

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Estudios Feministas

**DEVENIR NEOZAPOTECA:  
Cuerpo, discriminación y desobediencia en universitarias del Istmo de  
Tehuantepec**

Tesis que para obtener el grado de Doctora en Estudios Feministas presenta:

Patricia Matus Alonso

Directora: Dra. Elsa Muñiz García

Integrantes del jurado:

Dra. Verónica Rodríguez Cabrera

Dra. Margarita Dalton Palomo

Dra. Avril Arjona Luna

Ciudad de México

2024

## CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de tesis: Dra. Elsa Muñiz García

Firma: 

Aprobada por el jurado examinador:

1. Dra. Verónica Rodríguez Cabrera
2. Dra. Margarita Dalton Palomo

Dedico esta tesis a mi familia materna y paterna:  
Con sus recuerdos, canciones y alimentos me han transmitido la herencia *binnizá*.

Esta tesis también es para mis amigas Dell, Ana, Cinthya y Génesis:  
Sus trayectorias han sido un espejo desde el cual observé y cuestioné mi propio devenir.

## **AGRADECIMIENTOS**

A mis amigas Cinthya, Dell, Ana y Génesis. Gracias por el tiempo dedicado. Sus testimonios no solo hicieron posible esta tesis, sino que vislumbraron un camino de autoconocimiento, responsabilidad y la conciencia de mi propio neozapotecismo.

A mi directora de tesis Dra. Elsa Muñiz, gracias por el acompañamiento cálido y amable durante estos cuatro años; por las enseñanzas compartidas; la teoría y la invitación a la complejidad. Formarme como doctora a tu lado ha sido un honor.

A mi comité tutorial Dra. Verónica Rodríguez Cabrera, Dra. Margarita Dalton Palomo y Dra. Avril Arjona Luna, agradezco sus valiosos comentarios y el tiempo dedicado a leer y comentar mi trabajo. Sus aportaciones y sus trayectorias de investigación han sido fundamentales para desarrollar esta tesis.

A la UAM-X les agradezco por brindarme una educación de primer nivel; por la beca que me sostuvo al inicio del periodo y por el apoyo económico del rector.

Al cuerpo académico del Doctorado en Estudios Feministas gracias por recibirme como estudiante y apoyar a mi formación.

Al CONAHCYT le agradezco por la beca y por hacer posible el acceso a programas de posgrado gratuitos y de calidad.

A mis compañeras Mariana, Gabi, Lidia, Gloria, Miryam, Paola, Urania y Andre por su compañía aun en la distancia. Un agradecimiento especial a Tere por la amistad y la retroalimentación.

A mi mamá y a mi papá por posibilitar el inicio de mi trayectoria educativa y por el apoyo que dan cada día al camino que he elegido.

A Pedro, por su compañía, apoyo y sostén en todos los sentidos.

A mi perrito Domingo, por su enorme y tierna presencia.

## RESUMEN

El objetivo de esta tesis fue conocer las experiencias de cuatro mujeres del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca que salieron de sus comunidades para estudiar la universidad. Mi interés central fue comprender la manera en que su trayectoria universitaria participó en la producción de una subjetividad enriquecida y compleja. La metodología fue cualitativa y consistió en una etnografía realizada durante los años 2020, 2021 y 2022. A través del neozapotecoismo, una categoría *emic* que construí teóricamente con un entramado teórico conformado por los estudios del cuerpo y los estudios feministas, explico que estas mujeres se producen como sujetos debido a la articulación de dispositivos de poder relacionados con la cultura de género del Istmo de Tehuantepec, con la experiencia del racismo durante la universidad y con el hecho de volver a un territorio cambiado, atravesado por dinámicas de despojo y violencia. Propongo la figuración neozapoteca como una expresión local de la figuración nómada de la filósofa Rosi Braidotti que da cuenta del proceso de constitución de un sujeto encarnado que asume su contradicción, su cultura y su comunidad como parte fundamental de su devenir. Devenir neozapoteca implica saberse constituida por un marco simbólico y cultural que edifica un yo orgulloso y, simultáneamente, sentir el malestar de una cultura de género que demanda la heterosexualidad, la virginidad y el matrimonio como elementos centrales en la reproducción comunitaria. Frente a la representación estática de <<la cultura zapoteca>> el neozapotecoismo constata que el sujeto, la subjetividad y la identidad son procesos inacabados y contradictorios.

**Palabras clave:** subjetividad nómada, cultura de género, racismo, zapotecas, Istmo de Tehuantepec.

---

## ABSTRACT

The aim of this thesis was to analyze the experiences of four women from the Isthmus of Tehuantepec, Oaxaca, who left their communities to pursue university education. My central interest was to explain how their university trajectories contributed to the production of a complex subjectivity. I conducted ethnographic research during the years 2020, 2021, and 2022. Through the concept of “neo-Zapotecism,” an *emic* category that I theoretically constructed using a framework based on body studies and feminist studies, I explain that these women are produced as subjects through the articulation of power apparatuses related to the gender culture of the Isthmus of Tehuantepec, experiences of racism during university, and their return to a community marked by dynamics of territorial expropriation and violence. I propose “neo-Zapotec figuration” as a local expression of the “nomadic figuration” of philosopher Rosi Braidotti, which accounts for the process of constituting an embodied subject who embraces their contradictions, culture, and community as fundamental parts of their becoming. Neo-Zapotec becoming involves recognizing oneself as constituted by a symbolic and cultural framework that constructs a proud self, while simultaneously experiencing the discomfort of a gender culture that demands heterosexuality, virginity, and marriage as central elements of community reproduction. Contrary to the static representation of 'Zapotec culture,' “neo-Zapotecism” asserts that the subject, subjectivity, and identity are unfinished and contradictory processes.

**Keywords:** Nomadic subjects, gender culture, racism, Isthmus zapotec women.

## ÍNDICE GENERAL

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
El punto de partida .....	2
Sobre las experiencias de estudiantes indígenas que salen de sus comunidades para estudiar la universidad .....	3
Género y sexualidad en el Istmo de Tehuantepec .....	6
Debates encontrados a partir de la revisión de la literatura .....	8
Planteamiento del problema.....	10
Ejes teórico-metodológicos.....	13
Una investigación basada en la etnografía. Acerca de la obtención de los datos y el universo de estudio .....	15
Las rutas de esta tesis .....	21
<b>I. SALIR DE LA COMUNIDAD</b> .....	23
Preámbulo .....	24
<i>“No le digamos a tu papá”</i> . Estrategias y negociaciones para posibilitar la salida.....	25
El castigo de haberse ido .....	35
Los tiempos del disfrute .....	40
<b>II. “HAY ALGO QUE NO ME DEJA SER COMPLETAMENTE LIBRE, AUNQUE ESTÉ LEJOS”. CONSTRUYENDO UNA ANALÍTICA DE LA DISCRIMINACIÓN</b> ..	44
Preámbulo .....	45
El racismo y la cultura de género son dispositivos de poder cotidianos .....	46
Ser mujer en el Istmo de Tehuantepec .....	48
La mestiza y la neozapoteca. Figuraciones para resistir a la cultura de género.....	54
<i>“Allá existen los muxes, pero nosotras no existimos”</i> .....	61
<i>“Creo que tienes que adaptarte porque si no te tragan”</i> . Cuerpo y racismo durante la llegada a la universidad .....	66
<b>III. DEVENIR NEOZAPOTECA</b> .....	76
Preámbulo .....	77
Del borramiento a la reapropiación corporal .....	79
Terremotos, coronavirus y violencia sobre el territorio-cuerpo.....	81
Festividades, trabajo, orgullo y carácter. Entramados culturales y simbólicos en el devenir	86
El neozapotequismo es un nomadismo.....	90

Una viñeta autoetnográfica sobre mi devenir neozapoteca .....	93
<b>IV LA OLA NEOZAPOTECA Y LA DISPUTA POR LA ETNICIDAD.....</b>	<b>97</b>
Las olas del hacer creativo y político en el Istmo de Tehuantepec .....	101
Liz. En disputa por la representación .....	106
Josefina. En defensa de la tierra y el viento.....	110
Sofía. La fuerza, el comercio y el carácter .....	114
Imelda. Enojada y en-defensa de los textiles <i>ikoots</i> .....	116
<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>120</b>
Preámbulo .....	120
Procesos de salud/enfermedad/atención en clave feminista. Apuntes desde la articulación de los estudios feministas y la antropología médica crítica .....	122
Premisas para el estudio de la discriminación .....	128
Retos y reflexiones desde la investigación nómada .....	131
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>137</b>

## ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. La laguna y el viento. Fuente: Fotografía Ari Hernández, archivo cortometraje documental "Se Elige" 2020.....	1
Imagen 2. Una casa que se queda sola. Fuente: Patricia Matus, archivo de trabajo de campo 2022.....	23
Imagen 3. Las otras hijas de San Vicente Ferrer, cartel para una vela. Fuente: Patricia Matus, archivo de trabajo de campo 2019. ....	44
Imagen 4. Un grupo de mujeres durante el ritual del rapto. Fuente: Patricia Matus, archivo de trabajo de campo 2019. ....	76
Imagen 5. Sucedió en Juchitán. En México cuando una mujer se defiende: o la matan o la encarcelan. Fuente: Cortesía Dell Alvarado 2020. ....	97



## **ABREVIATURAS, SIGLAS Y ACRÓNIMOS**

UNAM Universidad Nacional Autónoma de México

COCEI Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo

Proceso de s/e/a Proceso de salud, enfermedad, atención

## INTRODUCCIÓN



Imagen 1. La laguna y el viento. Fuente: Fotografía Ari Hernández, archivo cortometraje documental "Se Elige" 2020.

## El punto de partida

Cuando comencé esta investigación durante la pandemia de coronavirus, me sorprendía que a pesar de la difícil y paralizante situación del país, había una tendencia creciente de mujeres jóvenes de comunidades indígenas logrando cosas y posicionándose como actrices fundamentales en sus regiones. Cada vez había más oaxaqueñas conocidas en el ámbito del cine, la escritura y el activismo. Tal es el caso de Luna Marán, la cineasta zapoteca de Guelatao y de Yasnaya Aguilar, la lingüista mixe de Ayutla.

Esta tendencia también la observaba en el Istmo de Tehuantepec. Si bien reconocía que desde siempre se ha caracterizado por tradiciones de artistas y pensadores cuyos temas fundamentales son el zapoteco y la política, me resultaba muy interesante conocer a mujeres jóvenes que, sin pertenecer a familias de élite, con sus acciones cotidianas denunciaban los roles de género tradicionales y las dinámicas de despojo y violencia que caracterizan a la región hoy en día. En aquel momento pensé que esta tendencia se debía al acceso a la educación superior y con esta idea comencé a elaborar un estado de la cuestión enfocado en la búsqueda de nuevos sentidos (Guevara Patiño, 2016).

En dicho proceso conocí un cuerpo de pesquisas mexicanas que abordaban la opresión a la que están sujetas las universitarias indígenas y la manera en que el acceso a la educación participa en la construcción de una identidad politizada que, a largo plazo, tensiona los roles de género del lugar de origen (Rea Angeles, 2013; Rea Ángeles, 2011).

Inspirada por esas investigaciones, comencé a entrevistar a mujeres istmeñas que habían salido de sus comunidades para estudiar la universidad, sin embargo, con sus testimonios me daba cuenta de que la situación era más compleja pues su devenir era producido por una red de elementos interconectados (Braidotti, 2015; 2005).

Dentro de esta red había dos factores interesantes: las situaciones de exclusión al llegar al nuevo contexto, lo cual desencadena un conjunto de estrategias que incluyen diversas prácticas corporales para sobrevivir a la discriminación; y las construcciones acerca del género y la sexualidad características del Istmo de Tehuantepec, las cuales determinan el modo en que estas mujeres salen y vuelven a sus comunidades. Así fue como deduje que este trabajo también podría establecer un diálogo con una tradición de etnografías realizadas en

el Istmo de Tehuantepec las cuales, desde los años noventa, se han interesado por el modo en el que se construye el género y la sexualidad en la región.

En los apartados siguientes me centro en explorar los dos grupos de estudios que encontré en mi revisión bibliográfica y que fungen como antecedentes de esta investigación. En la primera parte exploraré algunos de los hallazgos de las investigaciones empíricas realizadas con grupos de mujeres indígenas que ingresaron a universidades en México y en la segunda abordaré la manera en que el género y la sexualidad en el Istmo de Tehuantepec se han constituido como un interesante objeto de estudio para las ciencias sociales.

### Sobre las experiencias de estudiantes indígenas que salen de sus comunidades para estudiar la universidad

Los estudios que se han desarrollado en el ámbito universitario señalan que las políticas de inclusión en México han posibilitado la llegada de la población históricamente excluida a espacios académicos. Cada vez hay más estudiantes indígenas al interior de las universidades y más mujeres en carreras consideradas masculinizadas, como la ingeniería y la agronomía (Chávez Arellano, 2008; Mingo, 2016). Sin embargo, estas investigaciones también muestran que no basta con el ingreso para resolver la inclusión académica, pues la universidad trae consigo una infinidad de experiencias en donde se juega el bienestar.

Hay una importante producción académica dedicada a evidenciar y analizar las situaciones de exclusión y violencia a la que están sujetas las mujeres al interior de la universidad. Una de las investigaciones pioneras en este tema es la de Verónica Vásquez y Roberto Castro (2008) titulada '*¿Mi novio sería capaz de matarme?*' *Violencia en el noviazgo entre adolescentes de la Universidad Autónoma Chapingo, México* y desarrollada en la Universidad Autónoma de Chapingo. De acuerdo con las autoras, la universidad de Chapingo se dedica a la enseñanza de carreras relacionadas con la agronomía y es conocida por recibir a una gran cantidad de estudiantes de origen rural, indígena y de bajos recursos. Como parte de las políticas de inclusión y con el objetivo de apoyar la escolarización de su comunidad académica, esta universidad proporciona no solo una beca de manutención, sino también alimentos, vales para sacar copias e incluso un lugar para vivir, ya sea en los dormitorios de la universidad o cerca de la misma.

La investigación de Vásquez y Castro (2008) es interesante porque analiza testimonios de un contexto que enseguida explico. En el año 2004 la Universidad Autónoma de Chapingo, convocó a estudiantes y egresadas a narrar sus alegrías y obstáculos en su paso por la institución, sin embargo, la convocatoria no estaba teniendo buen recibimiento por el alumnado y días después de su publicación solo se habían recibido cuatro testimonios. Todo tomó un rumbo inesperado cuando se hizo público el feminicidio de Zuly, una estudiante que fue asesinada y escondida dentro de un closet en uno de los dormitorios. A partir de ese día, llegaron más de 53 relatos de mujeres, sin embargo, más que hablar de las alegrías, narraban diversas experiencias de opresión al interior de la universidad. Así surgió el libro *Cuéntame tu historia, mujer* (Castillejos, 2005), que reúne 30 de los 53 relatos recibidos.

El artículo de Vásquez y Castro (2008) retoma ocho de los 30 testimonios publicados y se enfoca en analizar la opresión vivida por las estudiantes de Chapingo. En los relatos descritos las alumnas cuentan haber vivido tristeza, soledad y vacío y, que para evitar esas emociones o superarlas, buscaban relaciones de pareja en donde se terminaban enfrentando a otro tipo de problemas como el hostigamiento sexual, la violencia en el noviazgo y el ejercicio de su sexualidad con sentimiento de culpa, como explica Queta:

Carlos pasaba por lo mismo que yo... pues además de que estaba solo y olvidado, también tenía depresión [iniciamos] de una manera un tanto forzada, tal vez por la desesperación de querer estar con alguien y no sentirnos tan solos (Queta citada en Vásquez García y Castro, 2008 p. 721).

Al poco tiempo:

[Me prohibió] que les hablara a los demás, hasta a mis amigas; en los pasillos no debía saludar ni mirar a nadie y en el comedor solo ver mi charola [...] él escogía la ropa que debía ponerme y si no lo hacía no me dejaba salir de mi cuarto hasta que me ponía lo que él decía (Queta citada en Vásquez García y Castro, 2008 p.721).

Lo que cuenta Queta es una de las tantas experiencias de opresión que viven las mujeres en la universidad. La investigación de Flor Marina Bermúdez (2014) titulada *Aquí los maestros no pegan porque ya no se acostumbra: Expresiones de la violencia hacia las mujeres en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas* no dista de esta realidad. A partir del trabajo con grupos focales, la autora propone que las estudiantes de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas están sujetas a violencia física, violencia psicológica y violencia sexual y menciona que los principales ejecutores son los profesores.

En otro estudio realizado en tres facultades de la Universidad Autónoma de México (Mingo, 2016) se confirma que las mujeres universitarias están sujetas a múltiples expresiones de exclusión por parte de los profesores, los compañeros de clase y la misma estructura institucional, lo cual repercute en sus niveles de estrés en comparación con los hombres. Por ejemplo, se observa que los alumnos, además de hostigar sexualmente a las mujeres, les atribuyen características de inferioridad como se ve a continuación:

Y el caso es que [las mujeres] no saben cómo trabajar, no saben cómo. Les das un texto y no saben dar una opinión crítica al respecto (Alumno citado en Mingo, 2016: 6).

Ante la indignación provocada por el trato de sus compañeros, las mujeres quisieran encontrar apoyo en sus profesores, pero se topan con estas narrativas:

Ustedes no deberían estar aquí [...] seguro ustedes solo vienen a buscar marido, y como lo van a encontrar pues no tienen que aprender: sálganse, ya tienen 10 (Profesor citado en Mingo, 2016: 7).

El clima de hostilidad empeora cuando se trata de licenciaturas como las ingenierías, en donde pareciera que la escuela no está hecha para las mujeres. Por ejemplo, las jóvenes entrevistadas por Mingo (2016) refieren que no existen baños para mujeres en todos los edificios de la facultad, situación que las obliga a correr de un piso a otro en busca de un baño, a hacer largas filas y a llegar tarde a clase.

Me parece importante señalar las diferencias en las experiencias universitarias de hombres y mujeres pues un hecho que el lugar que ocupan los estudiantes en las relaciones de género influye directamente en cómo será la experiencia.

A partir de los estudios anteriores vemos que la exclusión, la opresión y la violencia son un gran problema de vida para las universitarias. Sin embargo, hay un grupo de investigaciones que agregan complejidad a este problema de investigación y que si bien reconocen a la universidad como un espacio reproductor de desigualdades, también la sitúan como una plataforma de donde emergen identidades étnicas politizadas (Durin y Tello, 2011 González Apodaca, 2013; Rea Angeles, 2013).

Al respecto, la investigación de Séverine Durin y Diana Tello (2011) discute que el estudiantado indígena se interesa por construir una identidad étnica, pues por una parte aprovecha el acceso a becas y recursos para este grupo y, por otra, regresan a sus comunidades para convertirse en figuras importantes con capacidad de acción política.

Lo anterior coincide con algunos aspectos que Patricia Rea (2013) encuentra en su tesis doctoral desarrollada con estudiantes del Istmo de Tehuantepec. La autora explica que en el caso de algunas familias y élites zapotecas, la escolarización y profesionalización está ligada a proyectos étnico-políticos más amplios que buscan reivindicar y fortalecer la cultura. En este sentido, el vínculo con la etnicidad funciona como un factor de protección que ayuda a las y los alumnos a sentirse acompañados y cercanos a su comunidad. Además, cuando terminan de estudiar y regresan a sus lugares de origen con una carrera, muchos son respetados y reconocidos, sobre todo aquellos que fusionan sus estudios con el prestigio de su familia y las demandas étnicas, lo cual permite la formación o el fortalecimiento de intelectualidades locales e incluso la creación de propuestas educativas situadas.

Antes de plantear mi problema de investigación en relación con los estudios revisados, me gustaría abordar un segundo cuerpo de investigaciones, relacionadas con el género y la sexualidad en el Istmo de Tehuantepec.

### Género y sexualidad en el Istmo de Tehuantepec

El Istmo de Tehuantepec es una gran franja ubicada al sureste del Estado de Oaxaca, México que colinda con los Estados de Veracruz, Tabasco y Chiapas. Se caracteriza por ser una zona de gran diversidad biocultural debido a que en su territorio se asientan cinco variedades lingüísticas, así como paisajes y ecosistemas que han llamado la atención de inversionistas, empresas transnacionales, comerciantes, viajeros, artistas y, por supuesto, investigadores (Calderón Toledo, 2021; Rodríguez Herrero, 2009).

A pesar de que en el Istmo de Tehuantepec habitan tanto huaves, zoques, mixes, chontales y zapotecas, cuando se piensa en este territorio es común asociarlo con la cultura zapoteca, pues su localización estratégica, sus actividades comerciales y sus rebeliones pasadas y presentes, la han convertido en una suerte de hegemonía étnica que, hasta hoy en

día, impone cánones culturales a otros grupos de la región y genera un gran orgullo entre sus habitantes.

La cultura zapoteca ha sido ampliamente estudiada. Su relevancia histórica e identitaria se debe, en gran medida, a su ritualidad, su cocina, su lengua y al papel de las mujeres y los *muxes* en la vida social y económica (Campbell y Green, 1999; Campbell y Tappan, 1989; Dalton, 2010; Gómez Suarez y Miano, 2006; Miano, 2002; Miche, 2006; Reina, 2015; Rodríguez Cabrera, 2015).

La visible participación económica y social de las mujeres y la supuesta aceptación de la homosexualidad son características de esta región. Esta particularidad, en comparación con otros pueblos indígenas de México, ocasionó que el género y la sexualidad se convirtieran en interesantes objetos de estudio, en especial para la antropología y la sociología de los años noventa (Campbell y Green, 1999; Campbell y Tappan, 1989; Giebler, 1993; 1997; Gómez Suarez y Miano, 2006; Miano, 1994).

Una de las discusiones que primaban en los noventa era la existencia de una sociedad matrifocal en la región (Giebler, 1993; Miano, 1994; Newbold Chiñas, 1992), caracterizada por el papel central de las mujeres en la economía, la cultura y la política, además de una aparente relación igualitaria entre los sexos. Sobre estas nociones, sumadas a las impresiones de artistas y viajeros, así como al imaginario de la propia gente del Istmo, se construyó una representación sobre el matriarcado.

La idea del matriarcado no duró mucho, pues los mismos hallazgos etnográficos de la época mostraron que, lejos de ser natural, la hipervisibilidad de las mujeres se debe a una identidad politizada, construida para defenderse de las amenazas por el poder político y el territorio (Campbell y Tappan, 1989; Machuca Gallegos, 2013; Manzo, 2013).

Esta línea de estudios es interesante debido a que en este trabajo he identificado que las istmeñas se producen como sujetas gracias a una diversidad de aspectos entrelazados que tienen que ver con su trayectoria universitaria, pero también con la cultura zapoteca y con el hecho de ser migrantes, jóvenes y diversas.

Otro hallazgo interesante para las etnografías de los años noventa fue la gran aceptación de la *muxeidad*. La participación de los *muxes* en la vida social y festiva e incluso



la existencia de la vela de las “auténticas buscadoras del peligro” organizada y dirigida a la población *muxe*, llevó a discutir la existencia e institucionalización de un “tercer género” (Gómez Suarez y Miano Borusso, 2006), el cual solo podía ser comprendido dentro de los marcos culturales y simbólicos de la comunidad zapoteca.

Este otro aspecto es central en esta investigación. Complejizar la sexualidad en el Istmo implica reconocer que la *muxidad* no siempre es celebrada, al contrario, está sujeta a experiencias de estigma, burla y violencia. Asimismo, reducir la mirada a su aparente celebración, implica dejar fuera a todas esas otras expresiones de la sexualidad que son víctimas del silencio y de la criminalización social, como es el caso de algunas entrevistadas que se reconocen como lesbianas, bisexuales y *demisexuales* y que experimentan dudas y conflictos para reconocerse públicamente fuera de la norma heterosexual (Bautista García, 2022).

### Debates encontrados a partir de la revisión de la literatura

A partir de las pesquisas revisadas pudo observarse que existe un interés por reflexionar la manera en que los sujetos sienten y viven algún aspecto de la discriminación. Todas las investigaciones realizadas en universidades coinciden en que la discriminación provoca emociones y situaciones que se convierten en asuntos de vida y muerte. No obstante, los estudios revisados dejan de lado algunos problemas que me propongo explorar en esta tesis.

Uno de los vacíos que encontré se debe a que reducen su análisis al espacio universitario, por lo tanto, no existe información sobre lo que sucede antes y después de llegar a la universidad. La existencia de datos sobre las condiciones en que ocurre la salida podría arrojar luz sobre las relaciones de poder dentro de la propia comunidad y la manera en que los procesos de exclusión comunitarios afectan a las mujeres.

Asimismo, no existe información sobre la manera en que la trayectoria universitaria participa en el proceso de subjetivación. Si bien se reconoce que en la universidad se juegan asuntos de supervivencia, no hay manera de saber cómo estas experiencias son constitutivas de los sujetos, incluso después de graduarse. Otra de las ausencias se relaciona con las estrategias que las personas instrumentan para sobrevivir a sus procesos de exclusión, los recursos con los que cuentan y la complejidad en que se producen.

Por otro lado, si bien las investigaciones de Séverine Durín, Diana Tello y Patricia Rea (2011; 2013) plantean a la universidad como un espacio que posibilita volver al lugar de origen con mayor prestigio, no mencionan las tensiones que hay al respecto y el efecto que pueden tener las transformaciones corporales en el recibimiento de la comunidad. Esto tiene que ver con una cuestión teórica pues, al partir de una noción fragmentada del cuerpo, no es posible establecer un vínculo entre los procesos de exclusión y la producción de materialidades.

En el caso de los estudios que abordan el género y la sexualidad en el Istmo de Tehuantepec es importante destacar que a pesar de que la representación hegemónica de la mujer y de la *muxeidad* ya ha sido discutida, dicha representación participa en la producción de subjetividades (De Lauretis, 1989) y, además, las mujeres atraviesan una serie de rituales durante toda su vida, mediante los cuales se producen como sujetas y reafirman su pertenencia étnica (Campbell y Tappan, 1989; Dalton, 2010; Giebeler, 1993).

Con estos ejes de discusión pienso que esta tesis aporta complejidad al estudio de la subjetividad y la sexualidad en el Istmo de Tehuantepec. La trayectoria universitaria participa en los procesos de subjetivación y, al mismo tiempo, apertura un espacio en el que el sujeto se confronta con su lugar de origen, especialmente cuando se percata de las construcciones sobre el género y la sexualidad en su propia comunidad.

A partir de estas reflexiones y vacíos encontrados, posiciono mi investigación desde la teoría feminista, considero que su carácter transdisciplinar me ayudará a entender las experiencias que materializan a las mujeres zapotecas en toda su complejidad y, además, a dar cuenta de las maneras en que resisten los procesos de discriminación y se constituyen como actoras sociales con identidades étnicas politizadas y transformadoras de su realidad.

## Planteamiento del problema

La revisión de estos dos grupos de investigaciones, sumada a mi experiencia durante el trabajo de campo y a los recuerdos de mi propia experiencia cuando salí de mi pueblo para estudiar, me ayudaron a clarificar la existencia de una problemática que antes no había vislumbrado.

En el Istmo de Tehuantepec la salida a la universidad no es asunto fácil. A diferencia de las experiencias recopiladas por las diversas investigaciones, las istmeñas no solo se enfrentan a procesos de exclusión y opresión al interior de las universidades. La salida conlleva una mudanza, debido a que las universidades se encuentran a una distancia considerable del hogar y, ante la posibilidad de una mudanza, se activan negociaciones y tensiones que deben resolver.

Las mujeres que entrevisté pertenecen a las primeras generaciones en tener acceso a la educación superior. Algunas de ellas son hijas de ganaderos, queseros, campesinas o de profesoras y profesores normalistas que han logrado combinar su labor docente con los oficios que han heredado de sus padres. En este contexto, la principal utilidad de que los hijos vayan a la universidad radica en agregar un valor al negocio u oficio familiar, como si la educación superior permitiera una suerte de profesionalización o valor agregado. Me refiero a los hijos, en masculino, porque fuera de ciertos estatus sociales, todavía se considera que las hijas deben de quedarse cerca de la casa familiar, para ayudar con los quehaceres y cumplir con su rol como ciudadanas istmeñas.

En algunos casos se permite a las mujeres soñar con la universidad, pero con la promesa de que se estudiará dentro de la región o que será útil para la familia, lo cual las deja con pocas posibilidades de elección, pues la mayor oferta académica se encuentra en los centros urbanos ubicados a más de seis horas de distancia. Por otro lado, irse a estudiar a una ciudad fuera del Istmo como la Ciudad de Oaxaca, la Ciudad de México o la Ciudad de Tuxtla Gutiérrez, implica una gran inversión económica que los padres no siempre pueden cubrir o no están seguros de arriesgar. A esto se suma la cultura de género del Istmo de Tehuantepec (Muñiz, 2001) y la hegemonía masculina. Es común que los padres dificulten la salida de las hijas, pues se considera que pondrán en riesgo su honor y dignidad, lo cual ocasiona que muchas de ellas se vayan sin permiso y con pocos recursos.

Esta realidad que yo observaba en la vida de mis entrevistadas no alcanzaba a vislumbrarse en las investigaciones que revisé y fue así como comencé a pensar en la trayectoria universitaria como un periodo que no inicia con la universidad misma, sino desde que se activan recursos para posibilitarla y, asimismo, que sus implicaciones en la producción de subjetividades no terminan con el fin de la universidad, sino que se extienden hasta hoy en día.

Coincido en que las universitarias experimentan situaciones de exclusión relacionadas con su origen étnico, su clase social y su género, pero también observé que esta trayectoria abre la posibilidad de tener tiempo a solas para autodescubrirse y para explorar tanto la sexualidad como la identidad, lo cual, a largo plazo origina un universo de posibilidades para sí mismas y para la comunidad que las vio partir.

Sin afán de generar una categoría definitiva, en esta tesis entiendo la trayectoria universitaria como un tiempo social que, en retrospectiva, permite analizar al menos tres tipos de transiciones y puntos de inflexión: la salida de la comunidad, la llegada al nuevo contexto y la posibilidad de retorno al lugar de origen, una vez terminados los estudios. Este enfoque permite comprender a profundidad cómo este proceso define el rumbo de la vida y participa en la producción de subjetividades e identidades encarnadas, enriquecidas y complejas.

En concordancia con los estudios que abordan el género y la sexualidad, lo que logré capturar durante mi trabajo de campo me permite problematizar al Istmo de Tehuantepec como un espacio en donde se disputan categorías como el género y la sexualidad. El género y la sexualidad no deben estudiarse desde categorías definitivas relacionadas con lo masculino, lo femenino y la *muxeidad*, pues la realidad nos demuestra constantemente que hay personas que no caben en dichas categorías, lo cual las coloca en el ámbito de la invisibilidad, ya no solo en la vida cotidiana sino también dentro del ámbito académico.

Con base en estas revisiones mi **pregunta principal** es: ¿de qué manera las experiencias que caracterizan la trayectoria universitaria de un grupo de mujeres del Istmo de Tehuantepec que salieron de sus comunidades participaron en la producción de una subjetividad enriquecida y compleja y en la construcción de una identidad étnica politizada?

**Mis preguntas secundarias** son: ¿qué aspectos se movilizaron para posibilitar la salida de su comunidad para estudiar la universidad?, ¿qué experiencias caracterizaron su llegada a la universidad?, ¿qué estrategias pusieron en marcha para facilitar su adaptación al lugar de llegada?, ¿de qué manera el ingreso a la universidad y todas las implicaciones que esto conlleva determinó el retorno a sus comunidades y sus acciones en la actualidad?, ¿cómo fue el proceso mediante el cual estas mujeres se constituyeron como sujetas enriquecidas, críticas y nómades?, y, ¿de qué forma estas jóvenes y sus creaciones desestabilizan, transforman y tensionan la representación hegemónica sobre el género y la sexualidad en el Istmo de Tehuantepec?

Mi **hipótesis** es que las mujeres istmeñas que salen de sus comunidades para estudiar la universidad atraviesan por diversas experiencias relacionadas con la salida de sus lugares de origen, la llegada a un nuevo contexto y el regreso. Dichas experiencias las producen como sujetas nómades y neozapotecas. Concebimos aquí el nomadismo como la producción de una subjetividad histórica, contextual y compleja (Braidotti, 2005; 2015) que da lugar al neozapotequismo. El neozapotequismo da cuenta del proceso de constitución de una nueva forma de ser mujer. Las neozapotecas son sujetas encarnadas, críticas y enriquecidas que asumen su contradicción, su cultura zapoteca y su comunidad como parte fundamental de su devenir.

En sintonía con las preguntas de investigación, el **objetivo general** fue conocer de qué manera las experiencias que caracterizan la trayectoria universitaria de un grupo de mujeres del Istmo de Tehuantepec que salieron de sus comunidades para estudiar participaron en la producción de una subjetividad enriquecida y compleja y en la construcción de una identidad étnica politizada.

Y los **objetivos específicos**:

1. Conocer los aspectos que se movilizaron para posibilitar la salida de la comunidad.
2. Identificar las experiencias que caracterizaron la trayectoria universitaria, incluidas las experiencias de discriminación.
3. Reconocer las estrategias que estas mujeres pusieron en marcha para facilitar su adaptación al lugar de llegada.

4. Analizar cómo el ingreso a la universidad y todas las implicaciones que esto conlleva determinó el retorno a sus comunidades y sus acciones en la actualidad.
5. Analizar cómo estas mujeres se constituyen como sujetas complejas y enriquecidas.
6. Discutir de qué forma estas jóvenes y sus creaciones desestabilizan, transforman y tensionan la representación hegemónica sobre el género y la sexualidad en el Istmo de Tehuantepec.

### Ejes teórico-metodológicos

A lo largo de la tesis utilizo categorías teórico-metodológicas que me han permitido nombrar, comprender y analizar mis datos de campo. Categorías como sujeto, subjetividad, género y sexualidad se han vuelto fundamentales en mi trabajo y, asimismo, me he dado cuenta de que son categorías en constante disputa y redefinición. Si bien a lo largo del texto iré tejiendo y aclarando la forma en que las comprendo, interrelaciono y utilizo, es importante desde ya ir arrojando algunas pistas y ejes de comprensión.

Uno de los puntos de partida de esta investigación es la cuestión del sujeto (Laplantine, 2010). La definición del sujeto ha estado en constante disputa en la ciencia, debido a una tradición de pensamiento que lo concibe como ahistórico y asocial. Las ciencias “duras” han participado en esta definición, pues para atenuar la angustia de su imprevisibilidad, han conceptualizado al sujeto como una entidad fija e inmutable.

La sociología y la antropología nos enfrentan a la crisis del sujeto. Los constantes cambios del mundo nos exigen pensarlo desde categorías flexibles y abiertas a la diversidad y a la transformación (Braidotti, 2015; 2005; Laplantine, 2010) y nos crean retos metodológicos. Durante el desarrollo de este trabajo, pronto se hizo evidente que la disputa del sujeto se acompañaba de otras disputas teóricas sobre el cuerpo, la subjetividad, la identidad y la etnicidad.

Parto de una noción de sujeto y de subjetividad compleja, enriquecida y cambiante que he construido junto a Rosi Braidotti a través de la figuración nómada (2015; 2005). Equiparo la figuración nómada con la figuración neozapoteca, una categoría *emic* que surgió durante el trabajo de campo y que construí teóricamente como una expresión local del nomadismo cosmopolita de Rosi Braidotti para dar cuenta de cómo el devenir de las mujeres

istmeñas ocurre por la yuxtaposición de variables relacionadas con el hecho de ser mujer, joven, universitaria, migrante y perteneciente a una comunidad indígena en donde el ciclo de la vida está atravesado por un marco simbólico particular y la conciencia política se construye a través de generaciones, en un fuerte vínculo con la etnicidad.

Otra cuestión importante es la interrelación entre sujeto, subjetividad y poder. Si entendemos que el sujeto y la subjetividad son procesos en constante producción, entonces es necesario vislumbrar cuáles son los elementos que participan en dicho proceso, cuál es su relación con el poder y cuáles son sus especificidades, dado que nos encontramos frente a sujetas localizadas y producidas en la historia (Foucault, 1988; Grossberg, 2009).

Junto a Michel Foucault (1988; 2011; 2002) entiendo el poder como un dispositivo que involucra prácticas discursivas y no discursivas, no necesariamente frontales y represivas, las cuales participan en la producción de sujetos de género. Retomo a Foucault y propongo la noción de dispositivo de la discriminación como una condición de posibilidad para la producción de subjetividades nómades o neozapotecas (Braidotti, 2015).

Para nuestro caso concreto, el dispositivo de la discriminación está conformado por la experiencia de la cultura de género (Muñiz, 2001) propia del Istmo, la cual determina las condiciones en que se sale de la comunidad y por la experiencia de episodios de exclusión y desigualdad ante la llegada a un nuevo contexto. Estos elementos, aunados a las dinámicas propias del Istmo de Tehuantepec en este tiempo histórico, producen sujetas complejas que activan constantes disputas por la sexualidad y la identidad.

En este trabajo comprendo el género junto a Teresa de Lauretis (1989). Gracias a las premisas que plantea en su clásica conferencia “la tecnología de género” he podido comprender que el estudio del género es una empresa compleja, que requiere tener en cuenta su representación. En el Istmo de Tehuantepec, el género y la sexualidad se construyen dentro de una representación normativa sobre “la mujer istmeña”, la cual se produce históricamente como estrategia política de diferenciación y por la propia pertenencia a la comunidad (Campbell y Green, 1999; Campbell y Tappan, 1989). Sin embargo, dicha representación se ve afectada por otros discursos y prácticas y, al transformarse la representación del género, también se transforma su construcción.

Con mi acercamiento etnográfico a la región del Istmo, he constatado que los individuos nos encontramos en un proceso complejo de constante producción que ocurre en medio de experiencias (Scott, 2001) y relaciones sociales con sus respectivas especificidades de acuerdo con el contexto. Por esa razón, al igual que los estudios feministas me aportaron categorías para re-elaborar la cuestión del sujeto y la subjetividad, es importante señalar que los estudios culturales me ayudaron a discutir la etnicidad desde el contextualismo radical (Grossberg, 2009).

Como mencioné, una categoría que aporta esta tesis es el neozapotequismo, el cual, no solo da cuenta de que las subjetividades son históricas, complejas e inacabadas, sino también nos invita a pensar la manera en que las etnicidades se construyen políticamente en medio de conflictos por el territorio y disputas dentro de las mismas comunidades. En este trabajo planteo que el neozapotequismo también es una expresión contextualizada de una etnicidad “sin garantías” (Hall, 2010; Restrepo, 2004) debido que se produce en un tiempo histórico particular en el Istmo de Tehuantepec y se contrapone a las nociones de etnicidad desde lo inmutable y la necesaria correspondencia con elementos culturales y simbólicos como la lengua o la pertenencia territorial.

### Una investigación basada en la etnografía. Acerca de la obtención de los datos y el universo de estudio

Si bien la práctica etnográfica tiene sus orígenes en un oscuro y colonial pasado, hoy en día la etnografía aporta valiosas discusiones para los estudios de las mujeres, los estudios del cuerpo y de la subjetividad. Desde mi experiencia como investigadora, situada en el Estado de Oaxaca en el sur de México, pienso la etnografía como una gran herramienta para la producción de conocimiento y para la comprensión de lo que las personas están viviendo, sintiendo, resistiendo e incluso padeciendo.

Sin la etnografía, quizás, seguiríamos pensando que el Istmo de Tehuantepec es un “paraíso matriarcal, gay, igualitario y estéticamente diferente” y no alcanzaríamos a comprender las expresiones de violencia sutiles y cotidianas que definen la vida y que no aparecen en los informes que nos muestran alarmantes cifras y datos duros sobre la violencia contra las mujeres. La etnografía como enfoque, método y técnica de investigación cualitativa (Guber, 2004; Restrepo, 2018) me ha ayudado a llenar de contenido ciertas



categorías que antes me parecían inaccesibles, como subjetividad, identidad, cuerpo y experiencia. Además, ha sido una poderosa herramienta que me ha permitido comprobar que la experiencia vivida es valiosa al momento de hacer ciencia y producir conocimientos situados (Harding, 2012; 2002).

En términos teóricos, la etnografía es un enfoque que nutre debates fundamentales para los estudios del cuerpo y los estudios feministas. Al estar en contacto con mujeres diversas es más fácil comprender que la producción de sujetos de género ocurre por un entramado de dimensiones que no se reducen a la diferencia sexual, que las subjetividades son encarnadas, dinámicas y complejas y que la experiencia es producida por instituciones, tecnologías, normas y relaciones de poder (Braidotti, 2015; De Lauretis, 1989; Scott, 2001).

El trabajo de campo se desarrolló durante los años 2020, 2021 y 2022 y consistió en compartir momentos con cuatro mujeres istmeñas que salieron de sus comunidades para estudiar la universidad y que hoy en día viven entre la Ciudad de Oaxaca y sus comunidades en el Istmo de Tehuantepec. En ese tiempo realicé tareas de observación del contexto y entrevistas semiestructuradas de manera presencial y virtual, dadas las condiciones de la pandemia de coronavirus. El eje central de las entrevistas fue dialogar sobre nuestras experiencias cuando salimos a la universidad, cómo vivimos y significamos nuestro regreso y cómo esa experiencia se relaciona con las mujeres que somos hoy en día.

En esta investigación también utilicé algunas herramientas de la autoetnografía pues aunque el eje central de la tesis son las experiencias de mis interlocutoras Liz, Imelda, Sofía y Josefina; navegué en el campo generando extrañeza de mi vida cotidiana y utilizando mis experiencias como un aporte más a la comprensión de mi problema de estudio y a la experiencia cultural (Carolyn et al., 2019; Tullis, 2019). Asimismo, durante la escritura fui tejiendo mi historia personal con la historia de mis colaboradoras, por lo tanto, pienso en esta tesis como una coproducción en la que he sido investigadora, informante y autora (Esteban, 2004b; Tullis, 2019).

Antes de presentar a las interlocutoras, es importante aclarar que si bien reconozco la importancia de visibilizar el trabajo de las mujeres y comparto la idea de que sus experiencias son una contribución valiosa, no solo en el campo del conocimiento científico, sino en términos de nuestro hacer político como feministas, en esta tesis decidí resguardar los

nombres reales de mis compañeras con el objetivo de crear una suerte de “filtro de información” y así evitar que los datos aquí presentados sean utilizados con fines revictimizantes.

A pesar de que su trabajo es conocido y de dominio público -incluso existen notas periodísticas al respecto-, sus testimonios contienen información sensible relacionada con la experiencia de su sexualidad y su identidad étnica en contextos racistas y excluyentes. Al desvincular los testimonios de su trabajo he creado un filtro que permite, por ejemplo, que sus familiares y vecinos *googleen* y profundicen sobre su trabajo, sin que eso implique el acceso al resto de la información contenida en esta tesis.

Esta decisión fue pensada como una estrategia de cuidado, especialmente porque parte del devenir neozapoteca es la manera en que se decide comunicar la vida en distintos contextos. Dicho de otro modo, hay aspectos vitales que se comparten con la comunidad cercana y hay otros que simplemente no se quieren compartir, como se notará en el segundo capítulo. Sin embargo, he querido ser fiel a los testimonios y fragmentos de entrevistas, pues sus historias dan cuenta de la creatividad para resistir a la desigualdad y a la exclusión que suponen los tiempos actuales. La riqueza de la subjetividad neozapoteca es una semilla con la potencia para transformar el devenir de comunidades enteras y, definitivamente, eso es algo que debe ser nombrado.

En las siguientes líneas presento una primera aproximación a quiénes somos:

Liz es una joven de 25 años. La conocí a través de una nota de periódico en donde la felicitaban por ganar un estímulo del Instituto Mexicano de Cinematografía para realizar un documental sobre la experiencia del *rapto*, una práctica ritual en donde las mujeres zapotecas deben demostrar su virginidad para que puedan casarse. Contacté a Liz por Facebook durante el año 2021 y poco después concretamos nuestra primera entrevista, la cual fue muy amena por tener amigas y experiencias en común. Ese mismo año mi amiga Yoari y yo ganamos el mismo estímulo que Liz para realizar un cortometraje, así que la invitamos a ser nuestra productora. En enero de 2022 pasamos una semana juntas a propósito del rodaje de nuestro documental. En ese tiempo compartimos ricas conversaciones mientras compartíamos la mesa, viajes en carretera, quejas sobre el rodaje y momentos de creatividad.

Liz nació en Asunción Ixtaltepec, tiene un hermano menor que estudia una ingeniería en una universidad del Istmo. Su papá se dedica a trabajar el campo y a componer maquinaria pesada y su mamá se dedica a la elaboración de quesos. Liz es muy cercana a su familia. Su madre y su padre son muy apegados a la religión y bastante conservadores. Como Liz es la única hija mujer, sus papás muestran una mayor preocupación por ella, la aconsejan y la cuidan, lo cual no siempre coincide con lo que ella desea. Actualmente vive en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, donde estudia una maestría y donde se fue a vivir desde que entró a la licenciatura en comunicación en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Vuelve al Istmo de manera intermitente, durante las vacaciones, cuando trabaja en su documental o cuando consigue un trabajo en la zona.

Josefina es otra de mis amigas y colaboradoras. Meses antes de verla por primera vez había visto una ilustración suya circular en Facebook. Esa ilustración era una casita donde caminaba una mujer vestida con enagua y huipil del Istmo y, al interior de una ventana se leía la frase “sucedio en Juchitán, hallan cuerpo de una mujer”. Esa ilustración llamó mi atención debido a que uno de mis intereses en aquel entonces era conocer cómo las dinámicas de violencia en el Istmo impactaban en la subjetividad. Sin embargo, aquella vez no pude encontrar su contacto. Tiempo después, interesada en mi metodología, postulé a una residencia de artistas y pensadoras en la Ciudad de Oaxaca. Esta residencia consistía en convivir durante varias semanas en una casa para compartir inquietudes y tiempo de trabajo. Para mi sorpresa, el primer día de la residencia conocí a Josefina.

Josefina fue la primera persona con la que conversé durante la residencia. Resultó que ella ya me conocía a través de una amiga en común, así que fue muy fácil que ambas nos sintiéramos en confianza. Durante ese tiempo conocí más a fondo no solo su trabajo artístico, sino su forma de pensar, sus impresiones del Istmo y su trayectoria de vida. Me di cuenta del gran parecido que tienen nuestras motivaciones y en cada conversación me sentía más conectada con ella. Cuando acabó la residencia ya éramos amigas y para mí se había convertido en una interlocutora fundamental.

Josefina tiene 32 años, es de Unión Hidalgo y es hija de una profesora normalista. Su padre falleció cuando era más joven. Tiene una hermana y un hermano que ya están casados y viven en Unión Hidalgo, muy cerca de la casa de su mamá. La primera vez que salió de su

casa fue para estudiar mercadotecnia en la Ciudad de México. En aquella ocasión se fue sin permiso, motivada por alejarse de una casa donde no siempre la pasaba bien. Cuando Josefina se graduó regresó a Unión Hidalgo y tiempo después decidió, de nuevo sin decirle a nadie, iniciar la carrera de artes plásticas en la Ciudad de Oaxaca. Actualmente vive en Unión Hidalgo, pero viaja muy seguido a la Ciudad de Oaxaca para visitar a su novia. Trabaja como voluntaria en una pequeña galería de su pueblo y recientemente se ganó una beca para artistas y creadores.

Por otro lado, Imelda tiene 27 años y es originaria de San Mateo del Mar. La conocí a través de su tienda y proyecto de textiles. La primera vez que hablamos fue en el año 2021 por una entrevista virtual. En esa conversación me enteré de que además de su proyecto de textiles es profesora normalista y que había estudiado en la Ciudad de Ixtepec. Me contó que estaba viviendo entre Juchitán y San Mateo del Mar debido a la pandemia, pero que recién le habían dado su plaza de docente en la Ciudad de Oaxaca, así que muy pronto tendría que abandonar la casa de sus padres.

Después de entrevistarnos dos veces por *zoom*, Imelda me invitó a San Mateo del Mar con motivo de la celebración del día de la candelaria. Asistí con mucho gusto acompañada de mi pareja. En aquél encuentro conocí a su papá (dueño de un comedor) y a su mamá (profesora jubilada) que rápidamente me preguntaron de quién era hija y cuál era mi familia en Juchitán. Cuando les respondí resultó que conocían a mi abuela ya fallecida, a mi mamá y a mi tía. Ese gesto generó mucha confianza de la familia de Imelda hacia mí, lo cual no es menor pues para ella es importante que sus padres se sientan en confianza de saber que está conmigo. Imelda y yo nos volvimos muy cercanas cuando se retomaron las actividades presenciales y tuvo que iniciar su trabajo en la Ciudad de Oaxaca. Frecuentemente viene a visitarme y yo también la invité a la fiesta de mi pueblo. Así como yo, ella también conoce a mis papás y a una de mis hermanas. Imelda es, al igual que Josefina, una de mis principales interlocutoras.

Sofía, por su parte, tiene 31 años y es originaria de Santiago Niltepec. La conocí a través de mi pareja en un curso de capacitación para el ingreso a la maestría. Sofía es docente, estudió en una sede de la Universidad Pedagógica Nacional en la costa y en el Istmo, aunque su sueño siempre fue estudiar psicología. A diferencia de Liz, Imelda y Josefina, solo

conversé una vez con Sofía, a través de una llamada de zoom, aunque de vez en cuando nos mandamos un mensaje para saludarnos. Nuestra única entrevista fue muy importante y larga. Me compartió muchas de las dificultades que tuvo para terminar sus estudios. Las más significativas fueron la falta de dinero y el acoso ejercido por su ex pareja, lo cual finalizó en la pérdida de la custodia de su hija. A raíz de esta situación, Sofía se convirtió en una experta en leyes y ahora es conocida como “*la Lic.<sup>1</sup>*” (Sofía. Entrevista 2021) debido a que es frecuente que mujeres la contacten en busca de orientación sobre trámites y leyes para defenderse de diversas situaciones de violencia. Sofía tiene un hermano que estudió derecho en la Ciudad de Oaxaca, su padre es campesino y su mamá es ama de casa. La última vez que hablamos me contó que se había ido a trabajar a una comunidad ubicada a tres horas de la ciudad de Oaxaca y que había logrado su ingreso a la maestría en matemáticas e interculturalidad.

Finalmente, mi nombre es Patricia Matus Alonso, tengo 33 años y nací en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. Cuando tenía pocos meses de nacida mis padres se fueron a vivir a Pochutla, en la costa oaxaqueña, debido a su trabajo. Mi mamá es profesora jubilada y mi papá es profesor de educación física. Cuando tenía 15 años me mudé a la Ciudad de Oaxaca para estudiar la preparatoria porque en Pochutla apenas estaban construyendo el COBAO (la preparatoria que cubre las necesidades educativas de la zona). Cuando terminé la preparatoria estudié la carrera de medicina, pero, después de varios sinsabores deserté para ingresar a la Escuela de Nutrición. Cuando terminé mi carrera como nutrióloga me interesé por la antropología social y después por los estudios feministas. Así fue como llegué a la UAM, Xochimilco.

Hoy en día me divido en múltiples labores para solventar mi vida. Me dedico a mi investigación doctoral, al tiempo en que soy docente por temporadas en la universidad donde estudié. También doy consultoría y talleres a través de un proyecto que nombré Nutrición, cuerpo y goce. Desde este espacio me dedico a romper la representación de los cuerpos saludables como cuerpos delgados y a construir otras representaciones sobre la comida nutritiva. Me encanta recuperar recetas de guisados tradicionales oaxaqueños y compartir mis saberes en términos de alimentación, nutrición y corporalidades.

---

<sup>1</sup> En referencia a la licenciada o abogada experta en leyes.

Hace unos años incursioné al cine comunitario a través de un estímulo a la creación por parte del Instituto Mexicano de Cinematografía. Esta experiencia ha sido muy buena para mí pues, sin saber nada de cine, me ha permitido narrar y complejizar la experiencia de la gordura en el Istmo de Tehuantepec. Me gusta mucho la investigación antropológica y me intereso por temas relacionados con los sistemas de opresión, el cuerpo, la feminidad, la salud y la alimentación en las comunidades que habito.

### Las rutas de esta tesis

Organicé este documento en cuatro capítulos que corresponden a cada momento de la trayectoria universitaria. En el primer capítulo “Salir de la comunidad” navego por la primera gran transición y punto de inflexión que implica la salida del pueblo para estudiar la universidad. Frente al imaginario que interpreta el ingreso a la universidad como una gran oportunidad para las mujeres veremos que, en el caso del Istmo, este proceso está lleno de negociaciones y conflictos relacionados con el género y la clase social. En este apartado, abordo las negociaciones que mis compañeras tuvieron que llevar a cabo para salir del Istmo, desde mentir a sus padres y especialmente al padre, así como las implicaciones que tuvo en la dinámica familiar la decisión de partir. Al salir de la comunidad hay ganancias y pérdidas que son fundamentales en el proceso de subjetivación.

El segundo capítulo se titula “Hay algo que no me deja ser completamente libre aunque esté lejos. Construyendo una analítica de la discriminación”. En él, me propongo elaborar un análisis de la cultura de género y de las experiencias de exclusión que se viven ante la llegada a la universidad. La llegada a centros urbanos como la Ciudad de Oaxaca o la Ciudad de México implica de por sí una sensación de vacío y extrañeza, pero no solo eso, también posibilita el contacto con una mirada racista que juzga y lee el cuerpo como inapropiado y lo convierte en sujeto de burlas. Ante eso, se despliegan estrategias para disciplinar y borrar todo aquello que convierte al cuerpo en vulnerable. “Pulirse a sí misma”, ocultar el acento, aprender a comer, son estrategias que intentan hacer el cuerpo recién llegado lo menos incómodo posible. El gran problema con el proceso de borramiento es que el cuerpo nunca logra adaptarse en su totalidad. En su nuevo contexto es leído como insuficiente y, paradójicamente, en el lugar de origen ya no se reconoce, pues ha perdido aquellos rasgos corporales para comprobar su pertenencia. La materialidad ya no alcanza

como prueba de la identidad. En este capítulo propongo que tanto la cultura de género como el racismo son dispositivos de poder (Foucault, 2002) discriminatorios que producen subjetividades y materialidades; y que fungen como una condición de posibilidad para la conformación de subjetividades nómades.

En el tercer capítulo “Devenir neozapoteca” me centro en analizar el proceso de producción de una subjetividad fluida y cambiante que permite entrar y salir del lugar de origen y vivirse en una suerte de intersticio. Exploro la categoría “neozapoteca” como una manifestación contextualizada de la subjetividad nómada (Braidotti, 2015), la cual permite sabernos conformadas por un marco simbólico y cultural propio del Istmo que detona emociones como el orgullo y, al mismo tiempo, activa la crítica hacia lo propio, el enojo y la sospecha.

En el cuarto capítulo “La ola neozapoteca y la disputa por la etnicidad”, identifico la existencia de generaciones u “olas” de artistas e intelectuales en el Istmo de Tehuantepec mediante las cuales se disputan categorías como la etnicidad. En una segunda sección, abordo las prácticas neozapotecas, pues forman parte de lo que denomino la “cuarta ola” del hacer creativo y político en el Istmo de Tehuantepec.

Por último, en la sección de “consideraciones finales” propongo una articulación entre los estudios feministas y la antropología médica crítica para analizar los procesos de salud/enfermedad/atención de las neozapotecas. Leer sus padecimientos en clave feminista es una veta de investigación pendiente que nos acercaría a saldar una deuda del Estado en materia de salud. Por otro lado, presento algunas premisas y reflexiones para el estudio de la discriminación y para el desarrollo de investigaciones etnográficas con el objetivo de que puedan ser tomadas en cuenta en futuros trabajos.

## I. SALIR DE LA COMUNIDAD



Imagen 2. Una casa que se queda sola. Fuente: Patricia Matus, archivo de trabajo de campo 2022.



## Preámbulo

La interseccionalidad es una contribución de gran utilidad para el análisis de la realidad social que le debemos a las feministas negras del siglo XIX<sup>2</sup>. Su utilidad política, teórica y metodológica es fundamental a la hora de comprender las diferencias entre las mujeres.

Como investigadora, si bien conozco la teoría de la interseccionalidad, no siempre me es fácil comprender la manera en que las relaciones de poder se cruzan en contextos culturales, geográficos, históricos y sociales específicos y cómo participan en los procesos de subjetivación. De allí que recurra a la etnografía como una herramienta metodológica que me permite operativizar la lente interseccional.

Gracias al acercamiento al campo me ha sido posible conocer cómo se articulan el género, la clase, la raza, la edad, entre otros ejes de diferencia en el Istmo de Tehuantepec y el tipo de subjetividades que producen.

En este capítulo me dedicaré a explorar el primer momento de la trayectoria universitaria caracterizada por la salida de la comunidad. Veremos que la intersección entre la clase social y el género son determinantes de las condiciones en que las istmeñas salimos de nuestros pueblos para estudiar la universidad.

Las participantes de esta investigación son las primeras en sus familias en ir a la universidad, pues son hijas de padres con oficios tradicionales o de profesores normalistas que accedieron a la educación gracias a las Escuelas Normales Rurales. En este sentido, los recursos con los que las familias cuentan son limitados, de tal manera que mandarlas a estudiar fuera es una gran inversión que no siempre se puede sostener.

En los apartados siguientes veremos que la trayectoria individual está íntimamente relacionada con la trayectoria familiar. Notaremos que el padre es una figura central pues encarna la razón y el control que las hijas aparentemente necesitan para desempeñar sus roles de género.

---

<sup>2</sup> Ubico como parte de la genealogía de la interseccionalidad y de los feminismos negros a Sojourner Truth, una mujer negra que escapó de la esclavitud en 1826. Sojourner Truth dictó un discurso en la convención de los Derechos de la Mujer en Akro, Ohio en el que se opuso fuertemente a la construcción blanca y burguesa de la feminidad y a la lucha de un movimiento que no tomaba en cuenta a las mujeres trabajadoras y racializadas (Viveros Goya, 2016).

A diferencia de los hijos hombres, las mujeres se enfrentan a más retos y negociaciones para poder salir, pues el lugar que ocupan en las relaciones de género y clase social las coloca en una situación de desventaja que las enfrenta a dobles o triples jornadas de trabajos y a procesos de exclusión, vigilancia y control corporal que producen malestares y padecimientos de etiología cultural y política (Kleinman, 1988; Scheper-Hughes, 1992).

Lo anterior es importante porque desde el primer momento de la trayectoria universitaria comienza un proceso de subjetivación que participa en la constitución de una subjetividad nómada y neozapoteca. Dicho proceso está íntimamente relacionado con dispositivos de poder en donde la cultura de género, la desigualdad de clase social, la pertenencia étnica y el racismo ocupan un lugar central.

### *“No le digamos a tu papá”*. Estrategias y negociaciones para posibilitar la salida

Hasta la fecha, existe un porcentaje de personas que no cuentan con los recursos geográficos, económicos y sociales que permitan acceder a la educación superior. En el Estado de Oaxaca, la mayor oferta de licenciaturas se ubica en los centros urbanos, lo cual deja a una gran parte de la población con pocas o nulas opciones. En este contexto, quienes logran continuar con sus estudios lo hacen porque cuentan con lo mínimo necesario para cubrir los gastos que conlleva ser estudiante foráneo y con redes de apoyo en la comunidad de origen y/o fuera de ella que sostendrán y acompañarán esta transición.

Como apunté en el preámbulo, es importante señalar que el lugar que se ocupa en las relaciones de género y de clase social son determinantes del modo en que se vive la primera etapa de la trayectoria universitaria. En el caso de esta investigación veremos que Liz, Imelda, Sofía y Josefina conforman las primeras generaciones familiares que salen de su comunidad para estudiar una licenciatura, lo cual conlleva un sinnúmero de retos que exploraré en las siguientes líneas.

Cuando Liz decidió que quería estudiar comunicación tenía 17 años. En aquel tiempo no tenía mucha idea acerca del contenido de la carrera, pero se sentía motivada porque un profesor se la había recomendado. Después de investigar un poco, Liz se enteró de que en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas había una universidad pública que ofertaba esa licenciatura, así

que decidió hablar con sus padres. Para ella, este fue el momento más difícil y la primera dificultad que tuvo que sortear para poder iniciar su trayectoria:

Lo más difícil fue cómo convencer a mis papás, eso fue lo difícil porque estuve como seis meses hablando con ellos sobre que quería irme a estudiar fuera y ellos me decían que para qué si había más universidades. Recuerdo que un día así, sin pedirme permiso, me subieron al carro y me llevaron al tec<sup>3</sup> a conocer las carreras y a conocer la uni y me dijeron ¿qué quieres estudiar? y yo no pues, comunicación [...] Mi papá investigó y me mandó a hacer un examen a Comitancillo [en la carrera] de alimentos procesados. Mis papás tienen rancho y es como que "si estudias eso te quedas con el rancho" y yo así de que bueno "voy a hacer el examen pues, pero no es lo que yo quiero" (Liz. Entrevista 2022).

Llama la atención que, ante el deseo de Liz de estudiar comunicación, primero hay una falta de escucha. Su padre no entiende por qué tendría que mudarse a Tuxtla Gutiérrez si cerca de la casa familiar ya existen universidades. No toma en cuenta que en dichas universidades no existe la carrera en la que Liz se visualiza o, quizás si lo hace, pero no está seguro de poder solventar los deseos de su hija.

Aunque el Istmo de Tehuantepec es una zona con una gran cantidad de recursos ambientales que producen un flujo económico importante, la desigualdad y las diferencias de clase son características de la estructura social. En la región existe una estructura de clases muy particular. El territorio se caracteriza por colonias, barrios, secciones, trabajos, oficios y apellidos que evidencian los capitales con los que cuenta una familia. No es lo mismo vivir en la Riviera en Juchitán que vivir en *Cheguigo* y tampoco es lo mismo ser de la familia Pineda que ser de la familia Matus<sup>4</sup>, por poner un ejemplo. La distribución social del Istmo determina el capital económico, cultural y social (Bourdieu, 1998) con los que una familia cuenta y son ellos los que hacen posible la salida de una hija para estudiar la universidad, como comenta Liz:

Todas las muchachas de Ixtaltepec que yo conozco sí pudieron ir a la universidad, son hijas de doctores, de licenciados, entonces eso las ayudó. Las que somos hijas de papás con oficios como el queso, pues deja, sí da chance [...] pero, no voy a comparar,

---

<sup>3</sup> Se refiere al Instituto Tecnológico del Istmo ubicado en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca.

<sup>4</sup> La Riviera es un fraccionamiento ubicado en Juchitán conocido por albergar a familias con mayor poder adquisitivo, al contrario de *Cheguigo* -que en zapoteco significa detrás del río- es un barrio antiguo y popular en donde se concentran la mayor parte de los oficios tradicionales. Respecto a las familias, Marinella Miano (2002) identificó muy bien el modo en que ciertas familias poseen un gran capital social, cultural y simbólico debido a su antigüedad y su prestigio en el pueblo. La familia Pineda, por ejemplo, posee una vela en su nombre: la vela Pineda.

por ejemplo, Ixtaltepec con Álvaro Obregón. En Álvaro Obregón sé que no pueden, que las niñas no pueden optar por la universidad [...]. En Álvaro creo que solo hay primaria y de ahí tienen que ir a estudiar la secundaria o la prepa a Juchitán [...] eso es un impedimento para ellas, hay niñas que su papá no las deja salir a estudiar, entonces su límite es secundaria. Es diferente porque Juchitán tiene universidad, ya hasta escondidas vas si está muy difícil tu situación, en Espinal hay otra universidad. Yo te puedo decir que sí hay muchas muchachas que ya tienen ahorita una carrera y qué bueno, pero hay lugares que no [...] Álvaro Obregón es uno de los principales lugares donde las niñas no pueden soñar con la universidad y la verdad a mí me afecta mucho que esas niñas no puedan soñar con la universidad, eso es triste pues, de eso va también la vida en el Istmo (Liz. Entrevista 2021).

La experiencia de Liz revela un vínculo entre la trayectoria individual y familiar (Hareven, 2000). En este caso, ella fue la primera en su árbol genealógico con acceso a la educación superior y, debido a que su familia se dedica al campo, así como a la producción y venta de quesos, lo más sensato era que estudiara algo que permitiera la conservación, transmisión y profesionalización del negocio familiar. La objeción del papá de Liz no radica en su acceso a la universidad, sino en el hecho de irse lejos de Ixtaltepec a estudiar algo que no aporta valor al capital familiar, todo lo contrario, le resta pues conlleva gastos de mudanza y manutención. Por otro lado, su experiencia revela las dificultades para iniciar una vida lejos de la tutela paterna. El padre es el que da el permiso de iniciar la trayectoria universitaria lejos de casa porque decide cómo se gasta el dinero, además de cuidar y procurar el orden de la familia.

Aunque Liz aceptó hacer el examen de admisión en la licenciatura que le proponía su papá, decidió armarse de valor y pedir ayuda a su mamá:

Lo que hice fue que hablé con mi mamá y le dije "mira, yo sí quiero estudiar afuera y lo voy a hacer y si ustedes no me apoyan voy a trabajar" y como que me puse en un plan y me dijo "no, saca tu ficha y te ayudo a pagarlo, no le digamos a tu papá y ya cuando tú ya lo tengas en tu mano ya no te va a decir que no" y es lo que hice (Liz. Entrevista 2022).

Con el apoyo de su madre Liz logró sacar la ficha para presentar su examen de admisión sin que su papá supiera. Tiempo después, Liz dijo la verdad, debido a que se acercaba el día de viajar a Tuxtla para hacer el examen. En este otro momento el permiso fue dado, pero no se sintió completamente apoyada:

No le dije hasta cuando ya se estaba acercando el día del examen y sí me dejó ir, pero sentí que me dio muy poco dinero para ir, como que me quería mostrar que la vida era difícil para que yo diga "ay, no puedo" o cosas así (Liz. Entrevista 2022).

Cuando le pregunté su opinión acerca del comportamiento de su papá, me respondió lo siguiente:

Me miento pensando que es porque nunca había salido de casa y me iba a extrañar, pero también sé que todavía está esta cuestión de que soy mujer, sola, libre ¿no? Mi papá se hizo toda una historia de cómo iba a vivir la vida, me acuerdo que me decía "a la primera que yo sepa que no estás haciendo las cosas te me regresas y ya no te voy a dar otra oportunidad y ya no te la voy a dar y ya no te la voy a dar", "y no me vayas a cambiar de carrera", "y no me vayas a hacer esto" (Liz. Entrevista 2022).

El relato de Liz me remite a mi propia historia. Si bien mis padres estuvieron de acuerdo con que continuara mis estudios, durante toda mi preparatoria y universidad tuve una firme advertencia implícita en las palabras de mi padre "nada de que te quieras regresar a la primera", "cuidadito y andas de novia", "cuidadito y sales embarazada". Este dato se repite en todas las entrevistadas y la advertencia sobre un embarazo, sobre "andar de novias" o sobre las "quejas" es casi nuestro pase de salida del pueblo.

Lo anterior denota que el cuerpo de las mujeres es leído como símbolo de fragilidad y desobediencia, especialmente si está fuera del control paterno y, de igual forma, que la salida de una hija para estudiar implica una riesgosa inversión familiar con altas posibilidades de pérdidas.

El relato de Josefina no dista mucho de esta realidad. Ella se fue a la Ciudad de México a los 18 años, pero le contó a su madre su plan hasta que ya estaba inscrita. Decidió irse lejos porque pensó que así su familia no buscaría la forma de impedirlo: "Yo fui la primera en salir y pues yo me fui hasta la ciudad de México para que no fueran por mí y yo no regresara tan fácil" (Josefina. Entrevista 2022).

En una conversación Josefina me contó que su padre fue una de las personas que la motivó a irse. Su papá tenía problemas de alcoholismo y cuando le contó sus deseos de irse, él aceptó a escondidas de su mamá pues, según Josefina, él sabía que era lo mejor para su bienestar.

Aunque Josefina deseaba estudiar algo relacionado con las artes, ingresó a la licenciatura en mercadotecnia. En aquel tiempo pensaba que la mejor opción estaba en la

Ciudad de México. Había escuchado discursos que relacionaban ese lugar con una mayor calidad educativa y además quería impedir que su familia se entrometiera en su decisión. En sus palabras:

La primera vez que salí del pueblo en Unión Hidalgo yo tenía recién cumplidos 18 años y fui la primera en casa y la única que ha salido [...] Me fui casi sin permiso, como rebelde, mi papá sí me apoyaba, pero mi mamá no quería [...] Yo quería estudiar algo relacionado a las artes, pero nunca pensé que [pudiera ser] en Oaxaca; ya sabes, todo lo bueno está en otro lado, menos en Oaxaca. Esa es la idea que siempre nos imponen en la escuela ¿no?, nos dicen presenta examen en la UNAM, presenta examen en el Politécnico, como ese tipo de cosas. Mi mamá quería que fuera a la Normal<sup>5</sup> porque todos en la familia son docentes [...] pero me fui a estudiar allá mercadotecnia. Me metí ahí porque justo hay un área de artes en donde también podías, a lo mejor, no dedicarte a las ventas (Josefina. Entrevista 2022).

El relato de Josefina reitera el vínculo entre la trayectoria individual, la trayectoria familiar y la clase social. Su madre deseaba que continuara con el legado familiar de la docencia, probablemente porque la Escuela Normal Urbana Federal del Istmo se encuentra en Ciudad Ixtepec, muy cerca de su hogar en Unión Hidalgo, pero Josefina decidió irse lejos y así fue difícil que, una vez en la universidad, la devolvieran al Istmo. Sin embargo, aunque logró partir a la Ciudad de México, un lugar que consideraba la proveería de mayor éxito y calidad educativa, no estudió artes sino mercadotecnia. Esta distancia entre el deseo y la posibilidad me es interesante. Josefina se fue a la Ciudad de México rebelándose a los deseos de su mamá, pero ni siquiera imaginó que fuera posible estudiar artes, una carrera que interpretaba como un lujo inaccesible para ella y su familia.

Como sucedió con Liz, cuando Josefina anunció a su familia que ya estaba inscrita, no quedó más remedio que aceptarlo, sin embargo, recibió la misma advertencia. Ante cualquier desobediencia o mal comportamiento la regresarían a su pueblo y le retirarían la oportunidad de estudiar: “a la primera queja te regresas y ya” (Josefina. Entrevista 2022).

Como mencioné anteriormente, el hecho de que mis compañeras sean las primeras en salir de sus casas para estudiar y, además, que provengan de familias con escasos recursos sobrelleva un conflicto. Tener una hija graduada de la universidad es un orgullo en el pueblo, pero, mientras se gradúa demandará dinero para su estancia fuera del lugar de origen. Durante

---

<sup>5</sup> Se refiere a algún campus de la Escuela Normal Rural.

su tiempo afuera no aportará económicamente a la casa y tampoco estará presente para desempeñar sus roles de cuidado, ayuda y sostén del hogar. Es por esa razón que la salida a la universidad conlleva el miedo de los padres a perder lo invertido y el compromiso de las hijas de dedicarse exclusivamente a estudiar y a tener buenas calificaciones. Sin embargo, esto no ocurre con los hombres. Durante mi trabajo de campo comprendí que los estudiantes hombres cuentan con un voto de confianza que las mujeres no pueden tener.

En el Istmo de Tehuantepec se considera que los hombres son independientes y se pueden cuidar solos, además de que su rol familiar es distinto. Según los preceptos de la cultura de género (Muñiz, 2001), sus deberes se encuentran fuera del hogar, por eso no hay mayor problema si deciden estudiar fuera. No es una inversión riesgosa porque, por el simple hecho de ser hombres, tarde o temprano proveerán. Liz se percató de esto cuando a su hermano menor le tocó irse a la universidad:

Yo no me di cuenta de esto porque pensé que todos y todas pasábamos por lo mismo hasta cuando a mi hermano le tocó aplicar su examen y cuando a mi hermano le tocó aplicar su examen fue como que "pá<sup>6</sup>, me quiero ir a estudiar fuera" [y él respondió] "bueno" y yo [pensé] ¿Qué? ¡Yo tuve que insistir como 6 meses! (Liz. Entrevista 2022).

La cultura mexicana, enlazada a la religión católica y a otras religiones, comparte el entendimiento de que la mujer es carnal, animal y está más cerca de lo antdivino, por lo cual debe ser protegida de sí misma (Anzaldúa, 2015). Esto se suma a la cultura de género istmeña que interpreta a las hijas como lo máspreciado. Las hijas son las *xhuncas*<sup>7</sup> y se espera que se queden cerca de la familia en una relación mutua de cuidado. Las *xhuncas*, como Josefina y Liz, son queridas y son cuidadas mientras cuidan de la familia y la comunidad. De esta manera, los padres se enojan y ponen trabas para que sus hijas no se vayan, pues podrían “agarrar el mal camino” y, al mismo tiempo, se preocupan y temen que le pase algo malo a la *xhunca* de la familia.

Por otro lado, la trayectoria universitaria de Sofía es relativamente distinta, debido a que cuando salió de Santiago Niltepec, su lugar de origen, su hermano ya estaba estudiando derecho en la Ciudad de Oaxaca, sin embargo, la situación económica de su familia era

---

<sup>6</sup> Papá.

<sup>7</sup> *Xhunca*” en zapoteco significa la menor de la familia, la consentida. Es una forma cariñosa de referirse a las hijas o a una mujer que importa mucho.

mucho más precaria que la de los casos anteriores. De modo que tuvo que enfrentar todavía más retos.

Para Sofía fue fácil salir de su comunidad porque llegaría a vivir con su hermano, por lo cual se entendía que estaría cuidada y protegida. Gracias a la presencia de su hermano no tuvo grandes problemas para salir de su pueblo. Sin embargo, en su trayectoria es notable que su clase social determinó una experiencia caracterizada por la preocupación, la amenaza y la constante búsqueda de su supervivencia.

Sofía fue a la Ciudad de Oaxaca a estudiar psicología. Su padre, que es campesino, vendió un terreno para poder pagar su inscripción en una escuela privada debido a que, en aquel tiempo, no había una escuela pública que ofertara esa licenciatura. Poco tiempo después, Sofía experimentó sus primeras dificultades porque su estancia en la Ciudad de Oaxaca estaba representando un gasto insostenible para su familia:

Estudiar psicología era lo que a mí me motivaba, lo que yo quería, era la ilusión porque siempre tienes una ilusión de lo que te gusta ¿no? y estaba estudiando el primer semestre, pero pues nos dimos cuenta de que eran muchos gastos porque en ese momento se tuvo que deshacer de algunas cosas mi papá, tuvo que vender un lote para estudiar. [En ese entonces] mi papá tenía dinero, pagó un semestre completo, pero ahí se dio cuenta o, yo al menos, ahí me di cuenta de que era demasiado dinero. [La universidad] era privada, aquí en la capital no hay licenciatura en psicología en pública y tenía que pagar uniforme, libros, todo, todo, todo era dinero, o sea, parecía que dabas un paso y era dinero y para todo era dinero. Me tocó rentar, me tocó trabajar y estudiar (Sofía. Entrevista 2021).

A diferencia de Liz y Josefina, el papá y la mamá de Sofía sí estaban de acuerdo con su tránsito a la universidad. Su hermano reemplazaría la vigilancia que se le proveía en la casa familiar, así que ir a la Ciudad de Oaxaca para convertirse en una profesionista ya era motivo de orgullo entre sus familiares. Por eso su papá, al vender un terreno, hizo un esfuerzo que no estaba dentro de sus posibilidades económicas.

En las comunidades campesinas, semirurales e indígenas es común que los hombres posean tierras heredadas que conforman el patrimonio familiar. Un lote es un recurso que la familia guarda para una necesidad o emergencia. Para que Sofía fuera a la universidad, su padre hizo uso de ese recurso, sin embargo, solo alcanzó para pagar un semestre de una licenciatura compuesta por, al menos, ocho semestres. Al darse cuenta de esto, Sofía se preocupó y decidió buscar un trabajo para apoyarse con sus gastos, así que su trayectoria



universitaria se juntó con el inicio de una trayectoria laboral compuesta por distintos trabajos informales y mal pagados. Por si fuera poco, a su doble jornada se le sumaban los quehaceres de la casa y hacerse cargo de su hermano:

Como una es mujer siempre la carga de trabajo, la carga de la casa, siento que en realidad como vida ser mujer es muy difícil, entonces pues me tocaba hacer lo que a él no [su hermano]. Cocinar, lavar, ir a trabajar, ir a la universidad [...], yo me sentía mal porque decía “está difícil, son cuatro años, cómo le voy a hacer” (Sofía. Entrevista 2021).

Aunque Sofía hizo muchos esfuerzos para mantenerse con este ritmo, no pudo lograrlo y un semestre después abandonó sus estudios. Esta situación hace mucho más evidente que la distancia entre el deseo y la posibilidad es directamente proporcional al lugar que se ocupa en las relaciones de clase social y, por otra parte, que las condiciones en que salen de la comunidad y viven su llegada al nuevo contexto están determinadas por el género.

A Sofía no se le complicó salir del pueblo porque su hermano haría la labor de tutela, no obstante, esto implicó un pago pues ahora debía hacerse cargo de las tareas del hogar y entregarse a la atención de su hermano. Las triples jornadas de trabajo a las que se enfrentaba, aunada a su preocupación por el dinero, la hacían angustiarse y preguntarse cómo iba a ser su vida durante los cuatro años que duraba la carrera. Al no ver una salida próxima, Sofía abandonó la licenciatura en psicología y aceptó irse a la región de la costa de Oaxaca como un alivio a su situación.

Un día recibió la llamada de una tía. Ella le dijo que le había conseguido un trabajo que consistía en cubrir a un profesor. Su tía le advirtió de la gran oportunidad que eso representaba. Ya no se preocuparía por el dinero porque tendría un sueldo fijo, además de techo y comida. La única condición para obtener ese trabajo era darse de baja de la licenciatura en psicología:

Mi situación era difícil. Mi mamá se dedica a la casa. Mi papá al campo. Soy la hija menor de dos hijos que tuvieron mis papás. En una ocasión tuve la oportunidad de que mi tía me contara de un trabajo más estable porque en ese entonces yo trabajaba en una caseta telefónica, luego ofreciendo tarjetas de crédito, entonces en una ocasión me contactó mi tía, me dijo que si quería trabajar pero ya en algo un poquito más estable, pero tenía que irme fuera de la capital. ¡Ay! lo pensé porque para eso acababa de cumplir 18 años, apenas acababa de entrar a la licenciatura y lo pensé mucho por la situación económica. Para mí era como una oportunidad (Sofía. Entrevista 2021).

Sofía aceptó, abandonó su carrera y se fue a un pueblo ubicado a 14 horas de la Ciudad de Oaxaca y a una distancia todavía más larga de su lugar de origen. Ese momento fue un punto de inflexión en su trayectoria vital y educativa pues, a sus 18 años y obligada por la precariedad, abandonó su sueño universitario para irse a buscar su supervivencia:

A mí me lo plantearon de la mejor manera pues de que iba a tener una quincena, iba a tener un salario. Yo no pensé ni dónde era, ni me imaginé si era muy lejos o era muy cerca y decidí irme. Me acuerdo nada más que me dijeron que tenía que tomar un camión y dónde y cómo y quién me iba a esperar y pues pasaron 14 horas de viaje y yo no llegaba. Llegué a una comunidad en la región de la costa -Jamiltepec- no me esperaba nadie, tomé un taxi. Uf, fue una situación... esas 14 horas se me hicieron eternas porque creí que... pasaron muchas cosas por mi mente ¿no? o sea la necesidad de hacer algo que no tenía pensado, no estaba en mis planes, quizá no quería del todo. Había muchas cosas. Llegar a una comunidad donde no conoces, llegar con una familia que no conoces, llegar a un espacio donde absolutamente nadie, nadie te conoce (Sofía. Entrevista 2021).

Aunque Sofía llegó a vivir a la casa del profesor y pronto comenzó a trabajar, lejos de lo que su tía le había prometido, no tenía un sueldo:

Estaba pasando un momento muy difícil porque en el magisterio primeramente no te pagan. O sea es “vete, primero vete un año o vete dos y ahí vemos ¿no?” y eso estaba pasando en mí, pero pues tampoco mis papás me mandaban dinero, entonces los señores tenían que absorber la comida y me dieron un cuarto, creo que la protección que me dieron fue tenerme como una hija -porque decían que era su sobrina- y darme un cuarto, comida y tenerme ahí durante todo el periodo que no me pagaba el magisterio porque tarda mucho el proceso en que te den tu documentación, la revisen (Sofía. Entrevista 2021).

Como se observa en el testimonio anterior, a diferencia de Josefina y Liz, Sofía no recibía el apoyo económico de sus padres. No porque no quisieran sino porque no podían hacerlo. En aquel momento ella pensaba que, una vez que le pagaran y juntara dinero, volvería a la Ciudad de Oaxaca para continuar estudiando psicología, pero por cuestiones administrativas, el salario prometido no sería posible a menos que tuviera un título como profesora así que, obligada por la situación y en la búsqueda de su supervivencia y superación, Sofía comenzó a estudiar los fines de semana en una sede de la Universidad Pedagógica Nacional:

Mi ilusión era "voy a ahorrar, voy por un periodo y regreso a Oaxaca y continúo estudiando lo que yo quiero, lo que había pausado en algún momento" pero el señor [el maestro que la contrató] me dijo que yo ya llevaba un año trabajando ahí en su plaza y que era muy necesario estudiar, tener el perfil. Me mandó a Oaxaca por mis

documentos, me di de baja definitivamente de la universidad, porque era una baja temporal, me inscribí en una Universidad Pedagógica Nacional allá en la costa, él me dijo cómo, dónde, cuándo. Lo hice, hice lo que me indicó (Sofía. Entrevista 2021).

Un año después, Sofía conoció a una persona y se casó. En ese periodo se embarazó y tuvo una bebé. Sin embargo, a los ocho meses de haber nacido su hija, Sofía abandonó su trabajo y volvió a Jamiltepec, huyendo de la violencia ejercida por su expareja. Sin un salario digno y sin su carrera terminada regresó a la casa de sus padres y, lamentablemente, en ese tránsito perdió la custodia de su hija, pues su ex marido la acusó de secuestro.

El caso de Sofía es representativo, pues evidencia que la precariedad económica orilla a las estudiantes de comunidades indígenas y rurales a enfrentarse a dobles o triples jornadas laborales. En este contexto, sostener los estudios es sumamente difícil y la distancia entre lo que una desea y a lo que puede acceder se hace, todavía, más grande. A causa de su difícil situación Sofía tuvo que abandonar su carrera y conseguir un trabajo, pero las cosas no salieron como esperaba. He de mencionar que a pesar de la grave situación de violencia que estaba viviendo, su regreso a su lugar de origen fue interpretado por sus vecinas como un fracaso. En lugar de ser acogida y protegida por su comunidad, su experiencia pareció ser la prueba de una inversión que no valió la pena, pues volvió sin dinero, sin una carrera terminada, sin un esposo y sin su hija.

Con el tiempo Sofía logró graduarse como profesora, su actual ocupación, pero esto no fue nada fácil. En nuestra entrevista me contó lo difícil que fue estudiar los fines de semana. Atravesada por la precariedad, la violencia y el trabajo excesivo, se sentía muy cansada. Para sostener los gastos que implicaba su vida y la universidad, fue niñera y cajera en una tienda y, en ocasiones, vendió productos de catálogo o productos del Istmo como comida, huipiles y joyería.

Me llama la atención que para las mujeres que llegan a vivir con sus hermanos, salir de la comunidad es relativamente más sencillo. Sin embargo, las dificultades que se encuentran al enfrentar el trabajo en el hogar aunadas a las carencias económicas, conforman una experiencia de desigualdad marcada por el género y la clase social que impide el desarrollo de una vida digna.

A diferencia de Liz y Josefina, la familia de Sofía no temía que “se descarriara” porque contaba con su hermano, quien encarnaba el ojo vigilante de la familia y de la comunidad. Aunque tenían preocupaciones económicas, había la sensación de que la hija estaba a salvo, lo cual no coincidía con su experiencia, pues estaba padeciendo preocupaciones por la escuela, largas jornadas de trabajo no remunerado y, posteriormente, situaciones de violencia por parte de su ex pareja. Siempre me pregunté por qué, ante la falta de dinero, fue Sofía la que renunció a sus estudios y no su hermano.

### El castigo de haberse ido

En los relatos de mis compañeras se observa que salir de la comunidad es un hecho complejo en donde, además del deseo, están involucrados otros factores como la utilidad que la trayectoria académica individual pueda aportar a la familia y la desigualdad en términos de género y clase social.

Las desigualdades económicas y los imaginarios patriarcales que asocian la feminidad con la desconfianza y la necesidad de tutela determinan cómo se vive el comienzo de la universidad y si será o no posible sostener ese proceso. Es evidente que para las istmeñas todavía es difícil conseguir la aprobación familiar para estudiar la universidad en un lugar lejano. La cultura patriarcal mexicana e istmeña, en su íntima relación con la religión, ha creado una representación de las mujeres jóvenes como frágiles y susceptibles a la desobediencia. Si a esto le sumamos las desigualdades económicas, podremos comprender que para gran parte de las mujeres istmeñas estudiar la universidad es, todavía, un sueño guajiro<sup>8</sup>.

Estas desigualdades se traducen en un cuerpo vivido producido en un trauma no biológico, sino estructural, cultural e histórico. La antropología médica crítica ha aportado categorías importantes para comprender esto. Arthur Kleinman (1988) nos propone distinguir las categorías enfermedad, padecimiento y malestar. En este sentido, la enfermedad se origina de un desbalance físico, hormonal o metabólico, mientras que el padecimiento y el malestar nos remiten a la experiencia vivida de los sujetos y su relación con desigualdades estructurales y normativas sociales. El padecimiento y el malestar, con sus distintos grados

---

<sup>8</sup> La expresión popular “un sueño guajiro” se refiere a una fantasía con pocas probabilidades de realizarse.

de gravedad, “son un reflejo de la opresión política, de las desigualdades económicas y de otras fuentes de sufrimiento humano” (Kleinman, 1988: 6).

El inicio de la trayectoria universitaria de Liz, Sofía y Josefina se acompaña de padecimientos y malestares<sup>9</sup> producidos por una estructura social clasista y patriarcal que define su rol dentro de la familia istmeña y que las coloca en una situación de precariedad económica, con lo cual es difícil ingresar a la universidad movilizadas exclusivamente por el deseo.

Dicho de otro modo, con el inicio de la trayectoria universitaria se inicia también una trayectoria de padecimiento (Kleinman, 1988) caracterizada por sensaciones y pensamientos que se instalan en el cuerpo en forma de síntomas o de añoranzas muy sutiles pero dolorosas, que no serán visibles en una radiografía y, por lo tanto, no serán validadas por los demás - pues su origen no es biológico, sino estructural- pero que determinarán el devenir (Osorio Carranza, 2017; Scheper-Hughes, 1992).

La historia de Sofía, por ejemplo, se caracteriza por una constante búsqueda de dinero para sobrevivir que la alejó de la universidad y de su familia y que, además, la colocó en una situación de vulnerabilidad y violencia extrema:

Esos años fueron los más difíciles de mi vida porque también era haber perdido mi carrera, mi trabajo en ese momento, haber perdido a mi hija, haber perdido a mi familia porque me casé en Jamiltepec, haber perdido dinero, entonces llegué a un colapso, toqué fondo porque me pasó todo en ese periodo [...] te queda esa situación de decir "no puede ser, no puede ser que a nosotras las mujeres nos pasen tantas cosas" porque me pasaron muchas cosas aparte de tener que uno misma salir adelante, todavía vienen cosas que te obstaculizan y que no es justo, no es justo pues, no es legal, no es lo que debe de pasar, no es lo sano, pero bueno (Sofía. Entrevista 2021).

Por otro lado, el hecho de que Liz y Josefina se hayan ido sin la compañía de una figura masculina y que además eligieran carreras que nada tenían que ver con la trayectoria familiar, generó un clima de desaprobación y duda que podemos interpretar como una suerte de castigo que también produce subjetividades, padecimientos y malestares (Kleinman, 1988), pero esta vez originados de la relación con la propia familia. El castigo por haberse

---

<sup>9</sup> En múltiples ocasiones a lo largo de la tesis extrapolaré el término padecimiento a malestar, para evidenciar que los pesares y angustias que acompañan la trayectoria universitaria, tal como proponen Arthur Kleinman (1988) y Nancy Scheper-Hughes (1992), son un reflejo de las desigualdades sociales.

ido, en este caso, implicó la cancelación del derecho a la participación en la familia y en la comunidad y, asimismo, la imposibilidad de expresar necesidades:

Cuando yo regresaba, y había cosas en la casa, no me dejaban opinar porque yo ya me fui, era como "tú ya no opines"; eso me pegaba bastante ¿no? Había problemas y me decían "tú ya no opines, tú te fuiste, tú elegiste irte, tú no sabes qué es lo que está pasando"; o esta cuestión de que a veces pasaban problemas y yo desde el instante quería opinar y me decían "es que tú no sabes lo que pasa acá", "es que tú no opines", como que perdí ese derecho a opinar, ¿no?, por no estar allá, por alejarme (Liz. Entrevista 2021).

A la cancelación del derecho a la opinión, se le suma la prohibición de quejas o expresiones de nostalgia. Hace años, cuando salí de Pochutla para estudiar la preparatoria, mi papá me dijo en un tono muy serio que no quería que yo fuera como otras estudiantes del pueblo, "tú no vas a hacer como la gente que viene cada 15 días o que extraña a su mamá y se termina regresando", me advirtió. Con esa pequeña conversación mi papá me dejó muy claro que demostrar que les extrañaba era un sinónimo de fracaso y debilidad.

Por mucho tiempo creí que mi experiencia se debía a lo estricto que era mi padre en aquel entonces, pero mientras más conversaba con mis amigas, más me daba cuenta de cómo convertirse en foránea conlleva no solo la restricción en la participación familiar, sino la imposibilidad de extrañar y de expresar miedos, injusticias y deseos:

Llegué a la ciudad y sí me dio miedo, pero no podía demostrarlo porque fui yo la que quiso irse, tenía que demostrar que estaba ahí y que sí podía, [cuando mi mamá me dejó venir me dijo] "bueno, ve, pero a la primera queja te regresas", y pues no hubo nunca una queja (Josefina. Entrevista 2022).

El castigo por haberse ido configura una exclusión del lugar de pertenencia y, si bien esta exclusión es transitoria, se convierte en un punto de inflexión (Blanco, 2011) que determina cómo nos relacionamos con nuestro propio cuerpo, con nuestra familia y comunidad. Actualmente mis compañeras y yo seguimos siendo cercanas a nuestra familia nuclear, sin embargo, compartimos que la vida después de salir del pueblo nunca volvió a ser la misma.

Viéndolo desde el punto de vista de la familia que se queda, comprendo que esta actitud no necesariamente busca lastimar o castigar a quien se va y que mantener a una hija fuera de casa, sobre todo cuando los recursos son limitados, provoca el temor de estar

haciendo una mala inversión. No obstante, estos eventos devienen en una experiencia de vulnerabilidad y padecer que se puede quedar atorada en el cuerpo por muchos años:

Llegué y pues ahí empezó todo. Empezó todo porque desde los 17 años trabajo, pero desde los 18 empecé a tomar una ruta pues también de formar pensamiento, de formarme como mujer, como persona, como adolescente porque tenía 18 años. En ese momento era ¡ay no! sentí feo. Había momentos en que quería renunciar, salir corriendo, irme a mi casa. No conoces a nadie (Sofía. Entrevista 2021).

Como estudiantes foráneas sabemos que con nuestra trayectoria universitaria inicia una trayectoria de soledad y silencio, pues cualquier situación podría ser interpretada por nuestros familiares como una queja, y cualquier queja es motivo suficiente para sacarnos de la escuela y devolvernos al pueblo. Esto se vuelve una carga que se queda atorada en la garganta e impide hablar y pedir ayuda y, además, crea una sensación de ausencia de redes de apoyo no solo en el lugar donde se va a estudiar, sino también en su lugar de origen. Como nos cuenta Josefina:

Me tuve que aguantar todos esos años, todo. Yo recuerdo en una ocasión que era quincena y acababan de depositarme a mí el dinero y fui al cajero y saqué todo y lo guardé en la bolsa. Entré a una zapatería en el centro y muy ingenua dejé mi mochila porque pesaba... lo puse en la silla, me di la vuelta y ya no estaba la mochila, o sea, se robaron todas mis cosas de la escuela. Yo preguntaba, pero a la gente le valía madres [...]; es una ciudad a donde a nadie le importa lo que tú hagas, todos son grises, nada más se ve a uno y los demás no existen. Me espanté un montón, no sabía si llorar o no llorar, lo bueno es que traía el dinero en mi bolsa, si no, imagínate, sin dinero y sin nada ¿Cómo les iba a decir [a sus papás] eso?: “regrésate”, iba a ser la primera palabra, eh. Llegué a la escuela y no entregué ningún trabajo, me quedé sin todos mis libros que me acababa de comprar porque apenas había iniciado el semestre, estaba en segundo semestre. Fue una mamada y un descuido muy tonto mío. Cosas de pueblerinas. Y no pude quejarme, me lo guardé, no les dije ni siquiera a mis propios amigos (Josefina. Entrevista 2022).

La imposibilidad de compartir las ansiedades, temores y vivencias con la familia se constituye en un malestar que deviene en una sintomatología y en una ruptura biográfica (Blanco, 2011; Osorio Carranza, 2017). Al respecto, Liz nos cuenta:

Nunca hablé, me guardé tanto ciertas situaciones que yo viví en la universidad como enojo, frustración. La carrera no me empezaba a gustar. La soledad, aunque decía yo que no me importaba, sí me importaba [...] Un diciembre me dio un ataque de ansiedad. Fue un 22 de diciembre. Dejé de respirar y como que mi cerebro dejó de mandar señales a mi cuerpo para hacer ciertas cosas, como por ejemplo ir al baño, no podía ir al baño, me tuvieron que meter una sonda, cosas así [...]. Mis papás no sabían, o sea, no entendían esa cuestión de que una se estresa y estaba yo agarrando

vuelo de que estaba sola. Mis papás se sintieron mal, así de que "te estás guardando todo" y yo me sentí mal por alejarlos tanto, o sea, esta tensión de que "quiero ser fuerte y no les voy a decir nada" porque más que enfermedad eran cosas que no les podía contar (Liz. Entrevista 2022).

Comparto y reconozco la experiencia de Liz. El comienzo de mi trayectoria educativa también se vio atravesada por diagnósticos de depresión y ansiedad que perduran hasta hoy en día en forma de ardores en los brazos. Actualmente soy capaz de reconocer y atender mis síntomas, pero mientras estuve en la preparatoria y la universidad me sentí constantemente desbordada. Reconocer esta situación me parece muy importante pues la trayectoria universitaria se caracteriza por una doble sensación de malestar causada por la desconfianza familiar y porque la comunidad receptora, además de no tener idea de lo que está sucediendo, es discriminatoria y excluyente:

Cuando llegué ahí, la gente a veces es mala. Sobre todo porque, en un inicio y como [es] la primera vez que sales, tu acento es muy marcado, ¿no? También tus hábitos, o sea, los hábitos con los que tú creces en casa (Josefina. Entrevista 2022).

Yo recuerdo que mentí [durante la entrevista de admisión a la universidad] porque me dijeron que ahí tenías que comprometerte de que tus padres te iban a apoyar porque es una carrera que te cuesta y me preguntaron que quién se iba a hacer cargo de mi solvencia económica esos 4 años y les dije que mi familia, por supuesto que no ¿verdad? O sea, mi mamá ni siquiera sabía qué diantres estaba haciendo allá (Josefina. Entrevista 2022).

Con lo anterior podemos comprender que, para las istmeñas, irse del lugar de origen conlleva pérdidas que se suman al duelo que de por sí supone el hecho migratorio. Es importante apuntar que las experiencias que viven las jóvenes cuando salen de sus comunidades para estudiar la universidad son similares a las experiencias de inmigrados en países extranjeros. El duelo migratorio implica "el sentimiento de pérdida por lo que se ha quedado atrás y los cambios provocados por el hecho migratorio. Estos dos factores actúan entre sí, produciendo una tensión característica" (Moreno Preciado, 2008: 125). Los inmigrados extrañan su comida, su entorno y sus redes de apoyo y, poco a poco, esa tensión y extrañamiento va cediendo "en la medida en que el migrante encuentra que la experiencia ha valido la pena" (Moreno Preciado, 2008: 125).

Sin embargo, con su trayectoria universitaria las istmeñas no solo padecen por lo que ha quedado atrás sino también por la pérdida del derecho a la opinión y a la participación en



la familia y en su comunidad. Su malestar origina la duda de si la experiencia vale la pena, como expresa Sofía:

Yo creo que como a los 6 meses me dieron ganas de regresarme, me dieron ganas de decir ay, no, pues ya esto no es para mí, yo quería a mi mamá (Sofía. Entrevista 2021).

Su duelo no se resuelve fácilmente, se convierte en una experiencia que participa en la producción de una subjetividad compleja que, por una parte, padece a causa de dispositivos de poder y, por otra, busca la forma de resistir y de disfrutar la vida. En el siguiente apartado hablaré un poco más sobre esto.

### Los tiempos del disfrute

Vivir sola a los dieciséis años fue de las mejores cosas que me han pasado. A pesar de todo lo malo, en la soledad descubrí mi esencia y aprendí a escuchar y atender mis necesidades de descanso, diversión y cuidado. Siempre he sabido que mis logros académicos se deben a esa soledad. Me recuerdo a los dieciséis años escuchando música, estudiando, leyendo, cantando frente a la computadora. Nadie me interrumpía. En los más de diez años que viví sola mientras estudiaba, definí mi vida.

Tomar distancia del hogar trae consigo un tiempo para una misma hasta ahora desconocido. A pesar de todo lo descrito en el apartado anterior, coincido con Imelda, Josefina y Liz en que este es uno de los momentos más disfrutables de la trayectoria universitaria y es uno de los que posibilita la reflexividad y la conformación de sujetas rebeldes, autónomas, críticas y gozosas.

Esto se debe a que es posible dejar de lado las necesidades de la familia y de la comunidad para priorizar el autoconocimiento. Ser estudiante foránea y vivir sola implica el descubrimiento de un tiempo libre que al principio se vive con extrañeza y nostalgia, pero poco a poco abre paso a un abanico de posibilidades de autoconciencia y disfrute. Creo que nadie lo explica mejor que Liz en el siguiente extracto:

Me pasaba que cuando yo estudiaba la prepa yo ayudaba a mi mamá a hacer el queso y hacer el queso es cansado y luego tenía que hacer tarea y terminaba yo muerta o a veces me hablaban “Liz, vete por una coca, vete por esto”. Cuando yo estuve acá lo primero que hice fue poner un espacio para hacer mis cosas, mis tareas o mis escritos o ver películas, mis cosas y nadie me molestaba y era como que “wey, o sea, ¿así vive

la gente?, ¿así vive la gente rica?" [risas]. Era estudiante de tiempo completo, a mí me decían a qué hora nos vemos y yo "a la hora que quieran" no tengo nada que hacer porque vivo sola y no tengo que cumplirle a nadie, o sea, era estudiante de tiempo completo, no había problema y eso es una ventaja para las que vivimos solas (Liz. Entrevista 2022).

Esa entrevista fue una de las que más disfruté con Liz. Me gustó escucharla hablar de su gusto por la escritura y por el cine. Me contó de alguna vez en que vendió comida en la escuela y se convirtió en una maestra de las salsas, lo cual la ayudó con una crisis económica, también habló sobre su primera vez cambiando un tanque de gas y cómo ahora es capaz de componer instalaciones y verificar - con mezclas de agua y jabón- que no haya fugas. Parece trivial, pero si lo pensamos bien, las jóvenes foráneas istmeñas saben, desde muy temprana edad, sostener y cuidar de su existencia.

Saber curarte cuando te enfermas, cocinar sabroso, saber cambiar un foco o una tubería son actos de resistencia frente a la dominación masculina, los cuales se aprenden al salir del pueblo. En estas pequeñas, pero significativas acciones, se construye la autonomía y la independencia.

Para mis colaboradoras esta fue una etapa en que descubrieron muchas cosas sobre sí mismas, desde su estilo de vestimenta, sus preferencias de lecturas o películas, hasta su sexualidad:

Hay ropa que yo no puedo usar en Ixtaltepec y yo hice el cambio, el mayor cambio fue la forma en que me visto y sentirme cómoda, sentirme libre, esa fue la oportunidad que yo tuve y la verdad hasta ahorita es mi oportunidad, mi gusto, mis decisiones, está en la forma en que me visto (Liz. Entrevista 2022).

Si yo no me hubiera ido, seguramente todo esto que soy no sería ¿no?, ni siquiera sé qué ropa usaría o cómo hablaría o qué leería... porque también el haber salido ha hecho que yo lea ciertas cosas, que yo vea ciertas cosas (Josefina. Entrevista 2022).

Por supuesto, no todas lo vivieron igual, como en el caso de Sofía, quien debía dedicarse a los estudios, al trabajo y a lidiar con la violencia. Es difícil conseguir tiempo a solas cuando se está en modo supervivencia.

En esta etapa, la experiencia de la sexualidad es interesante. El inicio de la trayectoria universitaria permitió conocer otros discursos sobre el género y la sexualidad que confrontan con los del lugar de origen, lo cual posibilitó nuevas maneras de vivirse y nombrarse. Tal es

el caso de Liz que se identifica como demisexual y de Josefina que se identifica como una mujer lesbiana:

Algo que pude hacer acá y lo que no pude hacer allá es estar en un espacio seguro donde puedo expresarme como soy [...] sabes, cosas que mis papás no entenderían sobre la sexualidad o empezar a hablar de temas que mis papás no aceptan o no quieren. Cuando yo me empecé a descubrir, cuando yo empecé a cuestionar mi identidad de género, mi sexualidad y todo, pues lo empecé justo cuando entré a la universidad (Liz. Entrevista 2022).

Como se observa, la distancia que establecieron con la comunidad permitió a mis amigas darse cuenta de imaginarios sobre el género y la sexualidad que operan en su lugar de origen:

Hay muchas historias de muxes y cosas así, pero tantito se saca un reportaje de las lesbianas y el mundo explota; es así de “¿cómo no vas a ser madre?, ¿cómo no te vas a casar? (Liz. Entrevista 2021).

Esa también es una ganancia que, además, constituye un punto de inflexión (Blanco, 2011), pues lleva a estas mujeres a posicionarse de manera distinta frente a su comunidad.

Si bien la trayectoria universitaria se acompaña de malestares y padecimientos (Kleinman, 1988), además de un vínculo indisoluble con el lugar de origen que produce nostalgia, también las provee de una nueva lente con la cual mirarse y mirar al mundo. Con esta nueva lente, la posibilidad de regresar a la vida anterior se vuelve complicada:

Lo único y es el problema que tengo ahorita, porque no encuentro la manera, ni la forma ni el valor es, por ejemplo, hablar con mis papás sobre mi sexualidad [...] ahorita como estoy en un círculo donde tengo amigos que también lo son y todo eso pues me siento muy segura de hablarlo, incluso contigo, pero llego a mi casa y tengo que cambiar todo eso, ya no puedo hablar, entonces sí he sentido como un ahogo, eso es ahorita mi problema más significativo, no poder ser yo en mi casa [...] estoy siendo muy sincera porque es parte también ¿no?, hablamos de libertad pero no hay una total libertad todavía porque hay algo que no me deja ser totalmente libre. Puedo andar sin bra ¿no?, o puedo irme de fiesta muy muy noche, pero hay algo que todavía no me deja ser libre completamente, aunque esté lejos (Liz. Entrevistas 2021 y 2022).

La salida de la comunidad conlleva darse cuenta de una serie de exclusiones que atraviesan la vida. Exclusiones que develan no solo las estructuras de desigualdad que dificultan el acceso a la educación universitaria, sino también las relaciones de poder que operan dentro del lugar de origen. Este “darse cuenta” es un aspecto importante en la constitución de subjetividades nómades y enriquecidas.

La experiencia de las mujeres istmeñas cuando salen a estudiar la universidad es producida en medio de relaciones de poder y una inequitativa distribución de los recursos materiales y económicos. Para iniciar su trayectoria, mis compañeras no solo tuvieron que sortear la falta de escuelas en su lugar de origen, sino también un conjunto de contrariedades y limitaciones marcadas por diferencias de clase y por dinámicas socioculturales propias de sus lugares de origen que determinan el orden de género.

En este sentido, salir de la comunidad implica la experiencia de un doble proceso de exclusión, tanto en la comunidad de origen, como en la comunidad receptora, lo cual se vive como un punto de inflexión que se instala en el cuerpo en forma de un padecimiento de etiología política y estructural (Kleinman, 1988; Scheper-Hughes, 1992).

Sin embargo, distanciarse de la vigilancia familiar y comunitaria permite tener espacios no solo para ser y conocerse, también para cuestionar. Mis compañeras ya no son las mismas después de su salida. La salida es, en sí misma, una complejidad que las constituye en un sujeto performativo, enriquecido y nómada (Braidotti, 2015).

## II. “HAY ALGO QUE NO ME DEJA SER COMPLETAMENTE LIBRE, AUNQUE ESTÉ LEJOS”. CONSTRUYENDO UNA ANALÍTICA DE LA DISCRIMINACIÓN



Imagen 3. Las otras hijas de San Vicente Ferrer, cartel para una vela. Fuente: Patricia Matus, archivo de trabajo de campo 2019.

## Preámbulo

Como se apuntó en el capítulo anterior, las condiciones en las que las mujeres istmeñas salen de sus pueblos para estudiar la universidad se caracterizan por la desconfianza y la vigilancia, debido a que mantener a una hija estudiando lejos de casa, cuando los recursos son limitados, resulta ser una inversión que no todas las familias pueden solventar.

La salida de una mujer para estudiar se dilucida como un evento riesgoso a causa de una cultura de género (Muñiz, 2001) que la interpreta como vulnerable. Su salida abre paso a su naturaleza ingenua y descontrolada. Con su sexualidad desbordante es capaz de poner en peligro el honor de su familia. En este sentido, el padre y los hermanos funcionan como árbitros que vigilan y protegen a la mujer, intentan controlar su salida o hacerla menos arriesgada.

En este capítulo argumento que las experiencias que Liz, Imelda, Sofía y Josefina atravesaron cuando salieron de sus comunidades y cuando se instalaron en su nuevo contexto se produjeron en relación con dos poderosos dispositivos de poder: la cultura de género y el racismo. Propongo aquí que la cultura de género (Muñiz, 2001; 2002) se articula con las prácticas de exclusión basadas en el color de la piel y en el acento que se viven al llegar a la universidad y juntos producen a las mujeres istmeñas que salen de sus comunidades para estudiar a la universidad como sujetas generizadas y nómades (Braidotti, 2015; Foucault, 2002; 2011).

Para comprender este proceso de producción subjetiva advierto que la separación que hago entre el género, la clase social, la raza, la etnia y otros ejes de diferenciación es solo con fines heurísticos. En la realidad el sujeto se produce por la intersección entre varios ejes de diferenciación tan íntimamente articulados que resultan indisolubles (Crenshaw, 2012; Viveros Goya, 2016). A lo largo del texto me remito a una noción foucaultiana del sujeto y el poder (Foucault, 1988), pues pienso que la desigualdad es causada por un dispositivo conformado por entramados discursivos y no discursivos que operan en la vida cotidiana de maneras muy sutiles.

En los siguientes apartados desarrollaré la noción de la cultura de género istmeña como un dispositivo de poder (Muñiz, 2002). Al respecto, es preciso tener en cuenta que mi

entendimiento teórico de la cultura de género istmeña está íntimamente relacionado con la cultura zapoteca. La cultura de género del Istmo de Tehuantepec es primordialmente zapoteca, pues las variadas tecnologías que la conforman son una herencia del pensamiento y los modos de vida de los *binnizá*. De allí que los rituales, canciones, formas de apoyo y cooperación que constantemente citaré sean zapotecas.

Finalmente, en otro momento del texto articularé la noción de cultura de género istmeña con las experiencias de racismo que se viven al llegar a la universidad (Moreno Figueroa, 2010). De allí podremos encontrar sentido a la figuración neozapoteca que las mismas sujetas istmeñas han establecido para nombrar su complejidad.

### El racismo y la cultura de género son dispositivos de poder cotidianos

Tenemos la tendencia de pensar en el poder como una gran fuerza proveniente del Estado y, desde la cual, se emiten leyes, se vigila y se castiga. Esto se debe a que nos hemos acostumbrado a analizar el poder desde una concepción jurídico-discursiva. Pensamos al poder vinculado a grandes fuerzas que no tienen otra función más que vigilar y castigar. “El poder nada puede salvo decir no” (Foucault, 2011: 78) y, en este sentido, el sujeto no tiene otra alternativa más que estar <<sujeto>> al poder.

Convencernos de que el poder se ejerce de manera vertical, tajante, represiva y exclusivamente en su vínculo con el derecho impide tomar en cuenta que el poder circula en la vida cotidiana de formas más sutiles y, asimismo, nos hace pensar en dos situaciones opuestas e imposibles: que no hay agencia ante el poder y que se puede no establecer ninguna relación con el poder (Foucault, 2011).

Me interesa referir los inconvenientes de la concepción jurídico-discursiva del poder pues se relaciona con las dificultades para interpretar y analizar los procesos de racismo, exclusión y desigualdad que atañen a las mujeres istmeñas que salen de sus comunidades para estudiar la universidad.

Durante el desarrollo de esta tesis me encontré con problemas teóricos y prácticos que se resolvieron al tomar distancia de dicha concepción del poder. Durante las entrevistas era común que mis compañeras recordaran momentos incómodos, sin embargo, pocas veces los vinculaban con la cultura de género o con el racismo y, por mi parte, me parecía difícil

reconocer la discriminación separada del ejercicio del aparato estatal, sobre todo en un clima en que crecían los casos de violencia feminicida y racismo vinculado al ejercicio del poder policial e institucional<sup>1011</sup>.

Con Foucault (1988; 2011; 2002) comprendí que vincular la discriminación con el procedimiento único de la prohibición, la represión y la violencia, nos hace caer en dos trampas: que hay sujetos gravemente afectados por la discriminación y otros que no lo son, lo cual impide una comprensión real de la experiencia de producirnos en medio de dinámicas de poder que son discriminatorias, pero que no son reconocidas o nombradas como tal, pues al no ser frontales suelen ser interpretadas por otros o por quienes la viven como sutilezas o exageraciones (Moreno Figueroa, 2012b). De igual forma, estas dos trampas no permiten ver la forma en que se produce la agencia dentro de esta misma estructura de poder (Butler, 1998).

Foucault apunta a pensar en mecanismos de poder más heterogéneos y menos vinculados a la ley y el derecho. “El poder funciona no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y se ejerce en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos” (Foucault, 2011: 84). En este sentido, nos propone concebir el poder como un dispositivo mucho más complejo y positivo que el efecto de una mera prohibición (1988; 2002; 2011).

Con lo anterior en cuenta propongo que las mujeres istmeñas nos producimos como sujetas a través de dos dispositivos de poder que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos. Estos dispositivos son la cultura de género istmeña (Muñiz, 2002) y las prácticas racistas que se viven al llegar a la universidad. Ambos articulan elementos heterogéneos discursivos y no discursivos que funcionan juntos, dentro de los que están el reconocimiento de solo dos sexos y dos géneros, las representaciones hegemónicas sobre la

---

<sup>10</sup> Me recuerdo comenzando mi investigación en 2020 mientras las redes sociales y las calles se llenaban de protestas por el asesinato de George Floyd, a manos de la brutalidad policiaca. Un año después, en México ocurrió el feminicidio de Mariana Dávalos, una estudiante de Chiapas que fue acosada, hostigada y asesinada durante su pasantía médica. Ambos casos me parecían indudables expresiones de discriminación lo cual, dificultaba aprehender y nombrar la discriminación sutil y cotidiana. Mucho más difícil se me hacía comprender cómo esas discriminaciones que no se nombran, pero sí se sienten, conforman subjetividades.



masculinidad y la feminidad, las prácticas sociales, entre ellas las prácticas corporales, los discursos sobre el mestizaje y las prácticas de exclusión basadas en el color de piel, en el acento y la vestimenta (Moreno Figueroa, 2010; Muñiz, 2002; 2001).

Es importante señalar que nuestra relación con dichos dispositivos no es negativa sino positiva y productiva. En el caso de las participantes de esta investigación veremos cómo toda su trayectoria universitaria, desde la salida de la comunidad hasta el retorno, se caracteriza por la interconexión de discursos, prácticas e instituciones de largo aliento que las regulan y las constituyen como sujetas encarnadas.

En el primer capítulo vimos que el ingreso a la universidad está determinado por una limitada oferta de universidades públicas, pues la mayoría se encuentran a más de seis horas de distancia. De la falta de escuelas se origina la salida de la comunidad, un momento etnográfico que da cuenta del padre, como la figura que da el permiso y el dinero para iniciar la escuela. Su permiso devela la manera en que en esta región la falta de recursos económicos se interseca con una idea de la feminidad asociada al descontrol, a la desconfianza y a la necesidad de vigilancia. Por otro lado, cuando estas mujeres llegan a la universidad se encuentran con una mirada que las avergüenza por sus formas de vestir y hablar, lo cual las lleva a poner en marcha procesos de incorporación para hacerse menos incómodas; el problema es que a largo plazo este proceso las constituye como sospechosas frente a su comunidad de origen, pues conlleva disciplinar su forma de hablar y de vestir.

Con las siguientes líneas invito a observar la manera en que la trayectoria universitaria se conforma por discursos, instituciones y leyes que funcionan como una condición de posibilidad para la constitución de subjetividades nómades (Braidotti, 2015) y neozapotecas.

### Ser mujer en el Istmo de Tehuantepec

Para comprender cómo funciona el dispositivo de la cultura de género es necesario tener en cuenta -como he apuntado en el apartado anterior- que no se trata de una estructura de poder estrictamente frontal y represiva, sino que se encuentra dispersa en las interacciones cotidianas en forma de tecnologías (De Lauretis, 1989) que se entrelazan en contextos históricos, sociales y culturales específicos.

Como bien señala Elsa Muñiz (2002; 2001), cuando hablamos de cultura de género nos referimos a un dispositivo de poder que parte de un cuerpo sexuado. La cultura de género es histórica, patriarcal y dicotómica; se caracteriza por reconocer solamente la existencia de dos sexos y de dos géneros. Produce y, a la vez, se sustenta en las representaciones de la feminidad y la masculinidad de los discursos hegemónicos y de las prácticas sociales -entre ellas las prácticas corporales que son performativas-; promueve la heterosexualidad a partir de los procesos de diferenciación entre los sexos y con base en esto propicia una determinada división sexual del trabajo que se reproduce en todos los espacios de la sociedad. La cultura de género controla la emotividad, el comportamiento y la experiencia de los sujetos femeninos y masculinos. Se trata de un proceso de larga duración, es decir, que podemos reconocer los cambios y permanencias en los comportamientos y actitudes de los sujetos de género y de la sociedad en su conjunto. De ahí que el cuerpo sea el punto de partida y de retorno en el proceso de producir sujetos encarnados.

Durante mi investigación me ha percatado de que la cultura de género se puede aprehender y analizar a través de prácticas corporales (Muñiz, 2018)<sup>12</sup> que dan cuenta de mecanismos de regulación bien específicos que interpelan a las mujeres istmeñas y que producen la vida misma. Estos mecanismos de regulación parten de sus cuerpos sexuados, se sostienen de una relación dicotómica y desigual entre los sexos y se caracterizan, en el contexto istmeño, por el imperativo de la virginidad, el matrimonio y la maternidad. La cultura de género no es un dispositivo de poder represivo. Se trata de un dispositivo de largo aliento que transcurre en la vida cotidiana. A través de prácticas corporales performativas (Butler, 1998; Muñiz, 2018) sutiles, solemnes y, a veces gozosas, nos producimos como mujeres zapotecas y reproducimos una cultura de género de largo aliento, con más permanencias que cambios (Muñiz, 2001).

---

<sup>12</sup> Elsa Muñiz desarrolla el concepto de prácticas corporales para dar cuenta del proceso “en el que se producen los sujetos en virtud de un conjunto de acciones performativas [...] mismas que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros, a través de las cuales se adquiere una forma corporal y se producen transformaciones, es decir, se constituye la materialidad de los sujetos” (Muñiz, 2018: 282). Las prácticas corporales podrían definirse como “sistemas dinámicos y complejos de agentes, de acciones, de representaciones del mundo y de creencias que tienen esos agentes, quienes actúan coordinadamente e interactúan con los objetos y con otros agentes que constituyen el mundo; si consideramos que forman parte del medio en que se producen, es decir, que son históricas, estaremos de acuerdo en que los procesos cambiantes que las caracterizan y diferencian, no son independientes de las transformaciones del medio y/o del contexto en el que se desarrollan”(Muñiz, 2014b: 27).

El Istmo de Tehuantepec está lleno de discursos y prácticas sociales en donde se sustentan y se reproducen la cultura zapoteca y la cultura de género. La primera comunión, la presentación, los quince años, la comprobación de la virginidad, el rapto, la pedida, el matrimonio, la llenada de baúl, los bailes y sones como el *mediu xhiga*, la martiniana, la sandunga, la teca *huiini*, el *tanguyu* y el *behua xhiña*<sup>13</sup> son entramados simbólicos que hacen parte de las tecnologías (De Lauretis, 1989) a través de las cuales se constituye la experiencia de la feminidad y la sexualidad.

Como mujer zapoteca, a nivel de mi pensamiento consciente no siempre logro evidenciar las variadas tecnologías (De Lauretis, 1989) que se relacionan con mi propia experiencia de feminidad. No obstante, esto no quiere decir que no lo sienta. Cuando oigo sonar algún son istmeño siempre se me enchina la piel, asimismo, viví toda mi adolescencia preocupada por cuidar de mi virginidad. Nunca olvidé el día en que persiguiendo una pelota en el parque de Pochutla me caí sobre una varilla y sangré. A pesar del fuerte dolor que sentí en mi vagina, no dije nada, me preocupaba que mi papá o mi mamá se dieran cuenta y me regañaran. A mi corta edad yo ya tenía muy claro lo que significaba el himen para mi contexto, por eso sentí que aquella mancha de sangre no solo ensuciaba mi short de mezclilla, sino también mi infancia, mi pureza y mi valor como mujer istmeña.

Hay un son tradicional que lleva por nombre *Behua xiña*<sup>14</sup> o Huachinango rojo, el cual habla sobre la ceremonia de comprobación de la virginidad. Para los zapotecas del Istmo,

---

<sup>13</sup> Pienso que son tecnologías de género porque son una serie de elementos discursivos y no discursivos que organizan la vida y la feminidad. Las mujeres se construyen como zapotecas a través de rituales que marcan el ciclo de su vida. Lejos de ser rituales de paso del catolicismo son acciones para presentar a la mujer en sociedad, para demostrar que se le está cuidando bien y para construir comunidad. Estas festividades implican la ayuda de las vecinas, la *limosna*, la elaboración de una enramada o la cerrada de una calle, lo cual activa la reproducción comunitaria. Hay otros elementos como los sones que también acompañan la vida y reproducen las formas correctas y solemnes de vivir, celebrar y morir. A las niñas zapotecas nos suelen arrullar en una hamaca mientras nos cantan en zapoteco canciones como *Teca Huiini Sicarú* (La tequita bonita); cuando hay una boda se baila al ritmo del *Mediu xhiga* (son de cooperación), un son para cooperar a la pareja recién casada. Cuando alguien muere, se va a la tumba acompañado de un hermoso son titulado *guendanabani xhianga sicaru* o “Cuan bella es la vida”.

<sup>14</sup> *Behua xiña, canesu rini,*  
*pur ti gudo xhaatu biduá chita*  
*ma gudxe lii “ora cuindini”*  
*ni la biduá ne nin la dxita.*  
*Yanna bitopa zudi huínu*  
*guihuini xi birá xóu gueela*  
*pa núu balaana núu guenda xheela*  
*ne pa la co...guzáa chubinu.*

la forma tradicional en que una mujer contrae matrimonio es a través de la pedida de mano o de su rapto. Cuando una mujer es pedida, la familia del novio lleva a la casa de la novia y de la madrina regalos como pan, cigarros, cerveza e incluso dinero. Así se acuerda la fecha de la boda. Si no hay mucho dinero para comprar estos regalos, la mujer es raptada. El rapto es un ritual que ocurre en aparente consenso. El novio lleva a la novia a su casa y al otro día le avisan a la madre que su hija no volverá. Ese mismo día la familia del novio organiza una fiesta relativamente improvisada, con muchas mujeres, flores, botana, música y baile. En ambas ceremonias hay un ritual de paso: la comprobación de la virginidad, la cual consiste en demostrar que la mujer es virgen penetrándola con un dedo. Si su himen se rompe, arrojará una gota de sangre de color de un pescado llamado huachinango, la cual será mostrada públicamente en la celebración posterior.

La teórica feminista Teresa de Lauretis escribe que “el género es el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por el despliegue de variadas tecnologías, discursos y prácticas institucionalizados y de la vida cotidiana” (1989: 8). Coincido con ella. Los rituales, las canciones, los sones y en general todas las prácticas corporales (Muñiz, 2014b) que acompañan nuestro ciclo de vida (Dalton, 2010), son parte de las variadas tecnologías que producen el género en el Istmo de Tehuantepec.

---

*Ndi zanna guíé ne zanna guidxi  
ma ca culúí ni gúca gazi  
naa que zutide ndí nabidxi  
zaxudxe táata cadí láa sí.*

Huachinango rojo, estás sangrando  
de tanto comer plátano macho  
cuando se te pare, te he dicho,  
nada de plátano ni de huevos.  
Ahora levanta tus enaguas  
para ver cómo amaneciste,  
habrá casorio si eres virgen  
y si no, anda vamos a casa.  
Lo sabrán las flores, el pueblo lo sabrá,  
bien se ve lo recién abierto,  
esto se festejará, no en seco,  
beberé y todos me acompañarán.

Tomemos en cuenta, volviendo a Teresa de Lauretis (1989), que el género no es una categoría inherente a los cuerpos, ahistórica y definitiva. El género es una representación que tiene efectos en la vida material de los sujetos y que construye relaciones de diferencia y jerarquía, por eso la autora subraya que “la representación del género es su construcción” (1989: 9). Pero, el género es también su deconstrucción, es decir que cambia su representación por el efecto de cualquier discurso feminista u otro, lo cual explica por qué el análisis de género en el Istmo es tan complejo, pues está constituido por construcciones propias y ajenas.

Hoy en día, la complejidad en el análisis del género en el Istmo de Tehuantepec es evidente, sobre todo en la vida de mujeres que, como Imelda, Liz, Josefina y Sofía, salieron de su comunidad y conocieron nuevos discursos sobre la sexualidad y el feminismo. Actualmente hay marchas feministas en Juchitán, Tehuantepec, Ciudad Ixtepec, Salina Cruz, entre otros pueblos grandes. Hay encuentros de mujeres lesbianas, fiestas y aquelarres de mujeres diversas e, incluso, este año en la vela de las intrépidas buscadoras del peligro, tradicionalmente asignada al colectivo *muxe*<sup>15</sup>, hubo un puesto de mujeres lesbianas<sup>15</sup>. Fui afortunada el día en que en casa de mi amiga Paula Ya’ escuché a un grupo de mujeres jóvenes originarias de varios lugares como Álvaro Obregón, San Blas Atempa, Tehuantepec y Juchitán, plantearse la posibilidad de llevar un puesto a esta vela. Su organización plantó la semilla para que existiera el reconocimiento de las mujeres lesbianas en un espacio simbólico tan importante.

Fácilmente podría dejarme eclipsar por el escenario anterior y pensar que el género en el Istmo de Tehuantepec es una deconstrucción absoluta de su representación hegemónica, pero las narraciones de mis amigas me han ayudado a no caer en esta trampa. La representación del género que se acerca al discurso global sobre la sexualidad libre y diversa sí participa en la deconstrucción de la representación hegemónica de la sexualidad zapoteca,

---

<sup>15</sup> Las velas son las festividades más importantes en la región del Istmo, se realizan durante el mes de mayo, aunque la vela de las intrépidas buscadoras del peligro se lleva a cabo en el mes de noviembre. Las velas son organizadas por un mayordomo que preside el comité. Cada integrante del comité lleva un puesto, es decir, que posee su propio espacio, en donde recibirá a sus invitados.

pero esto no significa que haya sido reemplazada por un nuevo orden de género (Muñiz, 2001).

Si elaboramos un análisis más cuidadoso, podremos darnos cuenta de que la representación hegemónica de la feminidad y sus implicaciones en la vida material permanecen. A pesar de los cambios, el honor de la mujer istmeña sigue dependiendo de mantener la imagen de su virginidad en su juventud y de la conformación de una familia con todos los requisitos y rituales que implica. Todavía, las abuelas, vecinas y tías, se encargan de recordar que no somos mujeres completas hasta que no nos hayamos casado y tenido nuestro primer hijo, y son ellas, encarnando la regulación social, las que decidirán cuándo es el tiempo para cada cosa. La dignidad, el respeto y el honor que una mujer merece en su vejez ocurre con su entrega al imperativo de la heterosexualidad, la virginidad, el matrimonio y la maternidad. Con sus actos aparentemente individuales, la mujer construye su honor, el honor de su pueblo y el honor de su comunidad.

Las permanencias de la cultura de género son posibles por la misma estructura social y cultural del Istmo de Tehuantepec. Nos producimos como sujetas a través de la relación íntima que establecemos con nuestras madres, abuelas y vecinas que, desde pequeñas, nos enseñan nuestro lugar en la sociedad y lo que se espera de nosotras.

En un *post* de *Instagram* aparece Josefina, sentada en una silla de plástico vestida con una enagua de tela negra y lunares blancos. Sobre su huipil también negro cae su cabello largo y lacio. Atrás veo las manos y el cuerpo de una mujer -seguramente su madre- peinándola. Se nota que están en una habitación. Sobre el piso guinda hay velas, flores y una fotografía de una persona mayor, vestida de huipil floreado. Mi memoria me dice que se trata de un altar y están vestidas de luto. La imagen refleja la preparación para una misa en honor a la abuela fallecida hace años. Me quedo reflexiva ante la imagen pues me veo espejeada en ella. Me imagino a Josefina escribiendo las palabras que acompañan la descripción de la foto, la visualizo tecleando en su teléfono, cobijada por ese cuarto caluroso, seguramente saturado del olor de las flores frescas y las velas calientes: “mi madre hace siete años me enseña los rituales que aprendió de su madre. Es triste y doloroso pensar que un día seré yo quien tenga que realizarlos” (Josefina. *Post instagram*. 2023).

El testimonio de Josefina nos muestra que las mujeres de nuestras vidas nos heredan comportamientos en nuestra vida cotidiana, y a partir de ellas reproducimos tanto la cultura zapoteca como la cultura de género. Si bien no todas las interlocutoras son zapotecas, es un hecho que la cultura zapoteca tiene una gran influencia sobre la organización social de otros grupos étnicos, entre ellos los *ikoots*. Por otro lado, es verdad que nuestros actos deconstruyen la representación hegemónica de la feminidad, y por lo tanto deconstruyen el género (De Lauretis, 1989) -como en el caso del primer puesto de lesbianas en la vela *muxe*-.

Sin embargo, es importante señalar que tanto la cultura zapoteca como la cultura de género son procesos de larga duración (Braudel, 1970) que nos producen subjetivamente. Nos producimos como sujetas gracias a nuestra genealogía, y, a través de ella heredamos las permanencias de la cultura zapoteca y de la cultura de género. Es por eso por lo que no nos podemos desprender de lo zapoteca y necesitamos imaginar figuraciones que nos permitan navegar por esa interconexión, como el neozapotequismo.

La mestiza y la neozapoteca. Figuraciones para resistir a la cultura de género

Gloria Anzaldúa trajo al pensamiento feminista la categoría política <<la mestiza>>, con la cual nombra las experiencias de las mujeres chicanas habitantes de la frontera. En una poderosa y poética narrativa, habla de cómo las chicanas se producen como sujetas en la frontera entre la cultura estadounidense y la cultura mexicana-indígena. Frente a la organización binaria del mundo, la mestiza resiste y se enraíza simultáneamente entre dos culturas. Anzaldúa también plantea que nombrarse mestiza le ha permitido resistir a la blanquitud y a la cultura mexicana que parece encerrar a las mujeres en un último destino: ser madre y esposa.

Si bien se reconoce constituida por sus orígenes *mexicanos*, a través de la figuración mestiza permite generar una distancia que la habilita para reconocerla críticamente, “aunque definiendo mi raza y mi cultura cuando se las ataca por parte de no mexicanos, conozco el malestar de mi cultura”, escribe (Anzaldúa, 2015: 64).

El pensamiento de Anzaldúa y el pensamiento de las jóvenes istmeñas tienen mucho en común. Gracias a su trayectoria universitaria fuera de su lugar de nacimiento, ellas también habitan dos culturas al mismo tiempo, lo cual les ha permitido generar una distancia

para reconocer los malestares de la cultura de género istmeña. Esto no significa que estén distanciadas del Istmo, de hecho, actualmente ellas son muy activas en la defensa del territorio y reconocen que estamos en un momento caracterizado por formas coloniales de extractivismo y desplazamiento territorial.

Durante mi trabajo de campo me di cuenta de cómo, sin conocerse, Liz, Imelda, Sofía y Josefina habían creado su propia categoría política -la neozapoteca- como forma de reconocer que, si bien la cultura zapoteca es constitutiva de su ser, el orden de género que impone las incomoda y les impide una vida plena.

Como mencioné en la sección anterior, la cultura de género del Istmo de Tehuantepec se caracteriza por discursos, instituciones, prácticas y enunciados (Foucault, 2011) con los que se construye la comunidad zapoteca pero, al mismo tiempo, regulan y determinan la mejor forma de ser mujer. Las mujeres que formamos parte de esta investigación, como Gloria Anzaldúa, nunca hemos dejado de reconocer lo zapoteca como parte de nuestra identidad, sin embargo, padecemos los imperativos de la cultura de género y, por eso, nos constituimos como neozapotecas.

Si bien en el siguiente capítulo profundizaré sobre el neozapotequismo, es importante señalar que se trata de una categoría *emic* que encontré durante el trabajo de campo y que se volvió central para comprender el proceso de construcción de subjetividades nómades (Braidotti, 2005; 2015) y para entender que la cultura zapoteca del Istmo de Tehuantepec posee imperativos y regulaciones sobre los cuerpos femeninos que afectaron a las mujeres de esta investigación durante toda su trayectoria universitaria.

La cultura zapoteca se caracteriza por un marco simbólico que mezcla el catolicismo con la herencia precolombina. Para darle sentido a la vida cotidiana, los *binnizá* e *ikoots* del Istmo poseen una serie de rituales, espacios y prácticas para construir comunidad. Las velas, los mercados, las festividades de vida y muerte; y el reconocimiento del mar y el viento como fuentes de vida, son fundamentales para la permanencia de la comunidad istmeña. Son prácticas corporales y tecnologías (De Lauretis, 1989; Muñiz, 2014b) mediante las cuales se



construyen la subjetividad, la identidad y la etnicidad; y se honran las historias de rebelión de los ancestros *binnigula'sa*<sup>16</sup>.

Por lo anterior, lo que intento construir aquí es que la cultura de género es un dispositivo productor de exclusiones caracterizadas por la regulación del cuerpo femenino, la imposición de la heterosexualidad obligatoria y la negación de la diversidad sexual. Al mismo tiempo, es un dispositivo de poder que no puede desvincularse de la cultura zapoteca. Desde esa relación tan íntima se producen subjetividades específicas, históricas y localizadas que determinan la vida y la experiencia de las mujeres istmeñas durante su trayectoria universitaria.

El pensamiento binario siempre ha colocado a las mujeres en el sitio de la naturaleza. Las mujeres, quienes representan el misterio y la posibilidad de la creación, contienen en su interior la misma fuerza peligrosa de un huracán que en minutos puede destruir a una comunidad entera. Por eso las mujeres, como los animales, el viento y la tierra deben ser controladas, vigiladas y castigadas (Foucault, 2002) por la mano de la cultura de género.

La cultura de género tiene su máxima expresión en la familia, la cual protege a las mujeres de sí mismas y de su relación con los hombres (Anzaldua, 2015). A las niñas istmeñas nunca nos dejan estar solas con un hombre, ni siquiera si es de nuestra familia. Si un grupo de mujeres va caminando por la calle y ven a un hombre, este será percibido inmediatamente como una amenaza. El cuerpo del hombre es leído como una tentación que podría llevar a las mujeres a perder su honor.

Este elemento de la cultura de género istmeña fue el que dificultó a mis compañeras salir de la comunidad. Ellas compartían la misma situación económica que sus hermanos, sin embargo, para las mujeres dejar la casa familiar implicaba perder el control y dejar salir del cuerpo esa fuerza de huracán que nos daña y nos hace caer en manos de los hombres. En este momento de la vida, el hombre aparece como una tentación que terminará de corrompernos. A eso se debe la prohibición y la advertencia de nuestros padres al salir de casa “cuidadito y

---

<sup>16</sup> Los primeros zapotecas que llegaron al Istmo de Tehuantepec.

andas de novia”, “cuidadito y sales embarazada”, “a la primera que yo me entere de que estás haciendo algo malo te me regresas”.

Es interesante que, durante la juventud, la cultura de género manifestada en nuestra familia nos imprime miedo a los hombres. Hay un temor por la pérdida de la virginidad. Nuestro himen representa no solo nuestro honor, sino también el honor de la familia. Lejos de ser una membrana insignificante y anatómica el himen es el símbolo de nuestra buena crianza.

Recuerdo un día caluroso de enero de 2022, íbamos mi amiga Yoari, Liz, Paula y yo en mi auto. Conducíamos hacia la laguna de Álvaro Obregón. Para apaciguar el calor habíamos pasado antes por un raspado en el centro del pueblo. La señora que nos atendió estaba acompañada de su hija, muy joven ante mis ojos. La señora nos observaba, escuchaba cómo Liz nos contaba acerca de su trabajo como documentalista en el tema del rapto. De pronto, se encontró conversando con nosotras. Nos contó del rapto de otras mujeres, de algunas veces en que la virginidad no fue comprobada y las consecuencias que hubo. Dijo que no quería que su hija se casara todavía, que era muy joven y que deseaba que estudiara. En la mirada de la niña, escondida atrás de una cortina, veía admiración hacia nosotras. Esas cuatro mujeres que, a su edad, no se habían casado.

Rumbo a la laguna, Liz y Paula platicaban entre ellas. Decían que los primeros años de vida de las niñas de Álvaro Obregón se caracterizaba por la palabra “cuidate”, pero que ese cuidado no significaba lo mismo que para nosotras. Cuidarte para ellas es no romper su himen, mientras que para nosotras significa usar anticonceptivos y saber que tenemos derecho a ejercer nuestra sexualidad sin violencia. En una conversación, Liz me dijo:

Deberíamos decirles a las niñas “ok, está pasando esto, tu abuelita, tu mamá, tus tías te dijeron que te tienes que cuidar, que tienes que llegar virgen al matrimonio y todos estos conceptos, pero tienes la decisión de elegir sobre ti” [...]. Las niñas tenemos muy metida la idea de que si no llegamos virgen al matrimonio ya fracasamos. Entonces, me encontré con muchas niñas que decían eso “dice mi mamá, dice mi abuela que tengo que llegar virgen al matrimonio” pero cuando yo les preguntaba qué era el himen muchas no sabían, la gran mayoría [...] entonces pensé por qué las mujeres en el istmo de niñas ya sabemos qué es la virginidad, pero nadie explica “esto es el himen”, “nadie te puede tocar sin tu consentimiento”, “no se te acaba el mundo si llegas a perder la virginidad”. “también tienes derecho a una educación sexual, a la libertad sexual” (Liz. Entrevista 2022).

A pesar de que la sociedad nos infunde un miedo a los hombres y un cuidado al himen, conforme pasan los años, nos devuelven a ellos. Durante mi tiempo en la escuela tuve la firme prohibición de andar de novia y, peor aún, de salir embarazada. Sin embargo, ahora que tengo 33 años, siento la presión y el reclamo social -¿cuándo te vas a casar, cuándo vas a tener hijos?--; coincido con Anzaldúa en que la cultura de género nos lanza un doble mensaje, nos dice “debemos protegerte de los hombres”, al mismo tiempo en que exclama “la mujer tiene que hacer lo que le diga el hombre”.

Pienso que el verdadero mensaje es “debemos vigilar tu virginidad y honor, hasta que la cultura de género determine el tiempo para que te cases”. Este mensaje se debe a la hegemonía masculina y a la primacía que tiene la comunidad sobre los deseos individuales. Para que la comunidad prevalezca es necesario el cuerpo y la disposición de las mujeres. La cultura de género determinará cuándo llega el momento de casarse, de tener hijos, de traer ciudadanos al pueblo (Marán, 2020).

Para las culturas de raíces indígenas como la cultura chicana y la zapoteca, la comunidad es más importante que la individualidad y, en este sentido, la reproducción de la comunidad depende de una relación que alguna vez se identificó como la complementariedad entre hombres y mujeres, pero que hoy en día se traduce como el mandato de la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996).

La cultura de género en el Istmo de Tehuantepec prioriza el bienestar de la familia y de la comunidad. El individuo existe por su vínculo con los otros. Una mujer es, antes de ser una mujer individual, una pariente, una vecina, una hermana, una esposa, una madre. A eso se debe el doble mensaje porque al final, sobre los deseos individuales, se prioriza la existencia del nosotros. Es por eso que hoy en día, algunas de nosotras tenemos como opción una carrera profesional pero, con instrucción o sin ella, sigue siendo un imperativo convertirnos en esposas-madres y así la comunidad permanezca (Anzaldúa, 2015).

Te enseñan esta forma de vida en que terminas tu carrera, tienes ya trabajo, ¿qué sigue?: casarte ¿no?, tener hijos -y ya tienes 25 años; la verdad es que así piensan aquí todavía (Imelda. Entrevista 2021).

Otro elemento de la cultura de género istmeña es la negación de la diversidad sexual. En las etnografías de los años noventa y, todavía, a los ojos del turismo extranjero, prevalece

una representación del Istmo de Tehuantepec que lo vincula con una plenitud en la experiencia de la feminidad y de la diversidad sexual. El Istmo de Tehuantepec es representado como un lugar en donde las mujeres y la comunidad *muxe* viven libres de opresión. Esta representación se materializa de maneras diversas y complicadas en las personas de carne y hueso (De Lauretis, 1989) pues cada familia guarda memorias de exclusión, desigualdad y violencia que determinan la forma en que nos producimos como sujetas.

En 2021 un famoso noticiero nacional anunció la muerte de Mandu Cano, un “dulcero” juchiteco que en el pueblo era conocido como Mandu *Muxe*. Mandu vendió dulces regionales durante toda su vida. Era común verlo por las tardes en la explanada municipal o a las afueras de una iglesia durante las fiestas de Semana Santa. Aquel noticiero lo conmemoraba y evocaba su vida, siempre parado detrás de su carrito lleno de limones rellenos de coco, dulce de almendra, estorrejas y dulce de grosella. Con sus 76 años y después de su muerte dicho noticiero lo reconocía como un ícono de la muxeidad. Mandu *muxe* fue el tío de mi papá. Una vez, hablando de sus sabrosos dulces regionales y de los recuerdos familiares, mi papá me ayudó a entender que la representación de Mandu que aparecía en aquel noticiero y que lo narraba como un ejemplo del orgullo *muxe* estaba incompleta. Según las memorias de mi padre, Mandu había vivido muchos momentos de violencia física, emocional y verbal durante su niñez, juventud y adultez. Su vida fue el ejemplo de la manera en que se regulan los cuerpos y la sexualidad, incluso si se es *muxe*.

Dice Gloria Anzaldúa (2015) que una característica de las culturas mexicanas, chicanas e indígenas es que no toleran la desviación. La desviación es todo lo que es condenado por la comunidad. Coincido. La cultura istmeña tampoco la tolera, pero su sanción tiene una forma específica de operar que no es necesariamente frontal, represiva y pública (Foucault, 2011)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Esto tiene explicaciones históricas. Silvia Federici (2010) explica que durante la transición al capitalismo hubo una redefinición ideológica de las relaciones de género y una reconstitución de la política sexual. En esta etapa se establecieron reglas de comportamiento para las mujeres y se estableció que eran inherentemente inferiores a los hombres con muchas más posibilidades de desviación por su aparente naturaleza emocional y lujuriosa. En este periodo se establecieron terribles formas de regulación y control sobre el cuerpo y la sexualidad y, si bien este contexto ocurrió en Europa durante los siglos XVI y XVII, Rita Segato (2013a) propone que la regulación sobre los cuerpos de las mujeres fue y sigue siendo un elemento central en los

En el discurso público la *muxeidad* es aceptada. Inclusive, en la historia oral zapoteca se considera que el colectivo muxe es descendiente de San Vicente Ferrer, el santo patrón de Juchitán. “Somos las otras hijas de San Vicente Ferrer” se leía en el escenario de una vela de las intrépidas buscadoras del peligro en 2019.

Volviendo con Foucault y su analítica del poder, recordemos que el poder no opera de manera tajante, vertical y completa, por eso, algunas expresiones de la *muxeidad* son públicamente aceptadas y celebradas, pero eso no significa que el Istmo sea un paraíso libre de relaciones de dominación. Al respecto, un aspecto que incomoda a Liz, Imelda, Sofía y Josefina y que conforma al dispositivo de la cultura de género es la manera en que el reconocimiento público de la *muxeidad* acapara la mirada y eclipsa otras expresiones de la sexualidad como las de ellas. Las lesbianas, las queer, las bisexuales, demisexuales, no son visibles en el discurso sobre la sexualidad istmeña. A diferencia del colectivo *muxe*, hasta este año no tenían un espacio ritual propio en el cual pudieran ser reconocidas como istmeñas sexualmente diversas<sup>18</sup>, lo cual las reduce a lo “sub-humano, in-humano, lo no-humano” (Anzaldúa, 2015: 59).

Esta es una de las grandes razones por las que una vez terminados los estudios no se regresa de manera definitivamente al Istmo. La salida de la comunidad posibilita una distancia que permite reconocer que en el Istmo de Tehuantepec todavía no hay lugar para todas. Anzaldúa escribe sobre el miedo de ir a casa por la homofobia. Yo reconozco ese miedo en las narraciones de mis amigas quienes comparten el temor de ser descubiertas y señaladas por la comunidad. “Nos da miedo que nos abandone la madre, la cultura, la raza, porque no somos aceptables, somos defectuosas, estamos estropeadas” (Anzaldúa, 2015: 62).

---

procesos de expropiación colonial y capitalista. Coincido con ella, pues hoy en día el control sobre el cuerpo de las mujeres, incluso en las comunidades indígenas, ocurre en todos los espacios, ahora de formas cotidianas que exceden al Estado. El estigma, la exclusión y la violencia son formas contemporáneas de aquellas antiguas formas de regulación ejercidas sobre las mujeres “desviadas” consideradas “desobedientes” o “regañonas”.

<sup>18</sup> Me estoy refiriendo al primer puesto de lesbianas en la vela de las intrépidas buscadoras del peligro, realizada en Juchitán el 18 de noviembre de 2023.

## “Allá existen los muxes, pero nosotras no existimos”

Hace unos meses en una fiesta infantil una abuela joven me coloca a su nieta recién nacida en brazos y me dice: *para que se te antoje*. Por otro lado, Carmen me cuenta: *yo desde los dieciocho años sabía que quería ser madre*. Al escuchar la claridad de la maternidad en otras amigas, me refleja lo potente que puede ser ese sentimiento, al mismo tiempo que me doy cuenta de que no todas las mujeres sentimos lo mismo.

*¿Cuándo le darás un ciudadano a esta comunidad?*, me dice una vecina refiriéndose a mi obligación de tener hijos para que la vida comunitaria siga su curso: *¿quién apagará los incendios?*, *¿quién hará la fiesta?*, *¿quién cuidará del pueblo?*

Luna Marán, Quién apagará los incendios, Tsunami 2

Dice Margarita (Pisano, 2004) que sobre nuestros cuerpos sexuados se construye un sistema de significaciones, valores, símbolos, usos y costumbres que regulan no solo el cuerpo, también la sexualidad y, por lo tanto, la vida. Todo esto fundamentado en un sistema que Adrienne Rich (1996) nombró heterosexualidad obligatoria. En tanto mujeres, nuestro cuerpo no se limita a encarnar la belleza, la delgadez y la blanquitud. Estamos destinadas a desear y a encarnar el matrimonio, o por lo menos la vida en pareja, seguido de la maternidad.

A pesar de los aparentes cambios sociales, todavía se espera que las mujeres seamos fieles al modelo impuesto por la heterosexualidad obligatoria y, aun en el siglo XXI, cualquier desobediencia implica un castigo que se ejecuta desde los códigos penales, como en el caso de la penalización del aborto, hasta en la vida cotidiana como ocurre con los crímenes de odio y las prácticas de discriminación hacia integrantes de la diversidad sexual (Muñiz, 2001).

En este apartado voy a remitirme a algunas de las experiencias de Sofía, Imelda, Liz y Josefina en relación al control de sus cuerpos, pues eso nos ayudará a historizar cómo el poder se materializa y produce sujetos de género y a entender cómo la cultura de género construye una reglamentación sexual que opera en la vida cotidiana, a través de agentes y árbitros (Muñiz, 2001; Weeks, 1998).

Una vez vi un documental en donde un grupo de señoras istmeñas estaban a la puerta de una casa esperando el nacimiento de un bebé. Querían saber si sería niño o niña, pues de la forma de sus gónadas se desprendería su destino y su rol con la familia y su comunidad. Si mis recuerdos no me fallan, alguien salió a anunciar que se trataba de una niña, lo cual

causó una gran felicidad, aplausos y abrazos entre las señoras. Tener una niña recién nacida significaba que ya había alguien que cuidaría la casa y a su madre cuando fuera vieja.

Esta escena se repite en muchos aspectos de la vida cotidiana del Istmo. Las señoras que esperan afuera de la puerta para celebrar si la recién nacida es una niña, son las mismas que nos vigilan en las calles. Recuerdo, por ejemplo, que una vez mis hermanas y yo le mentimos a mi papá y nos fuimos a una playa que se considera peligrosa. Cuando llegamos, el lugar estaba vacío. A lo lejos solo se veía a alguien pescando, pero como no le conocíamos, seguimos nadando y divirtiéndonos. Cuando llegamos a casa, mi papá estaba más que enterado de que habíamos estado en esa playa. Nos contó con gracia que la vecina le había ido a decir “profe, sus hijas están en tijera (así se llama la playa)”. Nunca supimos cómo se formó la cadena de información, pero es una muestra de que en este contexto no hay forma de pasar desapercibidas.

Alrededor de nosotras, durante toda nuestra vida, hay personas que nos “guían”, nos vigilan y nos acusan si es necesario. Estas personas son <<árbitros del deseo>> (Weeks, 1998) que, como una red hidráulica, vigilan nuestro deber ser en todos los espacios, incluidos los más íntimos y aparentemente irrelevantes. En ocasiones, esta vigilancia se siente gozosa como en ese momento en que nace una bebé y todas las señoras van a ayudar, otras veces se siente chistosa, como cuando nos acusaron por ir a la playa, pero otras veces esa vigilancia es sumamente excluyente. Desde mi perspectiva, la máxima expresión de este arbitraje es el ritual de comprobación de la virginidad y la exigencia de la heterosexualidad, lo cual ha tenido consecuencias graves como la exclusión comunitaria y los feminicidios. No obstante, sin importar el nivel de represión en cada una de ellas, hay que considerar que forman parte del dispositivo de la cultura de género zapoteca (Foucault, 2011; Muñiz, 2001; 2002).

Nos producimos como sujetas por nuestra relación con una cultura de género que hoy en día todavía espera que las mujeres se dediquen al cuidado de la familia y del hogar. Que hereden los huipiles y enaguas familiares para lucirlos en fiestas, hasta que encuentren un esposo, sean *raptadas*<sup>19</sup> y después de comprobar su virginidad y honor, tengan hijas a quien heredarles sus huipiles y enaguas.

---

<sup>19</sup> Me refiero al ritual del rapto característico de varias comunidades del Istmo. El rapto consiste en que el futuro esposo se lleva a su novia a pasar una noche a su casa. En esa noche ella pierde la virginidad. Al día siguiente,

Hasta el momento Liz, Imelda, Josefina y Sofía han logrado una relativa desobediencia hacia los imperativos de su cultura de género. Ninguna se ha casado, Josefina es lesbiana y Liz demisexual<sup>20</sup>, pero eso no significa que estén libres de este dispositivo de poder y que vivan su situación con ligereza. Todo lo contrario, lo padecen y se producen como sujetas en relación con él.

La principal razón por la que no volvieron al Istmo es la vigilancia y control que se ejerce sobre su sexualidad y a los cuales logran escapar a través del anonimato que proporciona su nuevo contexto en una ciudad lejana a sus pueblos. En sus relatos se observa cómo cuando van de visita son constantemente abordadas con preguntas sobre su pareja y su esperada maternidad, como nos cuenta Imelda:

Ha sido difícil, es hasta ahora difícil hablar de estas situaciones. Por ejemplo en San Mateo, allá le dicen *nünch*<sup>21</sup> a la pareja y me dicen cuando vas a traer a tu *nünch*, pues ya estás grande y yo digo “no, no estoy grande” y allá es como que “ya te tenemos que buscar a alguien” [...] a mi mamá sí le costó al principio como que sí fue como ¿Qué, cómo que todavía no te vas a ir de la casa?, pero ya ahorita ya lo tolera más, como que ya está resignada en esta parte, pero sí ha sido un poquito complicado, aquí en el Istmo más que nada, y no solamente yo, tengo amigas que también están en ese proceso, o unas que están muy marcadas que “ya, me tengo que casar, ya, ya” (Imelda, Entrevista 2021).

Para Sofía quien atravesó una relación violenta, un divorcio y la pérdida de su hija, volver al pueblo representa un suplicio, pues su comunidad consideraba que haber perdido a su familia era un fracaso en su realización como mujer:

[En el pueblo] conocen mi situación y llegó un punto en que yo quería alejarme de eso, de ya que no me preguntan porque todo era “dónde está tu hija, qué pasó” y ya llegó un momento en que quería aislarme, yo ya no salía porque yo ya no quería que me preguntaran, porque todo mundo se enteró y todo mundo quería saber, porque yo ya estaba cansada de las preguntas (Sofía. Entrevista 2021).

---

si la mujer “salió virgen”, se da aviso a la mamá y se llevará a cabo una fiesta para celebrar la honra y fijar el matrimonio. Si no “sale virgen” las consecuencias son variables, desde la anulación del matrimonio hasta la expulsión de la comunidad.

<sup>20</sup> Liz se considera demisexual, pues para sentir atracción por otras personas necesita del establecimiento de un vínculo profundo y largo. Para ella, la orientación sexual no está en el centro de sus relaciones, sino la profundidad de sus vínculos, por lo cual, está abierta a relacionarse con todo el espectro que conforma la diversidad sexual.

<sup>21</sup> Esposo en *ombeyüts*



Por otra parte, Liz y Josefina saben que serán excluidas si llegan a nombrarse como integrantes de la diversidad sexual. En palabras de Josefina (Entrevista. 2022): “Allá eso no existe, existen los muxes, pero nosotras no existimos”.

Es muy dura la manera en que desobedecer los imperativos de género produce a mis amigas en un malestar (Kleinman, 1988) caracterizado por emociones como la tristeza y vergüenza; y también cómo dicho malestar no solo las afecta a ellas, sino a su familia. El cuerpo de las mujeres es un asunto de interés familiar y comunitario, lo cual tiene grandes efectos en la forma en que estas mujeres se relacionan consigo mismas y con otras. Cuando le pregunté a Josefina por qué no había regresado al Istmo me respondió lo siguiente:

Es complicado creo porque en primera tengo novia y en casa lo primero que existe es el estigma. Afortunadamente en mi casa siempre han sido muy abiertos. Sí hay una libertad, pero también es como "cuidado, porque no quiero que luego estén diciendo" [...] hasta hace unos tres años la familia de mi mamá cuestionaba a mi mamá (Josefina. Entrevista 2022).

El poder y el control sobre los cuerpos circula en la vida cotidiana a través de mecanismos como el chisme (Dalton, 2010), por eso la mamá de Josefina le pide que tenga “cuidado” pues teme que la desobediencia implique el chisme como castigo, lo cual puede llegar a ser dolorosamente excluyente y discriminatorio, incluso para la familia.

En el Istmo “hay una tradición de pertenencia, todos saben quiénes fueron tus padres y abuelos, ellos se han organizado para garantizar el reconocimiento colectivo y reafirmar el sentido de pertenencia” (Dalton, 2010: 122)<sup>22</sup>. En una entrevista Liz me habló sobre esto. Nombrar públicamente su sexualidad implica un castigo que no está dispuesta a padecer ni a causar:

Sí me gustaría volver, pero fíjate que lo he pensado, lo he pensado cómo sería volver al Istmo con una pareja, deja tú mujer, con una *tomboy*, ni me van a querer vender comida [...] Yo quiero volver a Ixtaltepec y todo, pero sí lo pienso [...] La gente tal vez te acepte, pero te van a ver mal, raro ¿qué le van a hacer a mis hijos si llego a tener?: los van a señalar bastante. Lo pienso y lo imagino que si lo llego a decir [habla sobre su sexualidad] lo que van a pasar mis papás... y eso es lo que yo no quiero que ellos pasen, o sea, sigo poniendo a alguien por encima de mí, pero son mis papás y

---

<sup>22</sup> En los pueblos y comunidades pequeñas, uno de los castigos ante la desobediencia es el chisme o el qué dirán (Dalton, 2010; Marán, 2020). El chisme funciona como regulador social. En palabras de Dalton “el poder del chisme es muy acentuado y es algo que da miedo porque “las malas lenguas” se meten con la familia” (Dalton, 2010: 123).

para bien o para mal todavía tengo una conexión muy fuerte con ellos [...] eso es feo, como siempre existe esa conexión con tu casa, con tu comunidad, es difícil porque eres libre en un lado, pero en otro no (Liz. Entrevista 2022).

Jeffrey Weeks (1998: 42), de acuerdo con Foucault, plantea que el poder debe pensarse como un proceso. Se trata de “una fuerza maleable y móvil que adopta muchas formas diferentes y que se ejerce mediante diversas prácticas y relaciones sociales distintas”. “No me van a querer vender comida”. “¿Qué le van a hacer a mis hijos?”, “van a andar diciendo”, “lo que van a pasar mis papás”, son oraciones que ilustran cómo funcionan los mecanismos de poder en este contexto y en esta época, además de los malestares que producen. Notemos también que Liz se plantea la posibilidad de tener hijos y, sin existir aún, se preocupa por ellos. La manera en que abre la posibilidad de maternar fuera de una relación heterosexual da cuenta de sus estrategias de resistencia.

Pese a sus valiosas formas de resistencia, es un hecho que para existir en la comunidad estas mujeres tienen que autorregularse e incorporarse a la normatividad a través de un proceso de borramiento, lo cual las produce subjetivamente. Sus prácticas corporales denotan una estructura de poder que es injusta, desigual y excluyente:

Yo no sé qué es besar a tu novia en la calle, como veo a parejas heterosexuales, porque nunca he hecho eso, justo por eso, por eso de "no se hace" y aunque ahora no me importa, ya no me interesa [...] luego pienso ¿En qué mundo he estado viviendo?, qué loco, a veces veo a la gente y me doy risa y me da risa como... eso que te digo que nunca ha pasado y que no me interesa que suceda ya... no me interesa esa demostración de amor en mi vida por tantas veces de escuchar "eso no está bien" "eso no está bien" que llega un momento en que ya no me importa si está bien, ya no me nace (Josefina. Entrevista 2022).

Con el testimonio de Josefina vemos que el castigo a la desobediencia en un contexto en donde la clase social, la etnicidad, el género y la sexualidad se encuentran entrelazados es doloroso, pero al mismo tiempo invisible para los demás. Josefina sabe que nunca podrá expresar públicamente su amor hacia otra mujer y por eso decide no volver. Lo mismo sucede con Liz:

Me entristece no poder hablar con mis papás este tema porque pues... no sé... una chica me invita a salir y cuando salgo con ella hay algo que me detiene de no ir más allá y es el hecho de que no puedo, no sabría tener una relación formal ¿no?, entonces eso me deprime. Este problema no sé en qué momento voy a poder hablarlo con mis papás [...] Me imagino andando con una chica y que de repente quisiera conocer la comunidad ¿Cómo la voy a llevar? ¿En dónde la voy a meter? o sea, todas esas

preguntas me empiezan a afectar y digo wey, no. Lo único que hago es alejarlas [...] ese es el detalle por el que yo no paso más que de una cita o una salida (Liz. Entrevista 2022).

La cultura de género es un dispositivo de poder que se ejerce en la vida diaria y que se manifiesta en la mirada vigilante de la comunidad, la cual se encarga de regular los cuerpos femeninos a través de una serie de tecnologías sociales y de prácticas corporales. Con sus actos cotidianos, las mujeres reproducen la cultura de género y son, al mismo tiempo, producidas por ella. Además, es en esa reiteración en donde encuentran aperturas que posibilitan su deconstrucción (De Lauretis, 1989).

Sin embargo, no debemos dejarnos eclipsar por el discurso global sobre el feminismo y por una representación sobre la sexualidad abierta y libre. Muñiz (2001) nos alerta a tener en cuenta que si bien la representación del género es cambiante y tiene efectos en la vida material de los sujetos, la cultura de género es un dispositivo de poder que tiene más permanencias que cambios, lo cual se observa en la realidad concreta de mujeres como Liz, Imelda, Sofía y Josefina.

En el siguiente apartado busco profundizar sobre la llegada a la universidad, pues la forma en que ocurre esta llegada y las experiencias que allí se viven conforman un dispositivo que, al articularse al de la cultura de género, participa en la producción de desigualdades y de subjetividades neozapotecas.

### “Creo que tienes que adaptarte porque si no te tragan”. Cuerpo y racismo durante la llegada a la universidad

Una vez, mientras intentaba delimitar mi objeto de estudio, mi directora de tesis me recomendó leer la novela *Americanah* de Chimamanda Ngozi. La historia se trata de Ifemelu, una joven nigeriana que llegó a Estados Unidos para estudiar la universidad y que, harta del racismo, decidió transformar su corporalidad con alaciados de cabello que incluso le quemaron el cuero cabelludo, tratamientos de belleza y un montón de prácticas que permitieran disimular su negritud o, por lo menos, hacerla menos incómoda para el ojo ajeno. Su historia me dejó pensando en la llegada a la universidad, un momento que conlleva otros discursos, normas y regulaciones que provocan prácticas de borramiento y homogeneización corporal (Muñiz, 2014a).

Como se ha visto, la cultura de género del Istmo de Tehuantepec establece regulaciones sobre la feminidad y la sexualidad que determinan la vida y que son visibles una vez que se ha tomado distancia. Sin embargo, es importante comprender que la llegada a la universidad también implica que el cuerpo, quizás por primera vez, se encuentre ante una mirada ajena, con nuevos parámetros para definir y regular lo que se considera “normal” y “apropiado”.

Recordemos que nos situamos frente a una analítica de la discriminación caracterizada por una separación hacia la concepción jurídico-discursiva del poder (Foucault, 2011) y consideremos que la discriminación es un dispositivo complejo que tiene que ver con las regulaciones del Estado, pero que también lo excede. De este modo, las prácticas discriminatorias que caracterizan la trayectoria universitaria son ejercidas por agentes que, de alguna manera, son iguales a nosotras, debido a que ocupan un lugar similar en la estructura de poder.

Las estudiantes llegan a la universidad en calidad de foráneas. Su cuerpo suele ser leído por sus compañeros y profesores como un cuerpo otro, extraño, vulnerable y susceptible al escrutinio. En este momento de la vida, el racismo aparece como una práctica sutil y cotidiana, la mayoría de las veces ejercida por las mismas compañeras cuya única diferencia es que no son istmeñas.

La exclusión que mis compañeras vivieron durante su estancia en la universidad son actos performativos (Butler, 1998) que esconden discursos y normas sobre el cuerpo. Mediante sus prácticas corporales (Muñiz, 2018) podemos analizar la manera en que el racismo las produce como sujetas y cómo opera en la vida cotidiana a través de una “lógica racista” (Moreno Figueroa, 2010: 129). Las prácticas racistas aparecen entonces como eventos cotidianos e incómodos, desconectados de la experiencia del racismo y de su proceso histórico de formación (Moreno Figueroa, 2012b; 2010).

Conversando con mis compañeras me di cuenta de que la exclusión que vivieron durante la trayectoria universitaria se caracteriza principalmente por la diferencia en la concepción de la elegancia y del buen vestir, además de las burlas que detonaba el hecho de hablar una lengua indígena y tener un acento.

En una entrevista con Liz me contó que cuando un profesor le pedía asistir a sus clases con vestimenta formal, ella se vestía con su traje regional. En el Istmo, la elegancia y la formalidad de las mujeres tiene que ver con su atuendo (Giebeler, 1997) . Inclusive existe el traje del diario, la enagua rabona para ocasiones casuales y la enagua de olán para momentos que requieren mayor formalidad. No obstante, aunque Liz cumplía con la noción de formalidad que aprendió en casa, para la mirada racista de sus maestros y compañeros, ella estaba muy lejos del buen vestir:

A veces me costaba. Cuando los maestros nos pedían que nos vistiéramos para presentar algo decían “traigan ropa elegante” y yo decía “para mí la ropa elegante es un traje, una enagua” (Liz. Entrevista 2021).

El testimonio de Liz refleja el encuentro con una mirada que cataloga al cuerpo como inferior y también vislumbra que para regular los cuerpos no es necesario un ejercicio frontal del poder. Sin emitir una sola palabra el cuerpo habla a través de la mirada que manda la señal de que algo se está haciendo mal:

Lo primero que cambié fue la forma en cómo concebía "arreglarme" porque era una pueblerina común y corriente. Nunca me dijeron nada, pero te das cuenta cuando te observan. Esa fue una y dije "pues no, la manera en que me estoy arreglando no es la correcta" y ya no quise usar la ropa que tenía y tuve que comprarme ropa en las tiendas donde compraban ropa, para verme *cool* (Josefina. Entrevista 2022).

Es interesante cómo Josefina y Liz decidieron cambiar su forma de vestir, aunque aparentemente “nunca les dijeron nada”. La regulación del cuerpo que se establece a partir de una mirada que regula y prescribe la forma correcta de estar en el mundo obedece a las formas contemporáneas del racismo en México. De acuerdo con Mónica Moreno (2010: 133) “el racismo existe en México y sus formas de expresión se articulan dentro de las experiencias cotidianas”. Hoy en día las prácticas racistas no tienen conexiones explícitas con las nociones de raza en que se basan y son interpretadas por los sujetos como una experiencia incómoda que genera el deseo de ser normales y no ser insignificantes (Moreno Figueroa, 2012a; 2010).

A partir de la experiencia del racismo se inicia un itinerario corporal<sup>23</sup> (Esteban, 2004a) encaminado a borrar las características físicas que nos hacen ser vistas como

---

<sup>23</sup>La antropóloga Mari Luz Esteban define 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 así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio

inapropiadas y, por desgracia, casi todas esas características tienen que ver con la forma en que nuestros orígenes se materializan en nuestros cuerpos:

La primera materia que llevé fue radio y mi maestro es muy clasista y lo primero que a mí me dijo fue que yo no puedo hacer radio por mi voz que es muy de cascada y de ahí me llegan a decir como en tercer semestre que tampoco puedo hacer televisión porque no tengo el cuerpo, el estatus de belleza y digo bueno, ni radio ni tele. Sigo los semestres y me dicen que tampoco puedo hacer cine porque el comunicólogo no hace cine y digo ay, bueno qué quieres pues que haga [...] fue muy difícil no solo para mí, sino para varios compañeros, la carrera es muy clasista, la carrera es muy de cánones de belleza (Liz. Entrevista 2021).

En nuestras prácticas corporales se evidencia una lógica racista que organiza la vida cotidiana (Moreno Figueroa, 2010), que rechaza la existencia de las corporalidades indígenas y que, además, violenta a las mujeres generándoles vergüenza e incitándolas a arrancar de sus cuerpos todos esos símbolos mediante los cuales se construyen a sí mismas y se reconocen como parte de su comunidad. Esto, por supuesto, se convierte en una ruptura biográfica (Blanco, 2011) que interviene en la subjetividad y que también genera un padecimiento y un malestar (Kleinman, 1988).

Al igual que la cultura de género y la desigualdad económica, el racismo que se vive durante el paso por la universidad genera padecimientos de etiología política y cultural (Kleinman, 1988). Como he mencionado antes, desde la perspectiva de la antropología médica crítica, los padecimientos son “dolores del alma, estados de tristeza, ansiedades o pesares” (Menéndez, 2005: 59) que proceden de relaciones sociales (Kleinman, 1988; Scheper-Hughes, 1992). En este caso, es importante reconocer que la experiencia del racismo produce nuevos pesares que se incrustan en el cuerpo y que afectan nuestra vida, pues varias de nosotras, hasta hoy en día, cargamos con traumas irresueltos que nos determinan.

Una vez le pregunté a Josefina si recordaba alguna experiencia que la hubiera marcado y ella me contó sobre las burlas que recibió en la escuela cuando sus compañeros y compañeras se dieron cuenta de que el zapoteco se había quedado en su lengua en forma de un marcado acento:

---

social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales. Itinerarios que deben abarcar un período de tiempo lo suficientemente amplio para que pueda observarse la diversidad de vivencias y contextos, así como evidenciar los cambios” (Esteban, 2004a: 58).

Siempre querían que hablara [...] En una ocasión estábamos en una clase y como le entendía participaba, entonces me di cuenta de que había un grupito de morras que les daba gracia que yo participara tanto porque hablaba cantadito "habla tú, habla tú" decían, no porque quisieran que yo diera mi comentario, sino para burlarse de cómo yo hablaba. Se reían, aunque todo lo que yo decía estaba perfectamente bien estructurado, no les importaba eso, solo querían que hablara porque hablaba chistoso. Recuerdo que una vez, yo digo que fue por morbo, querían que a fuerza dijera algo en zapoteco, o sea, que hablara algo, pero largo, no solo como di "perro" no, no, que hablara algo largo para ver si se escuchaba chistoso como Nahuatl, como las que piden dinero en el zócalo [...] Hasta que lo entendí y dije yo "estas pendejas se están burlando de mí" y pues te esfuerzas, te esfuerzas en educarte en todos los sentidos, desde cómo te sientas, cómo saludas (Josefina. Entrevista 2022).

La experiencia de Josefina da cuenta de cómo para su nuevo contexto, ubicado en la ciudad de México, ser zapoteca significaba ser pobre y ser sujeta de burlas. En este caso, las risas y la representación de la mujer indígena como "aquella que pide dinero en el zócalo" es el reflejo de un discurso estatal que propone al mestizaje como la única forma de progreso, desarrollo, bienestar y buen vivir y que vincula a los cuerpos no mestizos con la pobreza y el desamparo (Moreno Figueroa, 2010; 2008; 2012a; Muñiz, 2013). La experiencia que Josefina estaba viviendo intentaba, a través de la vergüenza, borrar el orgullo y el amor propio (Dalton, 2010; Giebeler, 1993) que se construye al interior del Istmo de Tehuantepec, desde el nacimiento hasta la muerte.

Una experiencia similar ocurrió con Liz quien era constantemente señalada por su escritura aparentemente informal, más cercana a la plática que a la escritura académica:

Recuerdo que con la cuestión de escribir me decían que yo escribo como hablo, me decían "no está bien porque escribes como hablas" y a veces yo les decía "se trata de eso, que la historia que estoy contando es de donde yo vengo y obvio la voy a contar como yo hablo", entonces desde ahí ya empiezas a cuestionarte y a decir o te defiendes o te cambian (Liz. Entrevista 2022).

Las experiencias de malestar provocadas por el racismo, llevaron a mis compañeras a poner en marcha un itinerario caracterizado por prácticas corporales (Esteban, 2004a; Muñiz, 2015). Para ellas "educarse en todos los sentidos" significaba disciplinar su cuerpo, regularlo y así intentar que las características corporales que detonaban la burla no salieran a la luz.

Sus prácticas corporales se constituyeron como una forma de sobrevivir al racismo y, en consecuencia, el cuerpo se colocó en el lugar de lo modificable. El cuerpo se convirtió en el campo de acción, pues “al cambiarlo se pretende cambiar su existencia y crear una identidad más favorable” (Le Breton, 2007: 25).

Lo que subyace a las prácticas corporales que emprendieron Josefina y Liz son las prácticas contemporáneas del racismo llevadas a cabo por las personas que conforman su nuevo contexto (Moreno Figueroa, 2010), “nunca me dijeron nada, pero te das cuenta cuando te observan”, nos dice Josefina.

Es importante reconocer el papel del Estado y la construcción de la nación en los procesos de incorporación de lógicas y prácticas racistas (Moreno Figueroa, 2010). No es que el Estado desapareciera del mapa, es que nos producimos como sujetos y como árbitros de la normalidad (Weeks, 1998) a través de un discurso racista producido junto a la conformación de la nación.

Al respecto, Ariadna Acevedo (2012) señala el papel de las escuelas en la propagación de un discurso racista que asocia la higiene y el buen vestir como elementos centrales de la ciudadanía. Desde la época posrevolucionaria, la corporalidad indígena se asocia con la suciedad, la pobreza y el salvajismo. Me parece entonces que no es casual que hoy en día el espacio universitario -a través del profesorado y el alumnado- siga apareciendo como un centro de disciplinamiento de la lengua y el vestido, elementos centrales en la identidad indígena y que históricamente han sido considerados, como parte de las prácticas corporales racistas de la nación (Muñiz, 2002), faltos de moral e insalubres.

Con lo anterior en consideración podemos decir que el racismo es un dispositivo de poder porque articula prácticas discriminatorias y discursos como el del mestizaje y el higienismo y, de igual manera, porque a través del efecto de una lógica racista, produce materialidad, subjetividad y experiencia (Moreno Figueroa, 2010; 2012a; Muñiz, 2013; Scott, 2001).

Volviendo con David Le Breton (2007), el cuerpo es el campo de acción del sujeto, no sin contradicciones, pues mientras busca individualizarse se asimila a otros cuerpos. En este sentido, “pulirse” implica un conjunto de prácticas corporales que produjeron y



encarnaron a Josefina como una joven citadina y con ello evitó burlas y temores por su corporalidad:

Pues te pones un chip en el que casi casi te sientes de ahí, porque si no es así la gente es muy clasista y tuve que cambiar muchas cosas ¿no?, como la forma de expresarme, cambiar algunos gustos en comida porque totalmente allá la comida es distinta (Josefina. Entrevista 2022).

Según Le Breton (2007) la concepción del cuerpo como entidad modificable es característica de la modernidad tardía, la cual se empeña en escindir al sujeto de sí mismo, creando la ficción de que la materialidad es un “alter ego” susceptible al perfeccionamiento (Le Breton, 2007). Así pues, nos sometemos a técnicas de regulación que nos dan la ilusión de tener el control y que nos permiten enfrentarnos a las demandas de cuerpos blancos, heterosexuales, sin rastros de diversidad bajo la premisa “si modifico a mi cuerpo, me modifico yo”.

Sin embargo, la mirada de Le Breton (2007) coloca al cuerpo como lo otro y no como el sí mismo, por eso en este trabajo utilizamos la noción de prácticas corporales (Muñiz, 2014b; 2015), con lo cual desestabilizamos la escisión del sujeto y confrontamos una concepción del cuerpo característica de la modernidad tardía. A través de las prácticas corporales desafiamos una idea de lo corporal separado del sujeto mismo, de modo que cuando Liz y Josefina nos hablan de “adaptarse”, “educarse”, “pulirse”, sabemos que se refieren a prácticas corporales (Muñiz, 2015) mediante las cuales sobrevivieron a la exclusión, pero, al mismo tiempo mediante las cuales se produjeron como sujetas encarnadas.

Por lo anterior, comprendemos que el proceso de desdibujamiento de sí mismas en aras de una mayor aceptación no es inocuo, conlleva impactos en la vida que es imprescindible tener en cuenta para poder comprender las consecuencias a largo plazo de un dispositivo de poder que parece ser “inofensivo”, invisible e inaprensible teórica y metodológicamente (Moreno Figueroa, 2010). La experiencia del racismo produce situaciones de padecimiento y malestar (Kleinman, 1988; Menéndez, 2005) que determinan las mujeres que somos hoy en día.

Por otro lado, borrar las características con las que se construye la pertenencia étnica produce consecuencias gravísimas con la comunidad que no siempre entiende todo lo que

sucede fuera de ella. Mientras ordenaba mis datos de campo, me percaté de que Josefina, Imelda y Liz comparten algo que identifico como la sospecha del cuerpo, caracterizada por la preocupación de ser confrontadas por no “verse” como istmeñas cuando vuelven a sus comunidades.

En la actualidad Imelda, Liz y Josefina trabajan en prácticas artísticas y de rescate textil en el Istmo. No obstante, ellas no viven de manera definitiva allí, no hablan zapoteco u *ombeyiüts* a la perfección y, a excepción de Imelda, no utilizan la indumentaria tradicional en la vida cotidiana, lo cual les ha ocasionado confrontaciones y la preocupación de lucir, a ojos de algunos miembros de la comunidad, como ciudadinas y extranjeras:

A lo largo de estos años he visto y escuchado frases como “tú no eres de tu comunidad porque no hablas la lengua” y entonces uno tiene esa piedrita de preguntarnos ¿tendrán razón?, pero también uno se cuestiona ¿por qué no me enseñaron? Y es aquí donde entra la historia personal de cada uno. En la que nuestros abuelos y padres tuvieron que pasar por muchas situaciones adversas por hablar una lengua. Discriminación, violencia y entonces esto se vuelve algo doloroso [...] esto no significa que no somos de ese lugar porque entonces por qué siempre nos preguntamos ¿Por qué añoro tanto la comida de mi pueblo? ¿Por qué celebro las tradiciones de mi pueblo aun a la distancia? [Imelda. Publicación en *instagram* 2022]

Esta sospecha es una consecuencia de cómo el racismo produce subjetividades y materialidades y es una manera de interpretar los procesos de desigualdad que atañen a las mujeres de comunidades originarias. A diferencia de otras estudiantes, el inicio de la trayectoria universitaria de las istmeñas requiere no solamente un cambio de casa y paisaje, sino también un cambio de su propia apariencia, en función de ser aceptadas por parte de su nuevo grupo. Es por tomar el cuerpo en la propia mano que sobrevive a la exclusión que supone el nuevo contexto, pero este cambio las produce como sujetas extrañas a su comunidad, como si con su cuerpo se hubiera borrado su identidad y su pertenencia étnica:

Creo que haber salido hizo que madurara rápido en ese sentido y que hablara con más propiedad, que muchos de mis hábitos se pulieran. Yo recuerdo que cuando llegaba de nuevo al pueblo me decían chilanga ¿no?, porque decían que yo repetía patrones y no es que uno repita patrones, simplemente creo que tienes que adaptarte porque si no te tragan, o sea, esa ciudad te traga y si te traga ahí te pierdes yo creo [...] En mi casa no entendían por qué yo había cambiado tanto, ellos pensaban que yo de cierta manera rechazaba quien era y no era eso, era simplemente que fue como la forma de protegerme de todo eso [...] después me di cuenta que yo también había hecho esta

construcción y lo había provocado de cierta manera ¿no?, porque yo había buscado parecerme a alguien de ciudad, a alguien con mucha propiedad y mucha educación (Josefina. Entrevista 2022).

Al volver no son las mismas, ni siquiera corporalmente, lo cual tiene implicaciones en el modo en el que son recibidas. Esta es una de las formas en que el racismo, en tanto dispositivo de poder, también participa en la producción de subjetividades nómades (Braidotti, 2015), pues coloca a estas mujeres simultáneamente dentro y fuera de la comunidad.

Como conclusión, en este capítulo he querido explicar que las istmeñas se producen como sujetos de género por dos poderosos dispositivos: el de la cultura de género y el de la discriminación. Ambos conjugan elementos heterogéneos discursivos y no discursivos. Canciones populares, espacios rituales, fiestas, conversaciones con nuestros padres y prácticas de racismo en la vida cotidiana interaccionan para constituir una exclusión que afecta desde diversos frentes.

Como se vio, la salida de la comunidad es difícil y tortuosa, no solo por la falta de acceso a universidades y no solo por las presiones económicas que conlleva, sino por una construcción de la feminidad y de la sexualidad propias de la cultura istmeña. Asimismo, la llegada a un nuevo contexto implica encontrarse con una mirada ajena que ejecuta prácticas racistas, mediante las cuales regula y establece un marco de inteligibilidad. Frente a esta mirada, el cuerpo istmeño es leído como incorrecto, sucio y mal vestido.

Es interesante que esta mirada proviene de un otro aparentemente igual, cuya única diferencia es no ser foráneo y no ser istmeño. No obstante, en su manera de excluir evidencia una relación con el discurso estatal. La concepción de que ser originaria de un pueblo y hablar una lengua es equivalente a la pobreza, es una herencia del discurso estatal que construye a las comunidades originarias como objetos de burla, necesitados de la salvación y tutela.

Propongo que ambos dispositivos: el racismo y la cultura de género, producen un padecimiento de etiología política y cultural (Kleinman, 1988; Menéndez, 2005; Schepers-Hughes, 1992) que activa el ejercicio de la agencia, dentro de la misma estructura de poder. Para sobrevivir se despliegan itinerarios corporales (Esteban, 2004a) que conllevan prácticas como “pulirse” a una misma y permanecer simultáneamente dentro y fuera de la comunidad.

No obstante, esto es complicado, pues sus prácticas de supervivencia implican el borramiento de aspectos valorados por la comunidad como el acento, la vestimenta, el porte, entre otros. Por eso, al volver al pueblo, el cuerpo es un motivo de sospecha y escrutinio, no solo porque “no se ve” como era antes, sino también porque supone una desobediencia a los mandatos de la cultura de género.

Arguyo que la experiencia de ambos dispositivos son una condición de posibilidad para la constitución de subjetividades nómades. La categoría *neozapoteca* me parece una expresión local e histórica de la figuración nómade de Rosi Braidotti (Braidotti, 2015), la cual nos habla de una subjetividad enriquecida, autocrítica y capaz de habitar dos espacios simultáneamente. La imaginación colectiva de la neozapoteca es una de las principales formas de resistencia no solo ante una cultura que espera la obediencia y la “no desviación” (Anzaldúa, 2015; Muñiz, 2001), sino también a una lógica racista (Moreno Figueroa, 2010) que intenta homogeneizarnos y despojarnos de una parte constitutiva de nuestra identidad.

### III. DEVENIR NEOZAPOTECA



Imagen 4. Un grupo de mujeres durante el ritual del rapto. Fuente: Patricia Matus, archivo de trabajo de campo 2019.

## Preámbulo

Nuestros hábitos de pensamiento heredados de la filosofía, medicina y sociología clásicas hacen difícil pensar al sujeto como un punto de superposición entre lo físico, simbólico y sociológico. Hasta hace poco se pensaba que, condenado a su biología, el sujeto asumiría su destino y una identidad estática y definitiva, sin embargo, la realidad choca con nuestras maneras de pensar el mundo, lo cual nos obliga a teorizar al sujeto fuera de los esquemas tradicionales de la ciencia.

Según el antropólogo francés Francois Laplantine (2010), la filosofía clásica europea nos ha propuesto una concepción de sujeto que está en crisis desde finales de los años sesenta, debido a que pondera la existencia de un sujeto lógico, socrático, cartesiano, durkehimiano y sartriano, es decir, de un sujeto escindido, libre, autónomo, no empírico y, por lo tanto, inmutable, universal, independiente de la cultura y los cambios en la historia.

Sin embargo, esta noción de sujeto ha sido disputada por algunas corrientes críticas. La crítica durkheimiana asegura que no existe el individuo libre y autónomo, pues somos seres íntegramente socializados. Asimismo, la crítica freudiana y su idea del inconsciente refuta la noción de un sujeto lúcido y dueño de sí mismo. También existe una crítica hacia el sujeto autorreferencial, pues si bien se reconoce que el individuo tiene una historia, parece ser que “es una historia que no se inscribe en la Historia” (Laplantine, 2010: 67). Si bien las críticas distan de ser aceptadas unánimemente, han sido catalizadoras para reelaborar la cuestión del sujeto, ya no como un concepto estático, totalizador y generalizador, sino como una noción abierta al polimorfismo y a los cambios del mundo.

La noción de sujeto complejo, histórico y cambiante ha sido nutritiva para mi trabajo, especialmente porque una de las grandes cuestiones de la teoría feminista es la pregunta por el sujeto, cuya respuesta se ha ido ampliando con los aportes de las feministas y mujeres negras, chicanas, y del llamado “tercer mundo”. Hoy podemos decir, y no sin polémica, que el sujeto del feminismo no es la Mujer, sino las mujeres, en tanto seres diversos, complejos y multiestratificados.

De igual manera, esta noción de sujeto me ha ayudado a entender la producción de subjetividades nómades (Braidotti, 2005; 2015), cuyo devenir ocurre por la yuxtaposición de

dispositivos de poder que, en el caso de esta investigación, tienen que ver con entramados simbólicos propios del Istmo de Tehuantepec, la desigualdad económica, la cultura de género, las prácticas racistas que se viven al llegar a la universidad, las experiencias al volver a la comunidad y la conciencia del despojo y la violencia que ocurre en el territorio Istmeño.

En concordancia con Laplantine (2010), la filósofa italiana Rosi Braidotti manifiesta la necesidad de construir guías de pensamiento y alternativas teóricas para realizar interpretaciones “situadas, posmodernas y culturalmente diferenciadas” (Braidotti, 2015: 214). A través de la figuración nómada, hace una aportación feminista a la teoría del sujeto y la subjetividad, con la cual nos propone una opción para analizar la producción de subjetividades encarnadas, dinámicas, complejas e inacabadas. Pienso que la categoría neozapoteca es una expresión local de la figuración nómada, por eso propongo acercarnos al presente etnográfico desde esta propuesta.

El neozapotecoquismo es una forma de nombrar a una subjetividad encarnada, producida en el Istmo de Tehuantepec por la interconexión de situaciones que se dan en un momento histórico particular. Planteo que el devenir neozapoteca ocurre por los efectos de varios dispositivos de poder, entre ellos la cultura de género del Istmo, el racismo y la conciencia de regresar a un territorio cambiado.

Comenzaré abordando un proceso que va del borramiento a la reapropiación corporal, lo cual coincide con el regreso temporal a sus comunidades y da cuenta de los efectos del racismo en la materialización de los sujetos.

En el segundo apartado abordaré la manera en que el Istmo de Tehuantepec se ha transformado en los últimos años y la manera en que esto interpela a mis compañeras. Si bien he mencionado antes la importancia de la cultura de género istmeña en el proceso de subjetivación, en la tercera sección de este capítulo continuaré profundizando sobre el marco simbólico y cultural que conforma a mis compañeras y que las produce en la experiencia simultánea de emociones como el orgullo y el enojo.

Sugiero tomar como eje de la lectura que estamos ante un sujeto cuyas raíces identitarias y subjetivas se formaron en pueblos llenos de simbolismos, rituales y pautas culturales que interpelan a las mujeres. Ese es el lugar desde donde iniciaron su trayectoria

cuando se fueron a la universidad y ese es el lugar al que regresan. En la cuarta sección retomaré a Rosi Braidotti para profundizar en las razones por las cuales el neozapotecoismo es un nomadismo. Finalizaré este capítulo con una viñeta autoetnográfica sobre mi devenir neozapoteca.

### Del borramiento a la reapropiación corporal

David Le Breton propone que una de las características del extremo contemporáneo es la necesidad de cambiar el cuerpo, pues se supone que con ello cambiarán las condiciones de existencia. El cuerpo aparece como otro sí mismo, es un representante del yo y el depósito de una identidad permanentemente elegida. El sujeto busca poner en relación al cuerpo con su propio *self* y vigilar que su materialidad, a la luz de los demás, sea un representante de sí lo más ventajoso posible (Le Breton, 2007). Estoy de acuerdo. Las acciones que los sujetos emprenden sobre sí mismos funcionan como un mecanismo para materializar la norma y hacer cara a la exclusión.

La llegada a la universidad supone poner en marcha estrategias como modular el acento, cambiar el guardarropa, o en palabras de Josefina “pulirse” (Entrevista 2022). En este sentido, tomar el control sobre la propia materialidad parece ser una salida a las experiencias de exclusión producidas por el racismo contemporáneo (Moreno Figueroa, 2010).

No obstante, nuestras estrategias y prácticas corporales se actualizan y se reforman junto con “las transformaciones del medio y/o contexto en el que se desarrollan” (Muñiz, 2014b: 28). Las prácticas y modificaciones corporales que antes funcionaron para sobrevivir a la exclusión crearon una distancia entre mis compañeras y su comunidad. A su regreso, su cuerpo dejó de ser significado como parte del Istmo, lo cual se volvió problemático.

En la actualidad, ellas regresan a sus comunidades por temporadas para desarrollar algunos trabajos y proyectos creativos. Liz tiene un proyecto de textiles en San Mateo del Mar, Imelda colabora con una galería local y Liz desarrolla cine comunitario en la región. Sin embargo, es común que su presencia en el Istmo sea motivo de sospecha. A ojos de los demás son extranjeras.

El hecho de haber salido de su comunidad y de haber tenido acceso a nuevas herramientas, conocimientos y discusiones, dentro y fuera de la universidad, las colocó en



una suerte de privilegio y en una sospecha por parte de sus colegas, especialmente por la comunidad de artistas y activistas de generaciones anteriores quienes creen que su presencia en el Istmo se debe a una estrategia tramposa para acaparar becas y otros recursos estatales. Esto es una contrariedad, pues mis compañeras comparten el deseo de ser reconocidas y validadas por su propia comunidad.

Además, cuando volvieron se dieron cuenta de que la comunidad ya no era la misma y que, así como ellas, el territorio de donde partieron pasó por cambios y amenazas caracterizadas por el turismo excesivo, la instalación de megaproyectos y una crisis a causa del terremoto de 2017 y de la pandemia de coronavirus. Por otro lado, se percataron de la forma en que personas ajenas a sus comunidades sacan provecho a la identidad indígena. En nuestras conversaciones es común hablar sobre la manera en que el discurso de políticos e *influencers* reduce la existencia de las mujeres indígenas al romance e invisibiliza experiencias de exclusión y desigualdad.

Esto se relaciona con una coyuntura en donde no solo el Estado mexicano se reconoce como pluricultural, sino también, ante un momento en que el Estado de Oaxaca vive un periodo de amplificación del turismo y aparente enaltecimiento de la identidad indígena. Es común transitar por el centro histórico de la Ciudad de Oaxaca y ver turistas vestidas con huipiles, rebozos, huaraches y enaguas tradicionales.

El hecho de observar al Estado destinar recursos, fiestas y celebraciones en favor de la diversidad, al mismo tiempo en que preside formas de racismo, mercantilización y explotación de cuerpos y territorios indígenas, provoca a mis compañeras la necesidad de proclamar su identidad. Sin embargo, saben que mientras no sean reconocidas como istmeñas, será complicado activar sus propias formas de denuncia y lucha, por lo cual se colocan en un proceso de reapropiación corporal. El cuerpo se coloca en un juego estratégico, como lienzo de denuncia y como una forma de reclamar los recursos que les corresponden.

Por otra parte, en la actualidad hay mayores oportunidades de becas, estímulos y premios destinados a jóvenes pertenecientes a comunidades indígenas y afromexicanas, con lo cual pareciera que estamos pasando de una etapa en que el gobierno autoriza la

incorporación de caracteres indígenas. Esto, de cierta manera, es conveniente para nosotras<sup>24</sup> pues por un lado podemos reclamar la deuda del Estado y poner esos beneficios a favor de nuestra comunidad.

Quiero señalar que el hecho de pasar de un proceso de borramiento a la reapropiación corporal no significa que las prácticas de racismo hacia las comunidades indígenas hayan desaparecido, que no existan conflictos y dinámicas de poder al interior de la comunidad o que las mujeres encarnen y abracen su pertenencia en todas los espacios y momentos, como menciona Imelda:

Quando yo era niña a mí me daba mucha pena decir mi identidad, de dónde era mi familia, o sea, decir que era de San Mateo del Mar y, hasta ahorita, se siente... o sea, sí ya se siente bonito que diga que soy de San Mateo del Mar, pero hay una parte aun que se queda... La gente, como que te ve diferente [...] hasta ahorita, sí tengo algo como que no me permite aun como que... no sé... esa fuerza de poder decir ah, sí soy de San Mateo y mi cultura es así y mi tono de piel es así porque soy de allá ¿no? Entonces sí se siente todavía eso y es curioso porque pues ya andamos como en el siglo XXI y todavía hay esas situaciones ¿no? (Imelda. Entrevista 2022).

La reapropiación corporal no es un proceso lineal y progresivo. Es un juego estratégico en el que confluye la necesidad de reconocimiento de la propia comunidad, la necesidad de reclamar los recursos que les han sido negados y el deseo de proteger a la comunidad de injusticias. Es un proceso performativo (Butler, 1998) que nunca se completa a la perfección, que apertura reflexiones y procesos encarnados, los cuales se adaptan a las diversas circunstancias y contextos y hacen parte del devenir nómada (Braidotti, 2015).

### Terremotos, coronavirus y violencia sobre el territorio-cuerpo

El proceso de modernización e industrialización del Istmo de Tehuantepec no es nuevo. Se inició en el siglo XIX con la instalación del puerto de Salina Cruz y Coatzacoalcos, la presa de Jalapa del Marqués y el ferrocarril transístmico; sin embargo, desde los últimos años atraviesa una coyuntura que está creando una situación de abandono y desprotección entre los habitantes y está destruyendo las instituciones de la vida social donde se produce y se arraiga la vida comunal.

Esta coyuntura inició entre los años 2011 y 2013 cuando agentes del gobierno cedieron a una empresa canadiense una fracción de terreno comunal para construir el parque

---

<sup>24</sup> Me incluyo debido a que también he sido beneficiaria de estímulos estatales dirigidos a mujeres indígenas.

eólico más grande de América Latina (Mejía Carrasco, 2017). Desde entonces las comunidades istmeñas atraviesan por trayectorias de conflicto que debilitan sus vínculos y alianzas. El ejemplo más emblemático ocurre en las comunidades rodeadas de mar y viento como San Mateo del Mar, el pueblo de Imelda, pues desde la instalación de los parques eólicos se han dividido entre quienes están “a favor” y “en contra”, y se han generado enfrentamientos graves que han llevado a impedirse el paso para pescar.

La pesca es una de las actividades para la reproducción de la vida máspreciadas, pues se lleva a cabo en territorios sagrados como las lagunas y es la base de la economía familiar y de la vida pública. En estos lugares todavía es común que los hombres salgan a pescar desde muy temprano y las mujeres y niñas se encarguen de procesar los productos para ir a vender al mercado.

Algo similar ocurre con los y las campesinas. Al observar sus movilizaciones me he percatado de que uno de los problemas más denunciados es la falta de espacio para las actividades productivas. “El campo está triste”, dicen las personas, porque ya no hay espacio para pastar o sembrar, puesto que varios de los terrenos dedicados a la siembra y pastura han quedado erosionados por los ventiladores o han pasado a ser propiedad de las empresas (DW Español, 2018; Manzo, 2019). La gente, sobre todo la que vive cerca de los parques eólicos ha perdido sus terrenos y además de tener dificultades para producir en el campo, tienen una serie de malestares de salud debido al ruido que provocan (DW Español, 2018; Manzo, 2019).

Con esta dificultad para sembrar y de compartir el pescado de sus lagunas y mares, la economía local, importantísima en los pueblos del Istmo, se encuentra en crisis y, no solo la economía, sino también los espacios más importantes para la reproducción comunitaria.

Este panorama se profundizó en 2017 cuando un terremoto de 8.2 grados en conjunto con una serie de réplicas muy fuertes, arrasaron con las comunidades del Istmo de Tehuantepec dejando a gran parte de la población sin hogar y en una situación de extrema vulnerabilidad (Juárez Acevedo, 2019; Yañez Moreno y Matus Alonso, 2018). Con el terremoto se destruyeron comunidades enteras como Asunción Ixtaltepec, San Mateo del Mar, Niltepec y Unión Hidalgo, las comunidades de donde Liz, Imelda, Sofía y Josefina son originarias.

Como no había mercados, la economía vinculada a este espacio se detuvo y, además, se determinó un luto comunitario que canceló las fiestas por un año y medio. El terremoto de 2017 dio pie al primer momento en la historia de las comunidades del Istmo de Tehuantepec en que no hubo fiestas patronales y, por lo tanto, tampoco el flujo económico asociado a estos espacios.

Esta realidad ha acompañado el curso de vida de mis colegas Istmeñas. Mientras las entrevisto es común que mencionen los parques eólicos y el terremoto como un punto de inflexión en sus trayectorias vitales. Liz, originaria de Asunción Ixtaltepec, uno de los pueblos con más derrumbes de casas, nos cuenta:

Desde el terremoto creo que ya no es el Istmo, por ejemplo, Ixtaltepec quedó totalmente destruido, hay calles, hay casas que yo recuerdo que ya no están. Yo siempre digo antes del terremoto, después del terremoto. Es como un antes de Cristo o después de Cristo. Te pega. Creo que muchas cosas con el terremoto cambiaron. El mercado ya no es, por ejemplo, en Juchitán. Hay un sentimiento, es un luto constante, cuando fueron los recientes años del terremoto era un luto constante (Liz. Entrevista 2021).

Josefina nos explica cómo ha sido el proceso de volver a Unión Hidalgo y verlo ocupado por los parques eólicos:

Antes era ajena a todo lo que pasaba y no me importaba y no me daba cuenta de todos los males que sucedían [...] tienes que salir y desde fuera ver, como si te pararas y vieras esas esferas que te regalan en navidad que tienen nieve y desde ahí ver cómo todo eso va cayendo, pues así cuando ya estás fuera puedes ver y percibir y darte cuenta de que ahí no se vive bien por todos estos problemas [...] cuando uno regresa lo primero que ve es eso, toda la inmundicia en la que uno vive. Cada vez que llegaba eran más ventiladores, ventiladores nuevos, llegaba la próxima vez y una calle que estaba bien ya estaba destrozada y llegaba la siguiente vez y ya habían vendido no sé qué cosas que no se pueden vender y así ¿no? yo decía tal vez si estuviera aquí o me hubiera quedado yo hubiera protestado o hubiera hecho algo, o quizás no, quizás me hubiera absorbido también ese ambiente. Por eso creo que haber salido fue bueno, porque eso hace que cuando yo regreso vea todo este tipo de injusticias ¿no? y que pueda manifestarlo (Josefina. Entrevista 2022).

En medio de un tejido comunal debilitado por el conflicto eólico, el coronavirus y el terremoto, las comunidades istmeñas viven un panorama de violencia cotidiana. Los asaltos, balaceras y asesinatos a mano armada y a plena luz del día se han convertido en el pan de cada día y, con ello, han surgido noticieros y páginas en *Facebook* donde se muestran los cuerpos mutilados como una nueva forma de entretenimiento.

En este paisaje violento, las mujeres son las más afectadas. De acuerdo con datos de la asociación civil Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad (2020) hasta marzo de 2020 el mayor número de feminicidios en el Estado de Oaxaca se habían registrado en cinco municipios istmeños: Juchitán de Zaragoza, Salina Cruz, Asunción Ixtaltepec, Unión Hidalgo y Santo Domingo Tehuantepec. Estos feminicidios, además, estuvieron asociados a grupos delictivos que operan en la región, como se hace notar en la siguiente cita:

Es destacable que la mayoría de los asesinatos de mujeres en el Istmo han sido con arma de fuego, lo que se asocia en un 60% a actos que cometen grupos delictivos que operan en la región, frente a los cuales las mujeres son víctimas potenciales (Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, 2020).

Al respecto, las activistas Diana Manzo y Bettina Cruz arguyen que el aumento de violencia se origina de un entramado entre las empresas propietarias de los parques eólicos, el Estado y redes de sicarios (DW Español, 2018; Manzo, 2019; Manzo y Pérez, 2020) que operan sin ningún contratiempo, pues la población está ocupada defendiendo su vida en un momento de conflictos, despojo de tierras y coronavirus.

De acuerdo con Rita Segato, este panorama es una expresión del patriarcado colonial-moderno llevado a cabo a través del entramado Estado-empresa (Segato, 2013a). En este sentido, el acelerado crecimiento industrial, dirigido por una alianza entre actores corporativos y estatales lícitos e ilícitos (Segato, 2013a), coloca a los pueblos istmeños en un contexto de precariedad en la vida vincular<sup>25</sup>, caracterizada, según Segato (2013a) por la experiencia de comunidades abandonadas y desprotegidas ante un contexto en que los territorios que pertenecían a las comunidades originarias ahora son propiedad de las empresas y del Estado.

El regreso de mis compañeras a sus comunidades se produce en medio de este contexto, lo cual genera preocupaciones, malestares (Kleinman, 1988; Montesi, 2017; Yañez Moreno y Matus Alonso, 2018) y puntos de inflexión (Blanco, 2011) en la trayectoria vital, como lo narra Liz:

---

<sup>25</sup> Rita Segato define la precariedad de la vida vincular como la “destrucción de la solidez y estabilidad de las relaciones que arraigan, localizan y sedimentan afectos y cotidianos” (Segato, 2013a: 100). No se trata de precariedad en sentido de carencia o pobreza, sino en la experiencia de una comunidad de sentirse abandonada y desprotegida ante un contexto complejo como la experiencia simultánea del despojo territorial, la violencia, el coronavirus y el terremoto.

Un golpe que me dio de realidad fue una noticia de una mujer que encontraron en una maleta. Yo viví toda mi vida en el Istmo y nunca había escuchado eso y eso me hizo preguntarme ¿Por qué acá? Eso no pasa, pasa en la Ciudad de México, aquí es el Istmo, acá es pueblo zapoteca (Liz. Entrevista 2021).

El testimonio de Liz nos deja ver cómo el régimen patriarcal-colonial-moderno (Segato, 2013a; 2013b) se instala en la experiencia produciendo subjetividades. De acuerdo con Emanuela Borzacchiello (2020), tener en cuenta la forma en que se expresa el despojo en contextos de expansión capitalista permite mostrar cómo se entrelazan las formas tradicionales y contemporáneas de violencia contra las mujeres y entender cómo se construye y se reproduce un sistema que lo permite y lo administra.

Este panorama conflictivo al que regresan mis compañeras es en sí mismo otro dispositivo de poder que las constituye, pues si consideramos que su experiencia está inscrita en la Historia (Laplantine, 2010), podremos ver que se produce a partir de una articulación entre dispositivos de poder que apelan al cuerpo individual, pero también al cuerpo social.

Los dispositivos de poder que producen a las istmeñas que salen de sus comunidades a estudiar la universidad están conformados por experiencias de exclusión ante el encuentro con una mirada racista; por formas contemporáneas de violencia, producto de la modernización del Istmo; y por formas más antiguas como la cultura de género, la cual como se ha visto, destina a las mujeres al matrimonio, la heterosexualidad y la familia, además de que no siempre autoriza que las mujeres estudien y, mucho menos que estudien fuera, como dice Liz “mientras algunas sueñan con la universidad, otras están en el mercado” (Liz. Entrevista. 2021).

No obstante, a pesar de los conflictos que puede desencadenar la cultura de género propia del Istmo, tiene todo el sentido que cuando mis colegas se percatan de la amenaza que hay sobre sus territorios la distancia entre el cuerpo individual y el cuerpo comunal se haga más corta. Con el retorno a un territorio cambiado se hace más evidente que el yo no se limita a la propia carne, sino que se extiende a su comunidad, lo cual deviene en la experiencia simultánea de emociones como el orgullo y el enojo. De allí parte su devenir neozapoteca.

## Festividades, trabajo, orgullo y carácter. Entramados culturales y simbólicos en el devenir

Lejos de ser un rasgo intrínseco y natural del sujeto, la emoción es una dimensión de la experiencia significativamente social. Se produce a través de un campo sociocultural compuesto por normas, discursos, prácticas corporales y encuentros intersubjetivos (De'Oliveira Martins, 2017; Pons Rabasa, 2018; Russel Hochschild, 2008). Gracias al giro emocional de la sociología de los años setenta, hoy reconocemos que para comprender cómo se producen los sujetos de género, debemos tomar en cuenta su emocionalidad (Ahmed, 2015; Pons Rabasa, 2018).

En este trabajo, sugiero que la emocionalidad que caracteriza la trayectoria de Liz, Sofía, Imelda y Josefina está íntimamente relacionada con los dispositivos de poder que las producen y es la parte más evidente de su devenir neozapoteca.

Durante mi trabajo de campo me di cuenta de que las mujeres istmeñas se constituyen como sujetas orgullosas de sus orígenes por dos aspectos: el protagonismo durante las festividades y la habilidad para el comercio. Estos dos elementos forman parte de la representación de las zapotecas de antaño y permanece hasta la actualidad en el modo en que mis compañeras se auto-representan y en sus prácticas corporales (De Lauretis, 1989; Muñiz, 2014b).

El Istmo de Tehuantepec es muy conocido por sus rituales, festividades y celebraciones. En un domingo aparentemente tranquilo la música se escucha a lo lejos desencadenando la pregunta cotidiana *¿dónde hay fiesta?* Es común que el tránsito vehicular se vea interrumpido porque en alguna calle hay gente bailando o porque se colocaron lonas y sillas para un próximo evento. La festividad es parte del paisaje y en ella confluyen las tradiciones zapotecas con la religión católica. Desde mi perspectiva, una de las festividades en donde se evidencia este sincretismo es en el *xhandú* o día de muertos, pues el altar se adorna con santos católicos, pencas de plátano, cocos y otros elementos de la naturaleza valorados por los *binnizá*.

Todas las festividades están constituidas por discursos en “donde se fijan ciertas reglas de actuación, se establecen comportamientos de acuerdo a los roles sexuales y se

aprende lo que se puede y no se puede hacer” (Dalton, 2010: 153), además de prácticas que entrelazan alimentación, rezos, risas y llanto. Por ejemplo, cuando se cumplen los cuarenta días de un difunto, se hace una gran conmemoración acompañada de rezos, incienso, música, cerveza y *bupu*<sup>26</sup>. Por eso afirmo que las festividades constituyen un espacio simbólico que construye la vida vincular (Segato, 2013a) y produce subjetividades encarnadas, no solo entre los *binnizá*, también entre los *ikoots*.

En la ritualidad zapoteca las mujeres ocupan un lugar central. Desde el nacimiento hasta la muerte están rodeadas de ceremonias que las producen subjetivamente y que marcan su devenir. Coincido con la antropóloga Margarita Dalton (2010) en que las velas, el embarazo, el parto, el bautizo, la comunión, la confirmación, los quince años, la petición de mano, el enamoramiento, el casamiento, el rapto y la comprobación de la virginidad son momentos clave para la mujer, pues en ellos no sólo se autoafirman y construyen su amor propio, también se asegura la pertenencia al grupo y la reproducción comunitaria.

Las mujeres istmeñas poseen una fuerza, una presencia y un carácter especial que ha sido equiparada con la existencia de un matriarcado. Si bien esta idea ya ha sido desterrada (Dalton, 2010; Giebeler, 1997; Miano, 1994) es importante señalar que las zapotecas sí poseen un protagonismo histórico y un autoconcepto de sí mismas que se vincula a su pertenencia étnica y que se construye, precisamente, en las celebraciones en donde ellas son las protagonistas (Dalton, 2010). En el año 2018, durante el desarrollo de otra investigación en Juchitán de Zaragoza (Matus Alonso, 2019) les pregunté a mis amigas qué significaba para ellas ser una mujer juchiteca y sus testimonios coincidieron con los encontrados en otras etnografías (Campbell y Green, 1999; Dalton, 2010; Giebeler, 1997; Miano, 1994).

Es un orgullo porque es una mujer fuerte, es una mujer con cultura, es una mujer con tradiciones, es una mujer que si conoce bien su raíz se puede sentir orgullosa de ello, es una mujer que tiene mucha diversidad, es una mujer que es reconocida internacionalmente, es una mujer fuerte. Ser una mujer de Juchitán es ser una mujer trabajadora. Es bonito porque la mujer de Juchitán sabe trabajar en equipo y es algo que en otras culturas no hay, hay culturas donde el hombre es el único que se mueve, en la cultura zapoteca no, las mujeres participan. En la cultura zapoteca las mujeres toman partido y no sólo en el ámbito social, económico, sino también en el político y eso es muy bonito. Una mujer juchiteca puede llegar a donde ella quiera, porque tiene

---

<sup>26</sup> Bebida tradicional caliente, consiste en atole con espuma elaborada a base de cacao y flor de mayo.



la fuerza, tiene el carácter. Es muy raro encontrar a una mujer de Juchitán que no tenga el carácter, es muy raro ¿Por qué? porque las mujeres de Juchitán son fuertes porque así son en Juchitán, fuertes, porque desde chicas las mandan al mercado, porque desde chicas las enseñan a hacer las cosas, en otras culturas no. [En el Istmo] la cultura es muy diferente y eso es algo que las mujeres de Juchitán deben de estar orgullosas (Antonia. Entrevista 2018).

Pues me enorgullece, porque independientemente de las cosas que se digan el pueblo es bonito, es divertido. Me gustan sus tradiciones. Me gustan, me encantan las regadas.<sup>27</sup> Si me nace ir a la vela me voy (Lizbeth. Entrevista 2018).

Las mujeres del Istmo devienen en sujetos por su ritualidad asociada a la vida cotidiana. Cada ceremonia sirve para reproducir la vida y para reiterar que hay una genealogía que ha permitido que hoy estén aquí:

Mi abuelo fue un gran impulsor de la cultura de San Mateo, gran promotor de que las mujeres estudiaran, de que se salieran, de que fueran a otros lugares a conocer. Él hizo grupos comunitarios de pescadores, alianzas con artesanos y todo esto como que influyó en lo que yo soy y eso también ha sido un acceso para mí más sencillo en la comunidad ¿no? que digan “ah, es nieta de *teat*<sup>28</sup> Francisco” (Imelda. Entrevista 2021).

Mi abuelita fue muy conocida, ella tenía un negocio de garnachas aquí de Juchitán, entonces mi mamá siguió con eso. Mi mamá siguió con ese negocio que le gusta y que, por cierto, tiene el mismito sazón que mi abuela. Mi mamá sigue con eso, no quiere que se muera, mi mamá y mi abuelita se quisieron mucho, entonces mi mamá siempre le ayudó, mi mamá aprendió, cocina muy rico, entonces como que mi abuelita es muy conocida por eso y pues por eso me enorgullece mucho ser juchiteca (Lizbeth. Entrevista 2018).

Además de las festividades, también me he percatado de que el orgullo se construye alrededor de los oficios tradicionales y la habilidad para las ventas. Todas mis amigas, además de sus profesiones tienen un oficio que heredaron de sus familias. Imelda es una famosa vendedora de huipiles de cadenilla y telar de cintura elaborados por artesanas de su comunidad. Cuando Josefina no tiene trabajo se dedica a ayudar a su mamá en su puesto en el mercado y también vende su obra artística a pequeña escala en forma de *stickers* y dibujos. Sofía, por su parte, se ha dedicado toda su vida a vender desde productos de catálogo hasta

---

<sup>27</sup> Las regadas son “desfiles” previos a una vela. Los miembros de la vela circulan por las calles aledañas con toros, carros y carretas adornadas. Una de las dinámicas más divertidas de la vela es “cachar” las frutas, dulces y trastes de plástico que las personas lanzan, en señal de regalo y compartencia.

<sup>28</sup> Abuelo o persona mayor respetada, en *ombeayüts de San Mateo del Mar*

alimentos de la región como totopos y camarones; y Liz ha heredado de su familia la habilidad para hacer quesos.

Los oficios tradicionales y la habilidad para las ventas les aportan a mis amigas una sensación de tranquilidad ante la incertidumbre laboral y un orgullo no solo por “saber hacer algo para sobrevivir”, sino también por ser parte de una genealogía de vendedoras que se ha constituido históricamente en las comunidades del Istmo.

En una conversación que tuve durante el 2018 con mis amigas Victoria y Flor, me daba cuenta de cómo la habilidad para las ventas es un elemento central en la subjetividad de las mujeres istmeñas que las enorgullece, pues lo relacionan con el trabajo, el carácter y la independencia.

Paty: ¿Para ti qué es ser una mujer istmeña?

Flor: Yo te puedo hablar de mis vecinas. Mis vecinas son mujeres bien chambeadoras, que tienen fortaleza y carácter. Yo sí me veo muy lejos de ser eso, todavía no tengo ni esa fortaleza ni ser tan tan... o sea, todos los halagos que recibo de las personas es que soy muy trabajadora, siempre me veían vender y así, pero yo no me sentía como al cien. Sí chambeo, pero no así como he visto la entrega... [Para mí, ser istmeña] tiene que ver con el trabajar, con la fortaleza, con el carácter.

Victoria: Flor como que duda de si es zapoteca, pero tú vas a Xalapa y ves a Flor moverse en el ambiente en Xalapa y tú puedes saber que es teca pues, o sea, a diferencia de otras Xalapeñas. Entonces, hay una diferencia que, en donde encuentres algo de Juchitán, va a ser algo para vender. Y a las mujeres no les gusta solo esperar el dinero que te dé tu esposo y eso te lo enseñan, a mí mi abuela siempre me lo ha dicho “tú tienes que tener algo en que vas a ayudar a tu esposo y tú vas a administrar el dinero”. Siento que las mujeres aquí en el Istmo tenemos otro tipo de educación que tiene mucho que ver con el trabajo. Como decía una señora, con encontrar tu gracia, tu don en la vida. Además, también mucho tiene que ver con el carácter a través del trabajo, cómo se forma. En realidad esa es la esencia. Ser trabajadora. Que el trabajo es algo importante, no es como una obligación como nos han enseñado en otras sociedades, que el trabajo es un castigo, no, es que el trabajo es necesario, es una forma de vida y no hay un día de descanso. La identidad se forma a partir de lo que haces y mucho aquí es el comercio, así la mujer se le forma mucho el carácter, porque todas las mujeres saben vender y más aquí en Juchitán es todo se vende.

Victoria y Flor se conocieron mientras estudiaban la universidad en Xalapa, Veracruz. Allí se hicieron amigas. Esta conversación es significativa porque Flor asocia la feminidad istmeña a la fortaleza y carácter que se forja mediante el trabajo. Para ellas, una forma de trabajar que han heredado y que admiran de otras mujeres, vecinas y abuelas, es el

comercio. El comercio parece ser un identificador de la pertenencia étnica. Como menciona Victoria “Flor duda de ser zapoteca, pero tú ves a Flor moverse en el ambiente de Xalapa y sabes que es *teca*<sup>29</sup>, pues”.

Las festividades y el comercio son códigos simbólicos y culturales que nos conforman como sujetas orgullosas. Si bien los códigos culturales que se instalan en el cuerpo como el acento y la vestimenta son los primeros en ser borrados ante las experiencias de racismo, el comercio parece ser un elemento que permanece y, además, funciona como una estrategia para hacer nuevas amigas, generar comunidad fuera del pueblo y para sobrevivir a la precariedad laboral: “yo hago cine, pero también hago quesos”, dice Liz (Liz. Entrevista. 2021).

Es un hecho que formar parte de este marco simbólico produce una sensación de dignidad y amor propio, por eso es muy frecuente que, ante la sensación de amenazas hacia la comunidad, ocurra un proceso de reapropiación y defensa. No obstante, esto conlleva su complejidad, pues estas ceremonias, símbolos y prácticas se sostienen de la hegemonía masculina y la cultura de género. Desde mi perspectiva esta es una de las razones por las que mis compañeras han generado el prefijo *neo* para acompañar lo zapoteca, como una forma estratégica de navegar por el malestar que provoca ser parte de una cultura zapoteca que las afecta con sus imperativos de género, pero que al mismo tiempo aman.

### El neozapotecismo es un nomadismo

Las experiencias de Liz, Imelda, Sofía y Josefina nos confirman que para comprender cómo se produce la subjetividad, es importante partir de una noción de sujeto empírico, mutable, dependiente de la cultura y los cambios en la historia (Laplantine, 2010). Está claro que su devenir está determinado por una serie de elementos interconectados que conforman diversos dispositivos de poder (Braidotti, 2005; Foucault, 2011).

Dentro de estos elementos están los entramados culturales y simbólicos con los que se reproducen la identidad y la vida vincular (Segato, 2013b), además de la regulación del

---

<sup>29</sup> Zapoteca del Istmo de Tehuantepec.

cuerpo femenino a través de los imperativos de la virginidad, el matrimonio, la maternidad y la heterosexualidad.

Otro aspecto que participa en su devenir es la representación racista del sujeto indígena como pobre, necesitado de tutela, nunca lo suficientemente limpio o elegante, lo cual origina prácticas de exclusión durante la llegada al nuevo contexto, padecimientos, malestares y situaciones de sospecha al regresar a la comunidad. Asimismo, son parte del devenir las dinámicas de poder, conflicto, transformación y desigualdad que caracterizan el regreso a la comunidad.

El devenir de mis compañeras es una manifestación de que nuestras localizaciones nunca son definitivas. Migramos entre distintas posiciones de sujeto y, en este sentido, lo que conocemos como lo otro, tampoco es definitivo, de allí la complejidad de nuestras emociones y malestares (Kleinman, 1988; Pons Rabasa, 2018).

El marco simbólico de la cultura zapoteca crea una edificación de un yo orgulloso, celoso, consciente de su importancia histórica y su relevancia identitaria. Crea una posición de sujeto y una consciencia de un *nosotras* que ante el encuentro con el *otro* no istmeño, genera desconfianza, temor, rechazo y molestia, sobre todo en un momento histórico caracterizado por la ruptura de la vida vincular y la mercantilización de la vida íntima (Russel Hochschild, 2008; Segato, 2013a; 2013b). Como escribe el filósofo Laplantine (2010), nuestras historias son muy reveladoras de la gran Historia. Sin embargo, nuestra posición de sujeto se transforma cuando la cultura de género istmeña nos limita y nos prescribe un único destino por el simple hecho de ser mujeres.

Esta situación nos obliga a movernos y a construir figuraciones para estar en el mundo. Permiten que aceptemos que es posible querer distanciarse de la comunidad y al mismo tiempo querer acercarse. Que es posible ser crítica con ella y, simultáneamente, defenderla. Esta complejidad es muy interesante para mí, pues ha sido una manera de comprender el devenir neozapoteca.

La primera vez que conversé con Liz, me dijo que ella era una neozapoteca pues, aunque reconocía su pertenencia no se sentía identificada con las generaciones anteriores:

Neozapoteca es esta zapoteca que ya trae otro tipo de pensamiento [...] que el feminismo, que las luchas entre mujeres, pero no dejan las enaguas y creo que podría ser... tanto Paula, como tú, como muchas mujeres que decimos ok, somos zapotecas, sí, hablamos o no hablamos zapoteco, pero crecimos acá y sabemos la cultura, pero también estamos dispuestas a traer otro tipo de luchas (Liz. Entrevista 2021).

Después de unos meses, durante una entrevista con Josefina, le conté sobre esta palabra y con mucha sorpresa me enseñó su libreta. Cuando la miré, sobre la hoja en blanco, estaba escrita en letras muy grandes la palabra neozapoteca.

Propongo que el neozapotequismo es una manifestación local de la figuración nómada de Rosi Braidotti (2015) que implica una subjetividad compleja, multiestratificada y en proceso, así como la toma de conciencia de las relaciones de poder que nos constituyen y que tienen que ver con la propia localización.

Devenir neozapoteca no es una ruptura con lo istmeño, sino una continuidad. Es devenir en un proceso continuo, híbrido e interconectado (Braidotti, 2005). Implica saberse conformada por un marco simbólico asociado a la tradición zapoteca y, al mismo tiempo, adoptar una posición crítica hacia sus convenciones. Es saberse enojada y, simultáneamente, orgullosa.

Devenir neozapoteca es reconocer que algunas veces le fallamos a nuestra cultura y, al mismo tiempo, la cultura nos falla. Es ensayar maneras de ser parte de la comunidad mientras navegamos estratégicamente con nuestras fallas y malestares.

Devenir neozapoteca es saberse producida por una historia marcada por dispositivos de discriminación y exclusión. Es poner el hacer actual en la denuncia de las estructuras reproductoras de desigualdad (Braidotti, 2015). Es reconocerse como una “cartografía viviente del presente [...] o como un mapa políticamente informado de su propia supervivencia” (Braidotti, 2015: 222).

Devenir neozapoteca es desobedecer y problematizar desde un lugar creativo, disfrutable y festivo. Es la posibilidad de hacer y de estar de otros modos, como dice Liz, “es saber la cultura, pero también estar dispuesta a traer otro tipo de luchas”. Desde las artes, el textil, las aulas y las leyes, Liz, Imelda, Sofía y Josefina exponen las dinámicas de poder que

las atraviesan y, al mismo tiempo en que problematizan su territorio, lo defienden y lo reclaman.

### Una viñeta autoetnográfica sobre mi devenir neozapoteca

Recuerdo vívidamente las últimas semanas de vida de mi abuela materna. Un diagnóstico de cáncer terminal movilizó a mi mamá y a mi tía de una manera que no conocía. Juntas, las dos hijas sostenían a su madre en sus últimos días. Las recuerdo cocinando, organizando, anticipándose a los rituales que se avecinaban, limpiando la casa, regañando a las nietas que, como yo, no podían contenerse y sucumbían al llanto. Ni mi abuela ni sus hijas lloraron en esos días. Tampoco se abrazaban o se reconfortaban en uno de esos intentos de despedirse y perdonarse todo lo hecho y sentido a lo largo de la vida. Sin embargo, había algo que sí hacían. Por aquellos días el zapoteco -que había estado dormido- revivió en sus lenguas. En el idioma que mi abuela les había heredado, mi mamá y mi tía le decían que la adoraban con palabras que se sienten insignificantes en español, pero que cobran todo su significado en ese marco simbólico que las rodeaba *xhimodo nulu, ma candanalu la, para li cayuba la* -¿cómo estás?, ¿tienes hambre?, ¿qué te duele?

Ninguna de las nietas allí presentes pudimos compartir esos momentos. Quizás por vez primera sentí el vacío y la deuda. Mi lenguaje original estaba perdido. Me arrepentí de no haberlo aprendido. Deseaba poder abrazar a mi abuelita en *didxazá* y absorber, en la fugacidad del tiempo, todos sus sonos favoritos, todas sus recetas, todas las historias que atestiguó en su juventud y todas las historias de mis ancestras. Sentí que con mi abuela moría una parte de una herencia que no quise tomar.

Pocos días después del entierro vi en una historia de *Instagram* a un *influencer* buscando a alguien que le pudiera hacer unas trenzas tradicionales istmeñas para completar su vestuario de enagua y huipil, mientras paseaba por las calles de Oaxaca. Sentí mucha rabia. Mi abuela había sido enterrada con ese mismo atuendo. Con su cabello trenzado y atado al centro de su cabeza, su enagua rabona y su huipil de terciopelo verde, *Na*<sup>30</sup> Juana cumplió con la tradición istmeña hasta el último día de su vida. Un enojo inexplicable me atravesó: ¿cómo era posible que un extranjero usara ese mismo atuendo para entretenerse?, ¿cómo era

---

<sup>30</sup> Prefijo para denominar a las señoras en zapoteco.

posible que yo, teniendo algún derecho de nacimiento, no hubiera reclamado antes mi herencia simbólica?

Estas preguntas me ayudaron a reconocer mi propio neozapotecismo. Creo que mi neozapotecismo comenzó a los nueve meses de vida, cuando fui separada de Juchitán, mi lugar de nacimiento, para viajar a la costa de Oaxaca con mis padres. Prosiguió cuando, años después, me mudé a la Ciudad de Oaxaca para estudiar la preparatoria y me sometí a procesos de borramiento.

Yo también me avergoncé de mi origen, yo también modulé mi acento, yo también me pulí y, años después, gracias a mujeres como mis colegas istmeñas, yo también proclamé mi identidad. Sin embargo, constantemente me vivo en un malestar caracterizado por la experiencia simultánea de sentimientos de deuda, orgullo, enojo y vergüenza. Cuando vuelvo al Istmo me siento contenta y, al mismo tiempo, ajena y en deuda porque no hablo zapoteco.

Devenimos en seres complejos por nuestras propias marcas de vida, pero también por las marcas que el contexto y momento histórico imprimen en nosotras. Es probable que las emociones y pensamientos que me acompañan no hubieran ocurrido hace diez años. La muerte de mi abuela aperturó mi sensibilidad en términos íntimos y profundos. En aquel momento reconocí que todos esos símbolos que me ataban a ella me habían sido arrebatados, no sólo a mí, sino también a mis padres.

Mis papás dejaron de hablar zapoteco cuando llegaron a Pochutla porque la gente no les entendía y, además, dejaron de viajar al Istmo y participar en las festividades comunitarias porque tenían tres hijas que mantener. Comprendí que mi enojo por aquel *influencer* no tenía que ver con el hecho de que un extranjero usara la ropa y el peinado del Istmo, lo que me enojó fue tomar conciencia de cómo los dispositivos de poder a los que me refiero en esta tesis me habían arrebatado un último momento de intimidad con mi abuela y un vínculo necesario con mi comunidad y mi genealogía.

También me enojé porque esto ocurrió durante el 2019, un momento en que en la Ciudad de Oaxaca se vivía una dinámica de fomento al turismo y un discurso estatal que parecía celebrar la incorporación de caracteres indígenas, pero solo para los no indígenas.

Esto me recordó una ocasión en que fui a comer con Imelda y conversando sobre el reclamo actual a las y los jóvenes de comunidades por no hablar su lengua, me contó que su mamá había decidido no hablar más *ombeayiüts* y que tampoco le había enseñado. Me dijo que cada que algún amigo suyo le preguntaba en una mezcla de broma y reclamo por qué no le había enseñado, su mamá se incomodaba. Imelda dijo algo que me tocó: “Todos hablan de “recuperar” la lengua, de hablarla, pero nadie habla de las historias de racismo y violencia que llevaron a las personas a dejar de hablar” (Imelda. Entrevista 2022).

Gracias a Imelda entendí que no es que no quisiera reclamar el zapoteco como mi herencia, sino que mis padres habían tenido que dejar de hablarme en *didxazá* para sobrevivir a su propia trayectoria escolar fuera de Juchitán y a su trabajo como profesores en la costa de Oaxaca.

Estas experiencias han hecho nacer en mí muchas reflexiones. Por un lado, me da tristeza y enojo reconocer que hay algunas piezas culturales que me faltan y que, de alguna manera, extraño. Al mismo tiempo, siento orgullo y valor al mirar mi vida, mis gustos, mi forma de comer atravesados por paisajes, territorios y costumbres que me heredaron mis abuelas. Es ese orgullo el que me hace experimentar la rabia cuando veo que mi territorio inmediato se gentrifica y con ello la música, la comida, el textil, nuestra forma de vida. Pero, por otro lado, me inunda la frustración y el rechazo cuando la tradición se vuelve un yugo desde el cual me llueven regañones y reclamos: ¿cuándo vas a tener hijos? ¿Por qué no te has casado? ¿Por qué no le lavas la ropa a tu pareja?

Me nombro como neozapoteca desde el deseo de reclamar mi herencia simbólica, pero también desde el reconocimiento de la cultura de género encarnada en mi cuerpo, desde la herida que me dejó la prohibición de un embarazo, la pérdida de mi virginidad, desde el malestar que me causa ahora que soy grande el reclamo por no ser madre y no estar casada.

Mi neozapotequismo expresa el amor a mi cultura, pero también las deudas y malestares que tengo con ella. Le fallo a mi cultura en muchos sentidos. No hablo zapoteco, no cumplo las prescripciones de la maternidad ni del matrimonio. Aun así, llevo lo zapoteca conmigo a todos lados. Reclamo mi cultura en los guisados que preparo. En el *beladó*, el totopo, el queso seco y el bollo. En los sones, en mi escritura, en mi práctica creativa. Desde



mi neozapotecuismo quiero, como hicieron mi mamá y mi tía, aprender a despedir la vida en *didxazá* porque un día seré yo quien las despida a ellas.

#### IV LA OLA NEOZAPOTECA Y LA DISPUTA POR LA ETNICIDAD



Imagen 5. Sucedió en Juchitán. En México cuando una mujer se defiende: o la matan o la encarcelan. Fuente: Cortesía Dell Alvarado 2020.

## Preámbulo

Nací en Juchitán, Oaxaca. Mi madre, mi padre, mis abuelas y las madres de mis abuelas también nacieron y crecieron en ese lugar, hablan la lengua y son parte de la vela Pipi, una de las más grandes festividades de la región. Como familia, habitamos el pueblo como nos es posible. Aunque mis padres tuvieron que migrar a la costa a trabajar y mis hermanas, primas y yo estudiamos en la Ciudad de Oaxaca es un hecho que, en cada periodo vacacional, la casa materna nos espera y, asimismo, el baúl que mi abuela nos heredó, lleno de enaguas, huipiles, refajos y resplandores.

Todo esto ha sido para mí algo natural. Hasta hace unos años no consideraba nombrar mi pertenencia étnica como un hecho necesario. En mi casa nunca surgió el tema y nunca nadie nos preguntó qué éramos. De hecho, cuando la gente contaba historias sobre las y los zapotecas del Istmo de Tehuantepec yo no me sentía representada, pues nunca me sentí envuelta en una mística de mujer matriarca y tampoco una digna partícipe de las historias de rebeliones que me habían contado mi papá y mi mamá.

Algunas de las primeras crónicas sobre las mujeres istmeñas datan del siglo XIX, una época en que viajeros, casi siempre hombres de negocios, sacerdotes y exploradores ilustrados, llegaron a la región, enviados por empresas, universidades y gobiernos expansivos interesados por su localización y sus recursos naturales. Las descripciones de estos viajeros comparten una gran fascinación por las zapotecas. Era común que se refirieran a ellas como mujeres corpulentas, poseedoras de una belleza sensual, exótica y misteriosa que las hacía capaces de dominar a los hombres de la región y de embrujar a los extranjeros (Brasseur, 2000).

Un siglo después esta representación se convirtió en una referencia para artistas y estudiosas que, atraídas por la idea de un matriarcado y por el clima político de la región, viajaron al Istmo a documentar cómo se construía un sujeto étnico con una capacidad de acción política impresionante.

Las historias de rebeliones istmeñas datan desde 1660, podríamos pensar que con la rebelión de Tehuantepec se construyó una genealogía de luchas por el territorio y el poder político (Manzo, 2013; Reina, 2015). En tiempos más recientes una de las luchas más

importantes fue la de la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo que tuvo su auge entre los años setenta y ochenta. La COCEI fue un levantamiento de las clases populares para defenderse del poder político del Estado y de un proyecto de nación que proponía no solo la modernización a costa del bienestar de sus habitantes, sino la existencia de un sujeto civilizado y moderno, frente al sujeto zapoteca (Campbell y Tappan, 1989).

Como estrategia de resistencia, el movimiento coceista construyó una noción de sujeto étnico zapoteca caracterizado por una necesaria correspondencia con el territorio - haber nacido allí-, con la lengua -hablar zapoteco- y con la vestimenta -usar el traje regional- con lo cual era capaz de diferenciarse y posicionarse frente a la oposición.

Con la COCEI también nació un movimiento de artistas y pensadores que con sus prácticas creativas protestaban, defendían el territorio y rememoraban la historia de la cultura istmeña.

En este capítulo propongo que el movimiento coceista marcó una nueva ola de artistas y pensadores que conforman la genealogía del neozapotecoismo, en tanto movimiento artístico y activista en donde se disputan categorías como la identidad y la etnicidad.

La noción de etnicidad que se produjo con la historia política del Istmo dificulta nuestro reconocimiento como zapotecas pues formamos parte de generaciones jóvenes que hemos sido separadas de la indumentaria y de la lengua como consecuencia de las experiencias de racismo y borramiento que vivieron nuestras familias fuera del Istmo y que también vivimos nosotras al salir de nuestras comunidades para estudiar la universidad.

Las ciencias sociales han problematizado la comprensión de la etnicidad. Las posturas antiesencialistas se encargaron de derrocar la idea de que la etnicidad es un hecho natural y anterior al sujeto, sin embargo, en el discurso estatal y en nuestro imaginario todavía prevalece el entendimiento de esta categoría desde una necesaria correspondencia, no solo con elementos biológicos, sino culturales, materiales y lingüísticos (Hall, 2010).

Los estudios culturales han propuesto una visión anti-anti-esencialista de la etnicidad que para este trabajo resulta de suma importancia. Plantean analizar la etnicidad desde su contextualismo radical (Grossberg, 2009; Hall, 2010; Restrepo, 2004), es decir, tomando en

cuenta las contingencias históricas, sociales y políticas que producen sujetos étnicos. De acuerdo con esta propuesta, la emergencia de identidades étnicas se relaciona con procesos de producción subjetiva, de tal manera que no existe una etnicidad, sino etnicidades en plural (Restrepo, 2004) .

La trayectoria universitaria de mis colegas ha devenido tanto en subjetividades nómades como en la emergencia identidades étnicas. El neozapotecismo es una identidad étnica que se constituye en la experiencia de normatividades y experiencias de exclusión características de un tiempo histórico particular. En palabras de Stuart Hall (2010), se trata de una etnicidad emergente o “sin garantías” porque se separa y, al mismo tiempo, se reconoce constituida dentro de una representación esencialista de la etnicidad que asocia a la sujeta étnica istmeña no solo con la lengua y la vestimenta, sino también con el cumplimiento de las normativas que impone la cultura de género y la cultura zapoteca. De igual manera, el neozapotecismo es una identidad étnica que surge estratégicamente ante un tiempo en que el Istmo de Tehuantepec y el Estado de Oaxaca vive un periodo de acelerada modernización que genera malestares, padecimientos y deseos de defensa.

Este capítulo está dividido en dos apartados. En el primero abordaré lo que he identificado como las olas del hacer creativo y político en el Istmo de Tehuantepec pues, junto a esas olas, la etnicidad se ha convertido en una categoría en constante disputa. En el segundo apartado mostraré el hacer actual de Liz, Imelda, Sofía y Josefina; jóvenes que a través de sus acciones cotidianas tensionan el entendimiento de la etnicidad como categoría ahistórica, definitiva y construida en la necesaria correspondencia con elementos culturales como la lengua y con normativas de género como la heterosexualidad, la maternidad y la familia. Me concierne esta línea pues arguyo que la posibilidad de las mujeres de hacer sus propias representaciones, a través de prácticas culturales, permite crear nuevos lugares de enunciación y etnicidades emergentes (Cejas, 2020; Hall, 2010).

## Las olas del hacer creativo y político en el Istmo de Tehuantepec

Me da la impresión de que en el Istmo de Tehuantepec la creatividad, la política y la salida de la comunidad para estudiar la universidad han estado de la mano. En los años veinte, los primeros istmeños que salieron a estudiar la universidad a la Ciudad de México conformaron una primera generación de estudiosos que posicionaron a la región por primera vez fuera del Istmo<sup>31</sup>.

Son maravillosas las historias de los primeros istmeños<sup>32</sup> en el entonces Distrito Federal. En su libro *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*, la antropóloga Marinella Miano (2002) dedica un pequeño espacio para narrar aquellos encuentros entre universitarios.

Como sucedió con las olas del movimiento feminista, con sus reuniones en plazas públicas, sus encuentros entre paisanos y sus plataformas de difusión, estos hombres construían la primera generación de zapotecas que con su pensamiento y creatividad hacían política, construían y disputaban categorías como la identidad y la etnicidad.

En el Istmo de Tehuantepec existe una tradición de artistas y pensadores muy reconocidos en el ámbito de la música, la poesía, la pintura y la política. Sin embargo, en aquel tiempo solo los hombres de familias importantes protagonizaban la escena artística y académica de la región, pues únicamente las familias con recursos suficientes podían darse el lujo de mandar a sus hijos a la escuela. Esto comenzó a cambiar en los años setenta con el movimiento de la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo, la COCEI.

La COCEI fue un movimiento político y social muy fuerte nacido en Juchitán en las décadas del sesenta y ochenta, influenciado por las luchas sociales de la época. Según Howard Campbell y Martha Tappan (1989) comenzó siendo un organismo preocupado por los asuntos políticos de estudiantes y campesinos, pero pronto cobró fuerza y se sumaron jóvenes, amas de casa, vendedoras del mercado, artistas y otros segmentos de la población,

---

<sup>31</sup> Uno de ellos fue el poeta e historiador Andrés Henestrosa que en los años veinte, apoyado por su madre, una mujer trabajadora de Ixhuatán, logró viajar e iniciar su trayectoria como una figura importante para el Estado de Oaxaca y la nación mexicana (Henestrosa, 2015; Miano, 1994).

<sup>32</sup> Me refiero a istmeños en masculino porque todavía no he sabido de una istmeña que en los años veinte haya logrado salir de su comunidad para acceder a la universidad.

debido a que uno de sus objetivos era obtener tierra, mejorar el salario y las condiciones de trabajo.

La COCEI se consideraba un movimiento de los pobres que se oponía al dominio que las familias privilegiadas habían establecido en el Istmo. Una de sus principales características fue el uso de la etnicidad y la identidad istmeña como una estrategia de diferenciación ante su principal oponente: el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

En oposición a la ideología priista que planteaba como protagonista a un sujeto asimilado a la nación, el movimiento coceista defendía y reiteraba la identidad zapoteca a través del uso de la lengua, la indumentaria tradicional y el conocimiento de las historias de rebelión de los antiguos istmeños. Por tal motivo, el movimiento coceista es fundamental para comprender las disputas sobre la etnicidad en la región.

La COCEI forma parte de una genealogía de luchas y rebeliones que los Istmeños protagonizaron para defenderse del despojo de sus recursos. En sus tiempos, la conciencia de formar parte de esa trayectoria aunada al uso de elementos considerados tradicionales, hacía que el movimiento cobrara una fuerza y legitimación que ningún otro partido político podía lograr. Al referirse a los líderes del movimiento, Campbell y Tappan (1989: 255) escriben:

Todos ellos poseen los requerimientos últimos para acceder al poder político de Juchitán, a saber: nacieron en el lugar o de padres juchitecos, hablan un zapoteco fluido y son conocedores de las costumbres e historia del lugar.

Con la COCEI se reafirmó una noción de etnicidad vinculada a una herencia biológica y cultural conformada por haber nacido allí, conocer la historia del lugar y por hablar zapoteco; esta noción de etnicidad se convirtió en el piso político de una segunda ola de artistas, académicos y pensadores istmeños como Victor Yodo, Hebert Rasgado, Chuy Rasgado y Francisco Toledo, los cuales impulsaron importantes proyectos de difusión de la lengua y la cultura istmeña como la radio COCEI, la casa de la cultura, el foro ecológico juchiteco y la revista Guchachi' Reza'<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Iguana Rajada.

Tengo la sospecha de que la noción de etnicidad característica del periodo de la COCEI se construyó dentro de la misma representación que los cronistas coloniales habían hecho siglos antes pero, lejos de considerarse estrictamente natural, en este momento la etnicidad se construía estratégicamente para diferenciar al otro del mismo (Restrepo, 2004). En otras palabras, para distinguir a la cultura zapoteca de la cultura nacional y su construcción de sujeto mestizo (Campbell y Tappan, 1989).

Varios de los integrantes y allegados del movimiento están vivos el día de hoy, así que la herencia del pensamiento coceista sigue viva en la memoria de la población istmeña. Por eso considero que el pensamiento y el activismo coceista conforman una segunda ola de artistas y pensadores istmeños.

En el Istmo, el activismo artístico y político se ha constituido junto a una noción de etnicidad desde una necesaria correspondencia con elementos tradicionales istmeños. Esta noción de etnicidad es históricamente construida pues, como hemos visto, emergió como una estrategia de sobrevivencia ante un contexto político muy específico.

Para mí es fundamental reconocer que mis compañeras hacen parte de estas olas de activismo y que su relación con ellas es compleja. Por un lado, son producidas subjetivamente por una noción de etnicidad, identidad, arte y política que se produjo durante el movimiento coceista y, por otro, mis compañeras se han enfrentado a una falta de reconocimiento porque, a los ojos de aquella generación, ni sus acciones ni su corporalidad podrían definirse como istmeñas. Mis compañeras forman parte de una cuarta ola de mujeres creativas cuya distancia con el movimiento coceista se establece por el paso de las décadas, las transformaciones históricas y la mediación de una tercera ola que corresponde a las hijas e hijos herederos del sentipensar coceista.

Recordemos que una de las razones por las que mis colegas se han nombrado neozapotecas es porque sienten que han traído al Istmo otro tipo de luchas que, de alguna manera, rompen con la agenda política que había caracterizado a la región en épocas pasadas. Además, porque sus prácticas creativas se distancian de la reivindicación de elementos tradicionales istmeños y, aunque se reconocen constituidas por ellos, establecen una crítica y los ponen en duda:



Creo que me situó en esta corriente estética de neozapoteca porque estéticamente la obra y yo como artista no vamos en ese camino tradicional del arte istmeño; a mí no me representan todos esos artistas que están allá, en primera porque no tengo ningún acercamiento a su obra y mi obra no se acerca nada a ellos y, en segunda, porque creo que yo vengo acompañada de una generación nueva que trae otras propuestas y lo que yo hago desde mi lugar, del espacio situado es muy importante para mí porque siempre estoy en Oaxaca o en el Istmo, siempre estoy en esos dos lugares y desde esos dos lugares intento producir algo a partir de mí, de esta corriente que podría ser una vanguardia nueva de neozapoteca (Josefina. Entrevista 2022).

Volviendo a las olas del movimiento político y artístico istmeño, es hasta la tercera ola en donde identifico claramente el papel de las mujeres. Si bien la COCEI se caracterizó por una participación activa de las mujeres, bastante se ha dicho de que en aquella época las mujeres fungieron más como acompañantes y como la encarnación del orgullo zapoteca pues en sus cuerpos se inscribieron atributos de diferenciación como la indumentaria tradicional (Campbell y Tappan, 1989; Miano, 1994). Sin embargo, en la tercera ola las mujeres se posicionan fuertemente como sujetas creadoras.

En una conversación con mis padres, me contaron que una de las características del movimiento coceista fue el fomento a la educación. La educación se planteaba como un sueño que aperturaba la posibilidad de ocupar espacios que hasta ahora pertenecían a las clases privilegiadas. Intuyo que la participación de las mujeres durante esta tercera ola se debe a la herencia coceista que posibilitó, para algunas pocas, el acceso a la educación superior fuera del Istmo. Por otro lado, una característica del hacer de esta tercera ola de artistas y pensadoras es que mantienen las raíces del pensamiento coceista, combinadas con otras luchas por el territorio, la ecología, los espacios para mujeres, la sexualidad, etcétera.

En el año 2023 entrevisté a un grupo de mujeres poetisas entre veinte y treinta años. La entrevista se desarrolló en el patio de mi amiga Paula en Álvaro Obregón y tenía como objetivo compartir lo que significa ser una mujer creadora en este tiempo. Ese día me sentí dichosa, pues las jóvenes decidieron invitar a la conversación a la poeta Irma Pineda quien, además de su brillante trabajo como activista, poeta y ensayista, es hija de uno de las figuras más importantes de la COCEI, el señor Víctor Yodo.

En aquel encuentro conversaron sobre la inspiración mutua que hay entre ambas generaciones. Por un lado, las jóvenes expresaban su admiración por la poeta y le agradecían

su acompañamiento en varias ocasiones. Por su parte, Irma les platicaba sobre los retos de crear en un mundo de hombres y las felicitaba por haberse animado a organizar su propio encuentro de mujeres poetas y lesbianas. Me pareció que aquel día confluían lo que podría llamar la tercera ola de artistas istmeñas, junto a la cuarta ola conformada por las neozapotecas.

Desde mi perspectiva, una característica de las neozapotecas es que su acción política y creativa está producida por su propia trayectoria de vida. De modo que mientras las prácticas coceistas se caracterizan por recalcar la lengua y la cultura istmeña y las prácticas de la tercera ola se caracterizan por la defensa del territorio, las prácticas creativas neozapotecas tienen en común la denuncia de la exclusión y la violencia machista, además de un fuerte interés por visibilizar la existencia lesbiana y la diversidad sexual:

Siento que somos generaciones nuevas, ahí es donde aplica el neozapoteca. Está chido el término. Y por ejemplo Paula ahora tiene tatuajes y trae tatuajes con su huipil y su enagua y digo: cómo hemos avanzado. No sé si mi mamá llegó a ver alguna vez alguna muchacha con tatuajes, que hable zapoteco, que diga poemas y aparte es como un nuevo universo (Liz. Entrevista 2021).

Las neozapotecas construyen su etnicidad desvinculada de una necesaria correspondencia con elementos considerados tradicionales pues, como se ha mencionado en otro lugar, desobedecen a varios de los imperativos que supone “la buena zapoteca”, como menciona Liz:

Hay un autor que no recuerdo su nombre pero decía “la mujer zapoteca es como una diosa porque es una madre para todos”; desde ahí ya era un encapsulamiento. Entonces desde que la mujer ya no está cumpliendo el estereotipo ya es como todo se va el caño, ya no son zapotecas de antes, haz tortillas y no importa que hables zapoteco y eso pues (Liz. Entrevista 2021).

Las neozapotecas nos proponen una noción de etnicidad “sin garantías” (Hall, 2010; Restrepo, 2004) que demanda su historización y su vínculo con sus procesos de subjetivación. En este sentido, las prácticas creativas neozapotecas no podrían ser posibles sin la experiencia de haber salido de la comunidad, sin experimentar la incomodidad de la cultura de género y sin haber vivido experiencias de exclusión dentro y fuera de la universidad, así como dentro y fuera del Istmo.

En este sentido, las prácticas creativas neozapotecas se producen en un contexto histórico particular que, por una parte, se caracteriza por la acelerada transformación del Istmo a manos del frente empresarial-estatal (Segato, 2013a; 2013b) y, por otra, por los tiempos del feminismo y la conciencia de género. Sin embargo, son neozapotecas sin garantías (Hall, 2010) pues su acción política es parte de su devenir, el cual está en constante proceso de elaboración y cambio.

Es importante señalar que las neozapotecas forman parte de familias trabajadoras, vendedoras, curanderas, queseras, que muchas de ellas pertenecen a las primeras generaciones en acceder a la universidad y que, como se ha mencionado antes, su posición dentro de las relaciones de clase social las coloca en situaciones vulnerables y de desigualdad. En los siguientes apartados muestro una breve mirada a su creatividad y hacer actual. Me ha parecido importante documentar sus acciones pues en el Istmo existe un movimiento emergente de jóvenes activistas, artistas, bordadoras que, con sus acciones cotidianas y a veces fugaces, nos construyen modos de hacer política y lugares desde dónde posicionarnos.

### Liz. En disputa por la representación

Cuando conocí a Liz tenía 24 años. Como se ha visto en otro apartado, ella salió de su comunidad, llamada Asunción Ixtaltepec, para estudiar comunicación en la Ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Fue un maestro el que le recomendó ingresar a esa carrera y así lo hizo, con muchas dificultades.

Cuando llegó a la universidad se encontró con varias situaciones que no fueron de su agrado, entre ellas los prejuicios sobre su origen, basados en el estereotipo de la mujer zapoteca como una mujer grande, matriarca y dominante con los hombres:

Cuando yo fui a estudiar fuera y hablaba que era del Istmo y que yo era zapoteca lo primero que me dijeron fue “es que las juchas son grandes y son malas y le pegan a los hombres” [...] entonces lo primero que se me mete es eso del matriarcado y toda esa cuestión (Liz. Entrevista 2021).

Liz se refiere a la representación hegemónica sobre la mujer istmeña que ha sido construida desde el siglo XIX. A Liz no le agradaba que la compararan con esa representación, pues distaba mucho de su experiencia, así que comenzó a buscar la manera de hacerles saber a los demás que eso que pensaban no era cierto:

Yo lo primero que hago es decir “no es cierto, hay feminicidios, le pegan a las mujeres, hay violencia de género, no todo es como nos pintan, no todas somos Frida Kahlo o algo así” (Liz. Entrevista 2021).

Liz pensaba en la radio, el periodismo y la televisión como plataformas que la ayudarían a crear sus propias representaciones. Sin embargo, pronto sus profesores comenzaron a interponerse en su camino. El maestro de radio le decía que no podía desarrollarse en esa actividad porque su voz no era adecuada y, asimismo, en periodismo le decían que no podía escribir porque escribía como “cascada”. Esto se debía a su acento y a que creció escuchando y hablando en zapoteco. También le decían que no era buena para hacer televisión, pues no se ajustaba al modelo de belleza necesario para esa área.

Todas estas experiencias sembraron en Liz una necesidad de romper con dos representaciones: la representación estereotipante de la mujer zapoteca construida por viajeros y cronistas coloniales (Brasseur, 2000; Campbell y Green, 1999) y la representación normativa de los medios de comunicación como inaccesible, costosa y adecuada solo para ciertas personas:

Ahí comenzó mi inspiración de romper estereotipos, estos estereotipos que escribía por ejemplo Elena Poniatowska, Sergei Eisenstein, todos esos estereotipos que nos mostraron. Eso es lo que hago yo, empezar a decir “no somos así, somos de otra manera” (Liz. entrevista 2021).

Así fue como comenzó su camino y, poco tiempo después, se interesó por el ritual del rapto y de la comprobación de la virginidad. Le parecía injusto que para constituirse como una mujer respetable fuera necesario pasar por un ritual de ese tipo:

Al exterior la mujer zapoteca es grande, robusta, matriarca, tiene opinión, voto y acá, la política, la vida social [...] sí es cierto, pero para que ella lo tenga tiene que hacer este ritual porque no es lo mismo una mujer que pasa por este ritual, se casa y tiene hijos, a una mujer que es excluida del pueblo porque no salió virgen porque la tachan de puta y entonces ya no tiene ni voz ni voto (Liz. Entrevista 2021).

La opinión de Liz me parece muy interesante pues se refiere al papel sobresaliente que las istmeñas han tenido en la vida social y política desde la rebelión de Tehuantepec, hasta los tiempos de la COCEI y la actualidad (Campbell y Tappan, 1989; Manzo, 2013; Reina, 2015), sin embargo, también nos habla del ritual de comprobación de la virginidad el

cual, como he mencionado en otro capítulo, forma parte de las variadas tecnologías mediante las cuales se construyen la identidad, el género y la sexualidad (De Lauretis, 1989).

El ritual del rapto o de la comprobación de la virginidad es un componente de los rituales del ciclo de vida (Dalton, 2010) por medio del cual las istmeñas devienen en mujeres honorables. Si bien no se practica en todas las familias, fallar en la comprobación de la virginidad, bajo las normativas de la cultura de género istmeña, origina castigos muy concretos como la expulsión comunitaria. En el caso de Liz, el sentimiento de injusticia que le provocaba el ritual era causado por su propia historia familiar, cuando su tía no pudo comprobar su virginidad:

El tema comenzó con la historia de una tía mía, una hermana de mi mamá que no salió virgen el día de su boda y la regresaron y fue un caso de depresión, se tuvo que ir del pueblo (Liz. Entrevista 2021).

Liz se graduó de la licenciatura con una tesis sobre el rapto y con el tiempo se convirtió en el cortometraje documental por el que la conocí:

Mi documental es mi tesis de licenciatura que se llama “Huachinango rojo. La violencia del cuerpo en las mujeres zapotecas” y lo hice junto con otro compañero. Desde antes ya habíamos planeado hacer un documental, sin varo claro, porque era un poco difícil conseguir dinero siendo estudiantes de comunicación. [En ese tiempo] había presentado el proyecto al FONCA<sup>34</sup> y me rechazaron, así que decidimos emprender un proyecto de fotografía para tener dinero para comprar una cámara y equipo para grabar el documental con nuestras propias herramientas (Liz. Entrevista 2022).

En el camino de su investigación, Liz estableció una distancia con su propia comunidad. Con la nueva lente que le proporcionó la salida, se dio cuenta de que el mandato de la virginidad atravesaba la experiencia de las niñas istmeñas en todos los sentidos:

Empezamos a ir al Istmo a hacer entrevistas con las niñas, a ver hasta qué punto las niñas sabían el concepto de virginidad o himen, por ejemplo, y ahí empezamos a ir construyendo la narrativa de hacia dónde queremos llevar la historia. Me encontré con muchas niñas que decían “dice mi mamá, dice mi abuela que tengo que llegar virgen al matrimonio” pero cuando yo les preguntaba qué era el himen muchas no sabían, la gran mayoría [...] entonces pensé ¿Por qué las mujeres en el istmo de niñas ya sabemos qué es la virginidad, pero nadie explica “esto es el himen”? o nadie nos dice “nadie te puede tocar sin tu consentimiento”. Entonces el ritual del rapto ha hecho

---

<sup>34</sup> Fondo Nacional para la Cultura y las Artes es un programa público del gobierno de México cuyo fin es apoyar a la creación artística y cultural.

que sea importante la virginidad en el imaginario de la gente del Istmo y ahora las niñas tienen mucho miedo de perder esa virginidad, pero en realidad no saben qué onda con eso, solo se preocupan por mantenerlo para que puedan mantener su virginidad en algún momento (Liz. Entrevista 2021).

Este hallazgo, de hecho, es uno de los principales elementos en su devenir neozapoteca. Liz se conflictúa con una noción de etnicidad que demanda la encarnación de normativas como la comprobación de la virginidad:

Este tema no es nada más del pasado, también es del futuro. En el documental toco el tema de un feminicidio de una chica que la robaron y un caso de violación. La mujer zapoteca es respetada si tiene una cubeta de tamales en la cabeza o va a vender en el mercado o baila, hasta ahí, pero una mujer zapoteca no es respetada si va a marchas, si consigue sus derechos a pesar de que somos una cultura de revoluciones. Siento que somos generaciones nuevas, ahí es donde aplica el neozapoteca (Liz. entrevista 2021).

El cortometraje documental de Liz podría interpretarse como una plataforma creativa y política que deconstruye una noción de etnicidad fija y ahistórica (Hall, 2010; Restrepo, 2004; Rodríguez Cabrera, 2015). Liz construye su neozapotequismo como una forma de etnicidad producida al interior de una genealogía de luchas pero que a su vez no garantiza la necesaria correspondencia de su ser con elementos tradicionales istmeños, entre ellos las demandas de la cultura de género (Hall, 2010; Restrepo, 2004).

Por otro lado, una de las contra-estrategias (Hall, 2010) por medio de las cuales Liz desafía y cuestiona el sistema de representación es creando nuevas representaciones a través de prácticas culturales como el cine. A través del cine deja de ser objeto de las historias de otros y se convierte en protagonista de sus propias representaciones. Con su práctica creativa, nacida de su neozapotequismo, habilita nuevos espacios de lucha, crea etnicidades emergentes (Hall, 2010) y deconstruye el género (De Lauretis, 1989).

Las etnicidades emergentes, según Stuart Hall (2010) permiten a los sujetos dirigir su propia experiencia y empoderar sus etnicidades debido a que construyen lugares desde donde hablar. Liz sueña con prender la televisión y ver mujeres como ella, hablando zapoteco, mixteco u otra lengua originaria, por eso desea que haya más mujeres estudiando, creando y sabiendo que es posible contar historias desde y sobre nosotras:

Así como yo hay muchas personas que queremos romper esos cánones de belleza, contra el racismo, que se cuenten historias desde nosotros, las historias con que nos

sintamos identificados, que veamos una actriz, una protagonista indígena, que hable una lengua, o sea desde ahí es como “no manches, está hablando en mixteco, yo quiero ver a alguien que hable zapoteco” o sea ya eso es como un triunfo, por ahí vamos. En la mercadotecnia también, comenzar a ver publicidad, que veamos a alguien con nuestros colores, nuestros cuerpos, desde ahí. Si no lo cambiamos nosotros ¿pues quién? (Liz. Entrevista 2022).

Liz continúa trabajando como cineasta independiente y postulando a las convocatorias que apoyan a jóvenes creativas a desarrollar sus ideas. Este hacer se ha convertido en una forma de activismo pues en el camino de contar sus propias historias a través del cine, se dio cuenta de que la mayoría de las niñas de Álvaro Obregón -el lugar donde desarrolló su investigación y su documental- no tienen acceso a la educación primaria y, todavía menos, a la educación superior. Por esa razón Liz quiso devolver algo a la comunidad, desarrollando talleres para las niñas en donde aprendieran a dirigir una película, y a usar una cámara o un aparato de sonido.

Las acciones de Liz aperturan un nuevo horizonte para sí misma, pero también para otras jóvenes, quienes ahora saben que hacer una película es posible. Recuerdo que el resultado de unos de sus talleres fue un video documental desarrollado por las propias niñas, quienes gozaban y reían al mirar lo que habían creado, de hecho, algo que me gustó mucho en una visita a Álvaro Obregón fue haber conocido a Lucy. Cuando le pregunté a esa niña de 11 años qué quería ser de grande, ella me dijo que quería ser una estrella de cine. Estoy segura de que eso se debe a la semilla que Liz sembró.

### Josefina. En defensa de la tierra y el viento

Josefina nació y creció en Unión Hidalgo, una comunidad que en zapoteco también se llama Rancho *Gubiña*. En la actualidad, *Rancho Gubiña* es un pequeño y caluroso pueblo, rodeado por grandes aerogeneradores, propiedad de empresas eólicas extranjeras, que la gente llama “ventiladores”.

Josefina es artista plástica. Aunque estudió mercadotecnia en un primer momento, gracias a la influencia de un artista zapoteco muy respetado en el pueblo, decidió estudiar artes en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Actualmente vive entre la casa familiar con su mamá en Unión Hidalgo y una pequeña habitación que rentó en la Ciudad de Oaxaca.

Josefina es la única de mis colaboradoras que se dedica casi exclusivamente a su práctica creativa, a excepción de las temporadas en que ayuda a su mamá con su puesto en el mercado y con el trabajo en el campo. Su trabajo actual es posible gracias a que en su pueblo hay una pequeña galería de arte, administrada por uno de sus grandes amigos y también porque en 2022 fue ganadora del FONCA, un estímulo económico del gobierno de México que le permite sostener su vida, al menos por un año.

El trabajo actual de Josefina es muy interesante y está íntimamente relacionado con la vida en Rancho *Gubiña* y por muchos sentipensares que tuvo cuando regresó de la ciudad de México, después de haber estudiado mercadotecnia.

En aquel tiempo, Josefina todavía no era una artista de profesión, pero sintió interés por acercarse a la galería de arte del pueblo y fue ahí donde conoció al dueño, un poeta y profesor que donó su casa para promover el arte istmeño y que ahora es un amigo y un maestro para ella<sup>35</sup>. Josefina se sintió muy inspirada al descubrir que la poesía que su maestro escribía estaba en zapoteco, sin embargo, sintió vergüenza por no entender su propia lengua y por reconocer que esto se debía a los procesos de borramiento a los que se había sometido durante su trayectoria universitaria:

Cuando regresé a Unión Hidalgo empecé a frecuentar la galería que está en el pueblo y el maestro en ese momento estaba promocionando un libro que él había escrito y empecé a leerlo y me di cuenta de que no sabía leer en zapoteco y eso me dio mucha vergüenza porque soy de ahí, toda mi familia lo habla, ¿cómo es posible?, o sea como puedo hablar yo de lengua y de identidad si no me preocupó por aprenderlo, no es ser congruente creo. Le dije que a lo mejor la forma más fácil de aprenderlo era transcribiéndolo en muros, pero pues yo no tenía [dinero], ni sabía pintar y me dijo que sí. Me compró pinturas, me dio unos pinceles y me aventuré a salir por todo el pueblo a escribir poesía en zapoteco sin traducción para que la gente sintiera lo que yo estaba sintiendo en ese momento y pudiera repetir lo que yo estaba haciendo ¿no?; no lo sé leer, pero sé qué dice y preocuparnos. Entonces la idea era pintar toda una calle, que era de las principales, llegamos a pintar más de quince (Josefina. Entrevista 2022).

---

<sup>35</sup> Por su edad y lo poco que conozco sobre su trabajo, podría ubicar al maestro de Josefina dentro de la segunda y tercera ola de artistas. Heredero del pensamiento coceista, preocupado por la lengua, el territorio y la ecología.



Josefina comenzó a colaborar con la galería y así fue como, motivada por su maestro, decidió estudiar artes en la ciudad de Oaxaca, sin avisarle a su familia pues ya anteriormente se había ido sin permiso a estudiar su otra licenciatura:

Estando en ese proyecto que duró como año y medio, el maestro me dijo que qué pensaba yo, si nada más quería andar haciendo eso o si realmente quería tomarme en serio esa vocación de querer aprender, pero educada ¿no?, él haciendo referencia a que tomara clases, a que fuera a clases y que no lo hiciera solo porque me gustó y ya, o sea, que me tomara en serio lo que yo estaba haciendo. Creo que él vio en mí algo y lo estuve pensando y justo estaba distraída en las redes sociales y vi que había una convocatoria de una escuela de bellas artes en Oaxaca y me sorprendí un montón y compré la ficha un día antes de que se cerrara y ya. Pero no le dije a nadie, yo me lo guardé, pagué la ficha y el día del examen fui y le dije a mi mamá que iba a la ciudad a un taller que me había pagado la galería, por supuesto que no era así (Josefina. Entrevista 2022).

Mientras Josefina estudiaba, primero mercadotecnia en la Ciudad de México y luego artes en la ciudad de Oaxaca, sucedieron eventos importantes que marcaron su devenir. Uno de ellos fue la instalación del parque eólico a las afuera de su pueblo. Con la instalación de los aerogeneradores, los sentidos de Josefina se vieron afectados, así que fue inevitable que cuando se graduó de su carrera, con más conocimiento de técnicas y métodos de expresión artística, su obra se dirigiera a ello. Es muy interesante, sin embargo, que para que Josefina interpretara el parque eólico como un problema, fue necesaria su salida y su regreso a la comunidad, no una sino dos veces, como si con la salida se hiciera posible “un baño de luz exterior” (Braidotti, 2005) que posibilitara una experiencia de distancia y extrañeza:

Desde que yo me fui, el pueblo sigue en el mismo rezago y yo no me había dado cuenta porque como vivía ahí yo lo veía normal. Cada presidente municipal que estaba nunca hizo nada y aparte a esa edad lo que menos te interesa... pues no te interesaban esos temas y no había tanta comunicación y redes sociales, por ejemplo, los eólicos llegaron en 2011, yo ya estaba en Ciudad de México y cuando llegaba en vacaciones pues no me daba cuenta del todo, pues porque llegaba a divertirme en el pueblo porque eran cosas que no podía hacer en la ciudad ¿no? (Josefina. Entrevista 2022).

Como antecedente, los parques eólicos se instalaron en el Istmo paulatinamente, hasta que llegó el momento en que su presencia y ocupación del espacio era más que evidente, pues se encontraban cada vez más cerca de los pueblos, las casas y las personas, lo cual causó una ruptura con la forma de experimentar la vida cotidiana:

Yo me fui en el 2007 y los eólicos se pusieron en el 2011, pero en unas de mis cuantas regresadas era impresionante porque era toda la entrada [del pueblo], fue impresionante ver tantos ventiladores. Cuando yo llegaba a Unión, antes de que se instalaran, la vida era muy tranquila y pacífica y aunque el aire siempre ha estado y el calor, ¿no?, pero no lo sentías tanto como después de que se instalaron [...] hubo una temporada, que fue cuando empezaron a llegar los ventiladores eólicos dentro del pueblo y cuando había calma se escuchaba el zumbido, o sea sí llegaba el zuuummm zummm zummm y yo decía ¿Qué es ese ruido?, y nadie se daba cuenta. Yo una vez le dije a un amigo y lo cuenta y se ríe porque no sé si yo lo decía a manera de risa o algo, pero para mí sí fue una cosa preocupante, escuchaba un ruido constantemente estando en el centro y yo no me imaginaba la gente que vivía más cerca cómo vivía ¿no?, ahora se escucha más porque son más. En casa de mi hermana se escucha (Josefina. Entrevista 2022).

El testimonio de Josefina da cuenta de que nuestra subjetividad está producida por el contexto cultural, histórico, social y político del Istmo de Tehuantepec. Como mencioné en el capítulo anterior, regresar a un territorio cambiado es uno de los elementos centrales en los procesos de reapropiación corporal e identitaria, y en la necesidad de construir figuraciones y lugares políticos de enunciación como el neozapotecismo.

Otra transformación en el pueblo que influyó en el hacer actual de Josefina fue el terremoto de 2017. Cuando la conocí estaba desarrollando una instalación artística titulada *Yoo Bido* 'o Casa sagrada que consiste en casitas elaboradas de papel teñido con una técnica de cianotipia<sup>36</sup> en cuyas paredes se observan fragmentos de la vida en el Istmo.

Con esta instalación Josefina buscaba hacer una reflexión sobre el hogar, el cual estaba en constante cambio, pues durante el terremoto se cayeron gran parte de las casas en Unión Hidalgo y con ello hubo una pérdida de las construcciones tradicionales hechas de tejas y adobe, además de un recrudecimiento de la violencia contra las mujeres. Incluso, la primera vez que la conocí fue a través de la imagen de una casita que, con una frase muy pequeña, denunciaba el clima de violencia en el Istmo. Después me contó que esa imagen era parte de la investigación inicial para el proyecto *Yoo Bido*.

Las prácticas creativas de Josefina me han permitido ver que las dinámicas de transformación y violencia del Istmo de Tehuantepec son parte de un dispositivo de poder que funge como un elemento central en su proceso de subjetivación y en su devenir

---

<sup>36</sup> Es un procedimiento fotográfico artesanal, por medio del cual se obtienen copias de fotografía en color azul, gracias al pigmento azul de Prusia.

neozapoteca. Su obra artística materializa un contexto que la incomoda y, al mismo tiempo, es un mecanismo de acción por medio del cual denuncia, defiende lo propio y resiste a su malestar:

Mi obra actual más bien es hablar de territorio, el territorio que se desconoce y cómo poco a poco está siendo ocupado por ajenos a la comunidad. Estoy visitando todos los mojones posibles y llevándome tierra de ahí. Haré un mapa de tierras y aceites tóxicos donde hay eólicos y el sentir a partir de ese despojo. Pondré palabras en zapoteco como despojo, territorio, dolor, enfermedad (Josefina. Entrevista 2022).

De acuerdo con Mónica Cejas, las prácticas culturales son prácticas de intervención social con dimensión artística que están vinculadas con lo político debido a que “los agentes ponen en acción una praxis feminista que expone y deconstruye, mediante estrategias discursivas, un orden simbólico hegemónico, heteronormativo y patriarcal (que suele ser además racista y clasista)” (Cejas, 2020: 192). En este sentido, el cine de Liz y la obra gráfica de Josefina se configuran como prácticas culturales y modos de hacer activismo en donde son ellas las que se constituyen como sujetas de sus propias representaciones y desentrañan las relaciones entre cultura y poder.

### Sofía. La fuerza, el comercio y el carácter

Sofía es una profesora de 31 años que llegó a ese puesto después de haber pasado un largo trayecto. Ella vive en la Ciudad de Oaxaca, aunque su lugar de origen es Niltepec. Como vimos anteriormente, cuando salió de su comunidad tenía un deseo profundo por convertirse en psicóloga. Sin embargo, por falta de dinero tuvo que renunciar a su carrera e iniciar la búsqueda de un nuevo empleo. Gracias a una tía, logró convertirse en una especie de profesora interina que cubriría a un profesor de la costa. Años después, luego de muchos sinsabores, logró conseguir un contrato definitivo como profesora que es el puesto que tiene actualmente. Cuando la entrevisté, Sofía estaba atravesando un momento muy difícil porque era el cumpleaños número 11 de su hija, el cual le detonaba muchos recuerdos y reflexiones que fueron surgiendo en el tiempo en que duró nuestra conversación.

Mientras Sofía estuvo en la costa trabajando y estudiando, se casó con un hombre que la golpeaba y la violentaba. De esa relación nació una hija que se convirtió en un impulso para escapar. Un día, mientras su esposo no estaba en casa, agarró sus cosas y a su hija y huyó hacia Niltepec. Lamentablemente, las cosas no salieron como planeaba, pues su ex

esposo la acusó de secuestro e inició un proceso legal para quitarle la custodia de la niña. Eso la devastó y desde ahí inició un largo camino para recuperar a su hija que, al momento de nuestra conversación, todavía no terminaba. Durante ese tiempo, Sofía estudió, trabajó e inició procesos legales en una situación de absoluta precariedad.

Un día se dio cuenta de que ganaba menos que otras profesoras, así que decidió ir a preguntar a la dirección de su trabajo, resultó que tenía una demanda de pensión que le recortaba buena parte de su salario y la dejaba en una situación muy desfavorable. En ese tiempo Sofía estaba terminando la universidad en una sede de la Universidad Pedagógica Nacional que se encontraba en el Istmo, mientras ella trabajaba en los valles centrales, así que el dinero que ganaba era insuficiente para pagar comida, hospedaje, abogados y el transporte a su casa de estudios. Para sobrevivir era muy necesario que tuviera otros ingresos y así fue como comenzó a vender:

Yo después de todo lo que pasé, la misma crisis te pide estar ocupada, te pide hacer más, más, más, más, en ese tiempo lo que hice fue trabajar. Mientras estaba en el magisterio aún tenía que trabajar. Trabajé como buena istmeña, que te traes cosas y vendes esto y el otro. Siempre, siempre vendí cosas. Si voy a un lugar me llevo cosas para vender. Cosas por catálogo. Vendí por catálogo, vendí joyería y así ha sido, a pesar de que ahorita ya estoy más tranquila llevo cosas de acá para vender al Istmo, traigo de allá para acá (Sofía. Entrevista 2021).

Es interesante la forma en que Sofía reconoce el comercio como parte de su genealogía de mujer istmeña “trabajé como buena istmeña”, nos dice, recurriendo al trabajo y al comercio como elementos centrales de su autoconcepto y de su propia supervivencia.

Con el tiempo, la lucha de Sofía se volvió más complicada, pues además de recuperar a su hija, necesitaba recuperar su salario y lograr que su ex esposo dejara de molestarla y amenazarla. En ese tiempo, y a falta de dinero para pagarse un abogado que la ayudara, Sofía tuvo que estudiar las leyes de manera autodidacta y su insistencia en el juzgado la llevó a conocer a una gran cantidad de especialistas en derecho. En un momento en que se quedó sin trabajo comenzó a apoyar a mujeres con historias similares a la de ella y, aunque no recibía dinero por eso, sí se ganó el reconocimiento de ser una mujer que ayuda a otras mujeres e incluso comenzaron a identificarla como “La Lic”, es decir, como abogada:

En el periodo en que estuve en Oaxaca y no estaba trabajando mi hermano me decía “pues fíjate que conocí a una señora de la sierra y pues vive violencia” y yo me

contactaba con ella, y yo después de haber vivido violencia, después de haber vivido toda esa situación que todavía estaba en proceso, porque ni siquiera estaba terminada mi situación, pero yo ya andaba involucrándome en otras cosas porque pues yo sentía mucho coraje y siento mucho coraje cuando pasan todas esas cosas. Entonces yo lo que hacía era entrevistarme con ella, me contaba su situación como si yo fuera una abogada. Me decían Lic. Y yo les decía “yo no soy Lic, es que yo no soy Lic, pero yo conozco a la gente que te puede apoyar, yo por mi caso he conocido a la gente de palacio de gobierno y de la procuraduría y yo te voy a llevar con las personas”. Eso hice con unas señoras, las llevé a la procu [se refiere a la procuraduría de justicia] y afortunadamente la procuradora me atendía. Yo les decía mire está pasando violencia, póngale el licenciado de oficio, eso es lo que yo pido. Yo con lo que pasé empecé a saber que los abogados de oficios no te cobran ni un peso, que ellos están para servirle a la gente que no tiene recursos, empecé a ver cómo funciona el tribunal, cómo funciona la procu, cómo funciona el juzgado, todo, eso me llevó a conocer a mucha gente que no me imaginé conocer y que me dieron su apoyo y ahorita ya no hay un no puedo (Sofía. Entrevista 2021).

Convertirse en “la Lic” ha sido el principal activismo de Sofía, nacido de su propia historia y de la rabia de que otras mujeres pasen por situaciones similares a la de ella. Si bien todavía no logra recuperar la custodia de su hija, haberse ganado el reconocimiento de otras mujeres se convirtió en un impulso y en un elemento constitutivo de su carácter y su fortaleza. Sofía se describe a sí misma como una mujer fuerte, valiente y trabajadora:

Algo que me caracteriza es tener mucha fuerza. Yo soy muy valiente al decir lo voy a lograr, lo voy a alcanzar por sentirme bien conmigo misma porque en un principio decía le voy a demostrar a esa persona que sí tengo vida después de él. Típico él me decía sin mí tú no eres nada, sin mí tú no eres nadie, te voy a quitar todo, te voy a dejar sin nada y vas a regresar llorando y vas a suplicar y todo eso, todo eso me lo dijo y ya pues según se ha enterado de lo que yo hago y ha hecho su escándalo. Para él, el hecho de haber obtenido todo después de haberlo perdido pues no lo entiende, o sea él se molesta y no entiende cómo yo pude salir de toda esa situación (Sofía. Entrevista 2021).

### Imelda. Enojada y en-defensa de los textiles *ikoots*

Mi amiga Imelda es una profesora normalista de 27 años que actualmente vive en la Ciudad de Oaxaca, pues hace dos años consiguió un contrato de trabajo definitivo que fue ubicado en una escuela primaria en las periferias de la ciudad.

Paralelo a su trabajo como profesora, Imelda ha creado una gran plataforma de difusión, comercio y activismo enfocado, entre muchas cosas, en la denuncia del extractivismo de los saberes indígenas, particularmente de la tradición textil de San Mateo del Mar. Podría decirse que el hacer de Imelda abarca dos segmentos. El primero desde las

redes sociales, enfocado a la educación de los consumidores y en la difusión de problemáticas que afectan a San Mateo del Mar y al mundo textil, y, el segundo destinado a la impartición de talleres, creación de empleos y apoyo a familias *ikoots*.

El activismo de Imelda surgió a raíz del terremoto de 2017, cuando la población de San Mateo del Mar se vio afectada por los derrumbes en las casas y por la falta de empleo. San Mateo del Mar es una comunidad rodeada de agua, ubicada a una hora aproximadamente del Puerto de Salina Cruz y se caracteriza por sus difíciles condiciones de vida, producto del abandono de los gobiernos, de la presencia de grupos de narcotráfico y de las inundaciones que ocurren cuando la naturaleza reclama su rumbo.

Situado en un paisaje rodeado de mar, calor y viento, la vida en San Mateo se sostiene de la pesca y de los oficios tradicionales, principalmente del tejido en telar de cintura y de la elaboración de huipiles de cadenilla.

Los textiles de San Mateo del Mar son hermosos. Con un trabajo de muchas horas de duración, los y las artesanas crean lienzos en donde se cuenta la vida y la cosmovisión del lugar a través de iconografías en forma de aves, peces y camarones o de bordados de cadenilla con formas y estilos particulares y fácilmente identificables como textiles “mareños”, al menos entre la gente del Istmo. El problema es que, si bien los textiles son hermosos, el pueblo de San Mateo, en comparación con otros pueblos del Istmo -especialmente Juchitán-, vive un proceso de invisibilización producto del racismo, discriminación y exclusión al interior del Istmo de Tehuantepec, lo cual desemboca en un menor aprecio por sus huipiles, en el regateo y en menores índices de venta.

Cuando Imelda creó su proyecto, no tenía idea de que iba a convertirse en algo tan sólido como lo que es hoy en día, sin embargo, mejorar la situación de sus vecinas y amigas fue algo que siempre la movilizó y que la mantiene en vínculo constante con la comunidad. Aunque ella vive en la Ciudad de Oaxaca desde hace dos años, casi nunca está los fines de semana, pues aprovecha para ir a San Mateo a visitar a las artesanas y a pasar tiempo en una pequeña casa que acaba de construir para ella y sus papás, con la esperanza de que en un futuro pueda convertirse en un taller y centro cultural.

Hubo un tiempo que hasta hubo narcotráfico en San Mateo y que a tal hora toda la gente ya estaba guardada y era por parte de unos tratos ahí raros con el presidente

anterior que destituyeron ¿ves? que fue noticia igual, entonces esto también como que dices y ahora qué sigue, pero bueno esto, te digo, vuelve a ser una forma de cobijarte a partir de los textiles, dar una resistencia y dar un golpe como que decir hey, también se está haciendo esto y aun cuando pasa todo esto la gente está buscando seguir resistiendo ¿no? (Imelda. Entrevista 2021).

En ciertas temporadas, Imelda organiza rifas y colectas para crear algo que ha llamado “canastas *ikoots*”, lo cual consiste en elaborar despensas hechas con productos locales como pescado fresco y totopos. Casi todo lo que hace se dirige a las infancias, pues por su profesión siente una conexión muy fuerte con ellas.

Por su propia historia de vida, Imelda siente el deseo de enseñarles a las infancias que es posible vivir su pertenencia desde el orgullo y no desde la vergüenza. En los últimos meses ha organizado talleres e invitado a personas que van gustosas desde la ciudad de Oaxaca a leer cuentos a San Mateo. Imelda también se ha vuelto muy activa en las redes sociales, pues se ha percatado de una nueva forma de violencia que afecta a su comunidad en este tiempo histórico. Gracias a Imelda he podido enterarme de que hay personas en puestos de poder que, sin pertenecer a las comunidades, registran los textiles como si fueran propios y los mercantilizan a costa del regateo y la precarización del trabajo de las artesanas.

Desde las redes sociales publica información que ayuda a valorar y dignificar el trabajo artesanal. En una de sus publicaciones en *Instagram* se lee:

¿Qué implica usar un textil de una comunidad a la que no pertenezco?, saber el nombre de la artesana o artesano que elaboró tu prenda. Esto es muy importante porque atrás de cada huipil hay una historia que contar. Preguntarte a qué comunidad pertenece tu prenda. Lo ideal sería conocer su contexto y las vivencias que hay en dicha comunidad. Conocer el proceso de elaboración de la prenda: técnica realizada, tiempo de elaboración, significados de la iconografía que tiene tu textil. Portar un textil también es una forma de expresar resistencia y valorizar las historias de las comunidades que representa y que al mismo tiempo vamos formando (Imelda. *Post Instagram*. 2022).

Imelda también establece colaboraciones y redes de apoyo con artistas locales y extranjeros que se interesan en las técnicas textiles de San Mateo. Gracias a ello, muchas investigadoras y fotógrafas se han acercado a ella, con la intención de ir a San Mateo del Mar a investigar y retratar la vida. En ese trayecto, Imelda ha pasado por muchos sin sabores y enojos, pues las personas con las que se ha encontrado no siempre actúan como ella espera. De esos malos ratos, Imelda decidió construir protocolos de colaboración en donde deja

explícito lo que espera de cada colaboración. Regularmente lo único que Imelda solicita es que los textiles se reconozcan como parte de San Mateo del Mar, que la artesana que lo elabora sea nombrada y que las artesanas reciban un pago justo por un trabajo que les toma días y a veces meses.



## CONSIDERACIONES FINALES

### Preámbulo

Esta tesis aporta la noción de neozapotequismo con la cual se integra la perspectiva *etic* y *emic* de la investigación (Restrepo, 2018) y se articula la nomenclatura que las propias interlocutoras utilizan para nombrarse, con una interpretación teórica integrada por los estudios feministas y los estudios del cuerpo.

Cabe señalar que esta noción no funciona para denominar a todas las mujeres del Istmo de Tehuantepec, pues no se trata de un fenómeno que atañe a toda la cultura istmeña, todo lo contrario, el neozapotequismo explica el devenir de una subjetividad y una identidad enriquecida dentro de un contexto histórico, social y cultural concreto, como es la trayectoria universitaria.

El neozapotequismo tensiona la estabilidad con la que se han construido categorías como identidad, etnicidad y feminidad. Frente a las categorías fijas y culturalmente definidas, el devenir neozapoteca nos habla de un proceso de subjetivación inacabado y procesual. Las neozapotecas “van siendo en el camino” mientras son interpeladas por grandes dispositivos de discriminación como la cultura de género y el racismo.

Las neozapotecas son mujeres que habitan una línea que roza el adentro y el afuera del Istmo de Tehuantepec. Desde esa línea -posible por su trayectoria universitaria- ellas encuentran un lugar de conciliación consigo mismas, con su comunidad de origen y con una cultura que las oprime y que tiene que ver con lo local y con el afuera. Las neozapotecas habitan simultáneamente dos culturas, hablan dos lenguas, experimentan una sexualidad diversa y construyen y deconstruyen el género en el Istmo de Tehuantepec (Butler, 2006; De Lauretis, 1989).

Como se ha visto a lo largo de la tesis, la trayectoria universitaria se acompaña de un proceso de exclusión relacionado con la clase social, el género y la pertenencia étnica que atañe al cuerpo en sus múltiples dimensiones: individuales, familiares y colectivas (Blanco, 2002).

El hecho de que una hija sea la primera en la familia con acceso a la universidad tiene una resonancia en el cuerpo familiar pues implica no solo un orgullo sino también una gran inversión económica, especialmente si tomamos en cuenta los procesos de precariedad que constituyen la vida en el Istmo.

Por otro lado, los procesos de incorporación que ocurren al estar fuera incomodan a la comunidad de origen, debido a que el neozapotecismo descubre una estructura racial y el orden de género característico del Istmo de Tehuantepec.

El neozapotecismo es un lugar de conciliación que implica resistencias, pero también dolores y rompimientos. El neozapotecismo se caracteriza por el amor a nuestros pueblos pues desde pequeñas somos constituidas como sujetas gracias a entramados simbólicos propios del Istmo. A través de los rituales que acompañan la vida cotidiana y donde las mujeres somos protagonistas (Dalton, 2010) se define nuestra pertenencia y la reproducción de nuestras comunidades y su vida vincular (Segato, 2013a).

Sin embargo, el neozapotecismo también implica una desobediencia. El racismo y las demandas que la cultura de género establece para las mujeres nos genera una gran incomodidad y la sensación de que, para poder vivir libres, es necesario desobedecer a la cultura y establecernos en una suerte de frontera o en un espacio simbólico que nos permite estar simultáneamente dentro y fuera del Istmo.

Esta investigación abre una veta de estudio relacionada con la relación entre la experiencia de la exclusión y los procesos de salud/enfermedad/atención (Menéndez, 1984). Propongo que tejer un puente entre los estudios feministas y la antropología médica crítica podría ayudarnos a comprender que la noción de desobediencia y falla a la cultura dan cuenta de un malestar de etiología política y cultural. Analizar los procesos de salud/enfermedad/atención en clave feminista sería un parteaguas para futuras investigaciones enfocadas en conocer los efectos de la movilidad en el bienestar de las mujeres indígenas.

En el siguiente apartado me enfocaré en explorar esta línea y finalizaré con algunas premisas, así como reflexiones y retos que tuve durante el trabajo de investigación y que podrían servir como guías para futuras investigaciones.

## Procesos de salud/enfermedad/atención en clave feminista. Apuntes desde la articulación de los estudios feministas y la antropología médica crítica

Esta investigación apertura una línea de investigación relacionada con los dispositivos de opresión y el desarrollo de padecimientos y malestares (Fabrega, 1971; Kleinman, 1988). Hemos notado que para el caso de las universitarias istmeñas las imposiciones de la cultura de género, el racismo, el despojo territorial y la desigualdad de clase social constituyen un complejo proceso de exclusión que ocurre simultáneamente dentro y fuera de la comunidad y una serie de malestares y padecimientos que se instalan en el cuerpo y dan pie a la activación de recursos de supervivencia.

La relación entre dispositivos de opresión y los procesos de salud/enfermedad ha sido explorada por la antropología médica, una subdisciplina de la antropología social que tuvo su auge en los años sesenta y que se encarga de elucidar “los factores, mecanismos y procesos que desempeñan un papel en el modo en que los individuos y grupos son afectados diferencialmente por la enfermedad, así como la manera en que responden a sus padecimientos” (Fabrega, 1971: 167). Dentro de esta disciplina, la antropología médica crítica es una escuela de gran relevancia que analiza la enfermedad en clave marxista y concibe las problemáticas de salud como eventos estructurales para todas las sociedades (Menéndez, 1984). Para la antropología médica crítica la salud y la enfermedad constituyen siempre hechos sociales que develan estructuras de poder y desigualdad.

Propongo que esta tesis abre una veta de investigación que nutre tanto a los estudios feministas como a la antropología médica crítica, pues ambas disciplinas comparten que la experiencia de la desigualdad es determinante de los sujetos. Si articulamos ambos aparatos teóricos podríamos leer los procesos de salud-enfermedad-atención que atañen a las mujeres neozapotecas también en clave feminista.

Hay al menos tres nociones de la antropología médica crítica que sirven a este trabajo: el proceso salud-enfermedad-atención (de ahora en adelante proceso de s/e/a) (Menéndez, 2003); los modelos de atención a los padecimientos (Menéndez, 2003) y la triada enfermedad, padecimiento y malestar (Fabrega, 1971; Kleinman, 1988).

El antropólogo médico Eduardo Menéndez entiende los procesos de *s/e/a* como eventos de carácter estructural que “no pueden reducirse al sujeto [...] sino que dicho sujeto -y su padecimiento- debe ser referido a la red de relaciones sociales dentro de las cuales se enferma y soluciona o no su padecimiento” (Menéndez, 2012). Con esto en cuenta, los procesos de *s/e/a* de las neozapotecas deben remitirse a la red de relaciones sociales que se establecen durante la trayectoria universitaria. “Ardor en los brazos”, “dolor en los hombros”, “no podía respirar”, “me sentí desbordada”, son frases que se leen en los testimonios y que dan cuenta de un proceso de *s/e/a* (Menéndez, 2016) producido por las relaciones de poder que acompañan el tránsito por la universidad.

Eduardo Menéndez también ha propuesto la noción de modelos de atención a los padecimientos para referirse a “todas aquellas actividades que buscan prevenir, dar tratamiento, controlar, aliviar y/o curar un padecimiento determinado” (Menéndez, 2003: 186). Preocuparse por comprender cómo las personas gestionan sus padecimientos conlleva reconocer la existencia de tres modelos de atención: el modelo médico hegemónico, el modelo alternativo subordinado -en donde se encuentra la medicina tradicional y alternativa- y el modelo médico basado en la autoatención -conformado por prácticas de autocuidado sin la mediación de un curador profesional-.

Esta noción es interesante debido a que una de las características del modelo médico hegemónico es la asocialidad, la ahistoricidad y el biologicismo (Menéndez, 2016), de modo que para la biomedicina cualquier padecimiento que no sea evidenciado en una radiografía, un análisis de sangre o cualquier otro dispositivo biomédico, no podrá ser interpretado como tal. Esto se relaciona con la triada enfermedad, padecimiento y malestar (Fabrega, 1971; Kleinman, 1988) pues, a diferencia de las enfermedades, los padecimientos y malestares no siempre serán reconocidos y validados socialmente, lo cual aumenta la incertidumbre de la persona que padece.

Siguiendo a Horacio Fabrega (1971) la enfermedad es un estado alterado del cuerpo, determinado, diagnosticado y tipificado por la biomedicina y puede o no coincidir con la experiencia vivida. Dicho de otro modo, la enfermedad es la construcción cultural de la enfermedad desde la perspectiva del Modelo Médico Hegemónico (Menéndez, 2016), así que

hay múltiples enfermedades que no son reconocidas por la persona como un padecimiento simplemente porque no le duele nada.

Sin embargo, el padecimiento designa que alguien está enfermo, pero los criterios para definirlo son “social, psicológica y lógicamente distintos a los empleados por la biomedicina” (Fabrega, 1971: 213). El padecimiento se refiere a la manera en que el individuo que padece, así como su familia y sus redes sociales perciben y responden a la experiencia de la enfermedad.

Para recapitular y comprender mejor el argumento que intento esbozar, tomemos en cuenta que la biomedicina actúa como un actor principal ante la enfermedad, pues gracias a una serie de dispositivos clínicos puede designar que algo no está bien, incluso si la persona no lo siente. La enfermedad suele ser de corta duración y puede curarse sola o con intervención del saber biomédico. No obstante, ante la experiencia del padecimiento es el propio sujeto que padece quien designa su enfermedad. En este caso, la familia y las redes sociales desempeñan un importante papel pues validan el rol del enfermo y acompañan en la búsqueda de sanación.

He observado que aun cuando las mujeres neozapotecas experimentaron distintos tipos de padecimientos durante su trayectoria universitaria, fue hasta el encuentro con el Modelo Médico Hegemónico que se estableció una validación por parte de sus redes sociales inmediatas, por ejemplo, en aquella ocasión en que a Liz le pusieron una sonda porque no podía orinar con naturalidad. No fue hasta que un profesional de la salud diagnosticó una enfermedad que su familia pudo reconocer su padecimiento, darle un lugar y darle a Liz un poco de acompañamiento al legitimar su rol. Recordando su testimonio:

Cuando me vine acá me enfermé como al segundo día, nunca hablé, pero ahí va la cosa... me tuvieron que meter una sonda, cosas así que como mis papás no sabían, o sea, no entendían esa cuestión de que una se estresa y estaba yo agarrando vuelo de que estaba sola que mis papás se sintieron mal, así de que "te estás guardando todo" "no nos dices nada" creían hasta que me habían violado, cosas así como que se empezaron a sentir mal, porque más que enfermedad, soy muy poco de enfermarme, pero más que enfermedad eran cosas que yo le contaba a mi mamá a veces y que no se lo puedo contar... y hay cuestiones ¿sabes? que una como mujer necesita hablarlo con otra mujer, digo yo, es como una parte de compartir experiencias (Liz. Entrevista. 2022).

La experiencia de Liz me lleva a pensar en el papel de los modelos médicos en la reducción de la incertidumbre que acompaña la trayectoria universitaria. El hecho de que alguien valide lo que estamos sintiendo es, en sí mismo, un alivio. Sin embargo, en esta investigación hemos visto que no todas las situaciones fueron reconocidas ni por el personal médico ni por las redes familiares o comunitarias, de allí la noción de falla a la cultura y la importancia de la categoría <<malestar>>.

El malestar se refiere a la existencia de una alteración en relación con fuerzas macrosociales económicas, políticas e institucionales (Kleinman, 1988). Es la manera en que las normas e instituciones sociales delimitan el correcto rol social de una persona y, de no cumplirse, hay una falla bidireccional conformada por el estigma y por la sensación de que la cultura también nos falla.

En esta tesis abordé la noción de “falla a la cultura” para referirme a un malestar causado por la desobediencia y el “castigo” que supone resistirse a los imperativos de la virginidad, la heterosexualidad, el matrimonio y la maternidad, así como a la imposición de un cuerpo incorporado a la blanquitud como única forma de ciudadanía (Moreno Figueroa, 2012a).

El problema con este malestar, a diferencia de los padecimientos, es que nunca llegará a ser totalmente legitimado. Al ser la misma sociedad la que impone el rol de la mujer vinculado a la fragilidad, la blanquitud, la maternidad y el matrimonio, la “falla a la cultura” se vivirá a largo plazo como un “secreto patógeno” (Young, 1995: 29) que aumenta la incertidumbre. De allí también el devenir neozapoteca.

La noción de “secreto patógeno” de Allan Young (1995) me resuena totalmente porque la “falla a la cultura” suele ser ocultada gracias a la posibilidad que abre el neozapotecismo, especialmente al estar simultáneamente dentro y fuera del Istmo de Tehuantepec en tanto espacio simbólico, cultural y geográfico. Sin embargo, el secreto es vivido por las neozapotecas como una suerte de transgresión que causa sufrimiento moral, culpa, así como otros trastornos físicos y psiquiátricos.

Leer los malestares de las neozapotecas en clave feminista implica reconocer que las mujeres son interpeladas por una cultura de largo aliento, organizada a través de una relación

dicotómica entre los géneros y que impone la heterosexualidad y la blanquitud como formas de legitimidad (Acevedo Rodrigo, 2012; Moreno Figueroa, 2012a; Muñiz, 2001; 2013).

Los dispositivos de poder entre los que se encuentran el racismo y la cultura de género istmeña son productores de malestares que participan en los procesos de subjetivación. Dichos malestares son complejos pues, como abordé en el segundo y tercer capítulo, el sujeto femenino juega un papel central en la cohesión comunal zapoteca.

Lejos de llevarme a establecer conclusiones, esta investigación me ha conducido al desarrollo de nuevas preguntas empíricas y a la apertura de un argumento que puede explorarse al establecer un puente entre los estudios feministas y la antropología médica crítica. Escribe la filósofa Rosi Braidotti (2015: 222) que nuestro cuerpo es un mapa políticamente informado, una cartografía viviente del presente. Si construyera un mapa sobre el malestar de Liz, Imelda, Sofía y Josefina me gustaría profundizar en los procesos de s/e/a que estas mujeres vivieron durante su trayectoria universitaria; mapear en qué partes de su cuerpo se localizó el racismo, el clasismo y el mandato de la heterosexualidad obligatoria; conocer los procesos que encontraron para validar sus malestares y explorar el papel que jugaron los conocimientos médicos tradicionales en la reducción de su incertidumbre.

Leer los procesos de s/e/a en clave feminista permitiría conocer cómo se expresan y qué mecanismos emplearon las neozapotecas para enfrentar esos malestares que no son reconocidos ni validados socialmente debido a que son impuestos por la misma estructura social.

Asimismo, permitiría explicar el papel que juega la cultura istmeña y la comunalidad en la producción de padecimientos que afectan específicamente a las mujeres y preguntarnos de qué otros modos las mujeres pueden fungir como “aglutinadores” comunitarios, sin que esto implique la imposición de tajantes e inflexibles roles de género (Marán, 2020).

No quiero dejar de señalar que esta línea de estudio es interesante también por razones políticas. Durante mi carrera como investigadora, educadora y curiosa en temáticas relacionadas con la salud y el bienestar, me he encontrado con muchas mujeres que padecen los efectos de la desigualdad en términos emocionales, hormonales y metabólicos. La desigualdad se materializa en nuestros cuerpos en forma de enfermedades como la diabetes

mellitus, la depresión, la ansiedad, la hipertensión arterial, el insomnio, el hiperestrogenismo, la endometriosis, el síndrome de ovario poliquístico, entre muchas otras; pero también se materializa en forma de malestares que nunca reciben un nombre y, por lo tanto, validación.

Ante la experiencia de malestar el sujeto se enfrenta con una incertidumbre y una fragmentación de sí mismo que disminuye con la mirada del otro (Cortés, 1997). Es el otro quien le ayuda a integrarse y reconocer que lo que le está pasando es real. Sin embargo, en la experiencia de Liz, Imelda, Sofía y Josefina la reintegración no ocurre totalmente, pues no se vislumbra una mirada que pueda ayudarlas a reintegrarse.

Sus malestares pocas veces se resuelven dentro del espacio familiar, pues la familia no se entera de lo que están pasando y, aunque lo hiciera, no podría comprender un malestar causado por normativas socioculturales que ella misma encarna, mandata y vigila. Si el malestar no se resuelve a través de mecanismos de autoatención, mucho menos lo hará en el espacio biomédico, lo cual deja a las neozapotecas en una situación de vulnerabilidad e incertidumbre creciente.

La falta de atención a los malestares de las neozapotecas expresa una deuda del Estado en términos de su derecho a la salud. Si bien desde diversos frentes de las ciencias sociales se ha nombrado la relación entre desigualdad y procesos de s/e/a, en los espacios biomédicos este sigue siendo un tema que causa incredulidad y desinterés, lo cual se refleja en la política pública.

Al abrir esta línea de investigación y analizar los procesos de s/e/a en clave feminista podemos no solo alertar sobre esta deuda, sino comprender los mecanismos de atención que las mujeres -ante la deuda del Estado en materia de salud- encontraron para resistir a sus malestares. Desde mi perspectiva, el neozapotequismo no solo es la manifestación de una estrategia de autoatención para resistir y atender sus malestares fuera de otro dispositivo de poder y desigualdad como lo es la biomedicina, sino también una expresión de autocuidado feminista que se tradujo en prácticas de denuncia y creatividad y que incluso conformó la tercera ola del quehacer artístico y político en el Istmo de Tehuantepec.



## Premisas para el estudio de la discriminación

Durante el desarrollo de esta investigación me di cuenta de que cuando hablamos de discriminación en abstracto corremos el riesgo de que dicha palabra funcione como una caja negra en donde almacenamos y englobamos un montón de procesos con sus propias complejidades y raíces estructurales.

Propongo que el primer paso para analizar la realidad sea ponernos en la intención de llenar de sentido esta categoría para que pronto podamos desprendernos de la discriminación en abstracto para comenzar a hablar de racismo, clasismo, desigualdad de género o cualquiera que sea el problema característico de nuestro contexto etnográfico. La teoría feminista le ha dado a las ciencias sociales herramientas teórico metodológicas para nombrar estas experiencias y para dar cuenta de que no ocurren de manera aislada, todo lo contrario, se refuerzan mutuamente produciendo situaciones particulares de opresión (Crenshaw, 2012; Viveros Goya, 2016).

En el caso de esta investigación, gracias a la lente interseccional (Viveros Goya, 2016), pude notar que la experiencia diferenciada y desigual de las mujeres istmeñas se debe a una cultura de género (Muñiz, 2001; 2002) que nos prescribe materializarnos dentro de la representación de la mujer heterosexual, madre y esposa, la cual se articula con las experiencias de racismo al interior de la universidad.

Los aportes de la teoría feminista son fundamentales para un análisis complejo de los sistemas de opresión, debido a que nos proporcionan la sensibilidad para observar la intersección de categorías como género, generación, sexualidad, raza y clase y cómo producen diferencias entre los sujetos de género. Sin embargo, este proceso no es fácil pues implica ir a campo y posteriormente analizar nuestros datos desde nuestra propia subjetividad, de tal manera que tendríamos que estar preparadas para detectar cuáles son los sistemas de opresión que nuestras interlocutoras están padeciendo y resistiendo.

Esta fue una de las primeras dificultades durante mi trabajo pues me era difícil reconocer la existencia de ciertos sistemas de opresión que operan con sutileza, pero que producen desigualdades, exclusiones e incluso procesos de s/e/a (Menéndez, 1984). Esto también se debe a un problema teórico pues tendemos a pensar los sistemas de dominación

a través de la represión y no a través de su ejercicio cotidiano y aparentemente desvinculado del ejercicio del poder estatal (Foucault, 2011). De allí que sea necesario acercarnos a una noción compleja del sujeto y el poder (Braidotti, 2015; Foucault, 1988; Laplantine, 2010).

Frente a una visión del sujeto inmutable y ahistórico, Michel Foucault (2011) y Francois Laplantine (2010) nos proponen pensar al sujeto en su complejidad. El sujeto se encuentra en un proceso de constante producción y, debido a que está inscrito en la Historia, a lo largo de su vida establecerá una relación íntima con dispositivos de poder que determinarán su devenir. Dentro de esos dispositivos de poder se encuentran el género, la raza, la sexualidad, entre otros, los cuales se conforman por variadas tecnologías conformadas por representaciones y prácticas corporales (Braidotti, 2015; De Lauretis, 1989; Muñiz, 2018).

Es importante tener en cuenta que los dispositivos de poder tienen un efecto positivo y productivo, es decir, que no veremos por ejemplo, al racismo, si no es a través de su efecto materializador (Butler, 1998) y una manera de hacerlo es a través de las prácticas corporales (Muñiz, 2015) y, como propongo en el apartado anterior, de la experiencia de malestar y padecimiento (Fabrega, 1971; Kleinman, 1988).

Al poner en el centro del análisis a las prácticas corporales, nos contraponemos a la idea del sujeto separado de su carnalidad, característica de la modernidad tardía. Así, podemos ver que el cuerpo, en toda su complejidad, se constituye “en virtud de un conjunto de acciones performativas [...] mismas que los individuos ejecutan sobre sí mismos y sobre los otros” y que son dependientes de la historia y del medio en el que se desarrollan (Muñiz, 2018: 282). Podemos asegurar, incluso, que los procesos de s/e/a (Menéndez, 1984) son prácticas corporales que materializan un contexto de racismo y exclusión.

Las neozapotecas que conforman esta investigación se produjeron en un proceso inacabado en donde tuvo que ver la doble exclusión producida por la cultura de género y por el racismo. Esta doble exclusión produjo, en algún momento, prácticas corporales de borramiento, las cuales develan el modo en que el mundo se organiza a través de construcciones elaboradas sobre la raza y el género. No obstante, el contexto cambiante dio pie a un nuevo proceso de reapropiación corporal. Lo que antes había sido borrado ahora se proclama, aunque no de la misma manera.

Rosi Braidotti (2015) propone la subjetividad nómada como una alternativa teórica para realizar interpretaciones situadas de los sujetos de género. Su propuesta ha sido fundamental en este trabajo pues sentó las bases para construir teóricamente una categoría como el neozapotequismo, con la cual mis compañeras se nombran y con la cual he apelado teóricamente a la complejidad, simultaneidad, hibridez y procesualidad de las sujetas istmeñas.

A manera de resumen, coloco cuatro premisas para el estudio de los procesos de discriminación que pueden extrapolarse como pistas metodológicas para futuros estudios:

1. Utilizar la categoría discriminación como punto de partida para pronto abandonarla, llenarla de sentido y reconocer que los sistemas de opresión que la integran poseen sus propias particularidades, las cuales merecen ser analizadas en su complejidad. Al respecto, la teoría feminista provee herramientas teórico-metodológicas como la interseccionalidad.
2. Acercarse a una noción foucaultiana del poder, lo cual permitirá comprender los sistemas de dominación incluso cuando aparecen desvinculados del ejercicio estatal y estructural. Asimismo, los elementos discursivos y no discursivos que participan en la producción de los sujetos.
3. Poner en el centro del análisis a las prácticas corporales pues de esa manera veremos que el sujeto se materializa en un proceso inacabado que es dependiente de la historia y del medio en el que se reproduce.
4. Acercarse a figuraciones e interpretaciones situadas del sujeto que permitan reconocer su complejidad e hibridez, frente a una noción de sujeto totalizador.

## Retos y reflexiones desde la investigación nómada

Decía Clifford Geertz (1989) que la habilidad de hacer etnografía -y escribirla- es el resultado de <<estar allí>>, es decir, de haber logrado sumergirse en el campo y, al mismo tiempo, descubrir cómo el campo nos va transformando como investigadores. Los inicios de la pandemia coincidieron con el inicio de mi investigación doctoral, de tal manera que mientras la recomendación fundamental era la distancia y el aislamiento, yo me enfrentaba a la incertidumbre: ¿cómo se hace honor al estar allí en un momento en que la conversación cara a cara supone la expulsión de gotículas potencialmente mortales? ¿De qué forma los sentidos etnográficos pueden exceder el propio cuerpo, abriéndonos posibilidades para <<estar allí>> de maneras -quizás- poco convencionales?

La pandemia de coronavirus puso en crisis a la investigación social. No es casual que durante los años 2020, 2021 y 2022 hubiera tantos seminarios y diplomados donde se enseñaba y discutía sobre la etnografía virtual. Teníamos miedo. La pandemia desestabilizaba nuestra comprensión del campo. Queríamos encontrar la mejor manera de hacer una “nueva etnografía” para “la nueva normalidad”. No obstante, la situación era más compleja, la pandemia de COVID-19 inauguraba desafíos teórico-metodológicos por cómo el virus transformaba las formas de relacionarnos y, por lo tanto, de hacer investigación y también porque coincidía con un momento en que las poblaciones históricamente estudiadas estaban repensando nuevamente su relación con la academia y con la labor etnográfica. El coronavirus recrudecía una añeja tensión entre la antropología y las comunidades oaxaqueñas.

En el caso del Estado de Oaxaca, durante la pandemia se experimentó una ola de gentrificación y racismo semioculto en la celebración de la vida cotidiana. El gobierno del Estado puso en su agenda política el fomento al turismo como una estrategia económica para sobrevivir a la COVID-19. Oaxaca se convirtió en un destino deseado para el turismo extranjero y los llamados nómadas digitales, lo cual ocasionó la escasez de agua, un gran problema con la basura y el descontento de la población. Este contexto activó la lucha de colectivos de pensadoras y activistas oaxaqueñas independientes en donde se reflexionaba sobre los procesos de extractivismo y sobre las nuevas formas de colonialidad que se profundizaban con la pandemia.

Con una pandemia en curso y una crisis por sus recursos naturales, la incomodidad y la desconfianza aumentaban y, con ello, aumentó también la desconfianza hacia la investigación. En varias conversaciones, especialmente con Imelda, me di cuenta de que las antropólogas no teníamos las puertas abiertas al campo y que esto no tenía que ver con cuestiones de *rapport* o con cartas institucionales, sino con el hartazgo de la población con respecto a la llegada de personas a investigar, intervenir, estudiar o retratar sus comunidades.

Pienso que esto tiene que ver con el contexto particular del Estado de Oaxaca. En el territorio oaxaqueño existen 570 municipios y, por lo menos, 14 grupos étnicos, lo cual lo convierte en un Estado de diversas manifestaciones culturales. Históricamente Oaxaca ha sido un lugar de recepción de estudiosos. Malinowski, el padre de la antropología positivista, vino a Oaxaca en los años cuarenta. Son numerosas las etnografías sobre los mercados, la música, los textiles, la comida, los sistemas normativos internos, la participación política de las mujeres, sus rituales, entre otras, de tal manera que para mucha gente de Oaxaca recibir investigadores no es algo nuevo.

Desde la perspectiva de mis compañeras y amigas, el problema es que las prácticas de investigación crean una relación vertical entre las personas que investigan y las que conforman el campo, por lo cual, quienes conforman el campo se constituyen como objetos de estudio y no como sujetos.

Lo anterior ocasiona muchos sinsabores y molestias que noté durante los cuatro años que duró mi investigación doctoral. En diversas ocasiones escuché fuertes críticas hacia la academia y la labor etnográfica, no solo de Imelda y Josefina, las interlocutoras con las que más he hablado de este tema, sino de mis propias amigas, conocidas y colegas. He comprendido que el contexto actual en Oaxaca produce una gran desconfianza hacia la investigación y que cuando se piensa en el sujeto que investiga se piensa en una persona privilegiada, blanca y heterosexual que busca a toda costa extraer datos para publicar libros y tesis, a costa del bienestar de la población.

Esta situación me interpela, en tanto que soy una investigadora -que a propósito no encarna el imaginario del sujeto investigador- y trabajo dentro de mi lugar de origen, creo que es posible navegar en su complejidad desde mi posición como investigadora nómada. Retomando a Braidotti (2015; 2005), construyo aquí la noción de investigadora nómada para

nombrarme una investigadora que está, al mismo tiempo, en el lugar del sujeto que investiga y en el lugar del sujeto investigado y que se coloca, simultáneamente en defensa de la investigación y a favor de su sospecha.

Siempre pienso que no es lo mismo ser un académico de una reconocida universidad de Estados Unidos que ser una becaria en México, y que no es lo mismo el oscuro y colonial pasado de la antropología y sus procesos higienistas y de asimilación, a la labor que hacemos hoy en día desde nuestras trincheras. Sin embargo, observo que la investigación se ha constituido como una práctica homogénea desarrollada por sujetos homogéneos. Tengo claro que no existe una única forma de hacer investigación y que cuando se reduce a la homogeneidad, se borra todo un camino de esfuerzos por la investigación comprometida, por la investigación feminista e, incluso, por los esfuerzos del estudiantado y sus asesoras para involucrarse lo más cercana, ética y comprometidamente al campo.

Por otra parte, la manera en que la investigación se ha convertido en un motivo de sospecha me parece legítima. Hubo un tiempo en que pensé que esta idea de la investigación solo existía en mi cabeza y llegué a pensar que más allá de ser un conflicto real, se debía a mi síndrome de la impostora que me estaba inhabilitando para escribir algo sobre las demás. Sin embargo, mi posición como investigadora y, al mismo tiempo, como parte del campo, me ha hecho darme cuenta de que hoy en día existe una tensa relación entre las prácticas de investigación y la comunidad oaxaqueña.

Por citar un ejemplo, una vez me reuní con dos de mis íntimas amigas para cenar. Como una de ellas tiene un proyecto textil en su comunidad, nos contó que una investigadora de Europa le había escrito por *Instagram* para decirle que estaba interesada en conocer su taller. En ese mensaje le indicaba una hora y fecha de visita. Al leerlo, mi amiga le respondió que no estaba interesada y que no podía atenderla porque no tenía tiempo, pero la investigadora se presentó en el taller, aunque nunca tuvo el consentimiento. Esta historia detonó que mi otra amiga trajera a la mesa las ocasiones en que estudiantes de doctorado se habían presentado en sus espacios de trabajo exigiendo tiempo y prescribiendo una hora y fecha de atención, sin preguntar si las participantes querían compartir con ella.

Así como la historia anterior, durante el tiempo que duró esta tesis escuché múltiples narraciones sobre investigadoras en campo. Mientras algunas eran más livianas y otras más

preocupantes, todas compartían el hecho de dejar una sensación de incomodidad en la población.

Como investigadora nómada, estoy segura de que estas malas prácticas participan en la construcción de un imaginario sobre la investigación y una desconfianza que tiene efectos significativos en cómo somos percibidas y recibidas en el campo. Si bien nuestra profesión se conforma por una diversidad de personas atravesadas por distintos ejes de diferenciación, somos las investigadoras nómades quienes padecemos las consecuencias, no solo de una representación sobre la investigación, sino de su ejecución a través de las prácticas de estudiosos poco comprometidos, como el caso que contaba anteriormente.

La representación hegemónica de la investigación llevada a cabo por un sujeto blanco, masculino, heterosexual, con financiamiento, conlleva efectos reales en el trabajo de campo, especialmente para las investigadoras nómades. Implica que hoy en día sea más claro el deber de co-producir en una relación muy íntima con nuestros colaboradores. Implica que también nosotras podamos ser entrevistadas y cuestionadas sobre los usos, fines y utilidad de nuestra investigación y que la respuesta a dichas preguntas no se resuelva con una mera formalidad como son las hojas de consentimiento informado o con entregar la tesis una vez terminada<sup>37</sup>.

Hoy en día la investigación implica la autoconciencia y la revisión constante de nuestro papel como invitadas en el campo. Asimismo, implica reconocer que todavía hay personas que no comprenden que la investigación es una co-producción y que sus malas prácticas afectan a toda una tradición de pensadoras por la investigación crítica y comprometida, pero no solo eso, afecta a las investigadoras que trabajamos dentro de nuestros lugares de origen, por lo cual es necesaria la conversación y diálogo sobre este tema.

Pienso que es importante pensar en el trabajo de campo como un proceso histórico y contextual, así como necesario repensar nuestro papel en conjunto, pues mientras para algunas personas una mala práctica conlleva una sanción académica; para las investigadoras nómades implica convertirnos en un receptorio de quejas sobre nuestro gremio y la sanción de nuestras comunidades de origen.

---

<sup>37</sup> Recomiendo ampliamente revisar el trabajo del Colectivo Mixe (COLMIX), titulado entrevista al entrevistador <https://colmix.org/entrevista-al-entrevistador/>

Imelda ha sido una gran maestra en este aspecto. En nuestra última conversación me hablaba de su apertura para colaborar con investigadores o artistas, siempre y cuando se superara la noción de que eran “los investigadores” los que estaban ayudando a la comunidad de San Mateo del Mar pues, desde su perspectiva, son las comunidades las que nos ayudan a terminar con nuestras investigaciones y a pensar colectivamente en un problema.

Imelda también comentaba que es posible colaborar, siempre y cuando respetemos los protocolos, acuerdos y asambleas de la comunidad. Estoy de acuerdo con ella y aunque parece una nimiedad o algo que muchas generaciones de antropólogos tienen cubierto desde que son estudiantes, creo que es importante explicitarlo -pues la realidad en el Estado de Oaxaca demuestra una deuda de las generaciones más jóvenes en este aspecto-.

La investigación siempre lleva implícita una relación vertical, eso es un hecho. La estructura de una tesis implica que sea la investigadora la que define las preguntas de investigación, los objetivos, así como los modos de realizarla. Sin embargo, hay estrategias muy básicas para reducir esta distancia.

El trabajo de campo implica honestidad. Debemos ser claras con los intereses de nuestra investigación y respetuosas con los ritmos de vida de los demás. Recuerdo mis primeras clases de antropología donde un profesor me daba consejos sobre cómo moverme en el campo: ser puntual, ser respetuosa, saber escuchar, ayudar a los demás, adaptarse a los otros, no robarles tiempo, pedir permiso en la comunidad para estar allí haciendo preguntas. Estos consejos me han servido enormemente y aunque suenan triviales, creo que hay muchas personas que no los siguen, de ahí la molestia legítima hacia la investigación.

Por otro lado, debemos saber que hay contextos donde ser buena persona no es suficiente y que nuestras interlocutoras pueden exigirnos un poquito más, por eso es importante preguntar qué necesitan de nosotras y responder con claridad qué es lo que podemos ofrecer de acuerdo con nuestras posibilidades. Pienso en la investigación como un trueque, en el que ambas partes debemos salir beneficiadas, no con dinero, pero sí con escucha, compromiso y difusión dentro de la comunidad, no solo en nuestros espacios académicos.



Finalmente, la investigación y, especialmente la etnografía, es creativa, por lo cual, es importante que nos sintamos con la apertura de ensayar formas de hacer investigación desde un lugar que nos resulte cómodo, inspirador y disfrutable. El camino como tesista es duro y solitario, así que necesitamos crear una investigación adaptada a nuestro contexto de estudio, sí, pero también a nuestras posibilidades. En mi caso, una estrategia que encontré para reducir la tensión entre el campo y la investigación y para sentirme más tranquila, fue reconocer que en esta tesis he sido investigadora y al mismo tiempo he sido interlocutora e “informante”. De mi parte, he puesto mi creatividad en buscar la manera de entretrejer nuestras voces neozapotecas y producir conocimiento sobre nuestras realidades, pero invito a mis colegas a seguir imaginando, creando y fantaseando.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Rodrigo, Ariadna (2012). "Las apariencias importan. Indumentaria e higiene personal como marcas de civilización y ciudadanía en la educación para campesinos e indígenas, México, ca. 1921-1943", en Ariadna Acevedo Rodrigo y Paula López Caballero (Coords.), *Ciudadanos inesperados. Espacios de formación de la ciudadanía ayer y hoy*, Cinvestav-El Colegio de México, pp. 131–166.
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*, México, D.F, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015.
- Anzaldúa, Gloria (2015). *La frontera: The new mestiza*, Madrid, 2° ed, 2015.
- Bautista García, Viridiana (2022). "“Nombrarme públicamente y habitar mi ser lesbiana”, trayectorias de configuración identitaria y construcción como sujeto político lésbico en Oaxaca", tesis de maestría, Maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Bermúdez Urbina, Flor Marina (2014). "“Aquí los maestros no pegan porque ya no se acostumbra”, expresiones de la violencia hacia las mujeres en la universidad de ciencias y artes de Chiapas", *Península*, 2014, vol. 9, núm. 2, Mérida, pp. 15–40. [https://doi.org/10.1016/S1870-5766\(14\)71798-2](https://doi.org/10.1016/S1870-5766(14)71798-2).
- Blanco, Mercedes (2002). "Trabajo y familia, entrelazamiento de trayectorias vitales", *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 17, núm. 2, México D.F pp. 447–484.
- (2011). "El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo", *Revista Latinoamericana de Población*, vol. 5, núm. 8, Uruguay, pp. 5–31.
- Borzacchiello, Emanuela (2020). "Investigar sobre la violencia feminicida en México: un trabajo feminista de excavación arqueológica", María Victoria Uribe y Rodrigo Parrini (Coords.), *La violencia y su sombra. Aproximaciones desde Colombia y México*, Bogotá, Universidad del Rosario-UAM, pp. 395–425.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, S.A, 2° ed, 1998.
- Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Ediciones Akal, 2° ed, 2005.
- (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, Amalia Fischer Pfeiffer (ed.), 2° ed, 2004.
- Brasseur, Charles (2000). "La Didjzá", en *Artes de México. La Tehuana*, 2000, núm. 49, México D.F, pp. 12-13.
- Braudel, Fernand (1970). *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Ediciones Castilla, 2° ed, 1970.
- Butler, Judith (1998). "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", en *Debate Feminista*, 1998, vol. 18, México D.F, pp. 296–312.

- (2006). *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Calderón Toledo, Niltie (2021). "La interculturalidad: pretexto para la implementación de megaproyectos en el Istmo de Tehuantepec", en *Gusanos de la Memoria*, 2021, Guerrero, 8 de agosto de 2021, <https://www.gusanosdelamemoria.org/post/la-interculturalidad-como-dispositivo-de-precariedad-para-la-implementación-de-megaproyectos>, 9 de abril de 2024.
- Campbell, Howard; Susanne Green (1999). "Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 1999, vol. V, núm. 9, Colima, pp. 89–112.
- Campbell, Howard; Martha Tappan (1989). "La COCEI: cultura y etnicidad politizadas en el Istmo de Tehuantepec", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm. 2, México D.F, pp. 247–263.
- Castillejos, Silvia (2005). *Cuéntame tu historia, mujer*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 2005.
- Cejas, Mónica (2020). "Cartografiar desde el activismo visual y artístico en el sur global: Zanele Muholi y Mujeres Públicas", en Mónica Cejas (Coord.), *Feminismo, cultura y política*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana-ITACA, pp. 191–228.
- Chávez Arellano, María Eugenia (2008). "Ser indígena en la educación superior ¿Desventajas reales o asignadas?", en *Revista de la Educación Superior*, 2008, vol. XXXVII (4), núm. 148, México D.F pp. 31–55.
- Consortio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad, A.C (2020). "El Istmo alcanza el mayor índice de feminicidios y mujeres desaparecidas en Oaxaca", en *Consortio Oaxaca*, 2 de marzo de 2020, Oaxaca de Juárez, <https://consorciooaxaca.org/el-istmo-alcanza-el-mayor-indice-de-feminicidios-y-mujeres-desaparecidas-en-oaxaca/>, 9 de abril de 2024.
- Cortés, Beatriz (1997). "Experiencia de enfermedad y narración: el malentendido de la cura.", en *Nueva Antropología*, 1997, vol. XVI, núm. 53, México D.F, pp. 89–115.
- Crenshaw, Kimberle (2012). "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y, violencia contra las mujeres de color", en Raquel Lucas Platero y Javier Sáez (Coords.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, Madrid, Bellaterra, pp. 87–122.
- Dalton, Margarita (2010). *Mujeres: Género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*, México D.F, Publicaciones de la Casa Chata, 2010.
- De Lauretis, Teresa (1989). "La tecnología del género", en *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, 1989, Londres, McMillan Press, pp. 1–30.
- De Oliveira Martins, Madalena (2017). *Arlie Russel Hochschild. Un camino hacia el corazón de la sociología*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.

- Durin, Séverine; Diana Tello (2011). "Etnicidad y educación superior: indígenas universitarios en Monterrey", en José Juan Olvera Gudiño y Blanca Vásquez Delgado (Coords), *Procesos comunicativos en la migración: de la escuela a la feria popular*, México D.F, El Colegio de la Frontera Norte, Tecnológico de Monterrey, UDEM, pp. 1–26.
- DW Español (26 de noviembre de 2018). México y Las Energías Renovables: Impacto En Los Pueblos Indígenas (Archivo de video). Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=LSTiDVWAKZY&list=PLp0A9HOEpBczHDAVfWfuelMcYttC1VNs8&index=2>.
- Ellis Carolyn; Adams Tony; Bochner, Arthur (2019). "Una historia resumida de la metodología", En Silvia M. Bénard Calva (Coord.). *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes-El Colegio de San Luis, pp. 15–18.
- Esteban, Mari Luz (2004a). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Bellaterra, 2004.
- (2004b). "Antropología encarnada. Antropología desde una misma.", en *Papeles del CEIC*, 2004, no. 12, Lejona, pp. 1–19.
- Fabrega, Horacio (1971). "Medical anthropology", en *Biennial Review of Anthropology*, 1971, vol. 7, Redwood City, pp. 167–229.
- Federici, Silvia (2010). *Caiban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.
- Foucault, Michel (1988). "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, 1988, vol. 50, núm. 3, México D.F, pp. 3–20.
- (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- (2011). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI, 6° ed, 2011.
- Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989.
- Giebeler, Cornelia (1993). "Juchitán, la ciudad de las mujeres: identidad étnica y fuerza de las mujeres en una sociedad zapoteca", en *Guchachi' reza*, 1993, no. 38, México D.F pp. 3–15.
- (1997). "“La presencia”": importancia del traje en Juchitán", en Veronika Bennholdt-Thomsen (Coord.), *Juchitán, la ciudad de las mujeres*, México D.F, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, pp. 241–258.
- Gómez Suarez, Águeda; Miano, Marinella (2006). "Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México)", en *Gazeta de Antropología*, 2006, vol. 22, núm. 23, Granada, pp. 1–17.
- González Apodaca, Erica E. (2013). "Apropiación étnica de la escuela entre los pueblos mixes de Oaxaca: La educación comunitaria e intercultural vista desde sus jóvenes", en *Perfiles educativos*, 2013, vol. 35, núm. 141, México D.F pp. 65–83.

- Grossberg, Lawrence (2009). "El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, no. 10, Bogotá, pp. 13–48.
- Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Guevara Patiño, Ragnhild (2016). "El estado del arte en la investigación: ¿análisis de los conocimientos acumulados o indagación por nuevos sentidos?", en *Folios*, 2016, no. 44, Guadalajara, pp. 165–179.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Envivón editores, 2010.
- Harding, Sandra (2002). "¿Existe un método feminista?", en Eli Bartra (Coord.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México D.F, PUEG/UAM-X, pp. 9–34.
- (2012). "¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista", Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (Coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México D.F, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades- Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Facultad de Psicología, pp. 39–65.
- Hareven, Tamara K. (2000). *Families, history and social change. Life course and cross-cultural perspectives*, Boulder, Westview Press, 2000.
- Henestrosa, Andrés (2015). *Retrato de mi madre*, México D.F, Miguel Ángel Porrúa, 3° ed, 2015.
- Juárez Acevedo, Verónica (2019). "Las mujeres sostienen la existencia: La reproducción de la vida en Juchitán de Zaragoza después del terremoto del siete de septiembre de 2017", tesis de maestría, Maestría en antropología social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Kleinman, Arthur (1988). *The illness narratives. Suffering, healing, and the human condition*, Nueva York, Basic Books Inc, 1988.
- Laplantine, Françoise (2010). *El sujeto, ensayo de antropología política*, Barcelona, Bellaterra, 2010.
- Le Breton, David (2007). *Adiós al cuerpo*, México, La Cifra Editorial, 2007.
- Machuca Gallegos, Laura (2013). "El papel de las mujeres en la historia colonial y en el siglo XIX", Laura Machuca y Judith Zeitlin (Coords.), *Representando el pasado y el presente del Istmo oaxaqueño: perspectivas arqueológicas, históricas y antropológicas*, México D.F, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 219–235.
- Manzo, Carlos (2013). "La resistencia de los binnigula'sa': hacia una interpretación decolonial", Machuca Laura y Judith Zeitlin (Coords.), *Presentando el pasado y el presente del Istmo oaxaqueño: perspectivas arqueológicas, históricas y antropológicas*, México D.F, Publicaciones de la Casa Chata, pp. 237–261.
- Manzo, Diana (2019). "Energía limpia, contratos sucios. Así operan las eólicas en Oaxaca.",

- CONNECTAS. *Plataforma periodística para las Américas*, Ciudad de México, 24 de noviembre de 2019. <https://www.connectas.org/especiales/energia-limpia-contratos-sucios/> 9 de abril de 2024.
- Manzo, Diana; Jorge Pérez (2020). "Asesinan a 15 personas por disputas en San Mateo del Mar, Oaxaca", *La Jornada*, 2020, San Mateo del Mar, 23 de junio de 2020. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/06/23/asesinan-a-15-personas-por-disputas-en-san-mateo-del-mar-oaxaca-5752.html>, 10 de abril de 2024.
- Marán, Luna (2020). "¿Quién apagará los incendios?", en Gabriela Jauregui (Coord), *Tsunami 2*, Ciudad de México, Sexto Piso, pp. 157–174.
- Matus Alonso, Patricia (2019). "Ser gorda en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca: entre la normatividad corporal y la disidencia. Un análisis de los itinerarios corporales de nueve mujeres zapotecas", tesis de maestría, Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mejía Carrasco, Evelyn (2017). "Sociedad civil y violencia: El conflicto por el parque eólico en territorio Ikojt de San Dionisio del Mar", en *Acta Sociológica*, 2017, no. 74, Ciudad de México, pp. 81–106.
- Menéndez, Eduardo (1984). "Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos. Apuntes para una antología médica crítica", en *Nueva Antropología*, 1984, vol. VI, núm. 23, México D.F, pp. 71–102.
- (2003). "Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas", en *Ciencia e Saúde Colectiva*, 2003, vol. 8, núm. 1, Río de Janeiro pp. 185–207.
- (2005). "Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos", en *Revista de Antropología Social*, vol. 14, Madrid, pp. 33–69. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83801402>.
- (2012). "Antropología Médica. Una genealogía más o menos autobiográfica", en *Gazeta de Antropología*, 2012, vol. 28, núm. 3, Granada, pp. 1–8. <https://doi.org/10.30827/Digibug.22988>.
- (2016). "Modelos hegemónico, subalterno y de autoatención", en Roberto Campos Navarro (Coord.), *Antropología médica e interculturalidad*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, p. 499.
- Miano, Marinella (1994). "Mujeres zapotecas: el enigma del matriarcado", en *Historia y fuente oral*, 1994, no. 11, México D.F, pp. 67–81.
- (2002). *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Miche, Aurélie (2006). "Treinta años de modernización en Juchitán. Velas, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social", en *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, 2006, no. 50, México D.F, pp. 63–76.
- Mingo, Araceli (2016). "«¡Pasen a borrar el pizarrón!» Mujeres en la universidad", en *Revista*

*de la Educación Superior*, 2016, vol. 45, núm. 178, Ciudad de México, pp. 1–15.  
<https://doi.org/10.1016/j.resu.2016.03.001>.

Montesi, Laura (2017). "La diabetes como metáfora de vulnerabilidad. El caso de los ikojts de Oaxaca", en *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 12, núm. 23, San Cristóbal de las Casas, pp. 46–76.

Moreno Figueroa, Mónica (2008). "Negociando la pertenencia: Familia y mestizaje en México", en Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Goya (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y Multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Centro de Estudios Culturales-Universidad Nacional de Colombia, pp. 1–25.

——— (2010). "Mestizaje, cotidianidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México", en Elisabeth Cunin (Coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*, México D.F, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 129–169.

——— (2012a). "'Linda morenita': El color de la piel, la belleza y la política del mestizaje en México.", en *Entretextos*, 2012, vol. 4, núm. 11, León, pp. 82–95.

——— (2012b). "'Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme': Reconociendo el Racismo y el Mestizaje en México", en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (Coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia. De norte a sur en América Latina*, México D.F, Biblioteca de Alteridades-Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 1–32.

Moreno Preciado, Manuel (2008). *El cuidado del otro. Un estudio sobre la relación enfermera/paciente inmigrado*, Barcelona, Bellaterra, 2008.

Muñiz, Elsa (2001). *La cultura del género en la era de la democracia*, México D.F, Universidad Nacional Autónoma de México-Dirección general de Estudios de posgrado, 2001.

——— (2002). *Cuerpo, representación y poder I. México y las políticas de reconstrucción nacional 1920-1934*, México D.F, Universidad Autónoma Metropolitana, 2º ed, 2002.

——— (2013). "Del mestizaje a la hibridación corporal: la etnocirugía como forma de racismo", en *Nómadas*, 2013, no. 38, Bogotá, pp. 81–97.

——— (2014a). "Pensar el cuerpo de las mujeres: Cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista", en *Sociedade e Estado*, vol. 29, núm. 2, Brasilia, pp. 415–432.

——— (2014b). "Prácticas corporales: performatividad y género. A manera de introducción", en Elsa Muñiz (Coord.), *Prácticas corporales: performatividad y género*, México D.F, La Cifra Editorial, pp. 9–37.

——— (2015). "Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad", en Elsa Muñiz (Coord.), *El cuerpo, estado de la cuestión*, México D.F, La Cifra Editorial, pp. 29–62.

——— (2018). "Prácticas corporales", en Hortensia Moreno y Eva Alcántara (Coords.),

- Conceptos clave en los estudios de género*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, pp. 281–298.
- Newbold Chiñas, Beverly (1992). *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal culture of Mexico*, Estados Unidos de América, Harcourt Brace Jovanovich College, 2° ed, 1992.
- Osorio Carranza, Rosa María (2017). "El significado del diagnóstico en la trayectoria del enfermo reumático: De la incertidumbre a la disrupción biográfica", en *Salud Colectiva*, 2017, vol. 13, núm. 2, Buenos Aires, pp. 211-223.
- Pisano, Margarita (2004). *El triunfo de la masculinidad*, México D.F, Fem-e-libros, 2004.
- Pons Rabasa, Alba (2018). "Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva", en Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero Mc Manus (Coords.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de México, pp. 23–52.
- Rea Angeles, Patricia (2013). "Educación superior, etnicidad y género. Zapotecas universitarias, profesionistas intelectuales del Istmo de Tehuantepec en las ciudades de Oaxaca y México", Tesis de doctorado, Doctorado en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rea Ángeles, Patricia (2011). "La educación superior como agente de transformación de las identidades genéricas entre los zapotecos en la ciudad de México", en *Perfiles educativos*, 2011, vol. XXXIII, México D.F, pp. 226–238.
- Reina, Leticia (2015). "Las mujeres zapotecas del Istmo de Tehuantepec: México en el siglo XIX", en *Nuevo mundo mundos nuevos*, Aubervilliers, 2015, <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68503>, 10 de abril de 2024.
- Restrepo, Eduardo (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*, Popayán, Universidad del Cauca, 2004.
- (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2018.
- Rich, Adrienne (1996). "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana", en *DUODA, Revista d'Estudis Feministes*, 1996, no. 10, Barcelona, pp. 15–42.
- Rodríguez Cabrera, Verónica (2015). *Las redes de la sexualidad en Tehuantepec. Belleza, espacio, prácticas sexuales, maternidad y violencia íntima*, México D.F, La Cifra Editorial, 2015.
- Rodríguez Herrero, Hipólito (2009). "El Istmo de Tehuantepec y sus lecturas", en Eva Elena Ramírez Gasga (Coord.), *La cultura zapoteca, una cultura viva*, Oaxaca de Juárez, Universidad del Istmo, pp. 91–122.
- Russel Hochschild, Arlie (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*, Buenos Aires, Editores Katz, 2008.
- Scheper-Hughes, Nancy (1992). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Lectulandia-Primo, 1992.



- Scott, Joan W. (2001). "Experiencia", en *La ventana*, 2001, no. 13, Guadalajara, pp. 42–73.
- Segato, Rita Laura (2013a). *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013.
- (2013b). "La nueva elocuencia del poder. Una conversación con Rita Segato", en Rita Laura Segato (Autora), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*, Buenos Aires, Tinta Limón, pp. 53–87.
- Tullis, Jillian (2019). "Yo y los otros. La ética de la investigación autoetnográfica", en Silvia M. Bénard Calva (Coord), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes-El Colegio de San Luis, pp. 155–182.
- Vásquez García, Verónica; Castro, Roberto (2008). "“¿Mi novio sería capaz de matarme?” Violencia en el noviazgo entre adolescentes de la Universidad Autónoma Chapingo, México", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2008, vol. 6, núm. 2, Manizales, pp. 709–728.
- Viveros Goya, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", en *Debate feminista*, 2016, vol. 52, Ciudad de México, 1–17.
- Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*, México D.F, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Yañez Moreno, Pedro; Matus Alonso, Patricia (2018). "Con el cuerpo cansado y con la diabetes encima: el día que tembló todo el día en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca", *Psic-Obesidad, Boletín electrónico de Obesidad desde una perspectiva cognitivo conductual*, 2018, vol. 8, núm. 39, Ciudad de México pp. 11–15.
- Young, Allan (1995). *The harmony of illusions. Inventig post-traumatic stress disorder*, Nueva Jersey, Princenton University Press, 1995.