

Género y movilización política étnica entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México

Agueda Gómez Suárez

Universidad de Vigo (España)

agueda@uvigo.es

1. EN TORNO A LA DESIGUALDAD.

La interacción social entre las personas ha estado históricamente regulada por el género, la etnia o la identidad sexual, tratándose de sistemas relacionales de carácter político que han variado según las coordenadas sociales, económicas o culturales de cada época y espacio concreto. Recientes enfoques críticos han cuestionado las categorías y conceptos “universales” utilizados para aplicar en el proceso científico de análisis de la realidad, por su excesivo androcentrismo, etnocentrismo o heterocentrismo. Postulados tales como la universalidad de la subordinación social de la mujer como realidad transhistórica y pancultural (Ortner, 1979; Keohane et al, 1981; Heritier, 2002; Moore, 1991; Mérida, 2002) pretende ser cuestionada en esta propuesta reflexiva. Para ello, se ha decidido optar por un estudio de caso en torno a la realidad que se presenta en otros lugares donde el orden socio simbólico patriarcal no domina la articulación de las relaciones sociales. Uno de los territorios insólitos y singulares donde los vínculos sociales, y por ende, las relaciones de sexo/género son excepcionalmente horizontales, se encuentra en la ciudad indígena zapoteca de Juchitán, ubicada en el Istmo de Tehuantepec (México). Durante el siglo XX, se han realizado diferentes análisis científicos en torno a la cultura zapoteca del Istmo, centrados principalmente en tres ámbitos: por un lado, la preeminencia del papel social de la mujer (algunos autores han llegado a afirmar que existe un moderno “sistema matriarcal”¹); por otro, la construcción de la exitosa movilización política, dirigida por la Coalición Obrero-Campesino- Estudiantil del Istmo (COCEI); y por último, el orden sexual dominante caracterizado por la permisividad social frente a la “diversidad sexual”.

La senda que se ha adoptado en el presente trabajo, se apoya en el paradigma *constructivista*, que entiende que “las realidades sociales” son construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos. El “género”, la “etnicidad”, y el “sexo” son entendidos como *constructos*, invenciones o elementos “imaginados” en circunstancias particulares y por razones específicas, de carácter contingente y transitorio (Stavenhagen, 1996:25; Gurr, 1995:4; Moore, 1991; Heritier, 2002; Mérida, 2002). Frente a los postulados que consideran que los trabajos antropológicos sobre el “otro” se ubican en un “inframundo etnográfico” o “museo del primitivismo”, este estudio quiere subrayar la sincronidad temporal entre estas sociedades y Occidente (Campbell y Green, 1999:105).

En este texto se pretenden indagar en los elementos determinantes que rodean la permanencia en la actualidad de sistemas gineocráticos, la irrupción de movimientos sociales de carácter étnico y las peculiaridades de los contextos concretos donde no existe un orden sexual jerárquico, aspirando a ampliar las categorías, procedimientos y modelos de investigación de la teoría y práctica académica.

2. UTOPIÁS SOCIALES EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA.

En el verano del año 2004 visité la comunidad de Juchitán, en busca del famoso “paraíso feminista”, que atraía al turismo intelectual alternativo (Miano, 2002:194). La primera advertencia que obtuve es

¹Existen tres posturas teóricas claramente diferenciadas en torno a la calificación de la sociedad juchiteca como matriarcal. Por un lado, autoras como la alemana Verónica Bennholdt-Thomsen (1994) apoyan este postulado, en oposición a las ideas defendidas por antropólogas como Beverly Newbold Chiñas (1975) quien defiende que lo correcto sería utilizar el concepto de “matrilocalidad” y a las posturas de Marinella Miano (2002) quien niega ambas etiquetas.

que esa quimera que persiguen todos los investigadores foráneos, se concreta en cinco “mitos” controvertidos: paraíso matriarcal, gay, igualitario (sin clases sociales), democrático (y rebelde) y estéticamente diferente (la “gordura” es bella). Las referencias a las mujeres zapotecas del istmo como “amazonas matriarcales primitivas” y exóticamente hermosas, se remonta al siglo XVI donde los primeros cronistas destacan la elegancia, la fuerza, la indomable sexualidad y el bello exotismo, de estas mujeres². Esto ha inspirado a intelectuales y artistas contemporáneos tales como Frida Kahlo, Tina Modotti, Diego Rivera, Rufino Tamayo, Miguel Covarrubias, Elena Poniatowska, Gabriela Iturbide etc, quienes han percibido a la mujer juchiteca del istmo como el símbolo del “empowerment” femenino y se han imbuido en su especial estética y plasticidad para realizar sus obras literarias, pictóricas o fotográficas.

El Istmo, la región donde se ubica la ciudad de Juchitán, es la zona más estrecha de América del Norte, con clima tropical, cálido y seco³. Cuenta con una superficie de 20.000 km², que engloban a 41 municipios, posee 485.732 (censo 1990) que representa el 16,1% del total de la población del Estado. Limita al norte con el distrito Zacatepec-Mixe y el estado de Veracruz, al sur con el Océano Pacífico, al este con el estado de Chiapas y al oeste con los distritos de Pochutla y Yautepec. El Istmo es una región interétnica (zoques, mixes, huaves, chontales y zapotecas) donde han convivido grupos cultura y lingüísticamente diferentes pero relacionadas por el comercio que se remonta al periodo colonial (Barabás et al, 2004; Reina, 1997:348). La población de Juchitán se acerca a los 100.000 habitantes (INEGI, 1990) siendo los zapotecas el grupo étnico más numeroso del estado de Oaxaca⁴. El 73% de la población habla zapoteco (frente al 9% de la población de México que habla una lengua indígena o el 44% en Oaxaca) y el 85% también sabe hablar castellano La lengua zapoteca del istmo es el *didxazá* (*didxa*-palabra; *zaa*-nube), de la familia zapotecana del grupo de lengua otomangue (Miano, 2002). Según los censos de 1990, el sector primario ocupa 23% de la economía del municipio, el secundario ocupa un 30,9% y un 43% se dedica al sector terciario. La población masculina económicamente activa representa el 77,9% del total y solo 22% son mujeres (Miano, 2002: 83-87), pero estos datos esconden la economía informal dominante en la sociedad mexicana (Arizpe, 1986). El núcleo familiar dominante es trigeneracional y las relaciones de parentesco han funcionado como un mecanismo amortiguador de las diferencias económicas y sociales. (Miano, 2002:15).

Juchitan, la antigua Xabizende⁵ fue un asentamiento hecho por Cosijoppi, el primer rey zapoteca, en vísperas de la llegada de los españoles, con el fin de ocupar una zona geoestratégica de comunicación importante. Históricamente, los zapotecas del Istmo de Tehuantepec se han “beneficiado” del proyecto modernizador, sobre todo desde fines del siglo XIX (Reina, 1997:340,349) lo que se tradujo en el enriquecimiento de esta etnia frente a otros grupos étnicos oaxaqueños y en la emergencia de una élite

² Así consta en los escritos del cronista colonial Torres de Laguna publicados en 1580, en los textos del oficial colonial Manso de Contreras en 1661, en la obra del arqueólogo francés Desiré Charnay realizada durante los años 1857 y 1861, en el trabajo del explorador alemán G.F. Von Thempy publicado en 1858, y en la obra del abate y viajero francés Charles Etienne Brasseur de Bourbourg quien escribe en el año 1861 sobre el Istmo y sus mujeres (Campbell y Green, 1999)

³ La fertilidad de los suelos y el uso tradicional del riego, ha garantizado un diversidad de cultivos que junto con la ganadería y la pesca, han suministrado una dieta balanceada y equilibrada a sus habitantes (Reina, 1997).

⁴ En el estado de Oaxaca hay tres tipos de zapotecas, diferenciados lingüística y culturalmente: los de los Valles Centrales, los de la Sierra Sur y los del Istmo (Reina, 1997:341)

⁵ Xabizende proviene de “*xa*” (lugar) y *Bizende* (San Vicente) es decir “lugar de San Vicente” el patrón de la ciudad. Para los mexicas, era Iztaxochitlán (“*iztac*-blanco; *xochilt* -flor y *tlan*-abundancia, es decir, “donde abundan las flores blancas”) (Miano, 2002:37). En 1487 Sahagún recoge un tal Xochitlán (Peterson, 1968). Los zapotecas se dicen a sí mismos *binnizá*, que significa “gente de las nubes”. El mito genealógico más viejo que narra el origen de Juchitán es la *binnigulaza* que tiene diferentes versiones: (1) Gente que se dispersa mutuamente, por su voluntad (*binni*-gente; *gula*-partir, dispersar; *zaa*-entre sí), los más bravos guerreros se dispersaron cuando llegaron los conquistadores, se fueron a lugares inaccesibles; (2) Gente nacida de las raíces de los árboles (*binni*-gente; *gu*-raíz; *laaza*-elástico) (3) Gente antigua engendrada de las nubes: *binni*-gente, *gula*-antigua; *zaa*-nube) los padres de la raza descendieron de las nubes en forma de aves hermosas, de plumaje multicolor y de extraños y melodiosos cantos. (Miano, 2002:102-103)

zapoteca.

La percepción que los juchitecos tienen de sí mismos, coincide con la observación desde el exterior: una población hospitalaria, pachanguera, alegre, artísticamente elevada, creativa, bebedora, generosa, igualitaria, sensual, iconoclastas, espiritual, cariñosa, fiel a la “costumbre” y muy trabajadora.

3. EL MITO DEL “MATRIARCADO” ZAPOTECA.

“Todo sistema de dominación es un eficaz fabricante de esencias (..) que exista pues el “eterno femenino” y no el “eterno esclavo”, el “eterno siervo” o el “eterno proletario” prueba simplemente que el eterno sistema masculino dura más”
(Celia Amorós, 1985:188-189)

La subordinación universal de la mujer ha sido tratada desde cierta antropología feminista de modo crítico. Para ello se han intentado deconstruir las categorías y modelos teóricos propios de la “ideología cultural de género” dominante en occidente, derivada de sociedad victoriana de principios de siglo XX, que maneja y jerarquiza la dualidad hombre/mujer, naturaleza/cultura, doméstico/público y producción/reproducción en relación con el sistema binario de géneros. Incluso se ha empezado a cuestionar el propio concepto de “género”, “maternidad”, “individualismo metodológico”, “mujer”, “identidad sexual” y “división sexual del trabajo” (Collier y Rosaldo, 1981; en Moore, 1991:41; Butler; en Mérida, 2002).

El cuestionamiento de la subordinación universal de la mujer es tratada en los retratos etnográficos realizados por Eleanor Leacock sobre las mujeres de Isla Labrador antes de la colonia, los estudios de Daryl Fiel sobre los enga de Nueva Guinea, los de Annette Weiner sobre las mujeres trobriandesas, los de Esther Boserup y Jack Goody, sobre mujeres africanas o el estudio de las mujeres de Java de Clifford Geertz, (Moore, 1991:56-106), que como en Juchitán, han puesto de relieve otros modelos sociales donde las mujeres son autónomas dentro de la economía comunal y el sistema de toma de decisiones de carácter “disperso”, garantiza una independencia igualitaria entre hombres y mujeres.

Cuando nace una niña en Juchitán se celebra y felicita a la familia. Los estudiosos que ha intentado caracterizar este sistema sexo-género dominante en Juchitán coinciden en resaltar la participación económica y social de la mujer⁶, la identificación entre mujer e identidad étnica y la existencia de un sistema de géneros triangular, y no binario.

El protagonismo de la mujer juchiteca en la vida económica social y cultural, la gran autonomía respecto al hombre, la gran autovaloración, el prestigio, y la autoridad familiar y social que poseen en esta comunidad, favorece que sean ellas las que dominen el sistema de socialización comunitario y el sistema festivo (las “velas”)⁷. Su condición “atípica” frente a otras mujeres indígenas zapotecas y mestizas mexicanas se concreta en la hegemonía en el espacio del mercado, la calle, la casa (“la casa de mi madre” se dice, y no “de mis padres”) el patio, la iglesia, el templo, el sistema festivo y el sistema ceremonial. Los espacios masculinos, por el contrario, se ubican en el ámbito productivo, el palacio municipal, la dirección de partidos políticos, agencias e instituciones nacionales, los grandes negocios, la vida cultural y las cantinas.

Sin embargo, los diversos estudios que se han realizado con el fin de comprender esta singular realidad han discrepado en la manera de caracterizar esta sociedad. Lo que se pretende en las próximas páginas es realizar un recorrido cronológico por los enfoques teóricos principales que han estudiado el sistema

⁶ ¿Qué es lo que lo que social e históricamente posibilitó a las mujeres zapotecas del Istmo su centralidad? Para Reina (1997) fue el crecimiento económico que experimentó esta etnia en el Istmo durante el siglo XIX lo que provocó la ausencia de hombres. Esto obligó a las mujeres a buscar el sustento para su prole y a desarrollar actividades comerciales como atoleras, cocineras, costureras, chocolateras, floristas, lavanderas, regatonas, taberneras, y tortilleras, como consta en el Padrón General de Juchitán de 1890.

⁷ La fiesta, centro de su sistema ritual, resulta una recreación de un orden étnico ideal, donde el tiempo de abundancia, la reciprocidad, la unidad del grupo y la fraternidad, se recrean en una atmósfera de comunión grupal y catártica muy especial (Miano, 2002)

de género juchiteco, con el fin de identificar los elementos diferenciales y análogos de sus investigaciones.

El trabajo de Anya Peterson Roice (1968) dibuja un Juchitán donde a pesar de la continua interacción histórica de los grupos zapotecas del istmo, se ha mantenido una “cultura indígena distintiva” (Peterson, 1968:55), el denominado “estilo zapoteca” (1968:60), que se concretiza en la vestimenta de las mujeres, el uso del idioma zapoteco, el arte zapoteco, la producción material artesanal, el calendario de festividades, la gastronomía, las flores emblemáticas, etc que derivan de formas históricamente sincréticas. Para esta autora, el “estilo zapoteco” fue elaborado a comienzos de la segunda mitad del XIX, alcanzando la cúspide de desarrollo del porfiriato (1879-1910) ⁸. Esta autora afirma que el prestigio y satisfacción de la población juchiteca frente a su “identidad colectiva”, descansa en la buena gestión que han realizado las clases medias y altas del llamado “estilo” o identidad zapoteca como estrategia para conservar su poder político y económico (1968:204)

En los años setenta, Beverly Newbold Chiñas (1975; 1992) estudia la comunidad istmeña de San Blas Atempa, concluyendo que existe un sistema matrifocal, donde la madre es la figura central de la sociedad, en tanto que el rol que cumple es cultural y afectivamente estructural y central (Miano, 2002:59).

Más recientemente, durante la década de los noventa, un grupo de investigadoras (Marina Meneses, Cornelia Giebeler y Brigitte Holzer) dirigidas por Verónica Bennholdt-Thomsen, abordan el estudio del sistema de género en Juchitán desde el feminismo “de la diferencia” y de la corriente “maternal”, pues parten de la idea de que las mujeres han desarrollado un sistema moral distinto al de los hombres, en base a la responsabilidad, los afectos y la “ética del cuidado” (Held, 1995; Tronto, 1995; Chodorow, 1978; Gilligan, 1982; Dinnerstein, 1976; Rich, 1977; Ruddick, 1980, 1989; en Beltrán et al, 2001:244-246) ⁹.

Para estas autoras en Juchitán existe un matriarcado contemporáneo debido al sistema de fiestas regido por el calendario agrario; la inexistencia de jerarquías de poder; la generosidad y reciprocidad económica; el sincretismo religioso y la matrilocalidad y matrilinealidad, en donde toda la sociedad gira en torno a dos elementos principales: (1) la figura de la cultura de la “madre fuerte” -“*todos somos iguales porque todos procedemos de una madre*”, lo que implica el fin de las jerarquías de poder por criterios de género, opción sexual o economía y (2) la “economía de la reciprocidad” (1997:1,127).

El primer elemento se basa en la idea de que “las diferencias hombre-mujer son creadas por la desigualdad social y no al revés” (Rosaldo, 1980), por ello, en Juchitán asistimos a una sociedad igualitaria porque lo que hacen las mujeres es considerado socialmente importante, no “a pesar” de que ellas lo hacen, sino “porque” ellas lo hacen. Las mujeres en Juchitán tienen poder, no porque ganen dinero, sino porque son fuertes socialmente, lo que les permite disponer libremente del dinero propio (1997: 39), al contrario que el sistema patriarcal, que descansa en el menosprecio de la “maternidad” (des-mater-ialización) (1987:26).

El segundo elemento gira en torno al sistema económico juchiteco, que consideran que ha resistido a los embates y crisis de la economía de libre mercado en las áreas latinoamericanas, a través de un modelo de “producción de subsistencia”, autoconsumo y sostenibilidad, que se concretan en la satisfacción de las necesidades reproductivas y de seguridad, un sistema de prestigio social no basado en la acumulación, sino en la redistribución de riqueza través del “sistema de fiestas”, reguladora y garante de los intercambios redistribuidores, las celebraciones a modo de *potlach* (Mauss, 1974), una

⁸ En el siglo XIX, se realizaron muchas uniones de extranjeros vinculados al ferrocarril, que se casaron con istmeñas, de donde ha derivado el sincretismo cultural de sus tradiciones (encajes de Holanda, bordados tipo mantón de Manila, comida mediterránea, música chilena, etc) (Reina, 1997:353).

⁹ Numerosos estudios antropológicos han demostrado la diversidad interpretativa frente a la maternidad en diferentes culturas, es como una construcción cultural. La institución de la “cuvada” (Mauss,) o la relación hombre-fecundidad de los Hua de Papua Nueva Guinea o los kurtatchi del Pacífico son ejemplos claros en este sentido (Paige y Paige, 1981; Meigs, 1976; Blackwood, 1934; en Moore, 1991:43)

red de solidaridad basado en los lazos de parentesco donde los precios se determinan en función de la “cuenta de la reciprocidad” y un valor de lo monetario subordinado a las relaciones sociales. Este sistema garantiza la igualdad social y la inexistencia de hambre en la comunidad. Frente a la “gran transformación” (Polanyi, 1989) del modelo capitalista, en Juchitán se mantiene otra lógica económica donde el enriquecimiento económico va unido a las obligaciones sociales y al intercambio comercial social. Esto se combina con un orgullo étnico hacia los productos autóctonos y artesanales y hacia la red de intercambio del mercado regional (1997:34-35, 70).

El último enfoque teórico que se analiza se refiere a la propuesta de la antropóloga Marinella Miano Borusso (2002), en su estudio orientado a caracterizar la articulación de roles de género en la sociedad zapoteca del istmo y su vinculación con la identidad étnica y la modernidad.

Desde un planteamiento crítico, esta autora discrepa de los postulados “matriarcales” y matrifocales” defendidos por las autoras anteriormente citadas. Miano critica el modelo “matrifocal” de Chiñas y “matriarcal” de Bennholdt-Thomsen, porque cree que el poder de la madre se restringe solo a ciertos espacios (hogar y mercado) y a mujeres que ya han demostrado se abnegación maternal, han cumplido con la “costumbre” y ya no están en periodo fértil (2002:59). Impugna el concepto de “economía de subsistencia”, que reemplaza por el concepto de “economía de prestigio, trueque e intercambio”, cuestionando la reciprocidad horizontal (*guendalisaa*-ayuda mutua; *guenda rakanesaa*-tekio) debido a las excesivas diferencias sociales de las redes de solidaridad e intercambio.

Esta autora considera que, pese a la preponderancia de la mujer, estas también sufren situaciones de subordinación en cinco espacios muy significativos. En primer lugar, la subordinación se concreta en el control social del “cuerpo y sexualidad” de la mujer, que se traduce en el “rito de la virginidad”¹⁰, en la doble moral sexual, más permisiva para los hombres, y en un grado menor de aceptación de las *nguiu’la* o “marimachas” frente al *muxe’* o homosexual.

En segundo lugar, en el “hogar” también se desarrollan prácticas subyugadas que se concretan en la violencia intradoméstica y por la institucionalización de la “casa chica” (otro/s hogar/es conyugal/es de los maridos con la amante o *xnadxii*) (2002:66), además de la escasa implicación de los hombres en la educación de los hijos.

En tercer lugar, la subordinación se percibe en la diferenciación del proceso de “socialización primaria por género”, donde en la infancia, el niño goza de más libertad y permisividad (se parte de una “naturalización” del hombre como ser desobligado, irresponsable, incumplido, difícil, inseguro, infiel, etc), y la niña debe ajustarse a ciertas obligaciones y responsabilidades (comercio, cuidado hermanos, etc), además padece más dificultades para acceder a niveles de escolarización medios-altos.

En cuarto lugar, los espacios de poder político formal están restringidos para las mujeres, lo que contrasta con la alta participación que la mujer ha tenido en las movilizaciones sociales y políticas durante toda la historia de Juchitán, muy especialmente en la COCEI.

Por último, en el ámbito de la “alta cultura” (música, artes plásticas, poesía, cantautores, etc) se observa la clamorosa ausencia de las mujeres en las artes institucionalizadas, algo que resulta paradójico pues son ellas (junto con los *muxe’*) las protagonistas de las “artes populares” o “artesanías” tradicionales de Juchitán (bordados, intérpretes musicales, gastronomía prehispánica, cerámica o *tamguyú*, tejedoras, plisado de olanes, elaboración de trenzas, adornos de fiesta, etc). Esta

¹⁰ El casamiento va acompañado del “rito de la desfloración”, donde la mujer demuestra su “valor” en base a su virginidad. La mujer “huye” (*bixooone cabe*) a casa del futuro esposo, informando posteriormente a la familia de ambos. Entre comida, ruido y música los parientes esperan a que el hombre, en una habitación de la casa, rompa el himen de la mujer con el dedo. Posteriormente, moja un pañuelo blanco con la sangre vertida y lo exhibe ante ambas familias y ante los antepasados en el altar familiar. Para Marina Meneses de esta forma la mujer se “protege” de las intenciones del varón, al garantizarse el compromiso de éste (Meneses, en Bennholdt-Thomsen, 1997:113). Otros informantes han señalado que en este rito, lo fundamental no es la ruptura del himen, sino el inicio de una vida sexual placentera para la mujer, pues para los hombres juchitecos es un “deber” conseguir el goce femenino (entrevista anónima, realizada por la autora de este artículo, en julio del 2004 en Juchitán).

investigadora concluye que el sistema sexo-género juchiteco se basa en una “lógica de complementariedad y exclusión” de los ámbitos de acción, que distingue entre étnico/no étnico y dentro/fuera más que entre lo público/privado (2002:191)

Para finalizar, se constata que todas estas autoras coinciden en resaltar la igualdad y poder social de la mujer juchiteca en las estructuras económicas, sociales y culturales de esta comunidad, frente a lo que ocurre con las mujeres mexicanas y zapotecas¹¹, pese a las contradicciones que también se observan en el ámbito cultural, afectivo-sexual y político juchiteco.

4. MOVILIZACIÓN POLÍTICA E IDENTIDAD ÉTNICA

La emergencia de intensas movilizaciones indígenas en América Latina durante los años noventa constituye un desafío para entender la realidad política actual en estos países. Numerosos estudios que han intentado determinar las causas de este fenómeno de “politización étnica” se han sucedido durante estos años (Stavenhagen, 1996; Gurr, 1995; Máiz, 2004).

En Juchitán, durante los años 70 y 80 también se desarrolla un movimiento político étnico exitoso, la COCEI¹², movimiento “madrugador” de claro perfil étnico, regionalista y socialista, que obtendrá múltiples logros políticos a lo largo de su historia tales como la instauración del primer ayuntamiento popular de izquierdas de México en 1982 (Campbell, 1989,1993,1994,1999; Rubin,1997). Para entender las causas de esta movilización política se pretende realizar un análisis donde se enfatizen los aspectos contextuales, estratégicos y discursivos de la COCEI, en base a los planteamientos de la “Teoría de la Movilización de Recursos” (McAdams, McCarthy y Zald (1999); Tarrow (1997); Snow, Benford y Hunt, (1993) que considera que el descontento social o la existencia de atributos étnicos no produce automáticamente movilizaciones, sino que deben darse otros tipos de factores, como un contexto político favorable, una selección de repertorios de protesta afortunados o un manejo discursivo legitimador y creador de consensos.

La COCEI emerge en un contexto político anterior a la explosión de movilizaciones indígenas en América Latina que se desarrolló en plena “Guerra Fría”, en un momento de crisis del sistema político corporativista mexicano, efecto de los excesos autoritarios y represores del régimen¹³ (Labastida y Camou, 2001; Alcántara, 1999), dibujando una Estructura de Oportunidad Política similar al de las movilizaciones de izquierda marxista latinoamericana de esa época.

La acción colectiva de la COCEI encuentra sus antecedentes de las históricas revueltas que desde el periodo precolonial hasta la época contemporánea¹⁴ han cimentado la “cultura política” rebelde,

¹¹ En el estudio que realizó Lynn Stephen (1998) sobre las mujeres zapotecas de Teotitlán del Valle, en la zona central de Oaxaca, se subraya la situación de subordinación, desigualdad y explotación que sufren las mujeres en el hogar y en la comunidad.

¹² Esta organización se funda en el año 1974 con el nombre de Coalición de Campesinos y Estudiantes Juchitecos, (CCEJ), posteriormente, a raíz de la incorporación de obreros del Sindicato de Trabajadores de Oficios Varios, se transforma en Coalición de Obreros y Estudiantes de Juchitán (COCEJ) en 1975, año en que y en ese año se convierte en Coalición de Obreros, Campesinos, Estudiantes del Istmo (COCEI) (Miano, 2002:216).

¹³ En 1968 ocurre la matanza de Tlatelolco o Plaza de las Tres Cultural y en el 23 de septiembre de 1971 se produce otra matanza, ambas con el fin de reprimir al movimiento estudiantil. Esto agudiza la esclerosis del régimen y su profunda crisis de legitimidad y credibilidad política. En Juchitán, durante la década de los años 70 y 80 veinte coceistas pierden la vida en manos de fuerzas policiales, militares y paramilitares (Amnistía Internacional, 1986; en Campbell, 1994:26)

¹⁴ La rivalidad entre zapotecas istmeños con los aztecas o mexicas provocó la alianza con los conquistadores españoles que impidieron que fueran conquistados en batallas militares, por lo que pudieron experimentar una “transición pacífica” al colonialismo, que les permitió mantener su especificidad étnica. En 1660 se produce una rebelión que dura un año, contra las autoridades coloniales locales por los abusivos tributos, que termina con la muerte del alcalde mayor de Tehuantepec, a las que le sucedieron otras, donde se destaca la activa participación de las mujeres, una constante en la historia “rebelde” de Juchitán (De la Cruz, 1983; en Campbell,1989:243). En el siglo, XIX estalla un conflicto dirigido por “Che Glorio Meléndre” (1846-1850) por el control de tierras y salinas que rodean Juchitán; en 1866 este pueblo se levanta triunfalmente contra lo invasores franceses del Emperador Maximiliano, y posteriormente se levantan contra los abusos del gobernador

luchadora, democrática y autónoma de la población juchiteca. Esta organización se ha caracterizado por la confluencia y articulación de cuatro bases de apoyo: los estudiantes, cercanos a los planteamientos de la izquierda postsesentayochista; los campesinos, opuestos al modelo de reforma agraria federal corporativista; los obreros; y la comunidad vecinal- popular, donde la mujer juega un papel fundamental. Los “repertorios de movilización” (Tarrow,1997) que va a utilizar este movimiento oscilan entre las expresiones más usuales (manifestaciones, marchas, declaraciones públicas, etc), la adopción de estrategias de resistencia política y cultural (ocupación de las embajadas india y guatemalteca y de la Iglesia de Oaxaca, politización de la cotidianidad, uso del zapoteca istmeño¹⁵, retórica “humorística”, radio y prensa “libre”,etc) y mediante el uso de una pautas tradicionales en los actos políticos (música, comida, coronas de flores *guie´xhuuba*, fuegos, confetis, banderas y pañuelos rojos, etc), emulando la atmósfera bulliciosa, multicolor y festiva del “estilo zapoteco” de las “velas” (Peterson,1968).

La estructura organizativa de la COCEI ha adoptado una forma circular, constituida por comités vecinales basados en la tradición secular del “palabreo” y las “xuanas” (que perviven en Tehuantepec) (Bennholdt-Thomsen, 1997:143; Campbell, 1994), y liderados por unos cuadros políticos nativos carismáticos¹⁶, destacados por su alta habilidad oratoria y su fidelidad a la tradición zapoteca. Este liderazgo va a estar reforzado por otro grupo de brillantes intelectuales y artistas¹⁷, que van a defender un proyecto cultural democratizador donde se intenta combinar la “alta cultura” con el “ethos” juchiteco, quienes forjarán unas sólidas alianzas con la esfera intelectual y artística de la izquierda nacional e internacional, siguiendo la fórmula característica de los procesos de construcción nacionalista (Smith, 2000).

La estructura del “ciclo de protesta” del movimiento coceista responde al modelo de campana de Gauss, correspondiendo a los años 1981 y 1989 el momento de clímax del movimiento (triumfo en las elecciones municipales). Su decadencia se extiende desde los años noventa, debido a las “contradicciones y ambigüedades” entre el discurso y la praxis de sus líderes, la excesiva jerarquización interna, la subordinación de los intereses de clase frente la exaltación de la identidad étnica y la exclusión de la mujer de la dirección del movimiento (Rubin, 1997: 206-236).

Para iniciar este estudio en torno a los principales mensajes coceistas, se ha optado por aplicar el enfoque derivado de la perspectiva metodológica denominada “*Marcos de Interpretación*” o “*Frame Analysis*”¹⁸. La COCEI se define como una “organización de zapotecas pobres de Juchitán”¹⁹ que consideran sus luchas como una “continuidad de las pasadas luchas zapotecas” (Campbell, 1999). La “estructuras narrativa” principal de la COCEI gira en torno a la matriz “étnico-económica” (Sánchez,

oaxaqueño Félix Díaz (sobrino de Porfirio Díaz) quien toma la ciudad y roba la imagen del patrón de Juchitán, San Vicente Ferrer, que posteriormente devuelve pero sin pies, lo que provoca que en 1872 los juchitecos venzan a Felix Díaz, al que ejecutan y torturan, sacándole la planta de los pies. En el siglo XX, el movimiento armado de “Che Gómez” en contra del gobierno estatal de Oaxaca y las autoridades locales para defender la autonomía del Istmo, seguida de otra revuelta similar dirigida por Roque Robles y Valentín Carrasco. La participación de los juchitecos en la revolución mexicana también fue muy destacada. (Peterson, 1968:54; Campbell, 1989:25; Bennholdt-Thomsen, 1997:49)

¹⁵ Covarrubias en el año 40 observó que “las artes literarias y musicales desempeñan un papel extremadamente importante en sus vidas” y que “cultivan su lengua con una intensidad inusual” (1946:310).

¹⁶ Héctor Sánchez, Daniel López Nelio y Leopoldo de Gyves de la Cruz (Campbell, 1993)

¹⁷ El reconocido pintor Francisco Toledo, Macario Matus, Víctor de la Cruz, Manuel Matus, etc quienes trabajan en tono a la “Casa de la Cultura” y a la publicación “Guchachi` Reza”, y herederos de la labor del círculo intelectual de la revista “Neza” en los años treinta (Andrés Henestrosa, Liekens y López Chiñas), la revista “Neza Chubi” de los años sesenta (Campbell,1994).

¹⁸ Esta categoría analítica, el “*frame*”, proveniente del “interaccionismo simbólico” de Goffman (1974), se interpreta hoy como un elemento central en la formación de la identidad de los actores sociales y en su “actuación social” (“*performance*”) con el fin de proyectar una imagen ante los demás que genere ciertas impresiones en el auditorio, así como que defina problemáticas, causas, soluciones y adversarios. Ver, McAdams, McCarthy y Zald (1999); Tarrow (1997); Snow, Benford y Hunt, (1993) e Ibarra y Tejerina (1998).

¹⁹ Juchitecos son los que “han enterrado la placenta” (aunque no naciera en Juchitán) (Peterson, 1968).

1999), que concilia la condición étnica y de clase²⁰, a través de la politización de la “cotidianidad”. Esta percepción induce a que esta narración identifique como principales, las demandas de carácter económico y cultural²¹, que se apoyan en una retórica nativista, donde la exaltación de la “mujer juchiteca”, la costumbre zapoteca, la memoria historiográfica seleccionada, “inventada” e “imaginada” (Hobsbawn, 1995; Anderson, 1993) y la vida “comunitaria”, funcionan como símbolos emotivos reverenciados.

Pese a la participación activa de la mujer juchiteca en el movimiento de la COCEI, que también va a padecer la fuerte represión estatal y federal (asesinatos, detenciones, cargas violentas, desapariciones, etc) y la simbología construida en torno a ella desde el discurso político de la COCEI, tal y como lo han descrito Floya Anthias y Nira Yugal-Davis (2000), su papel en los espacios de poder político va a ser mínimo. Las mujeres poseen un cierto “*empowerment*” político o “poder para” (Máiz, 2003), que se articula a través de la cooperación y solidaridad en el ámbito familiar y del círculo de amistades que funcionan como un “grupo de presión” en la comunidad, o generando una “cultura popular de resistencia” que pueden llegar a provocar situaciones de boicot y de presión política muy eficaces en la defensa de sus intereses (Scott, 2000)²².

5. LA DIVERSIDAD SEXUAL EN JUCHITÁN.

El sistema sexo-género es un modo de construir normas, representaciones, prácticas sociales e identidades subjetivas. Los “gays studies” y la “queer theory” han realizado fuertes críticas a la política sexual del patriarcado y a la jerarquización de los comportamientos sexuales. Estas teorías consideran que lo sexual es una construcción social moldeada por relaciones de poder a través de mecanismos que producen oposición, dominación y resistencia, en contextos históricos y sociales determinados (Mérida, 2002; Rubin, 1997; Weeks, 1988). No hay un criterio definitivo para decidir quién es biológicamente hombre o mujer, tal y como lo han demostrado biólogas como Anne Fausto-Esterling quien ha detectado tres sexos más entre los seres humanos (Beltrán et al, 2001:178). Para Judith Butler, el género y la identidad sexual es producido discursivamente desde prácticas de exclusión, por lo que el binomio hetero/homo debe ser sustituido por la diversificación del discurso sobre género y sexualidad, y por la “proliferación de géneros” (Mérida, 2002:55-81).

El escaso tratamiento de la antropología hacia los estudios sobre diversidad sexual no debe empañar la importancia histórica de esta realidad. En las culturas americanas se cree que la “diversidad” fue significativa, tal y como recogen las crónicas coloniales de los siglos XV y XVII²³. Patricia Alberts y

²⁰ Este planteamiento lo defenderá José Carlos Mariátegui, quien pretendía aunar la revolución socialista con el indianismo. En Perú, muchos van a identificar el pasado glorioso *inca* con una especie de sistema comunista justo e igualitario, donde las riquezas eran repartidas por el estado, no había crímenes y todos podían comer (Favré, 1998)

²¹ Gestión de los recursos naturales; defensa del sistema comunal de propiedad; agricultura tradicional autosuficiente; defensa y promoción de la cultura propia; defensa de su lengua, autonomía política, derechos consuetudinarios, modelo democrático y de igualdad social (“todos somos hermanos o *bichi*), reciprocidad o *guendaliza* y redistribución material, etc.

²² Aunque la ausencia de una clara actividad política organizada por las mujeres y la hegemonía masculina en este ámbito, parece un “universal cultural”, numerosos estudios han mostrado que esto no es así: en el África occidental (ibo, yoruba, asente, mende, sherbro) y en la Polinesia precolonial, muchas mujeres desempeñaban cargos públicos y ejercían considerables poder político (Okonjo, 1978; Awe, 1977, Lebeuf, 1971; Hoffer, 1972; Swetman, 1984; en Moore, 1991:160) que perdieron durante la colonización. En la actualidad la institución de la “chinjira” entre las campesinas sur de Malawi que describe Mega Vaughan, los Haram Bee de Kenia estudiados por Holmquist o los “otu umuada” en la comunidad ibo de Nigeria Okonjo muestran formas de resistencia y organización que otorgan ciertos poderes a las mujeres (Moore, 1991:83, 184, 195).

²³ En Centroamérica y el Caribe, los homosexuales eran considerados como mágicos y con poderes sobrenaturales, según recoge Gonzalo Fernández de Oviedo. Según fray Bartolomé de las Casas, entre los mexicas de México la orientación de los hijos nunca fue motivo de remordimiento, cualquier varón podía ser hija y así los padres “le vestían de mujer, le enseñaban artes y le buscaban marido”. Fray Pedro Simón detalla cómo los caudillos promovían las relaciones sexuales

Evelyn Blacwood (López, 2005) descubrieron que entre los indios Crow había chamanes varones que vestían de mujeres y se dedicaban a conceder favores sexuales a los guerreros, como los “berdaches” de las culturas mohave, zuni, hopo, navajo, yuman, crow, yokut, papago, cheyene, winnwbago, omaha, ojibwa, cocopa, apache, miami, yorok y piegan (Webster y Newton, en Miano, 2002:192). Respecto a las prácticas lésbicas, los etnógrafos encontraron que estaban institucionalizadas en muchas sociedades indias norteamericanas (López, 2005).

En el Istmo de Tehuantepec, la constancia de la presencia de homosexuales se remonta al siglo XVI²⁴. El homoerotismo, la homosexualidad masculina, junto con el afeminamiento y el travestismo esta institucionalizada y funciona como un “tercer sexo” (Collins, 1986; Bennholdt-Thomsen, 1997, en Miano, 2002:17) socialmente concebido, permitido y aceptado, es parte natural y normal de la composición genérica de la sociedad, valorados por su papel económico y cultural. La sociedad juchiteca esta orgullosa de la aceptación social de los homos, de la “gaycidad” (Miano, 2002:192) donde el estatus del *muxe´* y la *nguui´la* (marimacha)²⁵ tiene que ver con a marcada división de roles sociales y con la situación de la mujer en la familia y en la comunidad (2002:209). En esta sociedad heterosexista, las biografías de los *muxe´* y la marimacha o *nguui´la*, apenas esta salpicada de conflictos y traumas, ellos/as dicen “así soy” “no se puede hacer nada”. (2002: 268), “dios es el que dispone y él pone calor en diferentes huecos, eso es todo” (De la Vega, 2005:52). El *muxe´* se define como “ni hombre ni mujer, sino todo lo contrario” y su rol consiste en “saber como ser hombre y mujer a la vez y también ser mejor hombre y mejor mujer” (Miano, 2002:168). Los lugares comunes del *muxe´* combina los espacios masculino y femenino, excepto el de la “alta cultura” y la política formal (Bennholdt-Thomsen, 1997:131; Miano, 2002: 131).

Para Marinella Miano, la visibilidad y presencia del *muxe´* es posible porque las mujeres tienen poder, no son sumisas y pueden protegerlo a cambio de un reforzamiento de su poder social. También a los hombres le convienen porque les permiten llevar a cabo una sexualidad sin compromiso (con ellos se “inician” sexualmente) y el reforzamiento de una masculinidad continuamente amenazada por mujeres fuertes y dominantes (2002:18).

Desde las “teorías queer”, se podría cuestionar si esta categorización del *muxe´* como minoría normalizada, no esconde la perpetuación del régimen social que sustenta dominaciones, jerarquías y exclusiones, o bien es una constatación de la utopía de una proliferación de géneros y una la diversidad sexual orgullosa y reivindicativa (Mérida, 2002).

entre sus seguidores. Fray Gregorio García informa de la existencia de prostíbulos masculinos entre los incas, también la crónica de Pachacuti Yamqui relata que en tiempos del Inca Yupanqui “habían sido criados varios muchachos para que atendieran sexualmente a los soldados de guerra” y donde se habla de un creador andrógino, el dios Chuqui Chinchay “guarda de los hermafroditas e indios de dos naturas” o Viracocha, en la cúspide del orden cosmológico, quien se le sugiere una dualidad sexual. Pedro Cieza de León entrega datos de un tipo de homosexualidad religiosa donde “cada templo o adoratorio principal tiene un hombre (...), los cuales andan vestidos como mujeres, y con estos casi por vía de santidad y religión tienen su ayuntamiento carnal los señores y principales”. Gonzalo Fernández de Oviedo relata en las islas Caribes el cacique Goanacagari cubría de oro y joyas a sus amantes varones. La homosexualidad femenina era muy conocida entre los incas y en Brasil, tal y como relata Felipe Guamán Poma de Ayala y Antonio de Herrera y Tordesillas, respectivamente, las mujeres varoniles gozaban de muchos privilegios y podían participar en combates y decisiones. Agustín Zárate relata la existencia de una provincia exclusiva de mujeres que solo consentían hombres con fines reproductivos, y donde los hijos varones se iban a vivir con sus padres. Francisco López cuenta de las invencibles amazonas del imperio incásico, que recibían los nombres de chamchak, kakcha, warkana o komí, que poseen una connotación lésbica (López, 2005).

²⁴ Según el “Vocabulario castellano zapoteco”, texto anónimo del siglo XVI, existen estos términos para nombrar la diversidad sexual: *nabeelchi* o *nageelachi* (hombre no austero ni vano), *beniconnaa* o *benegonaa* (mujer), *naguebenigonaa* o *nacalachici-cabennigoona* (hombre amujerado), *benigonaaguieelachi* (mujer varonil), *beniricaalezaaniguio* o *beniriyotexichebenigonaa* (puto sodomita) y *benibiraaxe* o *benibixegonaa* (puto que hace de mujer) (Guerrero Ochoa, 1989:64; en Miano, 2002:16)

²⁵ Esta “proliferación” de géneros y sexos se refleja muy bien en Juchitán donde existe un extenso vocabulario para captar la diversidad: machos, pintada, hembra, buga, mayates, chichifo, loca, gay, travesti, varón, jotero, jotera, perra, reina, vestida, chica, puto, gay tapado, de closet, homosexual, *muxe´*, mampo y machín (Miano, 2002:16).

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

El estudio de la “otredad” ha sido un espacio enriquecedor y clarificador en el desarrollo de la ciencia occidental. El debate sobre la validez de ciertas categorías y postulados teóricos que se han considerado universales, se ha enriquecido a través del análisis de realidades contemporáneas ajenas a la sociedad occidental moderna. Tal ha sido la intención de este trabajo.

Ese trabajo ha pretendido retratar el panorama en torno al “estado de la cuestión” de la literatura científica que ha reflexionado sobre la relación entre sistema sexo/ género y sistema político en la comunidad zapoteca de Juchitán. La realidad juchiteca presente una serie de atractivos y retos para las ciencias sociales debido a su sistema de género, su modelo económico y la integración de la diversidad sexual en su seno, entre otros aspectos. Considerando que en el futuro el interés debe dirigirse al análisis de la controvertida paradoja entre la singularidad de este modelo gineocrático y los espacios-encrucijada de conflicto y subordinación femenina, lo que se propone es seguir profundizando en las características de la identidad, las atribuciones, la ideología, los símbolos, las normas y las instituciones sociales del sistema de género dominante en Juchitán (Scott, 1990).

Para ello, se sugiere evaluar el grado de “empowerment” de las mujeres juchitecas, siguiendo los planteamientos de los análisis de género en el desarrollo basado en los enfoques GED (Molyneux, 1985; López y Sierra, 2001; Zapata-Martelo et al ,2002), que formulan una serie de dimensiones conceptuales a tener en cuenta: el poder (para) (*power to*); el “poder sobre” (*power over*), el “poder interior” (*power within*) y el “poder con” (*power with*) (Máiz, 2003:75; López y Sierra, 2001:21).

Las futuras líneas de investigación deben dirigirse hacia la ampliación y búsqueda de nuevos caminos en la investigación científica, desde el cuestionamiento de los “apriorismos” occidentales. También deben intentar identificar las variables que han convertido a Juchitán en una especie de “paraíso social” vivo y contemporáneo, donde la igualdad de género y la aceptación de la diversidad sexual deben servir como matriz de referencia para diseñar un modelo propositivo, con el fin de socavar el orden social patriarcal en nuestras sociedades. Solo a través de la eliminación de los sistemas ideológicos que legitiman las jerarquías de poder en base a criterios de género, económicos, étnicos, de opción sexual, etc y solo mediante un nuevo modelo económico sostenible, recíproco y redistributivo, se podrá iniciar un cambio social viable, históricamente marcado en el horizonte “utópico” de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcántara, M. (1999): *Sistemas políticos de América Latina. México, América Central y el Caribe*. Vol II. Madrid. Tecnos.
- Amorós, C. (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Antrophos. Barcelona.
- Anthias, F.; Lazaridis, G. (eds) (2000) *Gender and Migration in Southern Europe. Women on the Move*. Oxford & New York: Berg
- Arizpe, L. (1986): *La participación de la mujer en el empleo y el desarrollo rural en América Latina y el Caribe: trabajo de síntesis*, en Aranda, J. :”Las mujeres en el campo” .Oaxaca. UABJO.
- Anderson, B.(1983): *Comunidades imaginadas: reflexión sobre el origen y difusión del nacionalismo*. FCE. México.
- Barabás, A.; Bartolomé, M.; Maldonado,B. (2004): *Los pueblos indígenas de Oaxaca: atlas etnográfico*. México DF. FCE. CONACULTA-INAH.
- Bartolomé, M. Barabás, A.(1986): *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México DF. CNCA.
- Beltrán, E; Maquieira V. (eds), Alvarés, S.; Sánchez, C. (2001): *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Madrid. Alianza Editorial.
- Bennholdt-Thomsen, V. (1994): *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Instituto Oaxaqueño e las Culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. México.

- Boserup, E. (1970): *Women's Role in economic development*. Allen and Unwim. London.
- Campbell, H., y Green, S. (1999): *Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, en "Estudios sobre las culturas contemporaneas", época IIV, Num.9, Colima, junio (pag.89-112)
- Campbell, H.; Binford, L.; Bartolomé, M.; Barabás, A. (edit) (1993): *Zapotec struggles: histories, politics and representation from Juchitán (Oaxaca)*. Smithsonian Institution Press. Washington And London.
- Campbell, H.(1989): *La COCEI: cultura y etnicidad politizadas en el Istmo de Tehuantepec*, en "Revista Mexicana de Sociología, año LI, num 2, México, abril-junio.
- Chodorow, N.: (1984): *El ejercicio de la maternidad*. Barcelona. Gedisa.
- Collins Cook, D.(1986): "Isthmus zapotec muxes: social and biological dimensions of a third gender role", paper present ado en: ARGOH Simposium "Male Sexual Meanings and Males Studying Sexual Meanings", Chigago.
- Covarrubias, M. (1946): *El Sur de México*, INI, México.
- De La Vega, E. (2005): *Juchitán y las muxes: la bendición de ser gay*, en "Revista Zero", N° 72. Madrid.
- Eckstein, S. (comp) (2001): *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*. México DF. Siglo XXI (1989).
- Favré, H. (1998): *El indigenismo*. FCE. México.
- Foweraker, J. Craig, A. (1990) (comp): *Popular movements and political changes in México*. Lynne Rienner. Boulder. Colorado.
- Gellner, E. (1988): *Naciones y nacionalismo*. Madrid. Alianza.
- Gerhards, J. (1995): *Framing dimensions and framing strategies: contrasting ideal-and real-type frames*. London. Social science Information.
- Giddens, A. (1997): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid. Alianza
- Gómez, Á. (2003): *Movilizaciones indígenas en las selva húmeda tropical latinoamericana: los Tawahas*. México DF. Plza y Valdés.
- Gómez, A.; Vazquez, M; Leetoy, S. (2004): *Guerrilla y comunicación: el EZLN*. Madrid. La Catarata.
- Goffman, E. (1974): *Frame analysis*. Cambrigde. Harvard University Press
- Gurr, T. R. (1995): *Minorities at risk: a global view of ethnopolitical conflicts*. Washington, D. C. United States Institute of Peace Press.
- Harris, O. y Young, K. (comps): *Antropología y feminismo*. Madrid. Anagrama.
- Heritier, F.(2002): *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona. Ariel Antropología.
- Hobsbawn, E. (1995): *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona . Crítica.
- Ibarra, P. Tejerina B. (comp): (1998): *Los movimientos sociales*. Madrid. Trotta.
- INEGI (1990): *Región Istmo, Oaxaca. Perfil sociodemográfico. XI censo general de población y vivienda*. México DF.INEGI.
- Keohane, N.; Rosaldo, M.; Gelpi, B. (1981): *Feminist theory: a critique of ideology*. Chicago. University Chicago Press.
- Kymlicka, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*. Barcelona. Paidós..
- Labastida, J. y Camou, A. (coords)(2001): *Globalización, identidad y democracia: México y América Latina*. México DF. Siglo XXI.
- López, E. R. (2005): *Homosexualidad y religión*, en www.ecuadorgay.tripod.com.
- López Méndez, I.; Sierra Leguina, B. (2001): *Análisis de género en el desarrollo*. IUDC-UCM. Madrid.
- Máiz, R. (2004): *El indigenismo político en América Latina*, en "Revista de Estudios Políticos", N° 123, Enero-Marzo.Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid.
- Máiz, R. (2003): *Poder, teoría y legitimidad*, en Máiz, R.; Arteta, A.; García, E.: "Teoría política: poder, moral, democracia". Madrid. Alianza.
- Matus, M. (1978): "Conceptos sexuales entre los zapotecas de hoy" en: *La cultura en México*, Suplemento de *Siempre*, No. 859, agosto,.
- Mauss, M (1971): *Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*, en Sociología y Antropología, Madrid Tecnos.
- McAdams, D., McCarthy, J, Zald, M (comp): (1999): *Movimientos sociales: perspectiva comparada*. Madrid. Itsmo.
- Mérida Jiménez, R.M. (ed) (2002): *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*. Barcelona. Icaria.

- Miano, M. (2002): *Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec*. Plaza y Valdés. CONACULTA-INAH. México.
- Miano, M. (1993): *Viaje a través de la identidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, Tesis de Maestría en Antropología Social, ENAH, México.
- Moore, H.L. (1991): *Antropología y feminismo*. Valencia. Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la Mujer.
- Newbold Chiña, B. (1975): *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*. SEP, México.
- Newbold Chiña, B. (1992): *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal Cultural of México*. California State University, Chico.
- Ortner, S. (1979): *¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?*, en Harris, O. y Young, K. (comps): "Antropología y feminismo". Madrid. Anagrama.
- Peterson, A. (1990): *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*. Tr. Carlos Guerrero. México : INI – CNCA.
- Polanyi, K. (1989): *La gran transformación*. Madrid. La Piqueta.
- Reina, L (1997): *Etnicidad y género entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México, 1840-1890*, en "La reindianización de América, siglo XIX", Reina, L. (coord.). Siglo XXI. México DF.
- Rosaldo, M. (1974): *Woman, culture and society: a theoretical overview*, en Rosaldo, M. y Lamphere, L. (eds): "Women, culture and society". 67-68. Stanford, Stanford University Press.
- Rubin, J. W. (1997): *Decentering the Regime. Ethnicity, radicalismo and democracy in Juchitán, México*. Duke University Press.
- Sánchez, C. (1999): *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México. Siglo XXI.
- Scott, J. (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia*. México. Era.
- Scott, J. W. (1990) : *El género, una categoría útil para el análisis histórico*, en "Género e historia", Valencia, Alfons El Magnanim.
- Slater, D. (1985): *New Social Movements and the state in Latin America*. Amsterdam. CEDLA.
- Smith. A. (2000): *Nacionalismo y modernidad*. Istmo. Madrid.
- Snow, Hunt y Benford (1993): *Framing proceses and identity construction in collective action*. Chicago. Presented at the Annual Meetings of the Midwest Sociological Society.
- Stavenhagen, R. (1996): *Ethnic conflicts and the Nation-State*. New York. UNRISD.
- Stephen, L. (1991): *Mujeres zapotecas*. Oaxaca. Instituto Oaxaqueño de las culturas. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Tarrow, S. (1997): *El poder del movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. México DF. Alianza Editorial.
- Taylor, C. (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México. FCE.
- Zapata-Martelo, E.; Townsend J.G.; Rowlands,J.; Alberti P.; Mercado,M. (2002): *Las mujeres y el poder: contra el patriarcado y la pobreza*. Plaza y Valdés. México DF.
- Zermeño, Sergio (comp)(1997): *Movimientos sociales e identidad colectiva. México en la década de los noventa*. México DF. UNAM. La Jornada

RESEÑA BIOGRÁFICA

Águeda Gómez Suárez profesora asociada en el departamento de Sociología y ciencia política y de la administración de la Universidad de Vigo, España. Es Doctora en Sociología y realiza su actividad investigadora en temas de movimientos sociales, indigenismo y género.

Contacto: Águeda@uvigo.es /Telf. 988 387 277