

**LAS OTRAS “NGUIU’” DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC -  
EXPERIENCIAS DE CAMPO**

***OS OUTROS “NGUIU’” DO ISTMO DE TEHUANTEPEC -  
EXPERIÊNCIAS EM CAMPO***

Adriana Aguilar Flores<sup>1</sup>

Dalia Barrera Bassols<sup>2</sup>

**RESUMEN**

*El artículo* presenta una reflexión sobre las vivencias de mujeres zapotecas “diversas” (*nguiu’*, en zapoteco, o lesbianas, como algunas de ellas se autodenominan) en la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Principalmente, describe la experiencia de campo en espacio físico. Se especifica el ambiente, la música y la interacción en el billar, así como el cuerpo y las miradas. Se concluye que si bien es cierto que las lesbianas zapotecas viven sus identidades bajo la sombra, en medio de un sistema que sí tiene contemplado un rol social para los *muxes* a la vez que sostiene el mantenimiento de ciertos aspectos de la heteronormatividad, también es cierto que se está gestando en estas sociedades cierto cambio social a partir de las estrategias impulsadas por las *nguiu’* de hacerse valer a partir de su inserción como profesionistas, por acciones en beneficio de la comunidad o de apoyo a la economía familiar. De cualquier manera, frente a la alternativa de vivir siendo invisibles en su identidad sexual y su deseo por otras mujeres, ante el rechazo familiar y social, más allá de los mecanismos de simulación de una “normalidad”, siempre queda la posibilidad de la migración para las mujeres diversas del Istmo de Tehuantepec.

**Palabras-clave:** Mujeres zapotecas. Comunidad. Experiencia de campo.

**RESUMO**

O artigo apresenta uma reflexão sobre as experiências de mulheres zapotecas “diversas” (*nguiu’*, em zapoteca ou lésbicas, como algumas se autodenominam) na região do Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Principalmente, descreve a experiência de campo no espaço físico: se especifica o ambiente, a música e a interação no bilhar, assim como o corpo e a aparência. Conclui-se que, embora seja verdade que as lésbicas zapotecas vivem suas identidades à sombra, no meio de um sistema que tem contemplado papéis sociais para os *muxes*, com a manutenção de certos aspectos da heteronormatividade, também é verdade

---

<sup>1</sup> Maestría y Doctorado en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y Licenciatura en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma De México. Actua en Instituto Nacional de las Mujeres. e-mail: [adriencurso@yahoo.com.mx](mailto:adriencurso@yahoo.com.mx).

<sup>2</sup> Doctorado en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-Investigadora División de Posgrado Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México. e-mail: [barreradi2013@gmail.com](mailto:barreradi2013@gmail.com).

que uma determinada mudança social está ocorrendo nessas sociedades a partir das estratégias promovidas pelos *nguiude* para afirmar-se a partir de sua inserção como profissionais, por ações em benefício da comunidade ou em apoio à economia familiar. De qualquer forma, diante da alternativa de viver sendo invisível em sua identidade sexual e seu desejo por outras mulheres, em face da rejeição familiar e social, além dos mecanismos de simulação de uma “normalidade”, há sempre a possibilidade de migração para as diversas mulheres do Istmo de Tehuantepec.

**Palavras-chave:** Mulheres zapotecas. Comunidade. Experiência em campo.

## INTRODUCCIÓN

“La literatura indígena, la zapoteca del Istmo, viva, actuante, en ebullición y permanente búsqueda”. **Rocío González**

Para comenzar quiero mencionar que el título obedece a un juego de palabras que tiene como base el libro titulado “Las otras hijas de San Vicente”, escrito por Elí Bartolo Marcial, (2010), él hace énfasis en las muxes de Juchitán, en particular a las Auténticas Intrépidas. En ese contexto, busqué relacionar mi proceso de investigación a las otras *nguiu'* que más adelante leerán.

Las siguientes páginas recogen los primeros resultados de una investigación antropológica que persigue como interés principal, explorar, describir y explicar la vivencia de mujeres zapotecas “diversas”, o como ellas se denominan, *nguiu'* y lesbianas, en la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Tras la revisión de las investigaciones que anteceden a ésta, hemos podido comprobar que existe poco conocimiento en torno a la sexualidad de las mujeres indígenas en cuanto a su identidad sexo-genérica en México y, por tanto la necesidad de estudiarla, para contar la historia de esas mujeres que se resisten al sistema heteronormativo de la sociedad mexicana, en este caso, en particular de esa otra cultura: la zapoteca, los *binizáa*<sup>3</sup>.

De esta manera, interesarnos por las diversas expresiones homoeróticas femeninas en distintas regiones del mundo, nos ha permitido centrar nuestra atención hacia la experiencia y subjetividad de las mujeres que se relacionan sexo-afectivamente con otras, en un contexto

---

<sup>3</sup> Los zapotecos se autodenominan “los binizáa”, que han ido conformando la identidad zapoteca con tres elementos fundamentales: 1) la cohesión frente a otros grupos gracias a la historia compartida, la mitología propia y los antepasados comunes; 2) la receptividad hacia las nuevas influencias, la asimilación de lo que llega de afuera; 3) la apropiación de lo otro; la suma de lo exterior para enriquecer lo que se es y se tiene (Dalton, 2010:75).

donde el modelo de género es permeable a la diversidad. Estudiar la sexualidad de los grupos étnicos se convierte en un tema de interés antropológico debido a que en ella se develan las pautas que regulan, moldean y sancionan la realidad étnica donde se generan ciertas tensiones entre el deber ser y las experiencias de las mujeres zapotecas diversas. Sin embargo siempre estarán las preguntas atrás de cada línea de nuestra investigación: ¿quiénes son esas mujeres *nguiu'*?, ¿qué caracteriza a estas mujeres?, ¿existen diferencias dentro de las mismas *nguiu'*?, ¿cómo participan en la vida festiva comunitaria?, ¿cómo viven?, ¿cómo forman pareja?, ¿cuáles son los espacios que utilizan para la socialización? y, ¿en qué contexto son visibles?

Añado que el tema de identidades lésbicas no ha sido abordado en la antropología de manera contundente, si bien hay textos que abordan de manera circundante el tema, no ha sido objeto de investigación de manera profunda. Así, espero que este texto sea un aporte para la antropología en general, pero desde la perspectiva de género, en poblaciones indígenas. Ya que en la mayoría de las ocasiones tendemos a esencializar la identidad de los sujetos con los que trabajamos, esta investigación intenta rescatar la perspectiva de deconstruir las categorías identitarias y eurocéntricas, enfocándonos a los discursos *emic*<sup>4</sup> ya que me interesa reconocer y analizar la diversidad de experiencias y significados como una manera de desesencializarla.

## 2. EL INICIO

Este texto hablará sobre ese sector de la población istmeña: las mujeres “diversas”. O en sus propias palabras, *las nguiu'*, *las lesbianas y (sus) mujeres*, *o marimachas*, *machicuelas*, *machorras*, términos a los que a lo largo del trabajo se recurrirá para referirnos a estas mujeres. Sin embargo, hablar de ellas en términos muy generales implicaría mayor tiempo para la elaboración de este artículo, así que apelo a ciertas particularidades y divergencias de las

---

<sup>4</sup> Según Harris (1979), la perspectiva *emic* es la proveniente del informante nativo, en otras palabras, el observador emplea e intenta esclarecer categorías que el nativo considera reales y otorgan sentido a su actuación. Por otro lado, la perspectiva *etic* se vincula con la capacidad del observador para generar categorías y conceptos desde un punto de vista científico para darle significación a las problemáticas socioculturales que analiza.

distintas formas de ser una mujer zapoteca que se relaciona sexo-afectivamente con otra mujer y que se nombra y vive de manera singular.

Así, la finalidad de este documento es hablar de estas mujeres diversas a partir de su identidad sexo-genérica<sup>5</sup>. En particular, se habla en torno a la experiencia de ser “distintas” en una cultura donde se ha dicho que la “centralidad” la tienen las mujeres y en algunos espacios los muxes, es decir, analizando cómo se da la reconfiguración de la identidad sexo-genérica a partir de saberse distintas, y las interacciones sociales que se desarrollan en los diversos espacios comunitarios: las *velas*, las canchas de fútbol y el billar. En este texto, solo me abocaré a la experiencia de campo en el billar. Encontramos que ellas han utilizado diversas estrategias para ubicarse en una posición dentro de la cultura zapoteca. Ellas transgreden diversos espacios como una forma de legitimar su existencia “lésbica<sup>6</sup>”, su existencia de *nguiu'*. Los espacios a los que me referí desde mi experiencia en campo sintetizan la experiencia de ser mujeres diversas en una realidad única donde se puede ser diferente (de alguna manera).

## 2.1 ¿Por qué un estudio sobre etnicidad y sexualidad?

En primer lugar, porque la peculiar posición de las mujeres en el sistema de género en la región del Istmo de Tehuantepec genera diversas reacciones a nivel nacional e internacional, y era necesario realizar una revisión exhaustiva sobre la dinámica de los sexos-géneros haciendo énfasis en esas mujeres que se han dejado de lado: las mujeres *nguiu'*-mujeres lesbianas, a partir de nuestro marco teórico desde la perspectiva de género y la dominación masculina, teniendo la finalidad de dialogar con la disciplina antropológica, generando nuevos

---

<sup>5</sup> La incorporación del sistema sexo-género, como categoría de análisis, introducida en la discusión académica del feminismo por Rubin (1986) y Scott (1996) permite concebir a las relaciones genéricas como construcciones sociohistóricas, sujetas a la transformación, poniendo el énfasis en la dimensión relacional y la perspectiva de la subjetividad; rescatando a las mujeres en su diversidad histórica, de clase, étnica y generacional como actores activos de los procesos sociales (Ponce, 2001: 75).

<sup>6</sup> Existencia lésbica la utilizo como sinónimo de la presencia de las mujeres lesbianas.

planteamientos en el estudio de la sexualidad dentro de las comunidades indígenas o pueblos originarios.

Por otra parte, porque la diversidad sexual<sup>7</sup> en la sociedad istmeña ha estado presente desde hace más de tres décadas. No significa que en los tiempos remotos no existiera, sino que no se podía ejercer el derecho a la visibilidad y, en ese sentido me refiero a la posibilidad de tener una *vela* exclusiva para la diversidad como ahora sucede. Aunque si bien ahora los *muxes* son los protagonistas de la diversidad, esto no implica que las mujeres *nguiiu'* no hayan existido, sino que se está generando en la actualidad una mayor visibilidad e inclusión de ellas en la cultura zapoteca. Los estudios de la cultura zapoteca tienen una tradición de más de veinte años, donde las mujeres y los *muxes* fueron los primeros protagonistas, los cuales han creado una idealización de la mujer istmeña, sin embargo, existen muy pocos trabajos que se centren fundamentalmente en las mujeres *nguiiu'*, un interés que en ocasiones queda hechizado y mediatizado por la “majestuosidad de los *muxes*” en una sociedad “centrada” en la mujer (Miano, 2002).

¿Y por qué ha captado nuestro interés? Porque, además de lo descrito anteriormente, la experiencia de las mujeres *nguiiu'* presenta una serie de características particulares y condicionamientos normativos que no están tan presentes en las otras realidades “lésbicas” y, que hay que considerar para comprender este particular fenómeno: en primer lugar, el elemento étnico<sup>8</sup> y en segundo, la varianza de género<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Retomo el concepto de diversidad sexual que problematiza Núñez Noriega en su libro *¿Qué es la diversidad sexual?* (2011), ya que permite cuestionar dos ideologías jerarquizantes: el heterosexismo y el androcentrismo. Para mayor información: [http://www.dgespe.sep.gob.mx/public/genero/PDF/LECTURAS/S\\_01\\_29\\_Diversidad%20sexual%20\(y%20amorosa\).pdf](http://www.dgespe.sep.gob.mx/public/genero/PDF/LECTURAS/S_01_29_Diversidad%20sexual%20(y%20amorosa).pdf)

<sup>8</sup> Retomo la identidad de los grupos étnicos de Gilberto Giménez (2006: 134), “se define por la continuidad de sus fronteras, a través de procesos de interacción inter-étnica, y no por las diferencias culturales que, en un momento determinado, marcan o definen dichas fronteras”.

<sup>9</sup> Anna Bolin (2003) presenta una tipología de cinco formas de varianza de género a través de ejemplos seleccionados de la producción etnográfica. Ver “La transversalidad de género. Contexto cultural y prácticas de género”, en: Nieto (ed). *Antropología de la Sexualidad y diversidad cultural*. Madrid, Talasa.

En su conjunto, la experiencia de las mujeres *nguiu'*-mujeres lesbianas, como señala Muller (1998) está regida aún por el modelo heterosexual, pero se imbrica con las cuestiones de clase social y generación, aunque ésta se diferencia por la concepción particular de los *binizaá*, donde la comunidad es el elemento principal para el desenvolvimiento de las personas. Así lo dice una de las mujeres entrevistadas: “Somos una gran familia, todos somos nosotros”, refiriéndose a la cohesión del grupo étnico.

## 2.2 ¿Por qué mujeres *nguiu'*-mujeres lesbianas?

Apostar a la investigación sobre mujeres responde básicamente a mi propia formación como antropóloga estudiosa del género (por no decir feminista), esto es; creo posible desde mi trinchera dar luz a la investigación sobre sexualidad en contextos indígenas y, en concreto sobre su experiencia y subjetividad al saberse distintas en una cultura donde “cada uno hace lo que le toca”. En ese sentido, no considero a las mujeres como “entes pasivas”, sino como “mujeres cognoscentes” capaces de cambiar su realidad, tanto en la posibilidad de revelar (se) su “identidad sexual” como en el despliegue de estrategias para llevarlo a cabo. Si bien no olvidamos el contexto donde se desenvuelven, nos pareció necesario considerar como eje principal para la explicación de lo anterior, el género. Es decir, que desde esta postura seguimos los distintos planteamientos de dos autoras que han investigado la realidad lésbica en otros contextos (Viñuelas, 1999, Alfarache, 2003) a través de los cuales se cuestionan en qué medida el hecho de ser mujer profesionalista, de clase media urbana, puede llegar a condicionar y modular su experiencia lésbica.

De lo anterior se desprenden los siguientes objetivos de nuestra investigación: en primer lugar, el objetivo general, que es el de explorar, analizar y reflexionar sobre la situación de las mujeres indígenas que se relacionan sexo-afectivamente con otras mujeres, en particular, las mujeres zapotecas de la región del Istmo de Tehuantepec, específicamente en los municipios de Tehuantepec, San Blas Atempa, Juchitán de Zaragoza y Asunción Ixtaltepec. Es decir, se centra la mirada en los procesos culturales e individuales que se van enlazando para que una mujer sienta “deseo” por otra mujer, estableciendo una relación de pareja y eventualmente lo

que ello implica en su cultura<sup>10</sup>; se busca además, describir y analizar las estrategias que utilizan para vivir en la transgresión sexual en el Istmo de Tehuantepec. De manera particular, pretendemos además, explorar y describir las diversas formas de ser *nguiu'* en el Istmo, e investigar, describir y analizar el proceso a través del cual conforman una pareja.

Los cuestionamientos que guiaron esta investigación pasan por entender las referencias específicas de la denominación *nguiu'* en términos genéricos: ¿es la *nguiu'* un cuarto género, a la manera en que se ha planteado que los *muxes* serían un tercer género en esta cultura?, ¿la *nguiu'* es una identidad específica?, ¿qué elementos conforman la identidad *nguiu'* en términos sociales y culturales?

Una vez que he delimitado las interrogantes y el objetivo de la investigación y después de una revisión sistemática en diversas fuentes bibliográficas, me atrevo a sostener en este artículo que la experiencia de vida de las mujeres zapotecas diversas (sexualmente) ha sido omitida e invisibilizada en la investigación social por varias razones, entre ellas la incapacidad de observar la realidad a partir de los anteojos del género, siendo esta teoría la que me permite vincular las narrativas de estas mujeres. La segunda, porque se piensa que no existen las mujeres diversas en las comunidades indígenas debido a que se les invisibiliza dentro del ámbito privado, es decir, se dice que son amigas, que son primas, o que viven juntas porque se están apoyando económicamente por la falta de un varón. No existe un reconocimiento tangible de su deseo por otra mujer.

No obstante, las diversas formas de ser una mujer zapoteca que se relaciona sexo-afectivamente con otra mujer forman parte de un continuum lésbico en el cual la identidad lesbiana no está restringida a una identidad consciente ni a relaciones sexuales genitales, sino a vínculos emocionales muy fuertes donde el apoyo es continuo y es un espacio de resistencia. De esta manera se les otorgan valoraciones y construcciones distintas a las mujeres que son

---

<sup>10</sup> Cabe mencionar que no necesariamente es imponer una categoría (lesbiana), sino que mi interés es también conocer cómo se definen, cómo las definen y cómo se construyen las mujeres zapotecas no heterosexuales. Inclusive podrían visualizarse en la cultura zapoteca prácticas bisexuales de manera permanente, temporal u ocasionalmente ya que algunas mujeres que son pareja de las *nguiu'* han estado casadas o viviendo con un hombre, y otras se definen como bisexuales.



identificadas como *nguiu'* y a las mujeres identificadas como lesbianas, que se entrecruzan con otras categorías: la clase social, la generación y la identidad sexo-genérica que permean la vivencia en sus ámbitos familiares, laborales y comunitarios.

La idea subyacente a estos supuestos deriva de la afirmación de que aun en el Istmo de Tehuantepec donde (aparentemente) existe un modelo no hegemónico de lo que es ser mujer, ser hombre, ser *muxe* y ser *nguiu'*, prevalece una constricción de la sexualidad hacia las mujeres debido a que los hombres son los que controlan la vida política, es decir, el poder; no obstante que las mujeres circulan de manera “libre” en la vida festiva, en las *velas*, en la vida del mercado: como comerciantes, y aparentemente tengan acceso al dinero, lo que garantiza en primera instancia “cierta” independencia respecto a los varones. Sin embargo, las mujeres diversas no son reconocidas ni aceptadas por la comunidad a menos que éstas ayuden a la economía familiar, a diferencia de los *muxes*, puesto que ellos tienen un reconocimiento “inherente” que se ha ido ganando a lo largo de la historia por diversas causas, entre ellas la posibilidad de iniciar sexualmente a los varones y “mantener” por un periodo “largo” la virginidad de las mujeres de la comunidad zapoteca.

Es decir, en términos concretos los *muxes* cumplen diversas funciones, mientras que las *nguiu'* aparentemente no tienen una función social específica. A lo largo de la investigación se tratará de dilucidar qué papel juegan las *nguiu'* en la comunidad y quiénes son esas mujeres que contravienen el sistema patriarcal, el sistema de dominación masculina, manteniendo una relación con otra mujer. En resumen, la clasificación de las mujeres *nguiu'* es aquella mujer que lleva a cabo un performance hacia la masculinidad. La posición en la sociedad zapoteca no se visualiza de manera nítida.

En diversos periodos de campo traté de dar cuenta de los sentidos y significados de las identidades *nguiu'* en el Istmo de Tehuantepec, para lo cual utilicé las técnicas de la entrevista a profundidad y la observación participante. El trabajo de campo se realizó en cuatro ocasiones con un tiempo de duración aproximado de dos meses continuos entre el 2010 hasta el 2012. En ese tiempo realicé aproximadamente catorce entrevistas a parejas y a mujeres solteras, y efectué observación de la vida cotidiana tanto en sus casas como en las *velas*. Las entrevistas y la



observación permiten dar cuenta de las narrativas y prácticas de las entrevistadas. De acuerdo con Weeks (1998), a través de sus narrativas cotidianas las personas dotan de sentido y ordenan su experiencia y sus relaciones íntimas.

Opté por utilizar un diseño de trabajo en donde no se impusieran mis ideas o preguntas acerca de lo que era relevante. De esta forma, los temas y elementos claves en la cuestión de la identidad sexual y construcción de la familia fueron esbozándose en la voz de las entrevistadas y el objeto de estudio se fue construyendo a lo largo de la investigación. En esta lógica, en una primera etapa el trabajo de campo fue muy abierto. No utilicé pautas y las entrevistas tomaron la forma de conversaciones informales-casi siempre conversaban sobre sus relaciones más cercanas y su identidad sexual. En esta etapa privilegié el establecimiento de una relación más profunda basada en la confianza y en el estar allí. Las visité más de una vez. En el segundo periodo se llevaron las entrevistas más formales con temas específicos a tres parejas y a cuatro mujeres solas.

A lo largo de estos cuatro periodos de campo, realicé tres tipos diferentes de entrevistas. En primer lugar, llevé a cabo entrevistas individuales en profundidad, no estructuradas y orientadas a obtener un breve relato autobiográfico. En las entrevistas no utilicé ningún tipo de pauta, sólo inicié la conversación solicitando que me contaran su vida a grandes rasgos. En segundo lugar, llevé a cabo entrevistas con parejas, en profundidad y de tipo no estructuradas. Estas conversaciones sirvieron para conocer y dar cuenta de la interacción de las parejas y la construcción conjunta de narrativas vinculadas con las relaciones íntimas y la familia.

Me comprometí a resguardar el anonimato de las informantes. En las transcripciones utilicé seudónimos que ellas mismas eligieron, ya sea en zapoteco o en español. Todas solicitaron discreción con la información. Además que una vez que terminé sus historias les hice llegar una copia para que me autorizaran qué se quedaba y qué se salía. La entrevista en profundidad giró en torno a preguntas generales -por ejemplo-¿cómo se conocieron? ¿cuánto tiempo llevan juntas? ¿qué pasa con la familia? ¿me podrías contar un poco de tu vida? Los temas que se tocaron estuvieron vinculados a su identidad sexual, sus relaciones de pareja, la familia y sus relaciones cercanas. En el caso de las entrevistas individuales, enfatizaba las

preguntas en cuanto a su identidad, su convivencia con la familia, las tradiciones, las actividades cotidianas, el estudio, etcétera.

En el caso de la observación, se dio en dos ámbitos: la vida privada-íntima-familiar de las informantes, y en las *velas*, en particular en la de los *muxe`s* y las de mayo. En el caso de la vida cotidiana, consideré el registro en cuestiones como la negociación de las labores domésticas, la cuestión económica, la preparación de la comida, el cuidado de los otros (sobrinos o hijos). No tomé nota enfrente de ellas nunca, sino después de que me había retirado. Respecto a la observación en espacios públicos, me interesó registrar la proximidad corporal, las miradas, los gestos, las palabras e incluso la dinámica en la participación de la *vela*<sup>11</sup>.

a) *Ejes que atraviesan al género*

La mayoría de las entrevistadas mantienen oculta su identidad sexual en algún ámbito –familia de origen, compañeros de trabajo, amistades, etcétera- para evitar ser discriminadas o por considerar que no es necesario decirlo por ahora. El primer contacto me llevó a otras entrevistadas empleando el método de la bola de nieve, aunado a la colaboración entre la informante y la antropóloga. Entiendo que existirá un sesgo por esta razón, pero considerando que es un estudio exploratorio era inevitable.

La primera variable que guió el contacto con las entrevistadas fue que las mujeres se identificaran como lesbianas, *nguiu`* y/o bisexuales, ya que una de las cuestiones cuando se trabaja con diversidad sexual es la auto identificación. En el momento en que me presentaban a las chicas les platicaba sobre mi investigación, los objetivos de la misma, así como de mi formación académica y la garantía de confidencialidad en cuanto a la entrevista. Otra de las variables fue la edad, ya que se vive de manera distinta el ser lesbiana en esta época que en otras, incluso para salir del clóset. Finalmente, el grupo socioeconómico es importante porque de éste dependerá cómo se definan, cómo las definan y la posibilidad de un reconocimiento público, incluyendo los trabajos en los cuales se desenvuelven.

---

<sup>11</sup> La vela es un acontecimiento de participación social donde se devela todo el poder simbólico de la cultura zapoteca (Ver Dalton, 2010:243).

### 3. EL BILLAR- UN LUGAR DE ENCUENTROS AFECTIVOS

A partir de la contextualización que se ha realizado en líneas previas, en este apartado abordaremos los espacios de socialización de las mujeres zapotecas diversas, donde observamos lo que expresan los lugares físicos y los ambientes. Describiré las interacciones, la imagen corporal, las actitudes y comportamientos tratando de dibujar las prácticas culturales, es decir, transportar al lector/a a lo que allí sucedía. A lo largo de la investigación integraremos nuestra observación en tres espacios: las velas (la *Vela de Las Auténticas Buscadoras de Peligro*), el billar y la cancha de fútbol, y en este artículo abordaré específicamente el espacio del billar. Describiré los espacios, el ambiente, la música y la generalidad de la interacción que allí tiene lugar, procurando señalar las similitudes y diferencias entre ellas.

#### *El billar*

El billar es un espacio que generalmente está abarrotado por varones que van a jugar o a tomar cerveza, sin embargo en unas horas se convierte en un lugar de transgresión para las mujeres por diversos motivos, entre ellos la ubicación (a pesar de que es difícil el acceso), el costo de la cerveza, el tipo de música y, en algunos casos las chicas que acuden ahí. En los días que acudí se podía ver un público “variado” en cuanto a clases sociales y edad, aunque abundaban jóvenes mujeres con un look más femenino y en particular, jóvenes de entre 18 y 25 años de edad.

#### *Acceso*

El acceso para el billar es caminando, ya que tenemos que doblar a la izquierda, ubicando al palacio municipal de Tehuantepec, posteriormente a la derecha, continuar caminando hasta cruzar las vías del ferrocarril, y bajar una especie de “barranco” con escaleras para llegar a la entrada del billar. No existe una placa donde se identifique el nombre del lugar, al fondo de este espacio hay una pared de tierra que no te permite continuar, sino que el destino es ahí. Una vez que entramos al lugar, existe una barra en la parte lateral donde están tres hombres *muxes* y que saludan de manera efusiva a mi informante. Las paredes están pintadas de color blanco, no existe una imagen que identifique al lugar. Al fondo están acomodadas

como 20 cajas de cerveza Corona y unas mesas de la misma empresa, de plástico de color blanco con el logotipo cervecero.

Al momento que nos sentamos para que conociera el lugar y pasarla bien, al lugar llegó un grupo de cinco chicas de 16 y 20 años con ropa juvenil para beber unas cervezas. Nuevamente mi informante saluda a estas chicas, invitándola ellas a su mesa, pero ella se negó con la cabeza debido a que estábamos platicando y teníamos que regresar pronto al municipio porque ahí iba a encontrar a otras amigas, que en particular se nombran la “hermandad machorra”, cuyas características detallaré más adelante.

El área del lugar tiene una forma rectangular, de cinco metros por 15 de largo. Es un espacio estrecho donde en la parte central está un cuarto, que es el baño para ambos sexos. La parte del fondo tiene una mesa de billar, que me informaron que no se utiliza mucho. El costo de las cervezas es de 20 pesos de “ampolleta” o 35 pesos la “caguama”. El techo es alto. El lugar está construido con adobe, pero tiene tierra en la parte principal con algunos espacios de piso color gris.

Detrás de la barra se encuentra un estéreo donde se coloca la música que se pone en el lugar, aunque hay también una rockola que cobra cinco pesos por canción. Al momento de nuestra llegada se escucha música pop y Fey canta “Azúcar amargo”. Ambas tarareamos la canción y seguimos platicando mientras ella me enseña sus fotos de cuando era más joven. En el momento de nuestra estancia allí, se encontraban pocas personas, pero me explicó que los fines de semana se llena el lugar, además de que van *muxes* y “les”, o mujeres que van a “cotorrear” sin ser “así”. El lugar abre todos los días, ya que de alguna manera después de la escuela las jóvenes se van a beber cerveza y a conocer a otras.

Ese espacio no es un lugar hecho para las mujeres, en general la decoración no tiene mucho sentido, incluso no tiene tampoco esmero en el aspecto de luces o de comodidad. Existe un solo baño. Como ya describimos, lo que importa más es tener mesas para beber y platicar y un espacio para bailar. En el caso de las mujeres casi siempre van acompañadas: en pareja o con amigas. La interacción es escasa entre desconocidas, incluso el ligue directo nunca se da.

En caso de que no bailen, sólo permanecen platicando y bebiendo cerveza, atribuyendo al calor la rapidez con que se esfuma la misma.

En la pista de baile, ya sean acompañadas con sones o con música tropical, se observa una marcación de roles: una lleva y otra acompaña. Casi siempre las canciones tienen un toque sentimental para alimentar las emociones de las participantes, tanto para dedicar una canción como para bailar con alguna chica que les guste. Entre los fondos musicales más característicos de nuestros días de trabajo de campo se escuchó: “En una noche de luna, Naila lloraba ante mí, ella me hablaba con ternura, puso en mis labios su dulzura. Yo le decía por qué lloraba y ella me contestó así: ya me embriagué con otro hombre, ya no soy Naila para ti...”, interpretada por Lila Downs, o el afamado Juan Gabriel con “Amar”. Lo que hace diferente el billar de los otros espacios para mujeres adultas es que siempre existen uno o dos tríos que acompañan la bebida y la charla.

Las asistentes se dedican canciones a sí mismas o a otros parientes, por ejemplo, en el fondo se escucha: “A lo largo del camino donde el polvo se levanta y en el polvo demolido que se forma en la barranca, va diciendo el zapoteca con el canto en la garganta, nada importa el cruel destino cuando el alma llora y canta...el pasado de mi raza canto lleno de leyendas. Cuenta la leyenda así de un pobre adorador que quiso convertir a su amada en una flor...cuando la pobre murió” (Interpreta Saúl Martínez).

Y cantarán con fuerza otras canciones que después pagarán al trio que las acompaña mientras la cerveza se desliza en sus labios. La diferencia de los espacios de mujeres jóvenes y adultas será en sí la intensidad de las canciones y a quién pueden ser dedicadas, ya que en el bar “Jardín” donde acudimos de manera frecuente se dedicaban las canciones a los muertos, a los parientes de junto o a las propias amigas, porque retoman la música como emblema de la tradición.

El estilo de vestir entre las jóvenes y las adultas varía, no sólo dependiendo del lugar donde se va, sino de manera cotidiana. Las mujeres jóvenes prefieren los pantalones combinados con playera o camisa, poca ropa y de vanguardia, poco escote, los zapatos bajos, tenis o huaraches, poco o nulo maquillaje y accesorios como aretes pequeños, pocas pulseras o

reloj y casi nunca llevan bolsa. En cuanto al cabello, se nota la influencia de la capital con cortes desalineados, las que llevan cabello largo lo amarran con una liga o utilizan gorra. A diferencia de las mujeres adultas, quienes visten con su huipil con grandes flores vistosas, zapatos altos, bolsas combinadas con algún color del huipil, aretes grandes, labios pintados con *lipstick* o labial del mismo color de sus ojos. Llegan a los espacios en auto. El cabello es largo y de vez en cuando utilizan el peinado con la trenza tradicional. Sus accesorios son todos de oro: collar y aretes.

#### 4. EL CUERPO COMO ESPACIO DE AFECTO

En el caso de algunas mujeres que acuden a lugares donde saben que habrá otras mujeres, incluso en las *velas*, una de ellas tiene la función de “ligar” a otra para que se la presenten y puedan establecer una charla. El término ligar hace referencia al proceso de gustarse mutuamente que se da entre dos personas, dos mujeres y que ahí pueden besarse o intercambiarse los teléfonos para salir en otro momento. Desde el momento en que a una mujer le gusta otra, lo que puede estar haciendo es mirarla por mucho rato, básicamente a los ojos para establecer una confianza y posteriormente irá ella o mandará a una de sus amigas para que se la presenten. Así, sostener la mirada produce sonrisas y un acercamiento ahí o en otro lugar.

La mayoría de las mujeres que asisten al lugar, lo hacen con jeans de color azul, blusas pegadas al cuerpo, tenis y cabello alaciado. Cuando existe la presencia de una mujer con aspecto varonil tratan de evitarla. Es decir, la primera impresión que un extraño se lleva es que es un lugar donde se juntan “mujeres femeninas”, no masculinizadas.

La mirada es el código para continuar la plática. En las jóvenes casi siempre es inmediata, pero en las adultas la intimidad se da por un reconocimiento paulatino que debe ser cuidadoso, porque no saben si la otra es de clóset, aunque la mayoría dice que ella también lo es. Casi siempre el sostener la mirada es un signo de que le gusta a la otra, pero en la mayoría de las ocasiones ninguna de las dos se atreve a más, a no ser que pueda estar mediada por una tercera persona que se encarga de presentarlas, o al menos saber el nombre. Y así continuarán entre el ir y venir de miradas, pero casi nunca salen juntas del lugar.

#### 4.1 Conociéndose

La mayoría de las mujeres jóvenes se perciben a sí mismas como “lindas, guapas o estamos en otro rollo”, y nombran a las otras como: “esta chica pasa, podemos hablarle, se ve que es, etcétera”. Lo anterior implica que en el caso de las jóvenes la interacción que se da es entre iguales. El lenguaje y la acción dentro de este lugar está atravesado por las cuestiones de género, donde se rechaza lo tradicional de esos roles y se integra lo que es parecido o engloba a un “nosotras”.

En el trabajo de campo se hizo evidente la coincidencia en el aspecto exterior de al menos dos de las mujeres entrevistadas, con el prototipo de lo que es la *nguiú* en la región del Istmo: movimientos con lentitud como no queriendo desplazarse, la espalda encorvada y la pelvis hacia adelante, la mirada directa, un andar sin curvado y su vestimenta holgada, como no mostrando el cuerpo. En una de ellas, las huellas en sus manos hablan por sí solas, las tiene rasposas de trabajar en el campo, desde la cosecha de jitomate en Sinaloa hasta la elaboración de ladrillos en su rancho. Su cabello corto desalineado, sus zapatos más grandes que los de su talla, hacían que le costara trabajo caminar. No llevaba ningún maquillaje.

La otra es la que tiene mayor escolaridad de todas las entrevistadas, es maestra en tecnologías de la información y en los días que nos vimos para la entrevista siempre iba con el cabello corto o tapado con una gorra, pantalones de mezclilla y una playera. Ella se trasladó a la Ciudad de México para tener mayor solvencia económica y ayudar a sus padres, además de poderse desarrollar en su ámbito laboral. Actualmente vive con su tía *muxe* y hemos podido acudir a varios eventos, entre ellos la marcha gay de la ciudad de México en verano.

#### 5. INCONCLUSIONES

Este texto, es solo una pincelada de lo que las mujeres zapotecas “lesbianas” construyen y mantienen en cuanto a espacios para descubrir, probar y vivir sus identidades sexuales bajo la sombra de los *muxes*, bajo la sombra de la heteronormatividad, que ve como una única opción la de casarse y tener hijos, donde las relaciones entre mujeres se ven como lo abyecto, lo



anormal y aberrante. Sin embargo, hay luces ante la posibilidad de la diferencia donde se construyen lazos, sueños para vivir su clandestinidad ante lo visible.

A lo largo de la exposición observamos cómo se van construyendo las identidades tanto *nguiu'* como lesbianas en una sociedad donde el ser la mujer es un aspecto importante ya que es la continuadora de la reproducción cultural, donde lleva la carga de la virginidad de las hijas, de incrementar el ingreso, de ahorrar en oro, etcétera. Finalmente, parto de que en la cultura zapoteca cada elemento que conforma el orden de género tiene una función particular, por ejemplo, las mujeres se ocupan de la continuidad y “reproducción” de la cultura, mientras que los hombres son los que llevan los productos a casa para que la mujer pueda distribuirlos, intercambiarlos o venderlos y mantener una complementariedad en el orden familiar y social. En el caso de los *muxe*, tienen un valor social porque son “útiles” para la difusión de la cultura, por ejemplo como hemos visto con la investigación de Miano (2002) son los artesanos de los trajes tradicionales, son los que adornan los carros alegóricos, apoyan a la familia o en algunos casos la mantienen, entre otras cosas.

En este contexto las mujeres que desean a otras mujeres deben hacer diversas estrategias para ser “aceptadas” en su comunidad y tener una función dentro de la cultura, tal vez pueden ser profesionistas o haber llevado alguna acción a favor de la comunidad. En caso de no llevarla a cabo pudieran existir diversas alternativas: por un lado la migración a otros espacios, apoyar a la economía familiar y finalmente el “permanecer en el clóset” y/o la falta de visibilidad. Así, las relaciones entre las mujeres se convierten en trasgresoras de valores (familiares y sociales), de normas y de ritos religiosos en el contexto cultural.

No debemos olvidar los procesos de socialización, ya que estos son los que determinan el comportamiento según el sexo e involucran la transmisión de valores, premisas y argumentos sobre lo permitido o prohibido para cada uno dependiendo si es hombre, mujer o *muxe*, o en el caso de las mujeres *nguiu'*.

A continuación quiero dejar un texto de un escritor zapoteco Gerardo Valdivieso Parada que nos muestra de manera genuina lo que a lo largo de las páginas describimos en el sentido de la otra realidad, de las otras *nguiu'* del Istmo de Tehuantepec.

### La boda irrealizable

Doña Romanita camina hacia la pequeña casa de tejas que apenas se divisa entre las casas nuevas de techo de loza que la rodean. Es mediodía y el sol arrecia, la toalla anudada a su cabeza, al contrario de lo que se puede creer, la refresca.

Antes de salir de casa no decidía cómo presentarse, consultaba a su hija si debía vestirse con más formalidad, o sea, ponerse enagua cosida con el olán. “Ay, amá, para que tanta formalidad, ve así cómo estás, sólo van a pedir a Manuela y de a mentiras, ¿quién puede tomar en serio esa unión? No sé como Doña Alicia puede prestarse a eso”, le dice la hija mientras prepara la comida. Aún así, se puso un huipil de cadenilla, nuevo, de color azul, con grecas rojas, y enagua rosa sin olán; ya en la calle pidió que le alcanzarán la toalla blanca para protegerse del sol.

Antes de llegar a la casa de teja en donde vive su comadre Alicia, de una de las casas de concreto que la antecede, sale su ahijado con una caguama en la mano. “Buenas tardes, madrina”, le dice, “Buenas, hijo, tan temprano ¿y ya tomando?, ¿qué día será ese en que los hombres se vuelvan sensatos y dejen de emborracharse?”, le recrimina la anciana, mientras el ahijado baja la cabeza y esboza una sonrisa. Ya en la casa de su ahijado Donaciano, uno de sus hijos carga con una silla que le ofrece a la anciana, ésta se sienta y comenta algo sobre el clima. “¿Qué te parece, madrina, la payasada que van a celebrar en casa de mi madre?, ¿qué tiene Manuela que hacer con una marimacha?, un hombre debía buscar; al rato iré y a patadas sacaré a esa pinche gente que viene a burlarse de nosotros”. La anciana miraba los exabruptos de su ahijado sin decir palabra, los hombres de este pueblo solo intervienen cuando están tomados, pensaba, las palabras no les salen cuando están sobrios. “Bueno, hijo, ya es hora de que descanses, no es bueno tomar tanto”, le dice la anciana mientras se aleja.

En la casa de Doña Alicia ya se acomodan las sillas para que se sienten los de la comitiva del “novio”, no se sienta nadie porque Doña Alicia no lo hace; el más viejo de ellos, un señor serio de camisa de manga larga recién planchada y pantalón café, cabello cano, carga en la mano un pequeño sombrero. Va a empezar a hablar cuando se escuchan los murmullos: “Ya llego Doña Romanita” dice uno, “Den paso a Doña Romanita” exclama un segundo, “Dénle una silla en donde se siente la anciana” hablan dos al unísono. Y todas las personas presentes dirigen su saludo a la pequeña mujer que por su avanzada edad inspira respeto; extienden la mano hacia ella como queriendo acariciarla desde donde están. Ella responde a cada uno con un movimiento de cabeza o extendiendo la mano tímidamente y se sienta.

El señor canoso es Don Nabor, que es una especie de casamentero, hombre respetable y de edad, representa a Alberta, que hace años pasó a ser Alberto y es el pretendiente. Parado en medio de la casa, dirigiéndose a los presentes y a la madre de Manuela principalmente, pronuncia palabras de concordia, elogia al pretendiente y finalmente pide el consentimiento para la unión. El anciano se queda de pe como esperando

una respuesta; durante todo el discurso Doña Alicia miraba al suelo abrazándose a sí misma, como meditando. “Yo qué más quisiera que se casara, que tuviera hijos, mi hija es una mujer hermosa, sana, pero si es lo que quiere, yo no puedo impedirselo. Dios sabe que la quise y le di las mimas enseñanzas que a todas mis demás hijas. Así que si quieren vivir juntos, que lo hagan y que Dios los bendiga”.

“Bueno, felicidades” le dice Don Nabor a un joven vestido de colores chillantes y con cadena de oro en el cuello, de cara redonda, de pelo corto y abultado pecho. Se dirige a Manuela y la abraza, lo mismo hace con la mamá, los demás hacen lo mismo, se abrazan, se hacen compadres y comadres. Mientras tanto, uno de los familiares reparte cervezas de quartito entre los presentes y una señora ofrece botanas en platos desechables. Las comadres beben, ríen animosamente y se paran a bailar los sones o los boleros de Chu Rasgado; no pueden dejar de moverse con solemnidad, agarrando sus enaguas o abrazadas.

En el momento en que la anciana decide retirarse, a un lado de la casa, el hermano enojado insulta a la pareja: “¡A mí no me digas cuñado, maldita, a mi mamá la engañaron pero yo no voy a permitir que se burlen de nosotros!” les grita, mientras trata de hacer un lado a su madre, quien entre sollozos le pide que se calme. Para no llegar a los golpes algunos vecinos tratan de aplacar a Donaciano, le convidan sus cervezas, lo regresan a su casa y luego se retiran. La madre llora mientras Doña Romanita le frota alcohol con alcanfor en la nuca, para que no se desmaye. Las cosas se calman, pero la fiesta se enfría, todos se retiran y un poco más tarde Doña Romanita también, no sin antes recibir otro plato repleto de viandas.

Ya en la calle la alcanza Doña Martha, que también abandona la pequeña fiesta, se acerca, le agarra del brazo como queriendo ayudarla y a la vez tenerla cerca para poder hablarle al oído. “Qué le pareció, Doña Roma, ese Don Nabor es un falso, ya me imagino cómo se divierte en sus adentros con su actuación, a su edad no debería prestarse a esas cosas. No estoy en contra de que vivan juntos, pero lo hicieran y ya, sin tanto alboroto, para qué mortificar a la pobre de Alicia”. La anciana le mira y escucha. “Ay, Manuela, Manuela-dice Doña Martha-, habiendo tanto pito, para qué quiere uno de hule” y se ríe como las juchitecas lo hacen emitiendo un “jejeiii” que contagia a Doña Romanita, que no puede evitar reír y mostrar los dos únicos dientes delanteros que le quedan.

## REFERENCIAS

ALFARACHE, A. **Identidades lésbicas y cultura feminista**. Una investigación antropológica. México: Eds. Plaza y Valdés/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

ALFARACHE, A. “Las mujeres lesbianas y la Antropología Feminista de Género” en OMNIA. **Estudios de Género**. Revista de la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México, Año 17-18, Número 41, 2002-2003b.

BARTOLO, E. **Las otras hijas de San Vicente**. Publicación independiente. Dalton, Margarita, 2010.

BARTOLO, E. **Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec**. Publicaciones de la Casa Chata, México.

Giménez, G. El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. Revisado en: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num1/gimenez.pdf>

GONZÁLEZ, R. **Literatura zapoteca, ¿resistencia o entropía?** A modo de respuesta: cuatro escritores binnizá. UACM, 2016.

HARRIS, Olivia y Kate Young (coords) “Modos de apropiación y trabajo femenino: Oaxaca, México”, en **Antropología y feminismo**, Anagrama, Barcelona, 1979, pp. 267-301.

MIANO, Marinella. Viaje a través de la identidad de los zapotecas del istmo de Tehuantepec, **Tesis de Maestría en Antropología Social**, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1993.

MIANO, Marinella. **Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec**. Plaza y Valdés, Conaculta. INAH, México, 2002

Miano, M. y Gutiérrez, J. **¡Abre el baúl de tus recuerdos!** CONACULTA. México, 2004

MÜLLER, Christa. “Amor entre mujeres en una sociedad centrada en la mujer”. En Bennholdt, V. (comp.), **Juchitán, la ciudad de las mujeres**. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México, 1998.

NIETO, José. **Sexualidad y deseo: Crítica antropológica de la cultura**. Siglo XXI, España, 1993.

NIETO, José.. (comp.) **Antropología de la sexualidad y diversidad cultural**. Talasa, Madrid, 2003

NÚÑEZ, Guillermo. (2011). **Diversidad sexual y amorosa**. Revisado en: <http://www.uv.mx/cendhiu/files/2013/08/Lectura-Homofobia-y-Discriminacion.pdf>, acesado en 30 de jun. de 20

PONCE, Patricia. 2001 **Sexualidades costeñas**. Revisado en: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1210/1058>, acesado en 30 de jun. de 20

RUBÍN, Gayle. **El tráfico de mujeres**. Notas para una economía política del género, En *Nueva Antropología*, núm. 30, México. 1986

SCOTT, J. (1996). **El género**: una categoría útil para el análisis histórico. Revisado en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf>, acesado en 30 de jun. de 20

VIÑUELAS, Olga. **Identidades Lésbicas**: Discursos y Prácticas. Ediciones Bellaterra: Barcelona, 1999

WEEKS, Jeffrey. **Sexualidad**. Paidós. PUEG, UNAM, México, 1998.

YOUNG, Kate; HARRIS, Olivia (coords). Modos de apropiación y trabajo femenino en Oaxaca, México”, en **Antropología y feminismo**, Anagrama, Barcelona, pp. 267-301. 1979.

---

Submetido em: 30/06/2020

Aprovado em: 16/07/2020