

DIÁLOGO ENTRE FEMINISMOS Y ANTROPOLOGÍA MÉDICA EN LA CULTURA DE GÉNERO ISTMEÑA

Patricia Matus Alonso

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades,
Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México¹
© patriciamatusalonso@gmail.com |  <https://orcid.org/0009-0000-0286-656X>

Recibido el 21 de marzo de 2025; aceptado el 4 de enero de 2026

Disponible en Internet en mayo de 2026

RESUMEN: En este artículo examino cómo se constituye la cultura de género en el Istmo de Tehuantepec y cómo participa en el devenir de los sujetos. La metodología consiste en un acercamiento (auto)etnográfico entre tres mujeres istmeñas y la autora a partir de la trayectoria universitaria. Siguiendo a Elsa Muñiz y Michel Foucault, construí la noción de *cultura de género istmeña*, la cual puede entenderse como un dispositivo de poder complejo pues, por una parte, conlleva dinámicas de exclusión y discriminación que producen malestar y, por otra, está íntimamente relacionada con prácticas culturales de la cultura zapoteca, las cuales son motivo de orgullo, identidad y amor propio. A partir de las experiencias recabadas, propongo construir puentes entre la antropología médica crítica y los estudios feministas con el objetivo de crear marcos de comprensión interdisciplinarios que permitan validar los padecimientos que se derivan de la imposición de roles de género.

PALABRAS CLAVE: Relaciones de género; Sistemas de género; Culturas tradicionales; Experiencia, Salud de las mujeres

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Matus Alonso, Patricia. 2026. "Diálogo entre feminismos y antropología médica en la cultura de género istmeña", *Debate Feminista*, año 36, vol. 72, pp. 169–193, e2684, <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2026.72.2684>

DEBATE FEMINISTA 72 (2026) pp. 169-193

Año 36, vol. 72 / julio-diciembre de 2026 / ARTÍCULOS

ISSN impreso: 0188-9478 | ISSN electrónico: 2594-066X

e2684 | <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2026.72.2684>

© 2026 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

¹ Estancia posdoctoral realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, becaria del CEIICH, asesorada por la Dra. Jahel López Guerrero.

DIALOGUE BETWEEN FEMINISMS AND MEDICAL ANTHROPOLOGY IN ISTHMIAN GENDER CULTURE

ABSTRACT: In this article, I examine how gender culture is constituted in the Isthmus of Tehuantepec and its influence on how individuals develop. The methodology uses an (auto) ethnographic approach focusing on three Isthmian women and the author through their university experience. Following Elsa Muñiz and Michel Foucault, I constructed the notion of *Isthmian gender culture*, which can be understood as a complex power device. It involves dynamics of exclusion and discrimination that produce discomfort while at the same time being intimately linked to the cultural practices of Zapotec culture, which are a source of pride, identity and self-respect. Based on the experiences recorded, I attempt to integrate critical medical anthropology and feminist studies to create interdisciplinary frameworks of understanding to acknowledge the suffering caused by gender roles.

KEYWORDS: Gender Relations; Gender Systems; Traditional Cultures; Women's Experience and Health

DIÁLOGO ENTRE FEMINISMOS E ANTROPOLOGIA MÉDICA NA CULTURA DE GÊNERO DO ISTMO DE TEHUANTEPEC

RESUMO: Neste artigo, examino como a cultura de gênero se constitui no Istmo de Tehuantepec e como ela influencia a vida das pessoas. A metodologia consiste em uma abordagem (auto)etnográfica envolvendo três mulheres do Istmo e a autora, baseada em suas experiências universitárias. Seguindo Elsa Muñiz e Michel Foucault, desenvolvi a noção de *cultura de gênero do Istmo*, que pode ser entendida como um dispositivo complexo de poder. Por um lado, ele implica dinâmicas de exclusão e discriminação que produzem sofrimento e, por outro, está intimamente relacionado às práticas culturais do povo zapoteco, que são fontes de orgulho, identidade e autoestima. Com base nas experiências coletadas, proponho a construção de pontes entre a antropologia médica crítica e os estudos feministas para criar referenciais interdisciplinares de compreensão que nos permitam validar o sofrimento que surge da imposição de papéis de gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Relações de gênero; Sistemas de gênero; Culturas tradicionais; Experiência, Saúde das mulheres

INTRODUCCIÓN

Existe una tendencia a concebir el poder como una gran fuerza proveniente del estado, desde la cual se emiten leyes, se vigila y se castiga. Siguiendo a Foucault, este análisis parte de una concepción jurídico-discursiva. Pensamos el poder vinculado a grandes fuerzas que tienen la función de vigilar y castigar. “El poder nada puede salvo decir no” (Foucault 2011: 78) y, en este sentido, el sujeto no tiene otra opción más que estar “sujeto” al poder.

Reducir el ejercicio del poder a una dimensión vertical, tajante y represiva impide advertir cómo circula en la vida cotidiana mediante mecanismos más sutiles. Michel Foucault propone, en cambio, desplazar la mirada hacia formas de poder más heterogéneas que operan “no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control” (Foucault 2011: 84). Desde esta perspectiva, el poder se constituye como un dispositivo complejo y positivo cuya eficacia trasciende el efecto de una mera prohibición (Foucault 1998, 2002, 2011).

Partiendo de esta premisa, el presente artículo sostiene que las mujeres zapotecas del Istmo de Tehuantepec nos producimos como sujetas en relación con un dispositivo de poder que rebasa los aparatos del estado (Foucault 2011). En diálogo con la antropóloga mexicana Elsa Muñiz (2001, 2002, 2015), denomino a este dispositivo *cultura de género istmeña* y lo defino como una red de elementos heterogéneos, discursivos y no discursivos, cuya eficacia radica en su funcionamiento articulado.

Los datos que presento derivan de mi investigación doctoral titulada “Devenir neozapoteca: cuerpo, discriminación y desobediencia en universitarias del Istmo de Tehuantepec” (Matus 2024), los cuales fueron profundizados durante una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la

UNAM, como parte del programa de becas posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México.

El método es etnográfico y consiste en tareas de observación participante, así como entrevistas a profundidad con tres colaboradoras pertenecientes a diversas comunidades del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Para resguardar su identidad me refiero a estas participantes, provenientes de localidades como Asunción Ixtaltepec, San Mateo del Mar y Unión Hidalgo, con los seudónimos de Diana, Lucero y Verónica.

Elijo la etnografía porque es un método, proceso y técnica (Guber 2004) que nutre debates fundamentales para los estudios feministas. Al propiciar un contacto con mujeres diversas es posible comprender que la producción de sujetos de género ocurre a través de un entramado de dimensiones que no se reducen a la diferencia sexual. Desde esta perspectiva, las subjetividades se revelan como encarnadas, dinámicas y complejas, lo cual revela que la experiencia es producida por instituciones, tecnologías, normas y relaciones de poder (Braidotti 2015, Lauretis 1996, Scott 2001).

De manera complementaria a este enfoque, incorporé herramientas de la autoetnografía para fortalecer la reflexividad del proceso; mi navegación en el campo generó extrañeza de mi vida cotidiana y utilicé mis experiencias como un aporte epistemológico para la comprensión del problema de estudio y de la experiencia cultural (Carolyn, Adams y Bochner 2019; Tullis 2019). Asimismo, durante la escritura fui tejiendo mi historia personal con la historia de mis colaboradoras; por lo tanto, concibo este trabajo como una coproducción en la que asumo la posición simultánea de investigadora, informante y autora (Esteban 2004, Tullis 2019).

El objetivo inicial de mi investigación fue comprender la manera en que la trayectoria universitaria de las istmeñas participaba en su devenir y, mientras analizaba mis datos, me di cuenta de que dicha trayectoria no se limita al momento de los estudios, sino que abarca un periodo muy largo, desde que se movilizan recursos para posibilitarla hasta el momento en que estas mujeres regresan —o no— a la comunidad.

Defino la trayectoria universitaria como un tiempo social que, en retrospectiva, permite analizar al menos tres tipos de transiciones y puntos de inflexión (Blanco 2011): la salida de la comunidad, la llegada al nuevo contexto y la posibilidad de retorno al lugar de origen, una vez terminados los estudios. Si comprendemos la trayectoria universitaria como un proceso de larga duración, podemos develar los dispositivos de poder que se pronuncian en este tiempo social y comprender sus efectos en los procesos de materialización de los sujetos.

El propósito de este artículo es analizar la constitución del dispositivo de la *cultura de género istmeña* y su incidencia en el devenir de los sujetos. Se trata de un fenómeno complejo, pues por un lado se caracteriza por dinámicas de exclusión y discriminación que producen padecimientos y malestares (Fabrega 1971) y, por otro, se encuentra estrechamente vinculado con prácticas culturales zapotecas, las cuales son fuente de bienestar, identidad y amor propio (Dalton 2010).

A partir de esta premisa, establezco un vínculo con la antropología médica crítica, subdisciplina de la antropología social que aborda las problemáticas de salud como eventos estructurales para todas las sociedades (Menéndez 1984). Desde esta perspectiva, la salud y la enfermedad se comprenden como hechos sociales que no pueden reducirse al sujeto, sino que dicho sujeto —y su padecimiento— debe ser referido a la red de relaciones sociales dentro de las cuales padece (Menéndez 2012).

Propongo que la *cultura de género istmeña* produce una experiencia subjetiva de malestar derivada de la imposición del orden de género y la vigilancia de su cumplimiento en todas las instituciones de la vida cotidiana. Esta reflexión resulta fundamental, aunque esta vivencia sea sistemáticamente invisibilizada por las políticas públicas y las agendas de cooperación (Santos 2024).

Tal omisión responde a la naturaleza de la biomedicina, cuyas categorías permean no solo la práctica clínica, sino también el campo de las ciencias sociales. Al no poderse evidenciar mediante dispositivos biomédicos, como radiografías o análisis de sangre, la cultura de género suele ser interpretada como una incomodidad cotidiana e individual

que se manifiesta como culpa, sufrimiento y diversos trastornos físicos y psicológicos.

Al situarnos en una articulación entre la antropología médica crítica y la teoría feminista podemos reconocer que dichos malestares no son eventos aislados. Por el contrario, son el resultado de la producción de sujetos en relación con un dispositivo de poder que organiza la vida mediante una estructura dicotómica de género que impone la heterosexualidad, la maternidad, el matrimonio y la virginidad como únicas vías de legitimidad y de bienestar para las mujeres.

SER MUJER EN EL ISTMO DE TEHUANTEPEC

Para comprender cómo funciona el dispositivo de la cultura de género es necesario tener en cuenta que no se trata de una estructura de poder estrictamente frontal y represiva, sino que se encuentra dispersa en las interacciones cotidianas en forma de tecnologías (Lauretis 1996) que se entrelazan en contextos históricos, sociales y culturales específicos.

Como bien señala Elsa Muñiz (2001, 2002), cuando hablamos de cultura de género nos referimos a un dispositivo de poder que parte de un cuerpo sexuado; es una estructura histórica, patriarcal y dicotómica que reconoce la existencia de únicamente dos sexos y dos géneros; produce y se sustenta en las representaciones de la feminidad y la masculinidad de los discursos hegemónicos y de las prácticas sociales, entre ellas las prácticas corporales, que son performativas.

La cultura de género impone la heterosexualidad; propicia una determinada división sexual del trabajo; se reproduce en todos los espacios de la sociedad y controla la emotividad, el comportamiento y la experiencia de los sujetos. Se trata de un proceso de larga duración que permite reconocer cambios y permanencias en las actitudes de los sujetos en el cual el cuerpo es el punto de partida y de retorno en el proceso de producir sujetos encarnados.

En el contexto istmeño, la cultura de género se puede aprehender y analizar a través de prácticas corporales (Muñiz 2015) y tecnologías

de género (Lauretis 1996) que dan cuenta de mecanismos de regulación específicos que interpelan a las mujeres y producen la vida misma. Estos mecanismos de regulación parten de sus cuerpos sexuados, se sostienen de una relación dicotómica y desigual entre los sexos y tienen como eje común los imperativos de la virginidad, el matrimonio y la maternidad.

Desde esta lógica, es fundamental entender que la cultura de género no es solo un dispositivo de poder represivo, sino un dispositivo de largo aliento que transcurre en la vida cotidiana y se manifiesta a través de prácticas corporales performativas (Butler 1998, Muñiz 2015), sutiles, solemnes y, a veces, gozosas.

El Istmo de Tehuantepec está impregnado de discursos y prácticas sociales en donde la cultura zapoteca y la cultura de género se entrelazan: la primera comunión, los quince años, la *bahlana*, el matrimonio y, asimismo, bailes y sones como el *mediu xhiga* y el *behua xiñá*, constituyen entramados simbólicos que forman parte de las tecnologías de género (Lauretis 1996) a través de las cuales se constituye la experiencia de la feminidad y la sexualidad.

Desde mi propia experiencia como mujer zapoteca, reconozco que a nivel consciente no es fácil evidenciar las tecnologías que se relacionan con mi propia experiencia de la feminidad, aunque esto no significa que no las sienta. Por ejemplo, cuando oigo sonar algún son istmeño siempre se me enchina la piel y, de igual forma, viví toda mi adolescencia preocupada por cuidar de mi virginidad. Nunca olvidé el día en que, persiguiendo una pelota en un parque, me caí sobre una varilla y sangré. A pesar del fuerte dolor que sentí en la vagina, no dije nada; me preocupaba que mi papá o mi mamá se dieran cuenta y me regañaran. A mi corta edad yo ya tenía muy claro lo que significaba el himen en mi contexto social; por eso sentí que aquella mancha de sangre no solo ensuciaba mi short de mezclilla, sino también mi infancia, mi pureza y mi valor como mujer istmeña.

Esta experiencia personal encuentra su eco colectivo en el son tradicional *behua xiñá* o huachinango rojo, el cual narra la ceremonia

de la *bahlana* o comprobación de la virginidad.² Para las comunidades zapotecas del Istmo, las formas tradicionales de contraer matrimonio son la pedida de mano o el rapto; este último es un ritual de aparente consenso cuyo punto crítico es la demostración pública de que la mujer es virgen: si su himen se rompe, arrojará una gota de sangre del color del pescado llamado huachinango, la cual será mostrada públicamente en la celebración posterior.

Al analizar este ritual, coincido con Teresa de Lauretis cuando afirma que “el género es el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por el despliegue de variadas tecnologías, discursos y prácticas institucionalizados y de la vida cotidiana” (1996: 8). Desde esta premisa, la *bahlana*, el *behua xiñá*, así como los rituales y prácticas corporales que acompañan nuestro ciclo de vida, operan como tecnologías de género, las cuales hacen parte de un dispositivo más amplio, es decir, de la cultura de género istmeña.

Es fundamental precisar aquí ambos conceptos para entender el alcance de este planteamiento. El dispositivo —siguiendo la veta foucaultiana (Foucault 1988) aterrizada en la subjetividad femenina (Lauretis 1996, Muñoz 2015)— debe entenderse como un entramado que vincula elementos discursivos y no discursivos sobre el género: lo dicho (canciones, poemas, consejos) y lo no dicho (gestos, silencios, rituales corporales).

Por su parte, la noción de *tecnología de género* se refiere a técnicas específicas a través de las cuales se produce el género. Lauretis (1996)

² Behua xiñá, canesu rini, pur ti gudo xhaatu biduá chita ma gudxe lii “ora cuindíni”, ni la biduá ne nin la dxita. Yanna bitopa zudi huínu guihiuni xi birá xóu gueela pa núu balaana núu guenda xheela ne pa la co...guzáa chubinu. Ndi zanna guié ne zanna guidxi ma ca culuí ni gúca gazi naa que zutide ndí nabitxi zaxudxe táata cadi láa sí.

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

señala un punto ciego en el análisis de Foucault: ignorar el modo en que los discursos sobre la sexualidad se concretan de forma distinta en los cuerpos de las mujeres. Para ella, el género es una representación que tiene efectos en la vida material de las mujeres de carne y hueso, por eso subraya que “la representación del género es su construcción” (1996: 9).

Las mujeres istmeñas nos construimos a través de actos que marcan nuestro ciclo vital. Lejos de ser rituales de paso, son tecnologías que van produciendo la experiencia encarnada de la feminidad zapoteca desde el nacimiento hasta la muerte. Al materializarse en el cuerpo, configuran una forma correcta y solemne de habitar el mundo. Así, desde la infancia, a las bebés zapotecas nos arrullan en hamacas con canciones como *Teca huiini sicarú* o “la tequita bonita”; años después nos acompañan a la tumba vestidas de enagua con hermosos sones como *Guendanabani xhianga sicaru* o “Cuan bella es la vida”.

Teresa de Lauretis afirma que el género no es una categoría inherente a los cuerpos, ahistórica y definitiva; el género es también su deconstrucción, es decir que cambia su representación por el efecto de determinados discursos, lo cual explica por qué el análisis de género en el Istmo es tan complejo, pues está constituido por construcciones propias y ajenas.

Hoy en día, la complejidad del género en el Istmo de Tehuantepec es evidente, sobre todo en la vida de las universitarias que han conocido el feminismo y nuevos discursos sobre la sexualidad. Actualmente hay marchas feministas en Juchitán, Tehuantepec, Ciudad Ixtepec, Salina Cruz, entre otros pueblos grandes. Hay encuentros de mujeres lesbianas, fiestas y aquelarres de mujeres diversas e, incluso, desde 2024, en la Vela de las intrépidas buscadoras del peligro, tradicionalmente asignada al colectivo *muxe'*, hubo un puesto de mujeres lesbianas.³

³ Las velas son las festividades más importantes en la región del Istmo; se realizan durante el mes de mayo, aunque la Vela de las intrépidas buscadoras del peligro se lleva a cabo en el mes de noviembre. Las velas son organizadas por un mayordomo

Fácilmente podría dejarme eclipsar por el escenario anterior y pensar que el género en el Istmo de Tehuantepec es una deconstrucción absoluta de su representación hegemónica, pero las narraciones de mis amigas me han ayudado a no caer en esta trampa. La representación del género que se acerca al discurso global sobre la sexualidad libre y diversa sí participa en la deconstrucción de la representación hegemónica de la sexualidad zapoteca, pero esto no significa que haya sido reemplazada por un nuevo orden de género (Muñiz 2001).

CULTURA DE GÉNERO ISTMEÑA: NOTAS A PARTIR DE LA FIGURACIÓN MESTIZA Y NEOZAPOTECA

Gloria Anzaldúa (2015) trajo al pensamiento feminista la categoría política “la mestiza”, con la cual nombra las experiencias de las mujeres chicanas habitantes de la frontera. En una poderosa y poética narrativa, habla de cómo las chicanas se producen como sujetas en la frontera entre la cultura estadounidense y la cultura mexica-indígena. Frente a la organización binaria del mundo, la mestiza resiste y se enraiza simultáneamente entre dos culturas. Anzaldúa también plantea que nombrarse mestiza le ha permitido resistir a la blanquitud y a la cultura mexicana que parece encerrar a las mujeres en un último destino: ser madre y esposa.

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

El pensamiento de Anzaldúa y el de ciertas jóvenes istmeñas tienen mucho en común. Debido a su trayectoria universitaria fuera del Istmo, ellas también habitan dos culturas al mismo tiempo, lo cual les ha permitido generar una distancia para reconocer los malestares de

que preside el comité. Cada integrante del comité lleva un puesto, es decir, que posee su propio espacio, en donde recibirá a las personas invitadas.

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

Durante mi trabajo de campo me di cuenta de que mis compañeras —aun sin conocerse— habían creado su propia categoría política —la neozapoteca— como forma de aceptar que, si bien la cultura zapoteca es constitutiva de su ser, el orden de género que impone las incomoda y les impide una vida plena. En este artículo no profundizaré sobre esta noción; no obstante, cabe señalar que se trata de una categoría *emic* que, en términos analíticos, puede leerse como una expresión local del devenir nómade propuesto por Rosi Braidotti (2015).

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

La cultura zapoteca se caracteriza por un marco simbólico que mezcla el catolicismo con la herencia precolombina. Para darle sentido a la vida cotidiana, los *binnizá* poseen una serie de rituales, espacios y prácticas para construir comunidad. Las velas, los mercados, las festividades de vida y muerte, y el reconocimiento del mar y el viento como fuentes de vida son fundamentales para la permanencia de la comunidad istmeña. Son prácticas corporales y tecnologías (Lauretis 1996, Muñiz 2015) mediante las cuales se construyen la subjetividad, la identidad y la etnicidad; y se honran las historias de rebelión del pueblo ancestral *binnigula'sa*'.⁴

⁴ Las primeras personas zapotecas que llegaron al Istmo de Tehuantepec.

No obstante, la cultura de género opera también como un dispositivo productor de exclusiones caracterizadas por la regulación del cuerpo femenino, la imposición de la heterosexualidad obligatoria y la negación de la diversidad sexual. En esta relación íntima y compleja se producen subjetividades específicas, históricas y localizadas que atraviesan las trayectorias vital y universitaria de las mujeres istmeñas.

Esta realidad exige vincular los estudios feministas con la antropología médica crítica mediante las categorías de *malestar* y *padecimiento*. Desde este enfoque, el malestar se comprende como una vivencia encarnada que emana de las tensiones del orden social; es decir, representa la dimensión política y socializada del padecer (Kleinman 1988, Fabrega 1971). En esta óptica, la cultura de género istmeña se revela como un dispositivo ambivalente que, al tiempo que nos dota de identidad, se constituye como una fuente de padecer, el cual se manifiesta cuando la hipervigilancia sobre nuestros cuerpos choca con nuestros deseos de autonomía.

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

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

Este elemento de la cultura de género istmeña, inclusive, fue el primer obstáculo que tuvimos que sortear para iniciar nuestra trayectoria universitaria. El hecho de salir del Istmo para realizar estudios superiores activó el temor de nuestros padres y madres, para quierenes ser

mujer, joven y foránea implicaba la posibilidad de dejar salir del cuerpo esa fuerza de huracán que nos haría caer en manos de los hombres. En aquel momento de la vida, la figura masculina se perfilaba como una tentación capaz de corrompernos.

Por eso, cuando logramos el permiso de nuestros padres, lo primero que nos dijeron fue “cuidadito y andas de novia”, “cuidadito y sales embarazada”, “a la primera que yo me entere de que estás haciendo algo malo, te me regresas”. Estos discursos no quedaban en el plano de lo discursivo; se encarnaban como una preocupación constante, marcada por el miedo a fallar y a ser la causa de la deshonra y la decepción familiar.

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

Por ejemplo, en varias entrevistas, mis compañeras afirmaron que la infancia de las istmeñas se caracteriza por la palabra “cuídate”, pero ese cuidado significa no romper su himen; mientras que para nosotras, al día de hoy, significa usar anticonceptivos y saber que tenemos derecho a ejercer nuestra sexualidad sin violencia. Cito a mi amiga Diana:

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

perder la virginidad”, “también tienes derecho a una educación sexual, a la libertad sexual” (Diana, entrevista 2022).

A pesar de que la sociedad nos infunde miedo a los hombres y un cuidado al himen, conforme pasan los años nos devuelven a los hombres. Durante mi tiempo en la escuela tuve la firme prohibición de andar de novia y, peor aún, de salir embarazada. Sin embargo, ahora que tengo 35 años, siento la presión y el reclamo social: “¿cuándo te vas a casar, cuándo vas a tener hijos?”; y coincido con Anzaldúa en que la cultura de género nos lanza un doble mensaje; por un lado, nos dice: “debemos protegerte de los hombres”, pero al mismo tiempo exclama: “la mujer tiene que hacer lo que le diga el hombre”.

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

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

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

un imperativo convertirnos en esposas-madres para que así la comunidad permanezca (Anzaldúa 2015). En palabras de Lucero: “Te enseñan esta forma de vida en que terminas tu carrera, tienes ya trabajo, ¿qué sigue?: casarte, ¿no?, tener hijos, y ya tienes 25 años; la verdad es que así piensan aquí todavía” (Lucero, entrevista 2021).

Otro elemento de la cultura de género istmeña es la negación de la diversidad sexual. En las etnografías realizadas en el Istmo durante la década de 1990 y, todavía, a los ojos del turismo extranjero, prevalece una representación del Istmo de Tehuantepec que lo vincula con una plenitud en la experiencia de la feminidad y de la diversidad sexual. El Istmo de Tehuantepec es representado como un lugar en donde las mujeres y la comunidad *muxe'* viven libres de opresión. Esta representación se materializa de maneras diversas y complicadas en las personas de carne y hueso (Lauretis 1996) pues cada familia guarda memorias de exclusión, desigualdad y violencia que determinan la forma en que las mujeres nos producimos como sujetas.

En 2021 un famoso noticiero nacional anunció la muerte de un conocido dulcero juchiteco. Durante toda su vida vendió dulces regionales y era común verlo por las tardes en la explanada municipal o a las afueras de una iglesia durante las fiestas de Semana Santa. Aquel noticiero lo rememoraba y evocaba su vida, siempre parado detrás de su carrito lleno de limones rellenos de coco, dulce de almendra, estorejas y dulce de grosella. A los 76 años y después de su muerte dicho noticiero lo reconocía como un ícono de la *muxeidad*.

Este dulcero era tío de mi papá. Una vez, hablando de sus sabrosos dulces regionales y de los recuerdos familiares, mi papá me ayudó a entender que la representación que aparecía en aquel noticiero y que lo narraba como un ejemplo del orgullo *muxe'* estaba incompleta. Según las memorias de mi padre, este dulcero había vivido muchos momentos de violencia física, emocional y verbal durante su niñez, juventud y adultez. Su vida fue el ejemplo de la manera en que se regulan los cuerpos y la sexualidad, incluso si se es *muxe'*. Su historia nos recuerda que, detrás de la representación festiva de la *muxeidad*, existe un

padecimiento silencioso derivado de una cultura que tolera la “desviación” siempre y cuando se mantenga dentro de límites serviles.

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

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

Volviendo con Foucault y su analítica del poder, recordemos que, para este autor, el poder no opera de manera tajante, vertical y completa; por eso, algunas expresiones de la *muxeidad* son públicamente aceptadas y celebradas, pero eso no significa que el Istmo sea un paraíso libre de relaciones de dominación. Uno de los aspectos que conforman el dispositivo de la cultura de género, y que incomoda a las jóvenes istmeñas, es la manera en que el reconocimiento público de la *muxeidad* acapara la mirada y eclipsa otras expresiones de la sexualidad. Las lesbianas, queer, bisexuales o demisexuales no son visibles en el discurso sobre la sexualidad istmeña, lo cual las reduce a lo “sub-humano, in-humano, lo no-humano” (Anzaldúa 2015: 59).

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

PADECER EL ORDEN DE GÉNERO

PATRICIA MATUS ALONSO

Sobre nuestros cuerpos sexuados se construye un sistema de significaciones, valores, símbolos, usos y costumbres que regulan no solo el cuerpo, sino la sexualidad y la vida misma (Pisano 2004). Este entramado, fundamentado en lo que Adrienne Rich (1996) denominó *heterosexualidad obligatoria*, dicta que las mujeres estamos destinadas a encarnar el matrimonio y la maternidad.

Dicho mandato opera como una tecnología de género (Lauretis 1996) encargada de producir subjetividades encarnadas y, fundamentalmente, una serie de malestares (Kleinman 1988, Fabrega 1971) que no encuentran validación ni alivio en el entorno social.

Ante la experiencia de malestar, el sujeto enfrenta una fragmentación de sí mismo que disminuye con la mirada del otro (Cortés 1997). Es el otro quien le ayuda a integrarse y reconocer que lo que le está pasando es real. Sin embargo, cuando se desobedece a una cultura de género que impone roles rígidos, la reintegración no ocurre totalmente. La comunidad no puede reconocer un malestar causado por normativas socioculturales que ella misma encarna, mandata y vigila.

La regulación de la sexualidad femenina se impone desde el nacimiento. Recuerdo un documental donde señoras istmeñas esperaban a la puerta de una casa el nacimiento de un bebé. Querían saber si era niño o niña, pues de la forma de sus genitales se desprendería su rol con la familia y su comunidad. Si mis recuerdos no me fallan, alguien salió a anunciar que se trataba de una niña, lo cual causó una gran felicidad, aplausos y abrazos entre las señoras. Tener una niña recién nacida significaba que ya había alguien para cuidar a su madre y resguardar la tradición.

Esta escena se repite en muchos aspectos de la vida cotidiana del Istmo. Alrededor de nosotras, durante toda nuestra vida, hay personas que nos “guían”, nos vigilan y nos acusan si es necesario. Estas personas son “árbitros del deseo” (Weeks 1998) que, como una red hidráulica, vigilan nuestro deber ser en todos los espacios. En ocasiones, esta vigilancia se siente gozosa, como en ese momento en que nace una

bebé y todas las señoras van a ayudar; pero otras veces esa vigilancia es sumamente excluyente. Desde mi perspectiva, su máxima expresión es la exigencia de la heterosexualidad y el ritual de comprobación de la virginidad, la cual ha tenido consecuencias graves, como la exclusión comunitaria y los feminicidios.

Nos producimos como sujetas en relación con una cultura que controla la emotividad y la experiencia (Muñiz 2001) y, aunque logramos desobedecerla, eso no significa que la vivamos con ligereza. Todo lo contrario, la padecemos. De hecho, una de las principales razones por las que hemos renunciado definitivamente a vivir en nuestros pueblos es la vigilancia y el control que se ejerce sobre nuestra sexualidad. Como comenta Lucero:

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

Por otra parte, Diana y Verónica experimentan un malestar derivado de la invisibilidad. Al nombrarse desde la diversidad sexual, se enfrentan a una estructura social que las niega: “Allá eso no existe, existen los *muxes*’, pero nosotras no existimos” (Verónica, entrevista 2022).

Es muy dura la manera en que desobedecer los imperativos de género produce un malestar caracterizado por emociones como la tristeza y la vergüenza (Kleinman 1988); y también la forma en que dicho malestar no solo nos afecta a nosotras, sino también a nuestra familia. El cuerpo de las mujeres es un asunto de interés familiar y comunitario, lo cual tiene graves efectos en la forma en que las istmeñas nos

relacionamos con nosotras mismas y con otras. Cuando le pregunté a mi compañera Verónica por qué no había regresado al Istmo me respondió lo siguiente:

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

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

En el Istmo, la tradición de pertenencia es tan fuerte que la desobediencia se evita para no “dañar” públicamente el honor de los padres. Diana describe este malestar compartido al proyectar un posible retorno a su comunidad de origen:

Lo he pensado, cómo sería volver al Istmo con una pareja, deja tú mujer, con una tomboy... ni me van a querer vender comida. La gente tal vez te acepte, pero te van a ver mal... ¿qué le van a hacer a mis hijos? Los van a señalar bastante. Lo que van a pasar mis papás es lo que yo no quiero que ellos pasen... sigo poniendo a alguien por encima de mí. Es feo, porque eres libre en un lado, pero en otro no (Diana, entrevista 2022).

Jeffrey Weeks siguiendo a Foucault, plantea que el poder debe pensarse como un proceso. Se trata de “una fuerza maleable y móvil que adopta muchas formas diferentes y que se ejerce mediante diversas prácticas y relaciones sociales distintas” (Weeks 1988: 42). “No me van a querer vender comida”, “¿qué le van a hacer a mis hijos?”, “van a andar diciendo”, “lo que van a pasar mis papás”, son oraciones que ilustran

cómo funcionan los mecanismos de poder en este contexto y en esta época, además de los malestares que producen.

Finalmente, para evitar el malestar que supone desobedecer los imperativos de la cultura de género, las mujeres se someten a procesos de autorregulación y borramiento que impactan profundamente en su devenir, como cuenta Verónica:

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

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

Me entristece no poder hablar con mis papás este tema porque pues... no sé... una chica me invita a salir y cuando salgo con ella hay algo que me detiene de no ir más allá y es el hecho de que no puedo, no sabría tener una relación formal, ¿no?, entonces eso me deprime. Este problema no sé en qué momento voy a poder hablarlo con mis papás [...] Me imagino andando con una chica y que de repente quisiera conocer la comunidad, ¿cómo la voy a llevar? ¿En dónde la voy a meter? O sea, todas esas preguntas me empiezan a afectar y digo wey, no. Lo único que hago es alejarlas [...] ese es el detalle por el que yo no paso más que de una cita o una salida (Diana, entrevista 2022).

REFLEXIONES FINALES

En este artículo he intentado dar cuenta de cómo la cultura de género istmeña opera como un dispositivo de poder complejo que, si bien es fuente de identidad y orgullo, también regula los cuerpos y produce procesos de padecimiento y malestar sistemáticamente invisibilizados. El objetivo central de este trabajo fue analizar la constitución de este dispositivo y sus efectos en el devenir de las sujetas, revelando que la trayectoria universitaria funciona como un tiempo social donde se hacen visibles las tensiones entre la identidad zapoteca y los mandatos de género tradicionales.

La propuesta metodológica fundamental de esta investigación radica en la construcción de puentes interdisciplinarios entre la antropología médica crítica (Kleinman 1988, Fabrega 1971) y los estudios feministas, particularmente el feminismo chicano de Anzaldúa (2015), las tecnologías de género de Teresa de Lauretis (1989) y la propuesta de Elsa Muñiz situada en los estudios del cuerpo (2001, 2015). Esta articulación permite validar los padecimientos derivados de la imposición del orden de género, los cuales suelen ser ignorados tanto por la biomedicina como por la misma antropología médica, incluso en sus vertientes más críticas.

Si bien la antropología médica crítica se fundamenta en el marxismo (Menéndez 2003) para analizar desigualdades sociales, a menudo ha invisibilizado las realidades específicas de las mujeres. Este hallazgo demuestra que el enfoque interdisciplinario no es solo una adición de saberes, sino un acto de corrección y mejora epistémica, esencial para una comprensión completa y justa de la realidad de las istmeñas.

Situarnos en esta intersección implica reconocer que las mujeres istmeñas somos interpeladas por una cultura de género de largo aliento que impone la heterosexualidad obligatoria, el matrimonio y la virginidad como únicas vías de legitimidad y bienestar. En este contexto, han sido cruciales las categorías de análisis utilizadas. Por un lado, la noción de cultura de género istmeña funciona como una categoría *etic*, entendida como un dispositivo de poder que vincula elementos

discursivos y no discursivos —lo dicho y lo no dicho sobre el género— para regular la emotividad y la experiencia de los sujetos (Muñiz 2001, 2015).

Por otro lado, la categoría *emic* de neozapoteca emerge como una figuración política y subjetiva para nombrar a aquellas mujeres que, a pesar de reconocer la cultura zapoteca como constitutiva de su ser, denuncian el malestar que les provoca el orden de género imperante. Al igual que la figuración mestiza de Anzaldúa (2015), la neozapoteca defiende y ama su cultura, pero reconoce críticamente los padecimientos que le impone.

El estudio de los procesos de salud/enfermedad/atención en clave feminista revela cómo la desigualdad se materializa en los cuerpos de las mujeres istmeñas. Las mujeres zapotecas vivimos padecimientos, dolores del alma, estados de tristeza, indignación y pesar (Menéndez 2003). Ante el malestar, enfrentamos una fragmentación que solo podría sanar mediante un otro que valide nuestra experiencia (Cortés 1997). Sin embargo, cuando se desobedece a una cultura de género que demanda roles rígidos, la reintegración se vuelve imposible. La comunidad y las redes familiares, al actuar como árbitros del deseo (Weeks 1998), no reconocen un malestar causado por las mismas estructuras que lo vigilan mediante tecnologías de género (Lauretis 1996) como el chisme.

Esta falta de validación expresa una deuda del estado, pues, si bien el malestar no se resuelve en los espacios familiares y comunitarios, mucho menos lo hará en el espacio biomédico que comprende el género como una categoría instrumental y no como un proceso de producción histórico y localizado (Santos 2024). Todo ello deja a las mujeres istmeñas en una situación de vulnerabilidad e incertidumbre.

Finalmente, el análisis de los testimonios de Diana, Lucero y Verónica revela que el castigo a la desobediencia es profundamente doloroso e invisible, sobre todo en un contexto donde etnicidad, género y sexualidad se encuentran entrelazados. El miedo a dañar el honor de los padres o a ser señaladas por la comunidad impide, en muchos casos, el retorno definitivo al Istmo después de los estudios universitarios.

Al analizar estos procesos en clave feminista, no solo podemos alertar sobre la deuda del estado, sino también comprender los mecanismos de atención y resistencia que las mujeres encuentran para resolver sus padecimientos. La figuración neozapoteca es, en última instancia, un acto de sanación y desobediencia que busca nuevas formas de habitar la comunidad.

REFERENCIAS

- Anzaldúa, Gloria. 2015. *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Madrid, Capitán Swing.
- Blanco, Mercedes. 2011. “El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo”, *Revista Latinoamericana de Población*, núm. 5, pp. 5-31.
- Braidotti, Rosi. 2015. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa.
- Butler, Judith. 1998. “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, año 9, vol. 18, pp. 296-314.
- Carolyn, Ellis, Tony E. Adams y Arthur P. Bochner. 2019. “Autoetnografía: un panorama”, en Silvia M. Benárd Calva (comp.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Colegio de San Luis, A.C, pp. 17-41.
- Cortés, Beatriz. 1997. “Experiencia de enfermedad y narración: el malentendido de la cura”, *Nueva Antropología*, vol. 15, núm. 53, pp. 89-115.
- Dalton, Margarita. 2010. *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Esteban, Mari Luz. 2004. “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, *Papeles del CEIC*, núm. 12, pp. 1-21.
- Fabrega, Horacio. 1971. “Medical anthropology”, *Biennial Review of Anthropology*, núm. 7, pp. 167-229. Disponible en <<https://www.jstor.org/stable/2949229>>.

- Foucault, Michel. 1988. “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, núm. 3, pp. 3-20.
- Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2011. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.
- Kleinman, Arthur. 1988. *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Nueva York, Basic Books.
- Lauretis, Teresa de. 1996. “La tecnología del género”, *Mora. Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, núm. 2, pp.7-34. Disponible en <http://repositorio.filo.uba.ar/jspui/bitstream/filodigital/11003/1/uba_ffyl_r_mora_2.pdf>.
- Marán, Luna. 2020. “¿Quién apagará los incendios”, en Gabriela Jauregui (coord.), *Tsunami 2*, Ciudad de México, Sexto Piso, pp. 157-174.
- Matus Alonso, Patricia. 2024. “Devenir neozapoteca: cuerpo, discriminación y desobediencia en universitarias del Istmo de Tehuantepec”, tesis de doctorado en Estudios Feministas, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana plantel Xochimilco.
- Menéndez, Eduardo. 1984. “Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos. Apuntes para una antropología médica crítica”, *Nueva Antropología*, vol. 6, núm. 23, pp. 71-102.
- Menéndez, Eduardo. 2003. “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”, *Ciencia e Saúde Coletiva*, vol. 8, núm. 1, pp. 185-207.
- Menéndez, Eduardo. 2012. “Antropología médica. Una genealogía más o menos autobiográfica”, *Gazeta de Antropología*, vol. 28, núm. 3, pp. 1-8.
- Muñiz García, Elsa. 2001. “La cultura del género en la era de la democracia”, *repositorio universitario*. Disponible en <<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53626>>.
- Muñiz, Elsa. 2002. *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de reconstrucción nacional, 1920-1934*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Miguel Ángel Porrúa.

- Muñiz, Elsa. 2015. “Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad”, en Elsa Muñiz (coord.), *El cuerpo, estado de la cuestión*, Ciudad de México, La Cifra, pp. 29-62.
- Pisano, Margarita. 2004. *El triunfo de la masculinidad*, Ciudad de México, Feme-libros.
- Rich, Adrienne. 1996. “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA. Revista d’Estudis Feministes*, núm. 10, pp. 15-42.
- Santos Madrigal, Odeth. 2024. “Hacia los feminismos descoloniales, negros y comunitarios para descolonizar los estudios de género y salud”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 95, pp. 1-4.
- Scott, Joan W. 2001. “Experiencia”, *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, núm. 13, pp. 42-73.
- Tullis, Jillian. 2019. “Autoetnografía: un panorama”, en Silvia M. Benárd Calva (comp.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes/El Colegio de San Luis, A.C., pp. 155-179.
- Weeks, Jeffrey. 1998. *Sexualidad*, Ciudad de México, Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós.