



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

**REPRESENTACIONES SOCIALES Y
MENSTRUACIÓN, EL CASO DE UNA COMUNIDAD
ÑÖÑHO: SAN ILDEFONSO TULTEPEC, AMEALCO.**

Que como parte de los requisitos para obtener el grado
de

**Maestra en Estudios Antropológicos en Sociedades
Contemporáneas**

Presenta:

Mayra Guadalupe Jiménez Mondragón

Dirigida por:

Dra. Adriana Terven Salinas

Querétaro, Qro. Octubre de 2024.

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de filosofía
Maestría en Estudios Antropológicos
en Sociedades Contemporáneas

**REPRESENTACIONES SOCIALES Y MENSTRUACIÓN, EL CASO DE UNA
COMUNIDAD ÑÖÑHO: SAN ILDEFONSO TULTEPEC, AMEALCO.**

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestra en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Presenta:

Mayra Guadalupe Jiménez Mondragón

Dirigida por:

Dra. Adriana Terven Salinas

Dra. Adriana Terven Salinas

Presidente

Mtra. Magnolia Hernández Hernández

Secretario

Mtra. Marisol Sánchez Pérez

Vocal

Dr. Alejandro Vázquez Estrada

Suplente

Mtra. Erika Elizabeth Ramos Castro

Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro. Octubre de 2024, México

*A Nina,
por haberme enseñado que el amor a nuestra gente
se manifiesta de múltiples maneras.*

Agradecimientos

A mi familia por impulsarme, por apoyar siempre mi desarrollo personal, académico y profesional, a mis papás por su amor incondicional, a mi esposo por el apoyo diario e ilimitado en este proceso, por su paciencia y cariño a lo largo de estos dos años de trabajo, a mis hermanos por escucharme siempre y darle el toque divertido a todo lo que hacemos, a mis tíos y a mi prima Vianney que sin su ayuda el trabajo de campo no hubiera sido sencillo.

A Carmen A, Carmen, Cecilia y Ángela, por regalarme de su tiempo para llevar a cabo la investigación, por permitirme conocerlas, por compartirme sus historias, sus conocimientos, sus alegrías y tristezas cuando de menstruación y embarazos se trata, sin ellas, nada de esto hubiera sido posible.

A la Dra. Terven por acompañarme a lo largo de este camino llamado Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas, por su compromiso, paciencia y guía lo largo de mi formación en este proceso, por las fabulosas discusiones acerca de los contenidos de la tesis, por el interés en lo que las mujeres de San Ildefonso nos compartieron, por ser más que una profesora y directora, amiga.

A Aleida, Adelaida y Michel, porque las amistades valiosas siempre hacen más llevadero el camino.

A todos los docentes que formaron parte de sueño antropológico que continua en construcción, por lo compartido durante dos años, gracias al Dr. Eduardo Solorio, al

Dr. Plata, Al Dr. Alejandro, Al Dr. Belmont, a la Mtra. Erika y a la Dra. Diana por sus conocimientos y por estar siempre atentos/as a nuestras inquietudes y necesidades académicas.

Al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por el apoyo económico brindado durante la realización de este proyecto, así como a la Universidad Autónoma de Querétaro y a la Facultad de Filosofía por su compromiso social en la formación de profesionistas.

Índice

Resumen	7
Palabras Clave	9
Introducción	9
Capítulo 1. Representaciones sociales y género para el estudio de la sexualidad femenina	14
Capítulo 2: Entorno y Contribuciones: Estado del Arte y contexto de investigación	28
2.1 Estado del arte	28
2.1.2 Antecedentes de quien presenta la investigación	34
2.2 De Amealco a San Ildefonso	35
2.2.1 San Ildefonso, un lugar de tradiciones	38
2.3 Las participantes	46
Capítulo 3. Zäna. Creencias y prácticas menstruales entre mujeres ñöñho de San Ildefonso Tultepec	51
3.1 Creencias, disposiciones y cuidados en torno a la menstruación, el embarazo, el parto y el posparto	53
3.1.1 Creencias acerca de la menstruación	58

3.1.2 Creencias en torno al embarazo -----	64
3.1.3 Prácticas de cuidado derivadas de la medicina tradicional -----	67
3.2 Cambios generacionales relacionados con la menstruación -----	71
3.2.1 Sobre el agua potable por tubería -----	72
3.2.2 Los nuevos caminos y el transporte -----	74
3.2.3 Sobre las escuelas y los modos de educación -----	75
3.2.4 Acerca de los centros de salud y los programas de asistencialismo -----	80
Conclusiones -----	86

Índice de Imágenes

Ilustración 1 -----	36
Ilustración 2 -----	43
Ilustración 3 -----	44
Ilustración 4 -----	46
Ilustración 5 -----	48
Ilustración 6 -----	49
Ilustración 7-----	50

Resumen

Este trabajo tuvo como objetivo conocer las prácticas y creencias en torno a la menstruación entre las mujeres ñöñho de San Ildefonso Tultepec, Amealco, así como sus implicaciones respecto a sus proyectos de vida.

Se parte de la premisa de que la menstruación es un fenómeno culturalmente construido, es decir, compuesto por modos y formas de hacer que atañen a lo social. La menstruación, además de ser un hecho biológico por el que la mayoría de las mujeres transitamos, está directamente vinculada con la construcción social y cultural. Cómo la vivimos, lo que se nos enseña acerca de ella, las prácticas de cuidado, los mitos, los tabúes, lo que se conoce y lo que se ignora sobre la menstruación, se manifiestan en discursos y creencias que se encarnan en prácticas culturales. La intención de esta investigación fue, por tanto, conocer los procesos menstruales de las mujeres desde esta óptica.

Al tratarse de un trabajo antropológico, el método empleado para la recolección de datos fue el etnográfico, que por su naturaleza descriptiva permitió recoger información pertinente sobre las historias de las mujeres que integraron este estudio, así como su vínculo con la comunidad. Las técnicas utilizadas incluyeron entrevistas en profundidad, charlas informales y observación no participante.

Los datos recolectados se analizaron a partir de las representaciones sociales y algunos conceptos centrales de la teoría de género, incluyendo discusiones sobre el concepto de género, las sexualidades humanas, el cuerpo y la autonomía.

Este documento presenta los cambios generacionales ocurridos en la comunidad respecto a la menstruación, las creencias de las mujeres ñöñho en torno al embarazo y la menstruación, así como los cuidados que se llevan a cabo, datos que fueron registrados durante el verano del 2023.

Abstract

This work aimed to understand the practices and beliefs around menstruation among the ñöñho women of San Ildefonso Tultepec, Amealco, as well as its implications regarding their life projects.

It is based on the premise that menstruation is a culturally constructed phenomenon, that is, composed of ways and means of doing things that concern the social. Menstruation, in addition to being a biological fact that most women go through, is directly linked to social and cultural construction. How we live it, what we are taught about it, care practices, myths, taboos, what is known and what is unknown about menstruation, are manifested in discourses and beliefs that are embodied in cultural practices. The intention of this research was, therefore, to understand women's menstrual processes from this perspective.

As it was an anthropological work, the method used to collect data was ethnographic, which due to its descriptive nature allowed pertinent information to be collected about the stories of the women who made up this study, as well as their connection with the community. The techniques used included in-depth interviews, informal conversations and non-participant observation.

The data collected was analyzed based on social representations and some central concepts of gender theory, including discussions about the concept of gender, human sexualities, the body and autonomy.

This document presents the generational changes that have occurred in the community regarding menstruation, the beliefs of ñöñho women regarding pregnancy and menstruation, as well as the care that is carried out, data that was recorded during the summer of 2023.

Palabras Clave

Mujeres, menstruación, género, sexualidad, representaciones sociales, prácticas, creencias, cultura.

Introducción

Esta investigación tuvo el propósito de documentar los procesos culturales que se relacionan con la menstruación, centrándose en una población específica, las mujeres indígenas ñöñho. A partir de lo encontrado en la literatura, se observó una posible línea de análisis en este fenómeno, ya que, aunque la menstruación es un proceso biológico que las mujeres comparten, los rituales relacionados, las creencias, la información disponible y la gestión de la sangre menstrual depende de cada grupo social. Por ello, la menstruación debe considerarse un hecho cultural y no exclusivamente biológico.

La cultura establece, delinea y alinea dinámicas sociales, institucionalizando parámetros y formas de hacer la realidad social. En este sentido, la cultura es la configuración de los comportamientos aprendidos y de sus resultados, cuyos elementos son compartidos y transmitidos por los miembros de una sociedad (Linton, en Giménez, 2005, p. 48). La menstruación y todo lo relacionado con ella es una noción aprendida, transmitida y significada, que al estar corporalizada, designa relaciones, roles y distribuye sitios de poder o subordinación, una idea que se desarrollará a profundidad más adelante.

La construcción sociocultural de la menstruación varía significativamente entre los distintos grupos sociales. Como se detalla en los antecedentes, para algunas culturas, la menstruación se relaciona con mitos de origen, con la relación que las mujeres tienen con la tierra y con la fertilidad o infertilidad. Además, la menstruación regula relaciones sociales, ya que en algunos estudios se menciona la nocividad

atribuida a las mujeres durante su periodo menstrual, lo cual se considera potencialmente dañino para otros. Asimismo, las mujeres menstruantes utilizan la sangre menstrual para fines específicos, relacionados con las cosmovisiones propias de los diversos grupos culturales.

Con base en lo anterior, esta investigación buscó conocer las prácticas, conocimientos y creencias relacionadas con la menstruación, desde la experiencia de mujeres ñöñho habitantes de San Ildefonso Tultepec, en el municipio de Amealco del Estado de Querétaro.

La investigación se centró en las historias narradas por cuatro mujeres, que compartieron sus conocimientos y procesos de vida vinculados a la menstruación, las cuatro originarias de distintos barrios de la comunidad (datos que se precisan en el capítulo 2), sus vivencias hicieron posible el acercamiento al tema en San Ildefonso, debido a los cambios y trasformaciones que han presenciado a lo largo de su vida. Sus edades oscilaron entre los 40 y 56 años, lo que ofreció una visión particular sobre el tema, una perspectiva que es resultado de los acontecimientos que han visto a lo largo los años, por tanto se precisa que la información recabada es producto de las dinámicas sociales, los cambios culturales y las tradiciones que han tenido lugar en los últimos cuarenta años, dentro de los espacios específicos donde se desarrollaron las participantes de este estudio, aunque, la temporalidad del trabajo de recolección de datos etnográficos se debe ubicar entre abril de 2022 y junio de 2024.

En términos académicos, con esta investigación buscó contribuir a los estudios dentro del campo de la antropología del género, en particular sobre el tema de la menstruación y su presencia e influencia en la vida de las mujeres indígenas. En términos sociales, se pretendió generar reflexiones entre las mujeres ñöñho de San Ildefonso respecto a la menstruación desde una perspectiva cultural, relacionándola con sus condiciones de vida. Lo cual puede favorecer en la generación de proyectos de vida desde la individualidad, autoidentidad y autosuficiencia. También se

buscaron estrategias pertinentes para facilitar intervenciones adecuadas a las necesidades emergentes de la población, utilizando la antropología como medio.

En términos personales, el proyecto me permitió comprender el proceso de elaboración de planteamientos de investigación e intervención con un enfoque antropológico. Además, la investigación aborda un tema que me atraviesa ideológicamente, lo que me permitió adquirir y construir herramientas con perspectiva de género.

El objetivo general de esta investigación fue conocer las experiencias de las mujeres ñöñho de San Ildefonso sobre la menstruación, mediante registros etnográficos sobre sus prácticas, creencias y conocimientos. Esto permitió indagar en los significados otorgados a la menstruación y su influencia en la vida de estas mujeres.

Los objetivos específicos incluyen documentar los conocimientos, creencias y prácticas sobre la menstruación y sus formas de transmisión entre las mujeres ñöñho de San Ildefonso; identificar cómo la menstruación implica situaciones de exclusión, perjuicio o de cuidados y protección en la experiencia de las mujeres; y analizar los efectos de la menstruación en la autonomía de estas mujeres.

La menstruación, como proceso biológico y cultural, ha sido objeto de numerosos estudios en diversas disciplinas. Sin embargo, la perspectiva de las mujeres indígenas ñöñho proporciona una visión enriquecedora y poco explorada en la antropología contemporánea. Los mitos y creencias alrededor de la menstruación en estas comunidades no solo reflejan su cosmovisión sino también las dinámicas de poder y género existentes. Por ejemplo, en algunas culturas, la menstruación se asocia con poderes curativos y mágicos, mientras que en otras se ve como un periodo de impureza y aislamiento. Estas creencias influyen en las prácticas diarias de las mujeres y en la percepción que tienen de sí mismas y de su rol en la comunidad.

En esta comunidad ñöñho, la relación de las mujeres con la menstruación también está vinculada a otros procesos, como el ciclo lunar. Esta conexión refuerza la

importancia de la menstruación en la perpetuación de la vida y aspectos fundamentales en la cosmovisión indígena. Además, el uso ritual de la sangre menstrual subraya su valor simbólico y práctico.

La transmisión de conocimientos sobre la menstruación entre generaciones de mujeres ñöñho es otro aspecto crucial para estudiar. Las madres y abuelas juegan un papel fundamental en la educación de las niñas sobre sus cuerpos y los cambios que experimentarán. Estos conocimientos se transmiten a través de historias y prácticas cotidianas, asegurando que las nuevas generaciones comprendan y respeten los significados culturales de la menstruación.

La exclusión y el estigma asociados a la menstruación también son temas importantes. En muchas culturas, las mujeres menstruantes son vistas como impuras o peligrosas, lo que puede llevar a su aislamiento social y a la limitación de sus actividades diarias. En esta comunidad ñöñho, es esencial entender cómo estas percepciones afectan la vida de las mujeres y cómo se manejan dentro de su contexto cultural. Este entendimiento puede ayudar a desarrollar estrategias para combatir el estigma y promover una visión más positiva y empoderadora de la menstruación.

Finalmente, analizar los efectos de la menstruación en la autonomía de las mujeres ñöñho es fundamental para comprender su impacto en la vida cotidiana y en las relaciones de género. La autonomía incluye la capacidad de tomar decisiones sobre el propio cuerpo, la libertad de participar plenamente en la vida comunitaria y la posibilidad de perseguir oportunidades económicas y educativas sin restricciones. La menstruación, si está rodeada de tabúes y restricciones, puede limitar estas capacidades. Sin embargo, también puede ser un punto de conexión y solidaridad entre mujeres, fortaleciendo sus redes de apoyo y su resiliencia comunitaria.

A lo largo de esta investigación, se exploraron temas como la manera en que la menstruación se ha integrado en la vida cotidiana de las mujeres ñöñho, cómo se transmite el conocimiento sobre la menstruación de generación en generación, y

cómo las creencias y prácticas relacionadas con la menstruación influyen en la percepción y tratamiento de las mujeres en su comunidad. También se examinaron las prácticas específicas que utilizan las mujeres durante su periodo menstrual y cómo estas prácticas reflejan las creencias culturales y las cosmovisiones de su grupo social.

Se presta especial atención a las historias personales y testimonios de las mujeres ñöñho, para comprender mejor sus experiencias y perspectivas sobre la menstruación. Esto no solo enriquecerá la comprensión académica del tema, sino que también contribuirá a un mayor reconocimiento y respeto por las prácticas culturales y los conocimientos tradicionales de las mujeres indígenas.

En conclusión, esta investigación buscó proporcionar una visión de las experiencias y significados de la menstruación entre las mujeres ñöñho de San Ildefonso. Al hacerlo, se espera contribuir a un mayor entendimiento y aprecio de la diversidad cultural considerando la menstruación, como fenómeno biológico y cultural, ofrece una ventana única para explorar las complejas interacciones entre cuerpo y cultura en las sociedades humanas.

Capítulo 1. Representaciones sociales y género para el estudio de la sexualidad femenina

Como había sido mencionado este trabajo de investigación tuvo como principal objetivo conocer las experiencias de las mujeres ñöñho de San Ildefonso sobre la menstruación, registrando las prácticas, creencias y conocimientos al respecto para dar cuenta de las representaciones sociales que han sido elaboradas por las mujeres y como a partir de conocer estas producciones podemos analizar los efectos que la menstruación ha tenido en su vida.

El término de representaciones sociales (RS) fue propuesto por Serge Moscovici, para dar cuenta de la manera en cómo temas específicos (como las teorías producidas en espacios científicos) se incorporan a manera de discursos y posibilitan la lectura de la realidad social, este término fue utilizado por primera vez por el autor en el año 1961 para explicar cómo una teoría pasa de ser de manejo y conocimiento de teóricos a ser del dominio público, sin embargo, Moscovici rescata esta noción del “concepto perdido” de Durkheim, quien desarrolla una postura sociológica con respecto a la manera en que los seres humanos estructuramos la realidad social a partir de esta concepción, para fines de esta investigación se incorpora la conceptualización de Moscovici.

Para Moscovici las representaciones sociales tienen un carácter sustancial y se encarnan en el cotidiano, moldeando, dando estructura y mediando las relaciones sociales, para el autor:

Las representaciones sociales son entidades casi tangibles. Circulan, se cruzan y se cristalizan sin cesar en nuestro universo cotidiano a través de una palabra, un gesto, un encuentro. La mayor parte de las relaciones sociales estrechas, de los objetos producidos o consumidos,

de las comunicaciones intercambiadas están impregnadas de ellas. Sabemos qué corresponden, por una parte, a la sustancia simbólica que entra en su elaboración y, por otra, a la práctica que produce dicha sustancia, -así como la ciencia o los mitos corresponden a una práctica científica y mítica. (Moscovici, 1979, p. 27)

De manera que se trata de la construcción y la lectura que hacemos de la realidad, es decir, no interesa “la veracidad” de aquello que nos permite leer nuestro cotidiano, sino que a partir de los discursos que integran el conocimiento que poseemos sobre un tema explicamos los fenómenos y las circunstancias que nos rodean, de tal suerte que la información científica que es comprobable a partir de sus métodos tiene la misma capacidad de interpretación de la realidad social que los mitos de origen, por ejemplo.

Ya que “en su espíritu las representaciones sociales constitúan una clase muy general de fenómenos psíquicos y sociales que comprendían lo que designamos como ciencia, ideología, mito, etcétera.” (Moscovici, 1979, p. 27), lo cual permite precisar que las representaciones sociales instituyen procesos sociales y psicológicos mediante los cuales comprendemos el exterior.

Por su parte la validación que generamos con respecto de uno u otro discurso está en función de las opiniones que formamos, y de la cargas positivas o negativas que estos fenómenos puedan tener, en palabras de Moscovici:

El valor que atribuimos a la ciencia [...] depende en suma de la idea que nos hacemos colectivamente de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir, que expresa un estado de opinión. Sucede que, en efecto, todo en la vida social, hasta la misma ciencia, se basa en la opinión. (Durkheim en Moscovici, 1979, p. 29)

Es decir que, de manera independiente al origen que tenga el discurso mediante el cual materializamos una representación social, la validez de esta es la misma, dicho de otra forma, podemos interpretar desde el discurso de la biomedicina lo que le ocurre a nuestro cuerpo durante la menstruación, el embarazo o el parto o bien desde los discursos más tradicionales, o creencias, o desde los mitos o las supersticiones, el hecho es que la integración de uno o varios discursos nos permite construir la representación social respecto a ese tema, y mediante ella leer la realidad en la que nos encontramos y a su vez tomar una actitud al respecto.

Tener en cuenta que a partir de las representaciones sociales tomamos posturas es de suma importancia, ya que la gran mayoría de los discursos que adquirimos se materializan, no se quedan únicamente en el lenguaje y en la comunicación de estos, sino que, cuando pensamos o creemos algo con respecto a un evento social nos preparamos para tomar acciones al respecto, ya que:

Una representación social es una "preparación para la acción", no lo es solo en la medida en que guía el comportamiento, sino sobre todo en la medida en que remodela y reconstituye los elementos del medio en el que el comportamiento debe tener lugar. Llega a dar un sentido al comportamiento, a integrarlo en una red de relaciones donde está ligado a su objeto. Al mismo tiempo proporciona las nociones, las teorías y el fondo de observaciones que hacen estables y eficaces a estas relaciones. (Moscovici, 1979, p. 32)

Como indica Moscovici, las representaciones sociales moldean los medios y el comportamiento, acercarnos a las RS de las mujeres ñöñho sobre la menstruación permitiría conocer las actividades que llevan a cabo con respecto a ella, cómo la piensan y a partir de esta concepción, cómo accionan en su cotidiano, ya que “las

representaciones sociales son conjuntos dinámicos, su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio, es una acción que modifica a ambos y no una reproducción de estos comportamientos o de estas relaciones, ni una reacción a un estímulo exterior dado". (Moscovici, 1979, p. 33).

Estos conjuntos de discursos que dan orden a la vida social, que median las relaciones, son, lo que rudimentariamente llamamos sentido común, dentro de la lógica de lo que es normal, lo que debe hacerse, la manera en que se hace, lo que es correcto pensar sobre un tema, sobre una situación, lo que comúnmente es del dominio de todas las personas que integran un grupo, y es relevante precisar que:

El nivel en el que la representación social se muestra como un conjunto de proposiciones, de reacciones y de evaluaciones referentes a puntos particulares, emitidos en una u otra parte, durante una encuesta o una conversación, por el "corazón" colectivo, del cual, cada uno, quiéralo o no, forma parte. Este corazón es, simplemente, la opinión pública, nombre que se le daba antes, y en la cual muchos veían la reina del mundo y el tribunal de la historia. Pero estas proposiciones, reacciones o evaluaciones están organizadas de maneras sumamente diversas según las clases, las culturas o los grupos y constituyen tantos universos de opiniones como clases, culturas o grupos existen. Cada universo, según nuestra hipótesis, tiene tres dimensiones: la actitud, la información y el campo de representación o la imagen. (Moscovici, 1979, p. 45)

Las tres dimensiones a las que refiere el autor: actitud, información y campo de representación, que integran y dan cuerpo a las representaciones sociales podemos entenderlas de la siguiente manera: en primer lugar, la actitud es una opinión más o menos general de una representación social, es decir, que tan

positivo a negativo es el discurso respecto de un tema, que tan aceptado o no es el tema. En segundo lugar, la información está relacionada con la organización de los conocimientos que posee un grupo social o colectividad sobre el tema. Por último, el campo de la representación es el contenido delimitado sobre el tema, lo que se sabe de manera concreta.

Antes de finalizar con la conceptualización teórica de las representaciones sociales, es importante traer a cuenta que dentro de la discusión que establece Moscovici de este concepto, se precisa que independiente a la faceta psicológica y su vínculo con lo colectivo, se inscribe a los procesos culturales, de acuerdo con el autor “tenemos que encarar la representación social como una textura psicológica autónoma y a la vez como propia de nuestra sociedad, de nuestra cultura” (Moscovici, 1979, Pp. 29), en otros términos, las representaciones sociales se construyen en la interrelación de los procesos psicológicos y sociales, pero estos últimos están vinculados con los aspectos propios de la cultura, y es importante saberlo porque una de las aportaciones más significativas de la antropología es el estudio de la dimensión cultural de las sociedades, en este trabajo se entrelazan las representaciones sociales sobre la menstruación de un comunidad cuyo referente cultural es nodo de la problematización y hace particulares los datos encontrados a partir de esta óptica.

De modo que es necesario establecer una definición de cultura que posibilite vincularla con las categorías que serán utilizadas para la investigación. La “cultura es la configuración de los comportamientos aprendidos y de sus resultados, cuyos elementos son compartidos y trasmisidos por los miembros de una sociedad” (Linton, en Giménez 2005). En este sentido se puede afirmar que los sujetos son producto y productores de los contextos en los que se desarrollan, las costumbres y creencias con respecto a temas específicos como la menstruación en un contexto étnico que es parte del entramado simbólico, y no una mera diferenciación entre cuerpos menstruantes y no menstruantes.

A partir de esto es que podemos establecer una nueva discusión en este texto, que corresponde a “una vieja discusión entre los antropólogos es la dicotomía, existente o no entre naturaleza y cultura” (Guerrero, 2002, p. 61), lo cual abre el horizonte para pensar la naturalización de muchos aspectos de la vida humana

La cultura es ese instrumento adaptativo que ha sido imaginado, construido y controlado, por el ser humano, que le permitió superar su condición meramente biológica y pasar de la adaptación genética al medio natural, a una adaptación cultural, lo que hizo posible su proceso de hominización, dado que es el ser humano es un ser esencialmente cultural. (Guerrero, 2002, p.61)

No obstante, es importante precisar que, aunque la naturaleza es un factor necesario de leerse para comprender a los seres humanos

El determinismo biológico, es tan equívoco y dañino como el determinismo cultural, los dos factores son interdependientes, ya que la cultura tiene su origen en la naturaleza humana y sus formas están restringidas tanto por la biología como por las leyes naturales, las que encuentran un sentido para la praxis humana y son canalizadas por la cultura. El uso selectivo que el ser humano hace del medio ambiente es esencialmente cultural. (Guerrero, 2002, p. 63)

De ahí la necesidad de construir postulados que den cuenta de que la comprensión del ser humano no se puede dar solo en términos de las dicotomías hombre/mujer o femenino/masculino que se han integrado como formas naturales de diferenciación, sino que es importante conocer el contexto que les rodea, los

procesos sociales y culturales que son aprendidos y reproducidos, esto sin caer en determinismos culturales.

Como se hizo mención anteriormente es importante tener en cuenta que la cultura es un concepto que deviene de la tradición antropológica y que condensa todos aquellos factores que son producto de las construcciones sociales, sin embargo, a continuación, se adhieren otros conceptos que guían el trabajo de investigación, con el objetivo de construir una ruta teórica que permita analizar el problema de investigación.

La perspectiva de género es un entramado que contempla por un lado los abordajes que los estudios feministas han realizado respecto a los contextos de las mujeres como sujetos históricos y, por otro lado, estos acercamientos a los contextos femeninos han permitido reconocer que las diferencias genéricas hombre/mujer pertenecen al terreno de las construcciones socioculturales, y no únicamente a una dicotomía natural. Dentro de esta corriente teórica se encuentran conceptos importantes para el tema como sexualidad y la propia discusión para definir género, lo cual está en íntima relación con algunas concepciones teóricas propias de la antropología, particularmente en las postulaciones teóricas de la antropología del género.

La antropología del género es una rama de la antropología encargada del estudio de las construcciones culturales y sociales de los parámetros y prácticas sociales que son producto de las relaciones genéricas entre hombre y mujeres, así como de las relaciones sociales que surgen de las categorías femenino/masculino, y cómo estas tienen efectos en los roles de género, los lugares de poder y subordinación, los procesos identitarios.

Aunque la antropología del género apertura un amplio abanico conceptual delimitaremos las aportaciones a uno de los conceptos fundamentales, el género como construcción social. Esto significa que las características, roles y

comportamientos que una sociedad atribuye a hombres y mujeres no son universales ni determinados biológicamente, sino que son el resultado de procesos culturales y sociales. Por ejemplo, lo que se considera "apropiado" para hombres y mujeres puede variar significativamente entre diferentes culturas y a lo largo del tiempo.

Es preciso comenzar con el enfoque que José Antonio Nieto (2003) hace respecto a la distinción de dos momentos importantes acerca de los estudios sobre la sexualidad en la antropología, él distingue un primer abordaje desde el "modelo de influjo cultural", que se utilizó entre 1920 a 1990, el cual, en gran parte, retomaba una visión biologicista sobre la sexualidad, que concebía que todo lo relacionado a las sexualidades humanas estaba sentado en bases biológicas, deterministas, esencialistas y universales. Esto quiere decir que la antropología adoptó, con respecto a los estudios de la sexualidad, la visión dominante de la biología que además de que "en buena parte, las reflexiones y, en mayor medida, las investigaciones sobre sexualidad tienen lugar en el seno de las diversas especialidades de las ciencias psicológicas, médicas y biológicas" (Nieto, 2003 p. 19), además de que la antropología fungió como una disciplina que coadyuvó en ese mismo sentido a estas disciplinas.

El segundo abordaje, por otro lado, se da a partir de la década de 1990, denominado "modelo de construcción social y cultural de la sexualidad" y que permitió:

Dar mayor relevancia a la particularidad cultural de sociedades muy concretas. Que se refleja en estudios etnográficos específicos, en detrimento de la universalización genérica y químérica de las «grandes teorizaciones». Éstas en sus intenciones, al proyectarse transculturalmente de forma omniabarcante, desconocen o ignoran (cuando no abominan) las etnografías que desdicen sus planteamientos. Actuando, así, como «teologías científicas». Además

de priorizar lo «concreto particular», frente a lo «genérico universal», el modelo de construcción social y cultural sitúa la comprensión de la sexualidad con precisión temporal, en tanto que, en el modelo de influjo cultural, puede decirse que, el factor tiempo queda abstraído, al no establecerse, desde la perspectiva temporal, diferencias sociales y culturales. (Nieto, 2003, p. 17)

En síntesis, este modelo genera aportaciones significativas respecto a los registros etnográficos, guiando los procesos mediante metodologías cualitativas, los cuales diversifican la sexualidad. Además de que se establecen conceptos claros con respecto a la sexualidad que incorpora un perspectiva politizada e intersubjetiva. La sexualidad entonces es vista como el resultado de las normas culturales, así como de la interiorización, modificación y discriminación de esas mismas, lo cual genera una visión de los individuos como actores sociales. Por ende, se precisa que la sexualidad debe ser situada en un marco temporal, pues al ser cultural, sufre modificaciones con el paso del tiempo.

Lo anterior representa el contexto general de estudios sobre la sexualidad en la antropología, que permite el planteamiento de un escenario más o menos general respecto a los abordajes hechos desde esta disciplina, que además es importante considerar porqué la investigación que se realizó se enmarca en los estudios de las sexualidades humanas.

Otro concepto que es relevante para esta investigación es el de género, para esto retomo los aportes de Martha Lamas, quien escribe desde una perspectiva antropológica y feminista. Lamas (2013) discute el recorrido de las propuestas feministas con respecto a la problemática de la subordinación de las mujeres desde las ciencias sociales principalmente la antropológica, y cómo el género ha tomado relevancia como categoría de análisis. Para esta autora “la antropología se ha

interesado desde siempre en cómo la cultura expresa las diferencias entre varones y mujeres. El interés principal de los antropólogos ha sido básicamente la forma en que cada cultura manifiesta esa diferencia" (Lamas, 2013 p. 98).

En este mismo sentido es importante reconocer que los primeros estudios desde las ciencias sociales reconocían que las diferencias entre hombres y mujeres se fundamentaron en hechos biológicos, de manera que esos estudios eran subyacentes a los puntos de vista y debates naturaleza/cultura, es decir, se cuestionó la relación existente entre las diferenciaciones biológicas y socioculturales, ya que, dentro de esta misma lógica un problema central era la subordinación que socialmente fue designada a las mujeres en función de la maternidad.

Lo anterior provocó que las feministas hasta mediados de la década de 1970 retomaran únicamente aquellos elementos que dieran cuenta que la subordinación femenina no era algo natural, por ello desecharon aquello que tuviera referentes biológicos y pusieron en el centro el hecho de que las diferencias sexuales estaban sentadas en construcciones sociales, de manera que "si lo biológico es inmutable, vayámonos a lo social, que es transformable" (Lamas, 2013 p. 106). Posteriormente fue Evelyne Sullerot y Jacques Monod quienes consideran no fundamentar con base a totalitarismos.

Se debe aceptar el origen biológico de algunas diferencias entre hombres y mujeres, sin perder de vista que la predisposición biológica no es suficiente por sí misma para provocar un comportamiento. No hay comportamientos o características de personalidad exclusivas de un sexo. (Lamas, 2013 p. 107)

Estas premisas motivaron el surgimiento de nuevas ideas dentro del feminismo que encontraron el género como una categoría de análisis importante, que permitía

pensar que los roles son asignados por la pertenencia a un género, lo que significa que hay dos conceptos que se yuxtaponen de alguna manera: sexo/género, esto quiere decir que, aunque por características biológicas alguien sea hembra no necesariamente adoptará características femeninas y viceversa.

Con esta distinción se puede enfrentar los argumentos biologicistas.

Ya no se puede aceptar que las mujeres sean, "por naturaleza" (o sea, en función de su anatomía, de su sexo) lo que la cultura designa como "femeninas: pasivas, vulnerables, etcétera; se tiene que reconocer que las características llamadas "femeninas" (valores, deseos, comportamientos) se asumen mediante un complejo proceso individual y social: el proceso de adquisición del género. (Lamas, 2013 p. 111)

En síntesis, esta perspectiva nutre el horizonte histórico respecto al posicionamiento teórico en antropología sobre los estudios realizados de mujeres (mayoritariamente) sobre otras mujeres en diversos contextos culturales, lo cual permitió romper con las creencias sobre los determinismos biológicos centrándose en la concepción cultural. De manera que, lo planteado por Lamas posibilita considerar la evolución que han tenido las concepciones de género desde la antropología, lo cual es importante para esta investigación ya que permite tener un panorama general de los estudios en los que se inscribe este estudio.

Se toma también el concepto de autonomía propuesto por Marcela Lagarde (1999) que es de importancia para el tema de investigación, la autora parte de la discusión sobre la opresión de género, que es particular a las mujeres, ya que, en el seno de esta opresión genérica, se albergan problemáticas como la pobreza, la violencia y la falta de derechos. Frente a estas circunstancias, Lagarde considera que la construcción de la autonomía femenina haría frente a las condiciones desfavorables en que han vivido las mujeres históricamente.

La construcción de la autonomía femenina sucede en relación con al menos tres preceptos: individualidad, autoidentidad y autosuficiencia. El primero corresponde a considerar que las mujeres son seres individuales, que no solo están en función de otros, es decir, más que madres, esposas, cuidadoras de otros específicos, son *individuas*. El segundo corresponde a la construcción de una identidad propia, que no esté definida desde el deber ser que impone la sociedad mediante estereotipos de género, como la abnegación, buena conducta, eficiencia, etc. Finalmente, el tercero corresponde a las condiciones en las que las mujeres puedan tener una independencia relativa, y si existe interdependencia entre unos y otras, que esta sea equitativa, y tengan las herramientas suficientes para su desarrollo integral como seres humanos, sin que estén impedidas por las cosas que otros digan que deben cumplir exclusivamente.

El concepto de autonomía de Lagarde permite vislumbrar una noción distinta para la construcción de lo femenino, que, aunque Nieto ya nos daba pistas para considerar que el género no solo se construye con los preceptos dados por la sociedad, sino que existe agencia de los actores sociales, ésta se construye a partir de relaciones dialécticas con el entorno, con procesos de incorporación y de exclusión. En ese sentido, la menstruación es una construcción que se genera por lo dado en la cultura, pero también con la agencia de las mujeres que son atravesadas por los procesos culturales que respectan a la menstruación, de ahí que es importante considerar que de la autonomía que propone Lagarde, puede entablar diálogo con la realidad de las mujeres ñöñho.

Finalmente, la ruta metodológica que guio esta investigación cuyo objetivo fue recolectar datos acerca de las prácticas y creencias menstruales de las mujeres ñöñho, esto, al marco de las representaciones sociales, los procesos culturales y las particularidades producto de las condiciones de género y por ende la relación con la sexualidad, se sustentó principalmente en el método etnográfico y algunas

técnicas etnográficas que permitieron recolectar información acorde a las características de la investigación, el tema y la población, por ello se incluye la observación directa, participante y la entrevista.

Partiré de las generalidades del método etnográfico, el cual dota (a partir de su ejecución) a las investigaciones antropológicas, y centra su atención en las prácticas culturales de los diferentes contextos que se investigan y cómo estas son significadas por los actores que las realizan, para esto, Eduardo Restrepo (2018) aporta una noción concisa sobre la etnografía y sus principales características, el autor menciona que

De una forma muy general, la etnografía se puede definir como la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente. Esto quiere decir que a un estudio etnográfico le interesa tanto las prácticas (lo que la gente hace) como los significados que estas prácticas adquieren para quienes las realizan (la perspectiva de la gente sobre estas prácticas). La articulación de esas dos dimensiones es, sin lugar a duda, uno de los aspectos cruciales que ayudan a singularizar la perspectiva y el alcance de la etnografía con respecto a otros tipos de descripción. Así, lo que busca un estudio etnográfico es describir contextualmente las a menudo complejas y específicas relaciones entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular (sea esto un lugar, un ritual, una actividad económica, una institución, una red social, o un programa gubernamental). La articulación entre las prácticas y los significados de esas prácticas de las que se ocupa la etnografía permite dar cuenta de algunos aspectos de la vida de unas personas sin perder de vista cómo estas personas entienden tales aspectos de su mundo. (Restreno, 2018, p. 25)

Una de las técnicas utilizadas en el método etnográfico es la observación directa, la cual implica observar todo lo que acontece en el entorno a investigar de manera sistemática y controlada, por su parte, la observación participante

Consiste principalmente en dos actividades: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias de las actividades de la población.

Hablamos de "participar" en el sentido de "desempeñarse como lo hacen los nativos", de aprender a realizar ciertas, actividades y a comportarse como un miembro de la comunidad. La participación pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador en relación con su objetivo de integrarse a la sociedad estudiada. (Guber, 2011, p. 52)

Otra técnica elemental para la etnografía es la entrevista que, aunque es una herramienta utilizada para obtener información mediante conversaciones, son utilizadas en muchos ámbitos y para fines distintos, dentro de la antropología

La entrevista es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree (Spradley, 1979), una situación en la cual una persona (el investigador-entrevistador) obtiene información sobre algo interrogando a una persona (entrevistado, respondiente, informante). Esta información suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o estándares de acción, y a los valores o conductas ideales. (Guber, 2011, p. 69)

Finalmente, la historia de vida es una técnica cuyos fines específicos dentro de los estudios etnográficos “permite explorar e ilustrar, en la trayectoria vital de una persona, los significados y prácticas culturales en las cuales se encuentra inserta”

(Restrepo, 2018, p. 87), de manera que, a través de ella se ilustran los procesos culturales y simbólicos así como las prácticas y creencias respecto a un tema, mediante la historia personal de miembros pertenecientes a los diversos grupos sociales.

Abordar el tema desde el método etnográfico me permitió conocer las experiencias de las mujeres ñöñho sobre la menstruación a partir de sus propias prácticas y discursos, cómo la perciben y significan, cómo influye en sus vidas.

Capítulo 2: Entorno y contribuciones: Estado del arte y contexto de investigación

2.1 Estado del arte

En las distintas culturas a lo largo de la historia encontramos sistemas de creencias que establecen una serie de conocimientos y prácticas que dan sentido a la organización social de un pueblo. El tabú de la menstruación constituye uno de estos sistemas de creencias que controlan la vida de las mujeres, ya que se construye a partir de una serie de ideas religiosas y costumbres que prescriben prohibiciones, y que por medio de la tradición oral son transmitidas de generación en generación tanto las prácticas como discursos.

Las investigaciones que se han realizado sobre la menstruación desde una perspectiva sociocultural son escasos y sus análisis se vinculan con las nociones de impureza, contaminación y/o peligro, así como fertilidad y reproducción de la vida humana y del mundo, vista desde tabús, mitos y ritos, todo esto abordado desde las clásicas dicotomías, cultural/naturaleza, puro/impuro y sagrado/profano.

De acuerdo con Vásquez (2013) y Vásquez y Carrasco (2017) en términos generales el análisis de este tema se ha basado en conocer las cosmovisiones, significados y prácticas culturales que se establecen en torno a la menstruación, las autoras ubican tres momentos en los estudios realizados, el primero se ubica en la década de 1960 y se enfocó en los juicios negativos y los prejuicios relacionados con la sangre menstrual, en los que los tabúes y los ritos se articulan a la vida social de las comunidades provocando la segregación y el aislamiento de las mujeres durante su periodo menstrual. La teoría que guía estas investigaciones es la de la polución y la perspectiva simbólica.

Una de las principales exponentes fue Mary Douglas quien en 1966 publicó Pureza y peligro. Un análisis del concepto de contaminación y tabú.

En la década 1980 Vásquez y Carrasco (2017) ubican un segundo momento en el cuál los estudios etnográficos se acercan al tema de manera positiva, la menstruación comenzó a entenderse como fuente de fertilidad que brinda un estatus predominante a las mujeres por su relación con el ciclo cósmico de la vida. El ciclo menstrual es asociado a la luna y al ciclo agrícola destacando la relación entre la fertilidad agrícola y humana. Algunos de los estudios que corresponden al momento es el de Tristán Platt publicado en 1980 titulado “Espejos y maíz. El concepto de Yanantán entre los Macha de Bolivia”, el de Ana María Carrasco publicado en 1998 titulado “Constitución de género y ciclo vital entre los Aymaras contemporáneos del norte de chile”.

En el tercer momento, los estudios se destacan por “la construcción del género y del poder en la vida social, y las identidades sexuales, con sus espacios de participación y funciones ligado a lo femenino” (Vásquez y Carrasco, 2017, p. 101). Con Rosas (2019) este momento llama la atención sobre relaciones de poder que definen órdenes de género que mujeres y hombres sortean en el proceso de convertirse en sujetos.

Rosas (2019) dice que la menstruación

Culturalmente ha sido explicada desde su dimensión simbólica [...]. Por otra parte, los estudios de parentesco, familia y matrimonio, que han tenido un lugar central en la antropología, han llegado a prestar atención a las prácticas asociadas al manejo de la menstruación, reproducción y la construcción de cuerpo y persona [...], así como la forma en que los sujetos experimentan en la vida social. (p.80)

En la literatura ha predominado la tendencia a asociar la menstruación con la reproducción, la relación mujer-menstruación-reproducción se fundamenta en premisas cosmológicas que naturalizan el ser mujer como un hecho social definitivo

y que ha llevado a la “apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres, normatizada mediante la prohibición del incesto, la exogamia, el matrimonio y la distribución sexual de tareas” (Rosas, 2019, p.85).

Particularmente los estudios realizados en contextos indígenas reconocen la cosmovisión a partir de la cual se construyen las corporalidades, los roles de género, los tabúes, las restricciones y cuidados en torno a la menstruación, un claro ejemplo es la monografía realizada por Maurice Godelier en 1986 sobre los Baruya, en donde se retrata de forma detallada las dinámicas sociales de este grupo social, resaltando las relaciones existentes entre lo femenino y masculino, los sitios de poder de los varones respecto de las mujeres Baruya. Es importante retomar los datos que delinean acerca de la visión que los Baruya tenían sobre los fluidos corporales, propiamente sobre la menstruación, el autor describe como la menstruación para los hombres de esta tribu posee atributos dañinos

Los hombres adoptan con respecto a la sangre menstrual una actitud casi histérica, compuesta de una mezcla de asco, repulsión, y sobre todo temor, cuando hablan o piensan en ella. Para ellos la sangre menstrual es una sustancia sucia, a la que sitúan junto a otras sustancias contaminantes y repugnantes como pueden ser la orina y las heces fecales. Pero ante todo es una sustancia que debilita a las mujeres cuando les fluye y que destruiría la fuerza de los hombres si entrase en contacto con su cuerpo. (Godelier, 1986, p. 76)

De manera que los Baruya restringen a las mujeres menstruantes de una serie de actividades, no deben participar en las actividades cotidianas como la preparación de alimentos, e incluso no deben convivir con el resto de los miembros de la comunidad, y son aisladas de manera provisional a las partes bajas del poblado,

finalmente la mujer tiene el deber de purificarse antes de regresar a la convivencia conyugal (Godelier, 1986).

Por su parte, un referente dentro del contexto particular de las poblaciones indígenas en México es Miriam López Hernández (2017) que analiza la alteridad del cuerpo de las mujeres nahuas de los siglos XVI y XXI en los diversos procesos que les atraviesan durante la menstruación, el embarazo, el parto y el puerperio. De manera que el cuerpo femenino para los nahuas “sufre trasformaciones físicas y biológicas importantes” (López, 2017, p. 93) que a su vez producen maneras diversas de ser vistas y tratadas dentro de la comunidad, de forma que la autora indaga en tres concepciones distintas, la primera corresponde a la inestabilidad, pues las mujeres pueden gestar vida, pero también son capaces de provocar enfermedades y muerte.

La segunda corresponde a la nocividad, ya que los nahuas consideran que durante el embarazo y el puerperio las mujeres son particularmente peligrosas y pueden ocasionar males que merman los procesos (en el caso de los esposos de las parturientas al estar expuestos a los males de sus esposas, deterioran el pulque, y las mujeres embarazadas dañan los pigmentos y el fuego para la fabricación de ollas) o a algunos otros miembros de la comunidad, como los niños, hijos, o esposos, las consecuencias del contacto con mujeres en estado de gestación o posparto son el mal de ojo , el pujo y la quemada .

Finalmente, López (2017) habla sobre la vulnerabilidad del cuerpo femenino vinculado a la condición del Tonalli, una entidad anímica que dotaba a los individuos de vigor, calor, valor y posibilitaba su desarrollo. Estaba relacionado a una especie de aliento, que se encontraba en la cabeza, pese a que se encontraba todo el organismo, se creía que el Tonalli durante el puerperio estaba debilitado debido a la pérdida de sangre y las mujeres pueden contraer enfermedades, asociadas generalmente al violar la restricción de no tener relaciones sexuales.

Por otro lado, Reinoso (2020) da cuenta de las prácticas y creencias relacionadas con la menstruación entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla, en donde rescata la vinculación del cuerpo con el cosmos, los mitos de origen sobre la menstruación, así como la peligrosidad y restricciones sobre esta.

La idea otomí del cuerpo está totalmente relacionada con el cosmos: el cuerpo es el reflejo del cosmos y viceversa; existe una relación íntima entre ellos, es decir un dialogo de reciprocidad. Los elementos del cuerpo, y los del cosmos se corresponden en esencia: el cosmos está dividido como cuerpo humano y cada elemento posee funciones y propiedades específicas. (Reinoso, 2022, p. 56)

Al profundizar en estas ideas la autora precisa que los otomíes consideran que la menstruación surge a partir de una relación sexual de la luna con las mujeres otomíes, que tiene lugar por la necesidad de este astro por el calor que le puede otorgar la sangre de las mujeres.

En otro sentido Reinoso (2022) recupera que para los otomíes la menstruación es un fluido de carácter peligroso y desequilibrante, ya que se piensa que durante la menstruación el cuerpo de las mujeres se limpia, y es capaz de contaminar por medio de ese líquido cualquier cosa que le rodea. En ese mismo sentido, ahora con carácter restrictivo, las mujeres deben dejar de consumir algunos alimentos, como los cítricos y refrescos, debido a que la ingesta de estos alimentos puede ser perjudicial.

Adicionalmente, Vázquez (2013) realiza aportaciones para la compresión de la situación de las mujeres aymara del norte de Chile, la autora sitúa su estudio en una comparativa generacional de las prácticas y representaciones que subyacen al cuerpo y género de estas mujeres. Rescata la educación diferenciada a adultas mayores y a mujeres jóvenes, ya que las primeras tuvieron poco o nulo acceso a información sobre la menstruación, siendo un tema tabú para las familias, y que hasta la llegada de la menarquia eran orientadas (por sus madres generalmente) de manera superficial con respecto al tema.

Por el contrario, las mujeres más jóvenes habían recibido información por medio de la educación escolarizada y medios de comunicación, lo cual les permitía la comprensión del fenómeno en su cuerpo a partir de las nociones de la biomedicina.

En conjunto, las distinciones entre los distintos grupos sociales sobre como perciben y viven la menstruación posibilita pensar en que la menstruación pese a ser un acontecimiento general en la vida de las mujeres, cada una de ellas lo vive de manera diferenciada dependiendo su contexto y normas culturales establecidas.

Finalmente, es importante retomar a Noemi Quezada Ramírez quien permite vislumbrar con claridad que la sexualidad y las condiciones de género, incluyendo los procesos derivados de la menstruación, claro está, deben leerse siempre a partir de los marcos de referencia cultural de cada grupo social, puesto que:

La sexualidad como los diferentes comportamientos del cuerpo está condicionada a la tradición cultural que impone las reglas de tipo social que rigen al individuo; dichas reglas varían asimismo de acuerdo al grupo social y al sexo al que se pertenece. Este tipo de manifestaciones se presentan más bien como las normas morales que regulan tal comportamiento. (Quezada, 1979, p. 223)

Las reglas a las que hace referencia la autora recaen principalmente las normas y los comportamientos de los cuerpos y la sexualidad, esto afecta a los grupos sociales en donde se instauran, modelando los estilos de vida, ya que:

La reglamentación de la sexualidad genera una serie de comportamientos que abarcan a la comunidad en su totalidad. Estos comportamientos difieren según la cultura, la clase social y la etapa histórica que se analice. La concepción que sobre el uso de su cuerpo

tiene un campesino es totalmente diferente a la de un profesionista, y el de ambos es distinto al del hombre colonial. (Quezada, 1979, p. 234)

Por tanto, es indispensable considerar que los abordajes a las concepciones sobre la menstruación aquí presentados sustentan la discusión del estudio de la menstruación desde su dimensión cultural.

2.1.2 Antecedentes de quien presenta la investigación

El lugar en el que llevé a cabo la investigación fue San Ildefonso Tultepec, una comunidad de Amealco de Bonfil, municipio que se encuentra al sur del Estado de Querétaro. San Ildefonso siempre fue una comunidad importante para mí, es una de las comunidades más cercanas a la localidad de la que yo soy originaria, San Bartolomé del Pino. Recuerdo la manera en la que la gente de San Ilde [sic] ha significado en mi vida, tengo presente a las comadres de mi abuelita, mujeres a las que conoció compartiendo los asientos en el transporte público, o yendo a comprar servilletas de punto de cruz, o asistiendo a la fiesta patronal de San Ildefonso, y los vínculos que generaba con esas mujeres, cuando las acompañó y las acogió en su casa por la violencia que ellas vivían. También están las tardes de juego con los nietos, las nietas o hijos e hijas de ellas, la intriga por saber sobre la lengua, por entender el porqué de la ropa, y por conocer cada vez más acerca de las tradiciones que en definitiva eran distintas a las mías.

Por lo tanto, esta propuesta de investigación surgió de mi inquietud por conocer el contexto particular en el que las mujeres ñöñho se desarrollan y entrelazan sus actividades cotidianas con su condición de género. Reconozco que, si bien compartimos un contexto, y hay actividades, creencias y tradiciones que me son

comunes, aunque algunas difieren a mis modos de conocer e interpretar al mundo, en principio de cuentas el conocimiento es solo desde la cercanía de nuestras comunidades, que han compartido eventos históricos y rasgos culturales.

Considero que los estudios de género se inscriben política, ideológica y éticamente dentro de un marco de visibilización a la realidad femenina, haciendo frente a las condiciones de marginalidad, desigualdad y explotación de las mujeres como sujetos históricos, lo que posibilita entender y atender las diversas problemáticas en torno a sus contextos, y dignificar las circunstancias de vida. Una vía de acceso a este contexto fue realizar un recorte a la realidad que estuviera enfocado en la lectura de aquellos conocimientos que se encarnan en prácticas con respecto a la menstruación y los saberes que vinculan a las mujeres ñöñho con este tema.

El ser originaria de Amealco me familiarizó con las problemáticas de San Ildefonso, y no me fue ajeno el panorama de desventaja en el que viven las mujeres ñöñho por el hecho de ser mujeres, aunado al estigma y discriminación por su etnia, considero que investigar y escribir sobre su contexto posibilita la comprensión de las necesidades de este grupo indígena desde perspectivas más humanizantes, así como valorar los discursos, las prácticas y las creencias que emergen de los pueblos originarios.

2.2 De Amealco a San Ildefonso

En este apartado se presentan algunas generalidades de San Ildefonso, que permitan ubicar la situación demográfica, social, económica, educativa y de acceso a servicios en el lugar.

San Ildefonso Tultepec es una comunidad que se encuentra al este del municipio de Amealco, colinda con el Estado de México y se encuentra a unos 17 kilómetros de la cabecera municipal. La disposición de datos estadísticos del municipio de

Amealco es limitada, por lo que la información que se presenta a continuación está agrupada en dos segmentos, el primero corresponde a cifras obtenidas de DataMéxico y el segundo apartado corresponde al estado de vulnerabilidad de la entidad según el Consejo Nacional de Población (CONAPO).

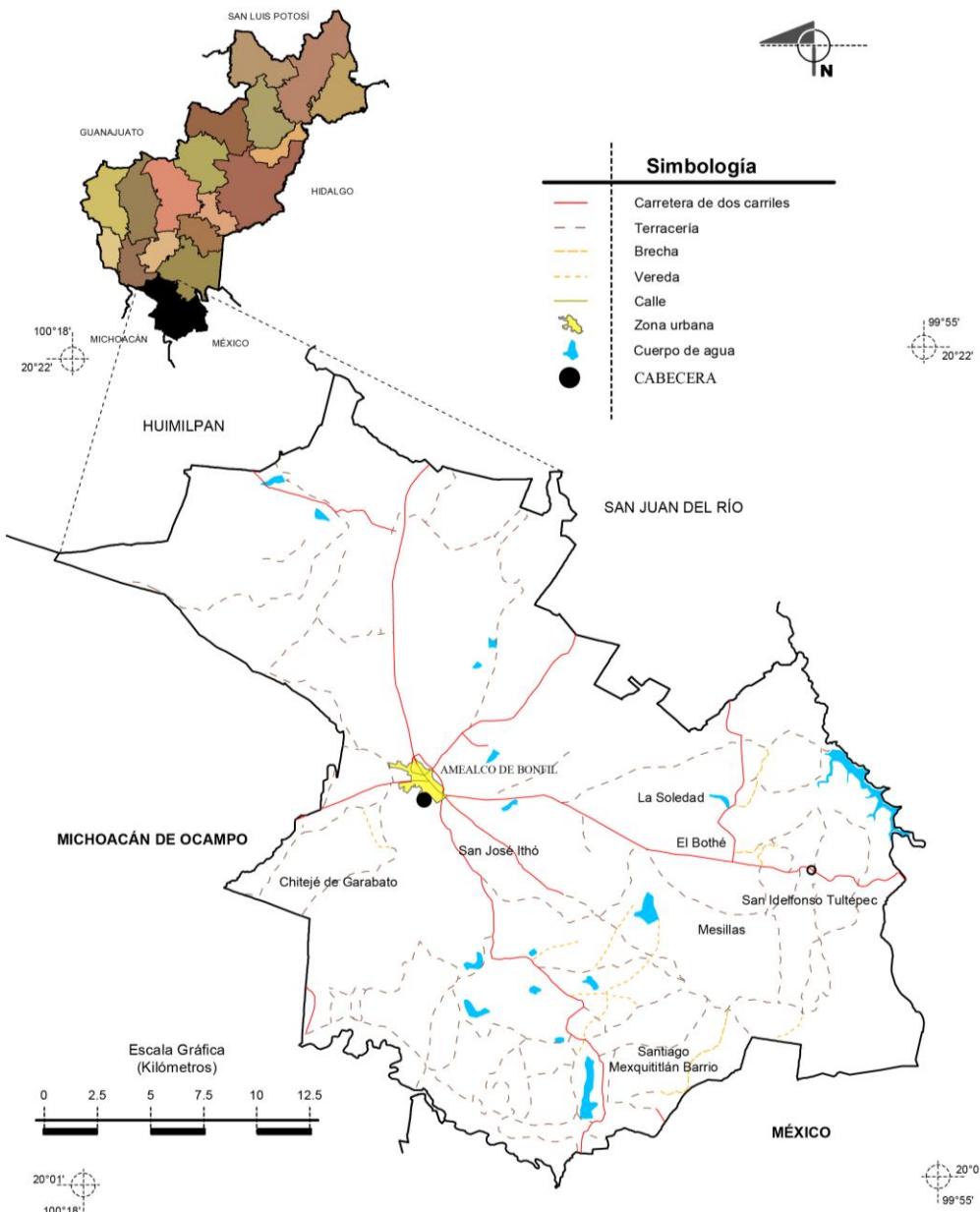


Ilustración 1. Mapa de Amealco de Bonfil con localidades e infraestructura para el transporte

Fuente: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2010, versión 4.3.

El municipio de Amealco en 2020 contó con una población de 66,841 habitantes, siendo 51.8% mujeres y 48.2% hombres mientras que los rangos de edad que concentraron mayor población fueron 5 a 9 años (7,093 habitantes), 0 a 4 años (7,020 habitantes) y 10 a 14 años (6,948 habitantes). Es un lugar con población joven, estas edades representan el 31.5% de la población total, esto según cifras de DataMéxico.

De las 66, 841 personas que habitan el municipio la población de 3 años y más que habla al menos una lengua indígena fue de 8,397 personas, lo que corresponde a 12.6% del total de la población de Amealco de Bonfil, de las cuales 8,316 hablan otomí, 60 mazahua, 11 tzotzil y 10 chinanteco, aunque esta cifra difiere de los datos del INEGI que se presentan al final en el apartado de la situación particular de la comunidad.

Respecto a la educación DataMéxico establece que Amealco tiene una tasa de analfabetismo promedio de 11.16%, de ese porcentaje 33.4% correspondió a hombres y 66.6% a mujeres, el rango de edad de los 50 a los 59, edades en las que fluctuaron las mujeres que participaron en la investigación conforma el 12.73% del porcentaje total de personas analfabetas en el municipio, y aunque no es una cifra de importancia, es necesario tomarla en cuenta porque las mujeres participantes tuvieron acceso limitado a la educación escolar. Es necesario precisar que se considera población analfabeta a las personas mayores de 15 años que no saben leer ni escribir.

Con lo que respecta a los servicios de salud para 2020, en el mismo sitio web, en Amealco el 65% de la población total fue atendida por Seguro Popular, de esto 20,151 hombres y 20,330 mujeres, el resto de la población es atendida en consultorios de farmacia, ISSSTE, consultorios o clínicas privadas y en menor cantidad en centros de atención medica de Pemex, Defensa o Marina, aunado a los 291 habitantes que no se atienden medicamente.

En Amealco se estima que el 11.3% de las viviendas tienen acceso a internet, 12%, disponen de computador y 75.7%, disponen de celular, esto da cuenta del acceso a la información globalizada que poseen.

Ahora bien, lo que respecta al índice de marginación del municipio, CONAPO establece algunos indicadores socioeconómicos para el índice y grado de marginación, aunque estos parámetros pueden ser descontextualizados para algunas poblaciones por usos y costumbres es necesario rescatarlos.

El primer indicador es el de la tasa de analfabetismo, se mencionó anteriormente que el porcentaje de población analfabeta es de 11.1%, siguiendo con el acceso a educación formal, el porcentaje de población con 15 años o más sin educación básica es del 49.23%, que contrasta con el 23.6% de la media estatal, en cuanto a las viviendas, el porcentaje de casas sin drenaje ni escusado es del 12.7%, sin energía eléctrica del 2.35%, sin agua entubada del 2.7%, con piso de tierra de 3.22%, finalmente la población ocupada con ingresos menores a dos salarios mínimos es del 79.4%, lo que según CONAPO da un grado medio de marginación para 2020, dando el lugar 791 de 2,469 en el contexto nacional.

2.2.1 San Ildefonso, un lugar de tradiciones

San Ildefonso es una comunidad indígena, que junto a Santiago Mexquititlán conforman la región otomí de Amealco. Es un lugar habitado mayoritariamente por indígenas ñöñho, en donde se resguardan valiosas tradiciones, creencias y cosmovisiones que se encarnan en la gastronomía del lugar, en la danza, en la vestimenta, en las artesanías, en la música, en las fiestas, en la lengua materna y en las leyendas y mitos.

La comunidad está integrada por diez barrios: San Pablo, El Tepozán, El Bothé, El Rincón, Yospí, El Cuisillo, Xajay, Tenasdá, La Piní, Mesillas y por el Centro de San

Ildefonso, aunque existen discordancias con respecto a esto, ya que en el catálogo de localidades indígenas 2020 clasificación realizada por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), reconoce únicamente a Tenasdá, El Tepozán, El Rincón y Cuisillo como barrios de San Ildefonso, El Bothé, Yospí, Xajay como comunidades distintas a San Ildefonso, y agrega Loma de los Blases, una loma que se encuentra a un costado de la iglesia y que deviene de una manera de dar referencia a ese sitio en la comunidad, pero que pertenece al centro de San Ildefonso. Por su parte Instituto Nacional INEGI en el último censo (2020), establece la misma estructura de la comunidad que el INPI, sin embargo, agrega a la población censada el Ejido el Bothé.

Ahora bien, es necesario desarrollar de manera breve la historia fundacional del lugar, en su obra “Otomí en busca de la vida” Lydia van de Fliert (1998) rescata dos mitos de origen, el primero denominado “El gran mito” que es relatado por “Doña Camila” a van de Fliert, en él se remite al origen de los humanos, en este se narra como la tierra fue en su inicio habitada por *mextha* (enanos) quienes fueron creados al igual que la tierra por *Kwä* (Dios), eran frágiles y diminutos seres que se extinguieron a partir de la transmisión de una enfermedad, posteriormente *Kwä* creó a los *hñets’i* (gigantes), los cuales eran demasiado grandes, cuando había vientos fuertes estos caían al suelo y nunca más se ponían en pie, a diferencia de la enfermedad que extinguió a los *mextha* los *hñets’i* perecieron por un diluvio que duro cuarenta días, al término de este, *Kwä* envió cinco tipos de pájaros para buscar partes de la tierra que ya estuvieran secas, cuando la tierra fue apta para su nueva creación *Kwä* creo seres ni tan pequeños como los *mextha* ni tan grandes como los *hñets’i* surgiendo así la raza humana.

El segundo mito relatado es “La leyenda del águila” en este describe como:

En viejos tiempos, el *nuxuni* (águila) señalaba el lugar de asentamiento de los indígenas. Donde el águila se posaba, la gente poblaba las regiones. Así también apareció sobre el sitio donde se encuentra hoy en día la antigua iglesia de San Ildefonso. El pueblo otomí, siguiendo su estela, decidió construir en el valle la primera casa de adoración y sembrar maíz en las zonas aledañas. Sin embargo, esta hondonada no era del agrado del ave, por ser muy angosta y no caber sus alas al querer emprender el vuelo. En la búsqueda de una nueva posada, se asentó donde ahora se encuentra el templo de la comunidad. Hacia las cuatro direcciones del viento extendía sus espléndidas alas holgadamente, abanicando los montes.

Satisfecha, se desprendió de la tierra y cuando los indígenas comenzaron la construcción de su nuevo edificio sagrado, el águila volaba en dirección a México. La gente de Tultepec cuenta que al paso de los años le mataron. (Van de Fliert, 1988, p. 42)

Van de Fliert precisa que, si bien se encuentran elementos prehispánicos en este relato, muchos se entrelazan con elementos religiosos del cristianismo.

Por otro lado, esta misma autora sostiene que según la historia oral, los ñöñho llegan al territorio que ahora comprende San Ildefonso, Tultepec de Ixmiquilpan, Hidalgo, puesto que:

En el tiempo de la Colonia, por el año de 1535, los indígenas se replegaban hacia lugares apartados, obligados por el acoso de los españoles.

Un grupo de ellos se asentó en la parte noroeste de lo que hoy es Amealco, convirtiéndose así en los primeros pobladores de la región.

Formaron su colonia junto al pozo de "bosda", que era una agrupación de casas rústicas, techadas de paja, que formaban una calle llamada "Jalpan". La zona era boscosa, con encinos, oyameles, pinos y madroños, en que habitaba gran cantidad de animales y donde el agua brotaba en abundancia de los manantiales, los cuales dieron su nombre a Amealco.

Se atribuye la fundación posiblemente a los conquistadores indígenas Don Fernando de Tapia (Conín) y Don Nicolás de San Luis Montañez, descendientes de los reyes y emperadores de la gran provincia de Tula y Xillotepec, quienes sometieron y conquistaron, en nombre del Rey de España, a los habitantes indígenas de esta región. (Van de Fliert, 1988, p. 45)

Además de que durante el año 1820 arribaron grupos españoles y franceses con el objetivo de montar un aserradero, lo cual provocó procesos de mestizaje con la población oriunda del lugar (Van de Fliert, 1988), aunado a eso es importante mencionar que la historia de San Ildefonso fue mediada en su vínculo con la hacienda de La Muralla y de San Pablo.

Actualmente, INEGI en su censo del 2020 registró en las localidades de: San Ildefonso Tultepec (Centro), Tenasdá (Barrio de San Ildefonso), El Tepozán (Barrio de San Ildefonso), Cuisillo (Barrio de San Ildefonso), El Rincón de San Ildefonso, Mesillas, San Pablo, El Bothé, La Piní, Yospí, Xajay, Loma de los Blases y Ejido el Bothé una población de 8,350 pobladores, lo que significa que el 39.6% de población indígena total del municipio se concentra en esta comunidad, puesto que el número de personas indígenas del municipio es de 21,072 personas.

Otro elemento de identidad relevante es el idioma, en la región predomina el uso del hñöñhö, nombre indígena que recibe la lengua en esta área. "Esta lengua es una de las varias que conforman la amplia familia lingüística otomí del Centro de

México. El *hñöñhö* representa la variedad más importante del llamado otomí noroccidental, que es el otomí que se emplea también en el área de Tolimán y Cadereyta, en Querétaro" (Palancar, E. 2009). Actualmente el INEGI (2020) tiene un registro de 11,712 habitantes que hablan alguna lengua indígena dentro del municipio, de los cuales 38% corresponden a población de San Ildefonso con un total de 4,455 personas. Además de la lengua materna gran parte de la población de San Ildefonso es bilingüe, de manera que aunado al *hñöñhö*, los habitantes usan el español, sin embargo, al presente las nuevas generaciones ya no aprenden la lengua, una de las razones principales en el desuso esta lengua es la discriminación y estigmatización por etnia.

Otro aspecto relevante de expresión cultural es la vestimenta, en San Ildefonso la vestimenta tradicional para las mujeres es una falda blanca de manta, con una franja de unos cinco centímetros de bordado en punto de cruz en la parte inferior de la falda, comúnmente son faldas largas, unos diez centímetros por arriba de los tobillos, pero esto puede variar dependiendo los gustos y las edades de quien porte la falda, arriba de la falda se usa un mandil tableado de popelina estampada, que generalmente es del mismo color del bordado de la falda y blusa, la blusa por su parte es una pieza de la misma manta blanca, la forma más antigua es de mangas anchas, con tableado en la parte inferior de la pieza, es decir de busto a la cintura, es de cuello alto de igual forma tableada, sin embargo, las últimas generaciones han realizado cambios en la confección de esta prenda y ahora se pueden ver blusas con cuello rectangular, y mangas cortas, cuentan las mujeres mayores, que no era común el uso de ropa interior, que únicamente utilizaban algún tipo de calzoncillos o enaguas cruzadas entre las piernas durante su periodo menstrual.

La vestimenta tradicional masculina ha caído en desuso, actualmente es común verlos vestidos con playeras o camisas y pantalones de mezclilla, sin embargo, se recuerda que la manera de vestir para los hombres eran calzoncillos largos de manta, a manera de pantalón y camisa del mismo material, sostenidas ambas piezas por una faja de lana en la cintura, en este momento es evidente el esfuerzo

de la comunidad por recuperar la vestimenta tradicional y se puede ver a los hombres en fiestas importantes como las de Semana Santa con una camisa blanca bordada con tiras de punto de cruz en los puños y la tapeta frontal.



Ilustración 2. Jóvenes “cholos” durante las festividades de semana santa, fotografía del registro en campo. 2023

Cabe mencionar que en los últimos años la vestimenta ha sido modificada por muchos procesos, principalmente los de índole migratoria, tanto hombres como mujeres *ñöñho*, migran a ciudades cercanas como Querétaro, San Juan del Río, Ciudad de México, entre otras, en busca de oportunidades laborales, aunado a la migración a los Estados Unidos, lo que ha provocado una especie de adaptación de culturas o rasgos culturales occidentales, tal es el caso de la presencia de jóvenes “cholos”, que portan pantalones holgados de mezclilla, playeras negras o con estampados de equipos de algún deporte ya sea futbol americano o beisbol, como se muestra en la ilustración dos.



Ilustración 3. Procesión para entrar al templo, Viernes Santo, fotografía del registro en campo. 2023

Finalmente es necesario conocer cuáles son las fiestas más representativas del lugar. En San Ildefonso existen muchas cerebraciones en torno a los santos patronos de los distintos barrios de la comunidad, sin embargo, una de las más representativas es la llevada a cabo en enero, la Fiesta de San Ildefonso,

Ricardo López Ugalde explica que:

Los cargueros de la mayordomía, el cantor y los músicos de San Ildefonso organizan las distintas actividades que comprenden la festividad. La víspera, arriban al campo de futbol del poblado los diferentes santos y mayordomos de diversos poblados vecinos que han sido invitados para participar en la festividad y culmina con el ingreso de los santos al templo, donde los habitantes de la comunidad acuden para realizarse limpias con los santos predilectos.

También participan los mayores de la danza de moros a las afueras del templo, representando una batalla entre dos contingentes (los moros y los soldados), donde el segundo grupo obtiene la victoria con la muerte y destripamiento del muchellé. Posteriormente, en una procesión alrededor del templo, ambos contingentes caminan con el cuerpo del muchellé envuelto en una cobija y en el altar principal del

templo, ambos grupos proceden a escenificar un juicio para indagar sobre el responsable de dicha muerte. (López, 2014)

Esta celebración se lleva a cabo desde el 22 de enero, con la víspera, posteriormente el 23 se celebra la fiesta para concluir el día 24 con la tornafiesta.

Otra celebración importante es la que se lleva a cabo en Semana Santa, para esta ceremonia “se escenifica una danza por parte de la infantería, los cargueros del Santo Entierro deben elaborar y colocar la enramada (sonthe) en la parte superior de la puerta del templo” (López, 2014), la procesión comienza aproximadamente a medio día, y es acompañada por músicos, cargueros y la población en general, la llegada es al templo en donde las familias de los cargueros les esperan con comida y bebida, al término de la procesión se comparten los alimentos, es costumbre comer “camarón” un platillo que se prepara con polvo de camarón y habas, se mezcla el polvo con huevo y se fríe en aceite, se le da forma circular con un diámetro aproximado de 15 cm, es una receta similar a las tortitas de camarón seco, solamente que son de un tamaño distinto, el “camarón” se come con mole negro y tortillas hechas a mano, frijoles y arroz, acompañadas de refrescos, cerveza y pulque.

Por último, me interesa mencionar que si bien San Ildefonso cuenta con servicios de sanidad, electricidad, internet, telefonía, radio, televisión, educación escolarizada, entre otros, lo cual ha hecho que prácticas como los modos de comunicación, los objetos y bienes de consumo y muchos otros aspectos de la vida cotidiana se modificaran, se mantiene un marco cultural que corresponde a la cultura ñöñho en donde se ven envueltas tradiciones y creencias, es decir, la cultura no ha sido estática, y se ha transformado en función de los cambios propios de la globalidad.

Es importante conocer algunas generalidades del lugar, como se configuran algunos elementos culturales, las tradiciones, las cosmovisiones y prácticas tradicionales

que forman parte de San Ildefonso, dicho eso, es necesario conocer los contextos más particulares de las mujeres que integraron este estudio.

2.3 Las participantes

En este apartado presento el contexto de las participantes ya que es relevante conocer a qué se dedican, cuáles son sus actividades cotidianas y cómo fue que se integraron al proceso de investigación, los datos personales como nombres y edades son usados a petición de las participantes que a continuación presento, esto como parte de las contribuciones que ellas realizan para documentar las creencias de su comunidad.

En la investigación colaboraron cuatro mujeres, la intención fue conocer discursos, prácticas y creencias tradicionales, para lo cual se consideró que el acercamiento sería a mujeres adultas con edades entre los 40 y 60 años, esto para poder rastrear información heredada por generaciones anteriores. Se hizo un ejercicio de bola de nieve, el cual consistió en ubicar a una informante clave que pudiera a su vez referirnos con otras mujeres que quisieran hablar del tema.

La primera persona con la que tuve contacto fue Carmen, una mujer de 54 años, originaria del barrio de Bothé, me fue posible localizarla gracias a los vínculos



Ilustración 4. Carmen, fotografía del registro en campo. 2023

amistosos que su hija Esmeralda estableció con familiares míos. Carmen es una persona que se dedicó durante gran parte de su vida al cuidado de sus diez hijos/as, ella contrajo matrimonio a los 17 años, aunque actualmente no tiene pareja, desde entonces se dedica de tiempo completo al cuidado de su familia, al presente vive en un predio

que le fue heredado y en dónde ella y sus hijos e hijas construyeron sus viviendas, que, aunque son autónomas todas ellas, por la cercanía consideran que viven juntos.

Carmen se dedica a las actividades de su hogar y a cuidar de su nieto, el único hijo de Esmeralda, además de las actividades de cuidado doméstico, que van del cuidado eventual del resto de los y las nietos/as, preparar tortillas y alimentos en general, participar en el cultivo de las milpas familiares, cuidar algunos animales de granja, como pollos, guajolotes, vacas y borregos, elabora bordados para vender y confecciona algunas de sus prendas de ropa tradicional.

Carmen fue una mujer educada mayoritariamente por su abuela, ella le enseñó a echar tortillas y cocinar, bordar y confeccionar ropa, para las mujeres de San Ildefonso es muy importante saber realizar todas esas actividades, ya que solo con todos esos conocimientos y la maternidad se les considera mujeres de verdad (esto al menos en la época en que fue educada ella). Su abuela también le enseñó a cuidarse durante sus embarazos, partos y cuarentenas, cabe mencionar que de los diez hijos e hijas que tuvo ocho de los partos fueron en su casa y los últimos dos en el Hospital General de San Juan del Río.

Aunado a los conocimientos domésticos su padre la enseñó a trabajar en el campo, a barbechar, regar, cruzar, bigar, sembrar, escardar la tierra, hacer segunda, deshierbar, cosechar el maíz y cortar el zacate, Carmen mencionó que estas actividades le fueron enseñadas para que no tuviera que depender de un hombre que no la tratara bien.

Carmen me presentó a una de sus cuñadas, Carmen A. ellas tienen una relación amistosa desde que Carmen contrajo matrimonio con su primera pareja, y aunque ellos se separaron Carmen y Carmen A. continuaron frecuentándose, además de la cercanía de sus viviendas.

Carmen A. también es oriunda del Bothé, ella es una mujer de 48 años, que actualmente vive con su hijo y su pareja, ambos se dedican a la construcción, la pareja de Carmen A. se traslada a Toluca entre semana, y su hijo trabaja en San Ildefonso.

Migró a la ciudad de México desde muy joven, en donde se desempeñó como trabajadora doméstica, posteriormente entró a trabajar a un hotel en donde se encargaba del mantenimiento y limpieza de este, ahí trabajó hasta el 2020, cuando la pandemia por Covid-19 precarizó el negocio y regresó a San Ildefonso, ahora se dedica a las actividades de su hogar, y a cuidar de sus animales.



*Ilustración 5. Carmen A., fotografía del registro en campo.
2023*

Carmen A. me comentó que ella había escuchado hablar de una partera, no recordaba con precisión su nombre, pero al parecer era Ángela, tenía entendido que vivía en el barrio de Yospí, y trabajaba en el Centro de Salud con Servicios Ampliados y Medicina Tradicional de Amealco De Bonfil, por lo que me di a la tarea de ponerme en contacto con ella, acudí al Centro de salud en dos ocasiones sin poder encontrarla y en la tercera vez me atendió por unos minutos, lo cual sirvió para ponernos de acuerdo y poder visitarla en su domicilio.



Ilustración 6. Ángela a espaldas de su consultorio en Yospí, fotografía del registro en campo. 2023

Ángela es una partera de 52 años originaria de Yospí, que lleva trabajando una década en el Centro de Salud, sin embargo, tiene 32 años atendiendo partos, aunque Ángela desde niña asistía a su bisabuela Josefina, ella fue quien le enseñó desde recolectar las hierbas necesarias para la cuarentena, hasta acompañar a las mujeres en su proceso de parto. Ángela ha atendido cerca de ciento cincuenta partos a lo largo de sus años de servicio.

Ángela es bisnieta de una mamá grande, término utilizado para designar a aquellas mujeres sabias que acompañaban y enseñaban sobre su cuerpo a las jóvenes de la comunidad,

las familias que por alguna razón no podían hablar sobre los cambios en el cuerpo de las niñas, ya fuera por pudor, vergüenza o porque desconocieran el tema se daban a la tarea de llevar a las niñas con las mamás grandes, ellas les enseñaban sobre la menstruación y sus cuidados, así como otros cambios propios de la pubertad, aunado a eso las parejas jóvenes también visitaban a las mamás grandes, para que les pudieran enseñar prácticas importantes con respecto a su

sexualidad y los cuidados que debían tener para cuando los hijos comenzaran a llegar.

Ángela creció rodeada de estos conocimientos por lo que a la muerte de su bisabuela Josefina, ella acompañó a las mujeres de su comunidad, hasta hace diez años que complementó las actividades que realizaba en su hogar con el trabajo en el Centro de Salud.



*Ilustración 7. Cecilia, fotografía del registro en campo.
2023*

Finalmente, la cuarta participante fue Cecilia, una mujer de 56 años que vive a un costado de la desviación a Tenasdá, ella es madre de 10 hijos e hijas, migró a la Ciudad de México a los 9 años en donde trabajó como empleada doméstica, regresó al cabo de unos años a San Ildefonso, lo que generó que solo pudiera estudiar primer y segundo grado de primaria, en su retorno a San Ildefonso se casó y formó una familia, cabe señalar que ella fue la única mujer que no fue contactada por terceros, a Cecilia la conocí en 2017, durante el periodo de campo de un proyecto escolar de la licenciatura, me contacté

nuevamente con ella para platicarle sobre el trabajo que realizaría en la comunidad.

Actualmente se dedica a la elaboración y venta de pan tradicional de pulque, ella en compañía de sus hijas y esposo establecieron este negocio familiar, y por ahora es la actividad a la que se dedican la mayor parte del tiempo.

Rescatar el contexto particular de estas mujeres es importante, para reflexionar los lugares de enunciación acerca de sus experiencias de vida con respecto a la

menstruación y a otros eventos relacionados con ellas, como el inicio de la vida sexual, los embarazos y los pospartos.

Capítulo 3. Zäna. Creencias y prácticas menstruales entre mujeres ñöñho de San Ildefonso Tultepec

“Cuando empezaba el sangrado, decía mi abuela, era un día importante en la vida, porque ya era la etapa de ser mujeres, se refería a que ya se podía ser mamá y dar vida”

- Ángela

A lo largo de este capítulo presento los hallazgos encontrados durante el trabajo de campo, los resultados convergen y se discuten en torno a las representaciones sociales, al género, al cuerpo, y las sexualidades.

Para las mujeres que fueron parte de este estudio, la menarca (primera menstruación) fue un hecho importante en sus vidas, ya que era el momento en que “dejaban de ser niñas y se convertían en mujeres”, y recuerdan la edad que tenían cuando esa primera menstruación llegó, el lugar en el que les ocurrió o simplemente el momento en el que pasó.

Para Carmen A. por ejemplo, fue un 19 de febrero, dos meses antes de que cumpliera 15 años, y tiene presente el miedo que sintió al sentirse mojada mientras todos comían sentados en el suelo de la cocina y darse cuenta que era una mancha de sangre en su falda, esperó a que todos terminaran de comer para que ella pudiera salir corriendo a ver a su tía, Carmen A., fue una niña huérfana que no tenía a quien más recurrir, llegó a casa de su tía a decir que se iba a morir porque le estaba saliendo sangre, ella dice que su tía algo de eso le había platicado, “cuando tenía como 13 años me dijo un día de estos te va a bajar, pero no me dijo que sangre, yo pensé que agua”, su tía le explicó que era eso lo que le había dicho que le iba a bajar, que no se iba a morir, pero que ahora tenía que cuidarse.

A todas ellas se les dijo que debían cuidarse, y esos cuidados no únicamente eran los de gestión de su menstruación, es decir, los calzoncillos o compresas de tela que debían usar, y como lavarlas, sino, que a partir de su primera “regla” ya podían quedar embarazadas, y sus mamás, tíos y abuelas eran especialmente reiterativas en eso, además de que los miembros varones, sus abuelos o padres tenían la creencia de que ellas menstruaban porque habían tenido relaciones sexuales, lo cual influía en la manera que eran vistas y las cosas que se esperaba de ellas.

Bajo esa tesis y haciendo explícita la importancia de la menstruación en la vida de las mujeres, tanto a nivel biológico como social, establezco dos apartados de análisis, que instauren pertinencia con respecto a la experiencia propia de las mujeres que integraron este estudio, en donde se vincule el contexto personal, con las enseñanzas de quien las acompañó en su proceso de crianza y educación familiar, teniendo en cuenta que la información que presento surge de las vivencias de las participantes, de sus propias representaciones con respecto a la menstruación y la manera en que estas se unen al discurso que les fue dado.

En el primero, se explican las creencias en torno a la menstruación y el embarazo pues la menstruación, el embarazo y el posparto son etapas vinculadas que integran las vivencias de las mujeres, de ahí que este apartado contenga la información respecto de la menstruación y la manera en que las creencias se tornan en prácticas.

Como se documentó, la menstruación se relaciona con sus actividades cotidianas, como la elaboración de tortillas y la preparación del pulque, aunado a que el embarazo y la menstruación se ven afectados por el ciclo lunar, por lo que desde el momento de la concepción hasta el parto hay ciertas actividades que se deben llevar a cabo, incluso existen recomendaciones de cuando deben tenerse relaciones sexuales según el calendario lunar.

Finalmente, se describen las prácticas de cuidado que se llevan a cabo durante la menstruación, el parto y el posparto o cuarentena, pues hay una serie de actividades que deben hacerse para cuidar del cuerpo y de la salud en general.

Los cuidados están relacionados con la limitación de actividades y con el uso de plantas y medicina tradicional, todo esto en el marco de las representaciones del cuerpo y la salud que las mujeres ñöñho tienen al respecto de sí mismas.

En el segundo segmento la línea de análisis se construye a partir de la exposición de los cambios generacionales relacionados a la menstruación, estas permutaciones están en función de varios factores, ya que las mujeres en generaciones pasadas eran educadas esencialmente en casa, por su familia, principalmente por abuelas, madres y tíos, o bien, informadas por mamás grandes con respecto a la menstruación, sus cuidados, y las creencias en torno a esta, por lo que el discurso predominante provenía de la cosmovisión ñöñho.

Sin embargo, en los últimos años y con el acceso a la educación escolarizada de las nuevas generaciones esos discursos fueron cayendo en desuso, situación aunada a la información proveniente de los centros de salud, en donde las mujeres eran condicionadas a ir para el llenado de asistencias que debían cumplir como requisito para beneficio de programas de asistencia social, en estos centros, además de la información proporcionada, dan atención médica con respecto a la salud sexual y planificación familiar, entre otras cosas.

El acceso a la salud alópata en conjunto con otros servicios como el agua potable, la electricidad, los servicios de transporte, el uso de nuevas tecnologías, la masificación en la venta de toallas sanitarias y otros productos de aseo menstrual dio como resultado que incluso los utensilios de cuidado cambiaran, y con ello la trasmisión de esta información a las siguientes generaciones.

3.1 Creencias, disposiciones y cuidados en torno a la menstruación, el embarazo, el parto y el posparto

Cuando nació Pedro. Anécdota de Doña Carmen.

Desde muy temprano, en la mañana, sentí dolores, y sabía que mi hijo ya iba a nacer, me preparé para cuando naciera, quería hacer mis cosas antes de que el bebé llegara, preparé mi nixtamal, quería molerlo y echar tortillas, y cuando lo estaba moliendo me empezaron a dar dolores cada minuto, yo sé, por las enseñanzas de mi abuelita que cuando los dolores te empiezan a dar cada minuto es porque el niño ya va a nacer, yo estaba en la cocina, le llamé a mi esposo de ese entonces, él en lugar de ayudarme se espantó y corrió al centro por un doctor, entonces solo tendí unos trapos en el piso, y empecé con mi parto, recibí a mi niño yo sola, espere un ratito y a gatas fui a buscar unas tijeras para cortar su cordoncito tres deditos arriba de su ombligo, esperé a que saliera la placenta y cuando ya había pasado todo llegó mi esposo con el doctor, él me revisó a mí y a mi niño, dijo que todo estaba bien, que yo estaba bien, pero que tapáramos al niño porque se estaba poniendo morado de frío, mi esposo prendió una lumbre y calentó una cobija para tapar al niño, el doctor colgó de una viga de la cocina un suero y me lo puso, después de eso se fue (Diario de campo, 5 de abril de 2023).

Como se mencionó anteriormente, la menstruación es un evento sobresaliente en la vida de las mujeres ñöñho, sin obviar que lo es para las mujeres de otros contextos, como se revisó a lo largo de los antecedentes. Tal fue enunciado por las mujeres que participaron durante las entrevistas y charlas, la menarca inaugura el inicio de la vida adulta, la cual implica (entre otras cosas), el poder tener hijos cosa que estuvo relacionado para estas mujeres cuyas edades en la actualidad oscilan a los 50 años, con el matrimonio, la administración de la casa, una serie de conocimientos de cuidado de los otros que tiene que ver con la confección de ropa, la preparación de alimentos, el cuidado de los hijos, del esposo, de los animales

domésticos y el trabajo en la milpa, que si bien las mujeres son educadas para saber llevar a cabo todas estas actividades desde muy pequeñas, se espera que cuando se casen sepan realizar todas estas tareas.

Así mismo hay otros momentos igualmente importantes y están estrechamente relacionados a la menstruación, estos sucesos son el embarazo, el parto y el postparto o cuarentena, todos estos giran en torno a las creencias que se tiene al respecto, y las creencias a su vez delimitan las actividades que se llevan o no a cabo.

Dicho esto, es fundamental para el desarrollo de este apartado definir la noción de creencia, el cual se retomará de la discusión que establece Antonio Díez Patricio, quien desarrolla el concepto a partir de las aportaciones filosóficas y psicológicas que existen al respecto. Para Diez es importante establecer como punto de partida la diferenciación entre la verdad “objetiva”, es decir aquella que es autónoma al sujeto y la verdad psicológica o subjetiva, el autor sostiene la existencia de

Una realidad “externa” al sujeto, una realidad empírica, cuya aprehensión constituye el conocimiento como conjunto de saberes. Esta noción de realidad no tiene en cuenta al sujeto, pero es obvio que es este quien juzga si un hecho existe o no, si es verdadero o falso; es por esta razón que es importante saber de qué manera ante un hecho p el sujeto accede al conocimiento de su existencia. En definitiva, una cosa es la verdad de p y otra cosa son los criterios de que se sirve el sujeto para saber que p es verdadero. (Díez, A. 2016, p. 128)

De mera que, si bien la realidad independiente o externa no tiene en cuenta al sujeto, es decir, esta existe de facto, el sujeto es quien media y juzga, es quien refiere si un echo existe o no, o bien da cuenta de su veracidad o falsedad, de

manera que aquí recae la importancia de conocer los criterios que usa el sujeto para establecer la verdad sobre los hechos.

De lo anterior se puede inferir que el sujeto no adquiere de manera intacta a la realidad, sino más bien interpreta lo que el mundo de lo real ofrece, por lo tanto, es importante precisar que

El sujeto no se relaciona con la realidad sino con la representación (mental) que se hace de ella. En la representación mental de un objeto lo primero y fundamental es discriminar si se trata de un objeto solo mental (por ejemplo, un recuerdo) o si esa representación corresponde a un objeto empírico presente. O sea, lo primero es considerar si se trata de un objeto empírico o de una representación. Cuando se trata de un objeto empírico, es obvio que su representación no es el objeto mismo, sino una imagen que el sujeto se hace de él, imagen en cuya formación influyen las experiencias anteriores en la relación tenida con el objeto y la concepción que el sujeto tiene del objeto. (Díez, A. 2016, p. 128)

Esto quiere decir que la representación que el sujeto establece de un objeto empírico puede estar aproximada o alejada de la verdad objetiva según la información que posea a partir de sus experiencias y acercamientos pasados al objeto o hecho.

En ese mismo sentido, el autor recupera a Mario Bunge para precisar que la verdad y la creencia están estrechamente relacionados ya que son conceptos inseparables puesto que son “sólo sinónimos para el dogmático. La creencia es una verdad subjetiva, una convicción, algo que el sujeto considera cierto, y no debe ser confundida con la verdad objetiva, cuya correspondencia en la teoría del conocimiento es el concepto de saber.” (Díez, A. 2016, p. 128).

Antes de entrar en materia desarrollando la noción de creencias, es importante recuperar dos precisiones que establece Díez (2016) con respecto del término conocimiento, el cual es fundamental para entender posteriormente las creencias, parte de precisar que la mente es un sistema de conocimiento, y que el propio conociendo puede entenderse de dos maneras: 1) para describir la actividad de conocer, la cual es similar a conciencia, y 2) el que aquí interesa, para referirnos a lo que conocemos o lo que es sabido. Es decir, “Se puede hablar entonces del conocimiento como lo cognoscente y del conocimiento como lo conocido” (Díez, A. 2016, p. 129).

Si bien, el conocimiento como “lo sabido”, es diferente a “creencia” Díez especifica que “todo saber tiene un componente de creencia, de subjetividad” (Díez, A. 2016, p. 129)., es decir, conocemos a partir de procesos complejos cognitivos, los cuales son individuales, sin embargo, el autor aclara que pese a esto, la realidad a la que se accede a partir de este proceso cognitivo no es una realidad objetiva estática fuera de la construcción humana, para lo cual debe tenerse en cuenta el contexto social y cultural de los sujetos que conocen.

De manera que puede afirmarse que las creencias, “son ideas ya asumidas por la sociedad y con las que el sujeto en su desarrollo se encuentra y adopta como interpretación de la realidad. El contenido de las creencias suele referirse al mundo o al sí mismo.” (Díez, A. 2016, p. 130) Por lo que las creencias son fundamentales para la interpretación de la realidad de los grupos humanos, y sostienen en gran medida los conocimientos que se tienen con respecto a sí mismos/as y a la realidad.

Con esto concluiremos con que:

En definitiva “Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguro de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos

comportamos teniéndolas en cuenta". (Ortega y Gasset en Diez, 2016.
P. 130)

Las creencias en este sentido forman parte de las representaciones sociales, ya que constituyen parte de los conocimientos que se tienen frente a un tema, y median las conductas, actitudes y posturas que tenemos frente a las diversas situaciones o temas de la vida cotidiana.

Dicho esto detallaré las creencias que aún están presentes como parte de la cosmovisión ñöñho que las mujeres que participaron en esta investigación recuerdan, se advierte que las creencias a las que aluden son parte de los conocimientos con los que fueron educadas cuando eran niñas, conocimientos trasmítidos por las mujeres más grandes de su familia, en la actualidad muchos de estos conocimientos y creencias cayeron en desuso debido a socialización de información proveniente de otras fuentes, situación que desarrollaré en apartados subsecuentes.

Vale la pena aclarar que si bien en este apartado se describen principalmente las creencias relacionadas a la menstruación, el embarazo y el parto, recordemos que las creencias no se limitan a la cantidad o tipo de conocimientos e información que se tienen respecto a un tema, sino que, los saberes disponen las actividades, actitudes, disposiciones y haceres respecto de los temas conocidos, de manera que, las creencias que se describen a continuación están acompañadas de las actividades que se llevan a cabo, esto es, las concepciones que se tienen respecto al cuerpo determinan los modos en que las mujeres cuiden de sí, esto a partir de los múltiples conocimientos sobre la salud y las plantas derivados en gran medida de la cultura propia de la comunidad.

3.1.1 Creencias acerca de la menstruación

Según las creencias locales, la menstruación está asociada a diversos aspectos de la vida de las mujeres, es decir, más allá de ser un evento biológico que se presenta en la vida de las mujeres, es un hecho que regula algunos aspectos de la vida en la esfera social, por lo que algunas actividades son organizadas a partir de lo que se cree y se sabe respecto a la menstruación, de manera que, a continuación desarrollo las creencias en la cotidianidad de las mujeres ñöñho, creencias que habían estado presentes en las enseñanzas de las niñas y mujeres, pero que en la actualidad algunas han dejado de trasmítirse o bien, se han trasmítido a reserva de que sea considerada información no verídica.

En primer lugar, se encuentran las creencias asociadas a la menstruación que surgen a partir de restricciones y acciones de cuidado que debían llevar a cabo las mujeres para cuidar de sí mismas durante su periodo menstrual.

Dentro de estas se encuentra la regulación del fluido menstrual relacionada a la preparación de las tortillas. La elaboración de las tortillas es un proceso prehispánico que fue heredado de las culturas precoloniales, el cual inicia con la nixtamalización del maíz, es decir, se cuece el maíz en agua con cal para ablandarlo y desprender la cascara del grano, hasta la fecha en San Ildefonso es cocido con leña en el fogón, posteriormente se muele ya sea en metate, molino de mano o molino eléctrico, actualmente es más común el uso de molino eléctrico en esta zona, posteriormente se lleva a cabo la elaboración de los testales de masa, durante el amasado para la elaboración de las bolitas o testales de masa se utiliza una jícara con agua para hidratar la masa con la finalidad de que sea elástica y no se parta a la hora de prensar, a esta agua contenida en la jícara se le conoce como machigüe. Finalmente se pasan a la prensa y echa la tortilla al fogón o comal de leña en donde se cuece. Es a lo largo de este procedimiento que las mujeres eran enseñadas a cuidar de su ciclo menstrual, ya que se creía que el uso del machigüe estaba

directamente relacionado con la abundancia del fluido menstrual, y se enseñaba a las mujeres a usar poco machigüe para que su flujo no fuera abundante cuando el sangrado llegara.

Cuando hacemos tortillas hacemos nuestro machiguítito, ese machigué mi abuelita me dijo que no hay que usar mucho el muchigüe, con un poquito de agua para usar, si usamos harto muchigüe esa es la regla que nos baja, mi abuelita me dejaba usar poquito, (...) dice que eso íbamos a reglar, del muchigüe que usamos para amasar la masa, una vez yo agarré y empiné una bandejita de agua, "no le eches mucho porque cuando te baje te va a bajar un chingo, usa poquito, no lo avientes todo", eso decía siempre, me gustaba usar hartito, pero como mi abuelita me enseñó a usar poquito yo creo por eso me duraba tres días, y muchos dice que les dura 8 días. (Entrevista, Carmen, 14-abril-2023)

Además del cuidado que debían tener las mujeres durante la preparación de tortillas con el uso del machigüe, se les instruía para algunas otras cosas, estas al igual que el uso del muchigüe estaban en función de cuidar de su cuerpo durante la menstruación.

Por un lado, se encuentra el cuidado que se debe tener al no hacer esfuerzos físicos, ya que se considera peligroso. Por otro lado, está la noción que hasta hoy en día tienen las mujeres más grandes sobre la salud del cuerpo, en donde se relaciona el calor con la vida, la buena salud, y la estabilidad, y el frío con la enfermedad y el desequilibrio del cuerpo. En ese mismo sentido se considera a la menstruación como un fluido caliente, por lo cual no deben exponerse a ningún tipo de frialdad, eso incluye restringir el consumo de alimentos que se consideran fríos, como: el limón, los nopales, la sandía y los refrescos. Otro factor que puede dañarlas debido

a la frialdad es bañarse, por lo que las abuelas, madres, tías, etc., les prohibían bañarse durante los días de sangrado, se creía que si se bañaban el vientre se enfriaba y la sangre menstrual se cuajaba y ya no salía del cuerpo, por lo que al paso del tiempo las mujeres podían enfermar.

Solo no levantar cosas pesadas, así de, dicen por ahí de 50 kilos, cosas medianas si hay que levantar, por ejemplo cuando andábamos terciando el ayate, si cargábamos mucho decían que se nos iba a salir la tripa, como estamos reglando y luego alzando con la fuerza cosas pesadas, con la sangre se le sale a uno la tripa, y de bañarse tampoco porque si te bañas se te cuaja y ya no reglas, y eso se queda adentro y con el tiempo te hace mal, porque como el cuerpo está caliente y nosotras bañándonos te hacia mal, pero la verdad yo sí me bañaba, no le hacía caso a la abuelita, yo me bañaba porque no aguantaba mi cuerpo todo sucio, me sentía pegajosa y me metía a los charcos en el arroyo, para bañarme y enjuagarme, y mi abuela me decía “ay condenada muchacha, ya te fuiste a bañar” pues sí, luego me iba a bañar hasta como las siete de la noche para que no me viera, porque ella no quería que me bañara. (Entrevista, Carmen, 14-abril-2023)

Finalmente, sobre las ideas en torno a la menstruación que se vuelven cuidados esta la creencia que se tenía sobre las razones por las que dan cólicos menstruales. La primera causa de los cólicos está relacionada a la frialdad que entra al vientre, esta noción la desarrollaré más adelante para explicar cómo era tratado este malestar. La segunda causa es la promiscuidad o el adulterio ya que se cree que los cólicos son un malestar que se presentaba en aquellas mujeres que mantenían relaciones sexuales con varios hombres o bien que al separarse de sus esposos decidían tener otras parejas sexuales. En charlas con Carmen A., platicábamos que

cuento se separó de su esposo, y encontró a otro hombre con el que tuvo una relación de varios años y a sus últimas hijas, a partir de eso comenzó a tener malestares y cólicos, los cuales no se presentaron en ningún otro momento de su vida, por lo cual infiere que los cólicos se debieron a lo que ella llamó “encontrar otro amor”. Si bien, esta creencia ha sido transmitida como una especie de advertencia para que las mujeres únicamente mantengan relaciones sexuales con su esposo o con una sola pareja a lo largo de su vida, existen cuestionamientos, a propósito de esta idea:

Según porque se anda con uno y con otro que por eso dan los cólicos, dicen que es nuestra culpa, porque nosotros así lo quisimos, que no nos cuidamos, si te das cuenta antes se creía que nosotras éramos las más culpables, y seguimos siendo, si usted se fija, si un hombre engaña a su esposa no hay tanto problema, a pero que una mujer engañe a su marido, ahí sí se cae el mundo. (Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

Carmen A., asegura que los cólicos son consecuencias de otras cosas, como el frío, por ejemplo, no por castigo de tener a otras parejas, de manera que ella no le transmitió esa creencia a su hija.

En segundo lugar, están las creencias en donde se considera que el fluido menstrual tiene una connotación contaminante o dañina cuando se trata de la limpieza de los utensilios de gestión menstrual o la realización de algunas actividades.

Hasta hace algunos años, aproximadamente a finales de la década de los noventa las mujeres conservaban el uso de utensilios tradicionales, estos eran trapos de telas de algodón o compresas hechas por ellas mismas, en las que se utilizaba lana de borrego, esta se lavaba hasta que quedara sin ningún tipo de impureza, para después hilarse y hacer madejas de hilo que era utilizado para tejer las compresas,

estas al igual que los calzoncillos de manta o las enaguas que usaban durante el periodo menstrual se lavaban en el río, y se les enseñaba a ser cuidadosas, ya que se creía que si la sangre se mezclaba con el agua del río, agua que eran utilizada para bañarse, la sangre la contaminaría y en consecuencia al uso del agua contaminada se caía el cabello o se manchaba la piel. Actualmente se utilizan productos desechables por lo que las compresas que utilizaban tradicionalmente cayeron en desuso, así como la utilización del agua del río para los procesos de higiene, estas situaciones serán descritas con más detalle en apartados subsecuentes.

Cuando la gente lavaba los trapitos que usaban para la menstruación debía ser los charcos fuera del río porque si no se le caía el cabello a la gente, ya que se bañaban en el mismo lugar, porque la sangre puede quemar la piel de la cabeza y se caía el cabello, manchaba o quemaba la piel en donde te caía la sangre. (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

De modo semejante, está el hecho de que las mujeres no debían ir a raspar magueyes durante su periodo menstrual, ya que se pensaba que, si las mujeres llevaban a cabo esta actividad durante los días de sangrado, el maguey dejaba de dar aguamiel y el pulque se echaba a perder (“se cortaba”). Llevar a cabo esta actividad era lo único que las participantes recuerdan como una prohibición, o simplemente algo que no se debía hacer durante los días de menstruación por considerarse dañino para los magueyes, fuera de esta situación llevaban su vida y sus actividades con normalidad, podían realizar cualquier actividad dentro y fuera de su casa, podían llevar a cabo sus actividades cotidianas en la milpa, cuidar como de costumbre los animales que tenían, ir a lavar al río, preparar los alimentos como

se hacía en cualquier otro momento y convivir de manera habitual con los miembros de su familia.

Cuando menstruábamos convivíamos normal, por ejemplo, cocíamos una olla de frijoles, y nos sentábamos en el suelo todos alrededor, porque antes no había mesas, nos sentábamos en círculo a comer un plato de frijol, o de sopa, y estábamos juntos normal, y es que así, trabajábamos, normal, ir a la milpa, deshierbar o toca tiempo de siembra, sembrar a pala en la milpa, o con el azadón levantar maíz, hacer surquitos. Todo lo hacíamos normal, moler, echar tortilla.

(Entrevista, Carmen, 14-abril-2023)

En tercer lugar, se encuentra la creencia de que la menstruación es un líquido con influencia en los comportamientos de las personas, las participantes explicaron que se creía que algunas mujeres hacían que sus parejas/esposos consumieran sangre menstrual, esto para que no las dejaran, o no se fueran con otras mujeres

Dicen que las mujeres ponían a remojar los calzones y le daban de beber esa agua a los esposos, para que no se vayan o para que no las engañan, y hay otro mito que dicen que hacen el bistec, que primero se lo pasar por ahí, [haciendo referencia a los genitales femeninos] y le ponen la sangre [menstrual], pero que si le ponen de más se le revientan los oídos. (Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

Finalmente, describiré la relación del ciclo lunar con la menstruación, si bien, con anterioridad expliqué que la frialdad en el cuerpo y la promiscuidad o el adulterio son interpretaciones asociadas a las causas de los cólicos menstruales, las fases

de la luna influyen en el sangrado, se considera que la luna llena o creciente favorece la expulsión de la sangre, generando que los periodos menstruales no sean dolorosos, y por el contrario la luna menguante genera poco sangrado y con presencia de dolor.

Cuando está la luna llena las mujeres tienen sangrados sin dolor, las mujeres que menstrúan cuando no hay luna, o la luna esta chiquita y esta menguando a las mujeres les da cólicos, aunque sean mujeres a las que no les dan cólicos cuando la luna esta así, si les dan cólicos.
(Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

Como puede apreciarse han existido múltiples conocimientos y creencias derivadas de la cosmovisión propia de la cultura ñöñho, que si bien se han transformado con el paso del tiempo no han desaparecido de las representaciones sociales existentes en torno a la menstruación.

3.1.2 Creencias en torno al embarazo

Los conocimientos de mi abuela. Carmen

Mi abuelita solamente me cuidó de mi primer hijo, después murió, pero ella me dejó toda su enseñanza, todo lo que ella vivió y aprendió de sus bisabuelos me lo enseñó, ella no tuvo pena para explicarme las cosas como eran, para que yo no tuviera miedo, porque muchos dicen que no les platicaron sus mamás porque tenían pena. Esa fue la herencia que me dejó mi abuelita, y yo creo que agarré bien porque de mis hijos que yo me he aliviado solita, yo cortaba el cordón de mis

bebés, yo los limpiaba, acostaba al bebé y me acomodaba, ya cayendo la placenta ya, me acostaba y hasta al otro día como si no hubiera pasado nada.

Después poco a poco iba haciendo mis cosas, por ejemplo, barrer, aunque sea poco, no se hacía diario, pero quien lo iba a hacer, y pues sacudirle los trapitos al bebé, porque no teníamos camas, eran trapos tendidos, unos doblados como almohaditas y otros cobijados, ahorita gracias a Dios ya hay cobijas, hay colchas, pero en ese tiempo no.
(Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

Según las creencias ñöñho el embarazo está influenciado por el ciclo lunar, y al igual que la menstruación tiene relación con la preparación de las tortillas, por lo que a continuación desarrollo estas dos nociones.

La luna es un astro importante en las creencias locales, se considera que la luna llena o creciente favorece algunos eventos, tal es el caso del periodo menstrual, que expliqué con anterioridad, sin embargo, este no es el único, debido a que se cree que “hay más partos en luna llena, de hecho, las mamás grandes recomendaban que tuvieran intimidad en tiempo de luna llena o creciente, porque así era más probable que el bebé naciera sano” (Diario de campo, Ángela, 5-mayo-2023), es decir, se consideraba que los partos durante este momento serían más rápidos y menos dolorosos, por otra parte si las mujeres se embarazaban en este periodo los bebés gozarían de mejor salud, en palabras de Ángela (Diario de campo, Ángela, 5-mayo-2023) “saldrían bebés más bonitos: grandotes, sanos y menos enfermizos”.

La segunda creencia que mencioné es la relación del embarazo con la preparación de las tortillas, que está igualmente relacionada a la menstruación, y que de manera similar se tiene que tener una serie de cuidados.

Cuando expliqué los pasos en la elaboración de las tortillas, precisaba que hay tres formas de moler los granos del maíz nixtamalizado, la primera es en el metate, la

segunda con molino de mano y la tercera en molino eléctrico, comenté que en la actualidad el uso del molino eléctrico es lo más utilizado, que pocas personas utilizan en molino de mano y el uso del metate es prácticamente nulo, sin embargo, antes de la llegada de la electricidad a la comunidad, moler en metate era muy frecuente, por lo que se consideraba importante tener en cuenta que a la hora de la molienda del maíz se hicieran testales pequeños de masa, es decir, cuando se molía el nixtamal, el testal de masa que iba saliendo en la parte frontal del metate debía ser pequeño para evitar que durante los embarazo los niños/as salieran cabezones/as y cuando llegara el parto fuera difícil parir.

Y hacer la bolita de masa también, no lo hacemos grande dice, porque si hacemos la bola grande de masa cuando nazcan, la cabeza del bebé va a estar grande, y como mi metate era grande yo echaba una bolota de masa para sacar el testal, ahora ya no se saca el testal porque se usa el molino, pero antes sacábamos el testal para las tortillas, “no le eches mucho” decía mi abuela, porque tu bebé cuando nazca vas a tener tus hijos con cabezas grandotas, así nos decía.
(Entrevista, Carmen, 14-abril-2023)

Además del cuidado con los testales de masa a las mujeres se les enseñaba a cuidar otros aspectos:

Les decían que debían tener cuidado para que su bebé viniera bien, no debían sentarse en el marco de las puertas, no hagas bolotas grandes de masa porque el bebé va a nacer cabezón y no vas a poder tenerlo y vas a batallar. El brazo del metate no debe estar atravesado a la hora de echar tortillas porque si no va a tener puros embarazos atravesados (...) Igual el comal, hay que tener siempre tortillas, si no

deja al menos una tortilla ahí se te pega tu bebé, cuando terminas tus tortillas debes dejar ahí una tortilla hasta que se apague la lumbre por completo, terminas de usar el comal y lo levantas, y así ya no se pega el bebé. (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

Como se muestra la preparación de tortillas es un proceso que está fuertemente cargado de creencias con respecto al cuerpo y la sexualidad de las mujeres ñöñhos, en donde se determinan condiciones de salud, como la cantidad de fluido menstrual, pero también para sus partos y la facilidad con la que estos se darán.

3.1.3 Prácticas de cuidado derivadas de la medicina tradicional

Los conocimientos de mi abuela. Ángela

Mi abuela me llevaba con ella desde los cuatro años y me enseñaba a cortar las plantas, en las barrancas y en el cerro, ella siempre me enseñó a que fuera antes de salir el sol, y pedirle a nuestra madre tierra que nos diera sus plantas medicinales y pedirle a nuestro padre Dios que hizo las plantas medicinales, hacerlo con una oración que nos permita llevárnoslas. Porque esa vida que estamos cortando, no la estamos cortando para tirarla, sino que para dar vida y sanar a otros, mi abuela siempre hacia una oración a veces llevaba el sumador, y sumaba las plantas y hacia una oración para pedir permiso, nunca cortaba las plantas hasta abajo, siempre las cortaba de arriba, llevábamos un cuchillo o una hoz para cortarlas, nunca cortábamos la raíz. Hoy en día la gente que corta las plantas las corta desde la raíz, precisamente por eso se están perdiendo las plantas, además de que ahora ya no llueve... solamente las plantas de las que se necesitaba

la raíz se debían cortar, por ejemplo, el tejocote que se utiliza la raíz, la pingüica, a esa se le corta un pedazo de la raíz, pero no del tronco más grueso para no matarla. (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

Dentro de la comunidad persisten prácticas de cuidado de la salud cuyo origen proviene de la medicina tradicional, en donde se hace uso de las diversas plantas medicinales que se dan en Sal Ildefonso, plantas que son utilizadas para preparar té o infusiones, que se beben, se untan, o se utilizan para baños de asiento, también están los masajes que ayudan a equilibrar el cuerpo, a acomodar los órganos en los lugares a los que corresponden. Existe una amplia categorización de males que devienen de la propia cultura, padecimientos como el susto o espanto, el empacho, la frialdad (que puede presentarse en cualquier parte del cuerpo que esté expuesta a cambios bruscos de temperatura), corajes, calenturas, vómito, aire, entre otros, estos padecimientos son tratados por las mujeres de la comunidad con diversas hierbas que se recolectan en las diferentes estaciones del año. La lista de padecimientos y tratamientos es larga, por lo tanto, me limitaré a describir los remedios utilizados por las mujeres ñöñho para cuidarse durante el ciclo menstrual, el parto y el posparto.

Es importante aclarar que, si bien, existen en la actualidad estas nociones derivadas de la medicina tradicional y siguen siendo utilizadas, las mujeres que participaron de esta investigación coinciden en que las nuevas generaciones prefieren acudir con los médicos alópatas.

Y cuando los niños se enfermaban los cuidábamos con puras hierbas del campo, les hacíamos un tecito de manzanilla, toronjil, o hierbabuena si llegaban a tener vómito (...) yo a mis hijos los acostumbré así, con las hierbas del campo, si amanezco con la boca

amarga pues bebo un té de ajenjo, y ya se me quita, o a mis nietos si les da vómito igual, té de hierbabuena o romero, se los doy y ya se le quita, o si están empachados pues una cenicilla. Yo ahorita todavía sigo acostumbrando las hierbitas del campo, amanezco amargosa o mi boca seca, acostumbro tomar un ajenjo, y me lo bebo y ya se me quita o un peistó, con ese, o tiene uno vómito, mis nietecitos, un té de romero, y como ya lo tengo en casa, se los doy, o una cenicilla, damos té y ya, ese es bueno para el empacho y con eso gracias a dios, ahorita ya cualquier cosa que pasa y quieren ir al doctor, pasa dolor de cabeza y al doctor, calentura y al doctor, todo al médico, y antes no. (Entrevista, Carmen, 14-abril-2023)

Los remedios que son utilizados para mitigar los síntomas del periodo menstrual, principalmente los cólicos menstruales, aunque también el dolor de cadera o espalda, son de dos tipos, el primero y más utilizado para el dolor en el vientre es el té de hierbabuena con mirto y orégano, al té se le agrega un poco de chocolate, se toma caliente máximo dos veces cada ciclo menstrual, ya que es una preparación muy caliente y puede hacer daño si se toma en exceso, para el segundo remedio se aplica calor en el vientre, colocando piedras calentadas por el fogón, se utilizan envueltas en algún tipo de tela o encima de la ropa para no quemar la piel, “la gente de antes, buscaba las piedras, unas piedras bofas, las ponían en brazas, cuando están calientes te tapas, para que se te pasen los cólicos, o hay otros como tés con hierbas” (Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023).

En segundo lugar se encuentran los cuidado que se tenían a la hora del parto, y es que hasta hace algunos años, las mujeres llevaban el trabajo de parto en sus casas, en algunas ocasiones acompañadas de algún familiar (abuelas, madres, tíos) que supiera de partería y pudiera asistirlas o solas, generalmente en los primeros partos, cuando se era “primeriza” había alguna mujer de la familia que las asistía durante el parto, en los partos posteriores ellas ya tenían los suficientes conocimientos como

para llevar este proceso solas. En charlas con Carmen, explicaba que aprendió de su abuela todo lo que se debía hacer para el parto, lo cual consistía en que a la llegada de los primeros dolores (contracciones), empezara a prestarles atención y revisar el tiempo, estar atentas de cuando estas fueran más frecuentes, llegado ese momento prepararían un té de mirto o ruda, lo que les ayudaría a que el parto se diera con mayor rapidez, finalmente ellas mismas (o quien las esté asistiendo) reciben al bebé, se espera la salida de la placeta, se corta el cordón umbilical, se cobijaban y descansan la madre y el/la bebé hasta el otro día.

Finalmente se encuentran los baños de asiento que se hacían durante el posparto o cuarentena, se comenzaba la recolección de hierbas desde el embarazo, dependiendo la estación de año había o no brotes de las plantas, aunque hay otras que se dan prácticamente todo el año, estas se secaban y guardaban hasta su utilización. Para los baños de asiento se ponía a hervir un bote con agua, cuando llegaba el punto de ebullición se agregan las plantas y se retira del fuego, las plantas medicinales utilizadas son: árnica, hierba de mora, hojas de tepozán, basquilleza, peistó, mirto, eucalipto, pericón, hierva de San Nicolás, romero, hierba del zopilote, y pirul. El agua caliente con las hierbas se coloca en un bote o tina, en donde se sentará la mujer, cubierta hasta el cuello con una cobija. Idealmente las antes mencionadas son las hierbas utilizadas, sin embargo, no siempre se cuenta con todas, y es de suma importancia al menos contar tres:

Las tres hierbas más importantes para el cuidado del parto, para que no entre aire y te desinflame el vientre cuando recién te has aliviado es el tepozán, el peistó y el eucalipto, tienes que estar sentada en una tina de agua, sin recibir el agua y los vapores en la cabeza, lo más caliente que se aguante. (Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

Los baños de asiento se hacen cada tercer día durante los veinte días posteriores al parto, lo cual ayuda a desinflamar el cuerpo, evitar la frialdad y recuperar la fuerza.

Estas formas de cuidar de la salud prevalecen a la actualidad, si bien las generaciones más jóvenes (hijas y nietas de las mujeres que formaron parte de la investigación, por ejemplo) son atendidas en los hospitales, el uso de las hierbas medicinales sigue vigente y se sigue transmitiendo.

3.2 Cambios generacionales relacionados con la menstruación

Las representaciones sociales, como se ha mencionado son entidades que se nutren de los discursos, las creencias, las ideas, y los procesos socioculturales de los diversos grupos humanos, estas representaciones, como puede inferirse, no son estáticas, y los cambios surgen a la par del dinamismo social. “Estando sometidas al constante intercambio de información y a la diversidad de contenidos característicos del sentido común, las representaciones sociales son estructuras del pensamiento cotidiano cuyos contenidos se construyen y reconstruyen incesantemente.” (Villarroel, G. E. 2007, p. 442), como bien menciona Villarroel, el contenido de las RS se modifica permanentemente y con ello el conocimiento y las prácticas que un determinado grupo social puede llevar a cabo con respecto de un tema.

Dada la naturaleza cambiante de las representaciones sociales, a continuación se muestran los factores sobresalientes que fueron señalados por las participantes como las principales causas de los cambios con respecto a la menstruación, lo que sabían acerca de esta, los procesos educativos que ya no eran exclusivamente familiares sino también escolares, las circunstancias en las que cambian los utensilios de higiene menstrual y las maneras en que ellas concibieron los conocimientos y como fue para las siguientes generaciones.

Durante las charlas y entrevistas realizadas a las mujeres que participaron en este estudio, se hacía referencia a las diferencias generacionales cuando se hablaba de que las hijas vivieron de formas muy distintas a como vivieron ellas, incluso en la manera en la que ellas fueron educadas y cómo ellas educaron a sus hijas y nietas, educación que estuvo mediada por la educación escolarizada que recibieron las generaciones más jóvenes.

Las mujeres adultas que integraron este estudio refieren a como los cambios de usos y costumbres con respecto de la menstruación tuvieron que ver principalmente con la llegada de la electricidad, con la construcción de la carretera que une la cabecera municipal con San Ildefonso y con esta la implementación del transporte colectivo, el agua potable por tubería, el acceso a la educación escolarizada y la implementación de diversos programas de asistencialismo social que estaban estrechamente relacionados con la asistencia a centros de salud.

Al respecto, se advierte que estas diferencias son cada vez más profundas y en una menor brecha de tiempo, parece que ha sido una dinámica generalizada en los últimos años, ya que cada vez menos elementos son compartidos con las generaciones venideras, es decir, la tecnología, los discursos, los objetos de consumo cambian tan rápidamente que en lapsos cortos de tiempo se dinamizan y no pasan a ser de dominio de las y los jóvenes de por ejemplo cinco años después, y en San Ildefonso como ya se mencionó esta situación no es distinta para Carmen, Carmen A., Angela, y Cecilia, quienes al ser educadas durante su infancia y juventud de manera casi exclusiva en casa, recuerdan las enseñanzas de sus madres, tíos y abuelas cuya perspectiva correspondía a una cosmovisión ñöñho más tradicional.

3.2.1 Sobre el agua potable por tubería

La comunidad de San Ildefonso posee importantes cuerpos de agua, de ellos la gente de la comunidad se había abastecido hasta hace algunas décadas, existía

una relación de uso y cuidado de estos cuerpos de agua según López (2014) el agua entubada precisó “el arribo de un novedoso tipo de recurso hídrico que desplazaba las nociones y prácticas ligadas al agua de manantiales y a sus tratamientos locales (ritualidad, organización colectiva y familiar para el mantenimiento de agua, abastecimiento y redistribución de sus aguas)” (p. 86), de manera que el agua potable preciso una serie de modificaciones ligadas a las actividades que se realizaban en la cotidianidad, estos cambios tuvieron principal impacto en las actividades domésticas, las mujeres de las familias ya no necesitaban ir por agua a los ríos o arroyos para lavar los trastes, a los pozos por el agua con la que se cocinaba, ahora el agua llegaba hasta sus viviendas, tampoco tenían la necesidad de ir a lavar ropa o bañarse en estas fuentes de agua, después de la implementación del agua entubada era posible llevar a cabo todas estas actividades desde su casa.

El nuevo escenario que se establece en la década de 1990 con respecto a la dinámica del uso del agua influyó directamente en los procesos de gestión menstrual que las mujeres tenían hasta entonces, ya que el uso del agua del río cumplía fundamentalmente tareas de aseo. Carmen A. comentó que para el lavado de los trapos que usaban a manera de compresas para la sangre menstrual debían tener ciertos cuidados.

Para lavar los trapitos que usábamos tenías que buscar un charquito pequeño afuera del río, en donde no se fuera a juntar con el agua, porque nosotros ocupábamos el agua del río para todo, y si echaban el agua de los trapitos ahí mismo y luego te ibas a bañar se te caía el cabello, no sé si era verdad o mito, pero nos decían que no podíamos juntar la ropa con los trapitos en el río, porque no se debía ir el agua de los trapos al río,... y pues llevábamos una cubeta o un bote para lavarlos afuera o en un charco. (Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

Estas creencias que estaban relacionadas con la sangre menstrual y la caída del cabello las participantes las recuerdan como enseñanzas de las mujeres más ancianas de su familia, es decir, las que cuidaban que hicieran el lavado de los trapos menstruales de manera correcta eran generalmente bisabuelas, abuelas o tíos abuelas, y lógicamente con la llegada del agua entubada esta creencia que estaba acompañada de un modo de hacer una actividad dejó de transmitirse. Las mujeres lavaban los “trapos” y la ropa en el lavadero de la casa, y únicamente eran cuidadosas de que otros miembros de la casa no vieran cuando ellas salían a lavar estos utensilios de gestión menstrual, ya que, aunque era un tema del que se hablaba entre mujeres no era así con otros miembros de la familia, particularmente con los varones, aunque las niñas más pequeñas tampoco conocieran del tema.

3.2.2 Los nuevos caminos y el transporte

El camino que conecta a San Ildefonso Tultepec con el Estado de México hacia el este y al oeste con la cabecera municipal es de una historia tan antigua como la fundación de Amealco en 1538, es uno de tramos de lo que conocemos como “camino real”, y se ha modificado con el paso del tiempo, sin embargo, lo que aquí interesa es la relación que tuvieron los recientes cambios en la vida de las mujeres con las que se trabajó, de manera directa cuando en la carretera 330 federal, (nombre oficial de este camino en la actualidad) se implementa el transporte colectivo privado, lo cual posibilitó que algunas mujeres en San Ildefonso, las que económicamente tuvieran la posibilidad, utilizaran toallas sanitarias desechables, esta nueva forma de gestión menstrual se recuerda como parte del surgimiento de las tiendas de abarrotes locales en San Ildefonso y la facilidad de transportarse en un camión para surtir las mismas con productos de la cabecera, aunque de igual

forma la población del lugar realizaba las compras directamente en el centro de Amealco.

El uso de toallas sanitarias o tampones fue novedoso para las mujeres que formaron parte de esta investigación, “antes no había ropa interior y a veces solo cruzábamos la enagua, y empezamos a usar calzones de manta, se hacían calzones de manta para poder detener la lanita de borrego” (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023). Ellas pasaron de hacer uso de los trapos que les enseñaron a usar las abuelas, los cuales describían como incómodos, poco prácticos porque al caminar se movían, y además no tan efectivos como los nuevos productos que se podían adquirir, sin embargo, también es cierto que pudieron hacer uso de estos siendo mujeres adultas, hasta que sus posibilidades económicas se lo permitían, ya que eran productos que no estaban al alcance de todas.

Ellas, al tener acceso a las toallas sanitarias posibilitaron que sus hijas utilizaran estos productos, “antes no había muchas cosas que usar, ahora ya hay bastantes cosas, ya hay toallas, o pañales y antes no.” (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023), por lo tanto, precisan que las nuevas generaciones ya no hicieron uso de trapos o compresas hechas a mano, usaban de manera casi exclusiva productos desechables desde sus primeras menstruaciones, lo cual apunta a que creencias como el cuidar el agua del río de la sangre menstrual no se trasmisieron necesariamente a las más jóvenes.

3.2.3 Sobre las escuelas y los modos de educación

Cecilia, Carmen, Ángela y Carmen A., fueron cuatro mujeres que tuvieron un acceso limitado a la educación escolarizada, cuando ellas eran niñas era poco común que las mujeres acudieran a la primaria, en general que las infancias acudieran a estos centros educativos no era usual, y particularmente las mujeres asistían en menor cantidad a la escuela y durante períodos más cortos, ellas afirman que antes los

papás no mandaban a las niñas a la escuela, y no tenía caso porque ellas se tenían que casar y cuidar de su esposo, sus hijos y su casa.

Todas ellas saben leer y escribir, pero solo asistieron unos años a la escuela, cursaban entre tercer y quinto año de primaria, después de eso continuaban colaborando en las tareas domésticas, en actividades campesinas, o en el caso de Cecilia y Carmen A, migrando a otras ciudades para trabajar en actividades de limpieza. Las escuelas han sido lugares de notables modificaciones en la educación de las personas de la comunidad y ha tenido efectos en las creencias y modos de ver algunos aspectos de la vida, tal es el caso de la menstruación, de manera que es necesario realizar tres precisiones: la primera está en relación con que si bien las mujeres eran instruidas con respecto a los cuidados que se debían llevar durante la menstruación, no eran explicaciones para todas las mujeres y en ellas había sesgos derivados de los tabúes, a propósito Carmen A comentó lo siguiente:

No todo el mundo sabía de la regla, solo las que ya estábamos grandes, y yo no entiendo ahora que ya estoy grande porque no nos decían a todas, si se supone que somos mujeres y todas vamos a pasar por lo mismo. (Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

Como mencioné anteriormente, la poca información que era compartida a las niñas estaba atravesada por estigmas y tabúes hacia la sangre menstrual y la menstruación en sí, aunado a esta condición se encuentra la segunda aclaración en donde se menciona que era un tema poco hablado en las familias, se conversaba con las niñas hasta que cumplieran entre once y doce años, edades en las que se encontraban próximas de la menarca. Quienes hablaban con las niñas sobre el tema eran generalmente las mujeres más grandes de la casa, las abuelas, bisabuelas, de no ser ellas, quienes socializaban el tema serían las madres o alguna tía, otra figura importante en la educación menstrual y en los conocimientos

sobre la sexualidad serían las parteras o mamás grandes, que si bien su acompañamiento no se limitaba a los conocimientos sobre la menstruación y la sexualidad eran personas importantes en estos procesos educativos. Al respecto de la poca información trasmitida de madres y padres a sus hijos e hijas Ángela explicó que:

Las mamás y los papás no podían platicar del sangrado, ver a una mujer que estaba sangrando es como si fuera un pecado por eso las mandaban con la mamá grandes, y tenían que tener mucho cuidado de que no las vieran sangrando, para ellos eran algo malo, algo que no se podían ver, y hoy en día hasta las parejas de novios saben que las chicas están en sus días, y antes olvídense que eso los comentaban a sus parejas. (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

La tercera precisión está en función a la claridad o en su defecto ambigüedad de la información que les era proporcionada, Carmen A., por ejemplo, interpreta que la razón por la que tuvo tanto miedo en su primera menstruación fue la imprecisión con la que su tía le explicó lo que le iba a pasar, la historia de Carmen A., no es aislada, en mayor o menor medida la información era confusa y vaga, ella expresó que:

A mí solo me platicaron que pasaba, pero jamás me enseñaron bien como debía de cuidarme, no me dijeron con exactitud qué debía hacer y cómo cuidarme, realmente antes mucha gente no tenía ni para comprarse un calzoncito, la gente solo los usaba para sus días de menstruación (...), porque en realidad la mayoría de la gente no usaba ropa interior. (Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

Ahondando en el miedo que se tenía sobre la menstruación producto de la poca información se recupera lo siguiente:

Muchas mujeres tenían miedo, yo he platicado con muchas mujeres más grandes que yo, y decían que vivieron con miedo porque no encontraban a una mamá grande que les explicara de su sangrado, y cuando llegaba, pues lloraban del miedo, no sabían qué les pasaba y pensaban que se iban a morir, entonces ellas vivían con ese miedo, o sea muchas mujeres tuvieron mucho miedo de ese momento.

(Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

Hechas estas aclaraciones explicaré la relación que ha tenido la educación escolarizada con los conocimientos que se tienen hoy en día sobre la menstruación, recordemos que las representaciones sociales de un tema u objeto se modifican en función de ciertas instituciones o de discursos que provienen de grupos sociales externos, en este caso las instituciones educativas, sin embargo las representaciones sociales pueden ser modificadas por las instituciones de salud pública (tema que desarrollaré más adelante), los medios de comunicación, etc., por tanto los conocimientos que se impartían en las escuelas, que si bien eran limitados y procedían de la construcción biologicista e higienista occidental, transformaron por un lado los conocimientos sobre la menstruación y por otro la manera en la que se trasmisitían estos conocimientos.

Al respecto de la información que se imparte en las escuelas se encontró que:

Ahora ya les explican en las escuelas (...), más o menos desde los 10 años ya les explican y pues ellas ya saben todo, ya vienen mucho más

expertas, pero antes no había escuela, antes las niñas iban a la escuela a edades grandes, no iban niñas chiquitas a la escuela, entonces no se les explicaba nada, las que explicaban todo eran las mamás grandes las que se encargaban de decirles, cuándo, en qué momento y cuándo no. (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

La perspectiva de Ángela permite contemplar que la educación escolarizada ha sido vehículo para la difusión de nuevos conocimientos sobre la menstruación y el cuerpo, cuando ella hace referencia a que “ya saben todo, ya vienen mucho más expertas”, se refiere a que tienen conocimientos provenientes de la biología, que si bien esta información no está exenta de estigmas, tabúes y prejuicios sociales ya no proviene de la cosmovisión ñöñho. De alguna manera esta situación alejó a las generaciones más jóvenes de los conocimientos propios de la cultura ñöñho, y alteró las dinámicas en la educación doméstica.

Asimismo, es importante mencionar que con el paso del tiempo la trasmisión de la información a las nuevas generaciones de igual forma ha cambiado, las participantes, sin excepción alguna, mencionaron que les explicaron los cambios que habría en su cuerpo con la adolescencia, incluidos en estos cambios el inicio de la menstruación, ellas a diferencia de sus abuelas y madres construyeron una representación social de la menstruación no sólo con la información derivada de su cultura, sino la del discurso biológico obtenido de campañas de asistencia social vinculadas al sector salud y de su propia experiencia, ya que a diferencia de las mujeres de generaciones anteriores, a ellas les tocó vivir el auge de los productos desechables para la gestión menstrual.

Cuando mi hija empezó a crecer yo le dije, “mira hija a mí nunca me enseñaron bien qué era reglar, nada más me decían que uno iba a lavar, pero ahora los tiempos cambiaron, y ya lo conocemos de otra

manera, uno menstrua, y el día que tú menstrues te va a bajar como sangre, es algo normal en una mujer, y te tienes que poner algo para que no se te manche tu ropa, y ya te voy enseñando cuando te pase".
(Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

Yo les platicué sobre su menstruación a mis hijas, a todas, por ejemplo, mi hija la más chiquita, tiene 12 años, aún no le ha bajado, pero yo ya le expliqué que va a pasar y, por ejemplo, mi nieta, la de nueve años, a ella ya le bajó, a ella le explicó su mamá, porque su hermana tiene 15 años y pues ya saben (Entrevista, Carmen, 14-abril-2023)

De manera general existieron permutaciones en muchos aspectos de las prácticas de educación, que se reflejaban en las dinámicas del ámbito doméstico, otra situación relevante es, sin lugar a duda, los conocimientos sobre la partería y la manera en cómo se disiparon con el paso del tiempo.

Antes a la mayoría de las personas las enseñaba la mamá grande, cómo atender los partos, muchas veces decían que si ellas estaban atendiendo un parto y llegaba otra tenían que aprender, o sea les enseñaban a otras mujeres, por si tenían que ayudar a sus nueras, nuestras abuelas no eran egoístas y les enseñaban y compartían, entonces ayudaban las mujeres de las casas a atender a las parturientas. Y así pasaba el conocimiento de generación en generación, por eso antes la mayoría de las abuelas sabían de partería. (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

Los conocimientos que se tenían sobre la partería, la menstruación y el cuerpo se trasmítían de generación en generación, y era indispensable para el cuidado de la salud pues en estas prácticas recaía la responsabilidad de cuidado de los otros, a la llegada de los centros de salud y el acceso que las personas de la comunidad tuvieron al sector público de salud esto se vio transformado.

3.2.4 Acerca de los centros de salud y los programas de asistencialismo

Otra distinción generacional que ha modificado la información disponible sobre la menstruación y temas a fines, han sido los centros de salud presentes en la comunidad desde hace varias décadas, los centros de salud a partir de programas como “Progresa” creado a finales de la década de 1990, “Oportunidades”, y posteriormente “Prospera” que tenían la finalidad de dar asistencia alimenticia, médica y educativa a poblaciones con cierto grado de marginalidad en México, se establecen dentro de la comunidad para dar asistencia social, y uno de los requisitos fundamentales para ser beneficiarias de dichos programas era asistir regularmente a los centros de salud a pasar lista, dar seguimiento de vacunas a las y los niños de las familias, seguir protocolos de planificación familiar (como la colocación del dispositivo intrauterino DIU), revisar peso y talla de los integrantes de la familia y asistir a charlas informativas en donde se trataban diversos temas, de alimentación, enfermedades frecuentes y cómo prevenirlas, planificación familiar, métodos anticonceptivos y algunos elementos sobre el ciclo menstrual.

Yo me junté en México cuando tenía diecisiete años, allá conocí al papá de mis hijos, tuve cuatro hijos, y yo nunca me cuidé, yo no conocí el dispositivo (DIU), el parche, el condón, que después ya escuchando que existían el condón de mujer, el de hombre, y todo eso, pero fue a través de las pláticas del Prospera, que después me vino a tocar, y me

pusieron de vocal, y ahí fue en donde yo empecé a conocer sobre los métodos anticonceptivos, para qué servían y cuáles eran, prácticamente mis tres hijos, los grandes, porque yo tardé ocho años en embarazarme del último, hasta que el último niño nació fue cuando me operé, yo ya no pensaba tener hijos desde el tercer, fui al centro de salud a hacer mi papeleo porque ya me quería operar, y me dijo la doctora que sí, y me dio un pase para hacerme varios estudios, y entre esos estudios una prueba de embarazo, y cuando regresé me dijo, "ya no la podemos operar señora", y como yo era una de esas personas que casi no reglaba, podía pasar uno, dos, o tres meses que no reglaba, y pensé que esa vez era normal, y me dijeron que estaba embarazada, que me fuera a hacer un ultrasonido para saber cuántos meses tenía, ya no estaba en mis planes volver a tener un hijo, pero pues ya venía. (Entrevista, Carmen A. 19-abril-2023)

El acceso a este tipo de programas significaba modificaciones en muchos aspectos de la vida de las mujeres, por un lado, el cambio de perspectiva de los conocimientos que daban por sentado que habían sido heredados de sus abuelas, madres, tíos, etc., y por el otro la transformación en los modos de cuidar o atender su salud, haciendo uso de la medicina allopática, esto sin dejar de lado la medicina tradicional.

Durante las entrevistas se encontró información relacionada al proceso mediante el cual las mujeres dejaron de atender sus partos en sus casas y acudían a los hospitales, las causas son variadas, pero en general tiene que ver, por un lado con que las y los hijos mayores de estas mujeres las exhortaban a acudir hospitales, esta situación era común ya que teniendo en cuenta que iniciaban su vida sexual entre los quince y dieciocho años, y con esto la llegada de sus primeros hijos, y los últimos embarazos podían ser hasta los cuarenta años los hijos e hijas mayores tenían entre veinte y veinticinco años, y considerando que estas nuevas generaciones pese a que nacieron en casa, preferían atención médica allopática, lo

que se puede ver en su preferencia por acudir a hospitales o clínicas de salud para atenderse o atender a sus hijos e hijas frente a enfermedades o situaciones relacionadas a la atención de la salud. Por otro lado, está el compromiso que tenían las mujeres de atenderse en los centros de salud, los cuales derivaban su seguimiento y parto a la cabecera municipal de Amealco o al hospital general del municipio de San Juan del Río.

Los que yo atendí en aquellos tiempos ya son niños grandes, ya deben tener sus 26 o 27 años, los últimos antes de que llegara lo del seguro, porque ahorita ya se atienden en Amealco. Yo llegué a atender hasta 8 o 10 embarazadas a la semana en la casa, estuve como 10 años así, después cuando llegó el seguro nos quitó todo eso, y nos obligaron a ir al hospital por los apoyos, si no acudíamos allá nos quitaban los apoyos, entonces todas las mujeres tenían que ir obligatoriamente allá. Fue cuando a nosotras nos fueron alejando.
(Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

Un dato ilustrativo sobre los cambios generados a raíz del uso de la medicina alópata en las últimas décadas es la combinación de la medicina alópata con la medicina tradicional, que se acentúa de una manera particular a partir de la implementación del Centro de Salud con Servicios Ampliados y Medicina Tradicional (CESSA) inaugurado en el 2013 en la cabecera municipal de Amealco, al respecto Ángela indicó tener conocimientos en primeros auxilios y capacitaciones impartidas por médicos, que generan modificaciones en las concepciones que una partera tiene sobre el cuerpo, la salud y la enfermedad, que a su vez son trasmitidos a las y los pacientes que Ángela atiende.

Yo estoy capacitada no solo por la partería sino también por médicos, yo me metí a los 22 años en primeros auxilios y me empecé a capacitar en la partería, entonces en este momento he mezclado de los dos conocimientos, de hecho, ahora compartimos los espacios con médicos y los tratamientos con las pacientes, mi abuela era la que hacía todo de manera tradicional, y ahora utilizo todos los conocimientos que ella me dio. (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

A la fecha Ángela atiende a la gente que le pide ayuda en su casa y a las personas que derivan a su consultorio en el CESSA, sin embargo, reconoce que en los últimos años ha dejado de atender parturientas no solo por la imposición de la medicina alópata, sino que:

Yo casi no atiendo partos ahora, porque ahora son mucho más complicados, antes si seguían los ciclos de la luna y ahora no, además de la alimentación, los partos eran más sanos, además de que las chicas de hoy en día ya no quieren hacer caso, ya les vale todo, ya no quieren comer bien, ahora todos los partos son más descontrolados, porque si no les sube la presión, empiezan a tener contracciones antes de tiempo o los niños antes de tiempo, antes los bebés no nacían antes de tiempo, la mayoría de los partos eran en los días que les tocaba, por eso las mamás grandes le explicaban que a partir del día que tenían relaciones debían de contar. (Entrevista, Ángela, 5-mayo-2023)

Como es indicado, las RS a partir de la implementación y acceso más o menos generalizado a la salud alópata cambiaron el campo de representación de las mujeres sobre la menstruación, el cuerpo, la sexualidad relacionada a la

planificación familiar y la toma de decisiones respecto a eso, y también sobre la salud y la atención y cuidado de sus embarazos y partos.

La llegada de programas por parte del sector salud que acercaron a las mujeres de la comunidad a temas de salud y de planificación familiar, a través de brigadas informativas, si bien fomentó el abandono de ciertas ideas derivadas de la cultura acerca de las concepciones tradicionales sobre el cuerpo y particularmente la sexualidad, también las acercó a la posibilidad de la toma de decisiones en la planificación de los hijos e hijas, lo que en gran medida generó importantes cambios en el espaciamiento de los/las hijos/as o la cantidad de embarazos deseados, lo que en cierto modo abrió la posibilidad en considerar un plan de vida relacionado a procesos de autonomía femenina.

Como se desarrolla a lo largo de este apartado las RS sobre la menstruación se han modificado con el paso del tiempo. A partir de los datos recolectados en campo es posible vislumbrar las tensiones generadas en correlación a diversos fenómenos propios de la globalización, como los discursos provenientes de las instituciones educativas y del sector salud, que recaen en el discurso biologicista, de la menstruación y el cuerpo, aunado a las modificaciones en prácticas y creencias en función del uso de productos para la gestión menstrual, que se relaciona de igual manera con el desuso de los ojos de agua para la higiene y aseo personal y de utensilios como las compresas de telas. Circunstancias que dan como resultado un campo de representación complejo en el que interactúa la cosmovisión cultural propia de la comunidad con aspectos procedentes de un contexto occidentalizado.

Conclusiones

Como fue posible observar a lo largo de este trabajo, la menstruación es un periodo cargado de múltiples significados y prácticas que dependen de los diversos contextos y culturas, que se encargan de delinear comportamientos, usos, costumbres. Dependiendo de cada cultura las mujeres son instruidas para que a la llegada de la menarca sigan un conjunto de normas y conozcan una serie de ritos acerca de la sangre menstrual, que no solo permita el cuidado menstrual sino también la integración de las niñas al mundo de las mujeres adultas. Para las mujeres ñöñho que formaron parte de este estudio, la primera menstruación representaba su paso a la adultez y reforzaba la identidad cultural, ya que aprendían a gestionar la menstruación de acuerdo a las creencias locales, lo cual incluía desde la preparación de infusiones y remedios utilizando las plantas del campo para mitigar los síntomas menstruales más frecuentes, el cuidado de los cuerpos de agua que eran utilizados para la higiene diaria, los utensilios para la recolección de la sangre, como calzoncillos y compresas (trapos de tela o lana), y la relación del ciclo menstrual con otros procesos cotidianos, así como los cuidados de sí mismas y la capacidad de acompañar a otras mujeres cercanas a ellas durante la propia menstruación, el embarazo y la cuarentena.

De manera que, las conclusiones se centran en sintetizar y analizar la importancia de la menstruación para las mujeres ñöñho de San Ildefonso Tultepec, las representaciones sociales con respecto al tema, que integran la información que las mujeres de esta comunidad poseen sobre la menstruación y las maneras de accionar frente a esta información, esto en gran medida permite conocer los desafíos de estas mujeres con respecto a las condiciones de desventaja económica persistentes en la comunidad, que se hilan con la menstruación. Por otra parte explicaré cómo este proceso de investigación orientó posibles líneas de aplicación, en donde la propuesta fue socializar los resultados, compartir información sobre el

ciclo menstrual y la gestión de este, así como compartir experiencias en torno a la menstruación, para lo cual se implementó el taller titulado “Etnomestruración: conocimientos femeninos”, con adolescentes (mujeres) de la secundaria técnica “Rafael Ramírez” ubicada en la zona centro de la comunidad, finalmente se establecen reflexiones sobre la importancia de tratar el tema desde la antropología y las posibles líneas de análisis futuras.

Según la información recabada en el trabajo de campo, la menstruación fue hito en la vida de cada una de las mujeres participantes en este estudio, fue un evento relevante, si bien, contaban con escasa información sobre el tema y conocían únicamente lo indispensable como que a las mujeres les “baja”, que es un proceso normal y que debían cuidarse, el ¿qué? y el ¿cómo? lo descubrieron con la llegada de la menarca, algunas desconocían incluso que lo que “bajaba” era sangre menstrual, otras no tenían certeza de cómo debían cuidarse. Y lo que es constante es el recuerdo sobre la edad que tenían, las actividades que estaban realizando cuando el sangrado llegó por primera vez, el miedo de algunas, el desconocimiento sobre los utensilios que se debían usar, y que siempre hubo alguna mujer mayor en su familia, una tía, una abuela, una bisabuela, una mamá, que las orientó con la poca información con la que ellas contaban.

A partir de la primer menstruación Ceci, Carmen, Ángela y Carmen A., fueron instruidas para cuidarse, y cuidar de los otros, para explicar de manera certera esto, es necesario comprender que es central en la construcción de la identidad femenina nōñho ser madres, posibilidad que se apertura por primera vez con la llegada de la menstruación, de manera que en gran medida ser mujer es ser madre, y ser madre significa que son capaces de realizar una serie de tareas que competen al ámbito doméstico, es decir, están listas para casarse y ser madres cuando saben cocinar, echar tortillas, bordar y confeccionar ropa, cuidar de animales de granja, como vacas, borregos, pollos, guajolotes, caballos, etc., saber realizar tareas propias del campo, como asistir a los varones en la barbecha, el riego, la crusa, la viga, la siembra, y cosecha, atender al esposo, los hijos y a miembros enfermos de la familia

que lo requieran. De manera que, se esperaba que las mujeres adquirieran todos estos conocimientos durante la infancia, para que, a la llegada de la menstruación, al ser “mujeres completas” pudieran casarse y administrar su casa.

Dicho esto, es importante retomar que la RS es en concreto “una “preparación para la acción”, no lo es solo en la medida en que guía el comportamiento, sino sobre todo en la medida en que remodela y reconstituye los elementos del medio en el que el comportamiento debe tener lugar” (Moscovici, 1979, p. 32). Por tanto, la información que circula y se entrelaza sobre la menstruación, permite que los diálogos que las mujeres mayores establecen con las más jóvenes las introduzcan al mundo de lo femenino mediante los conocimientos propios de la menstruación, para así disponer de condiciones adecuadas para modelar el medio social en el que se halla esta representación, es decir, la menstruación como vínculo al mundo de las mujeres es un RS que conlleva una serie de actividades que va desde el cuidado de su cuerpo hasta desarrollar todas las destrezas propias de los roles de trabajo femenino doméstico.

Respecto de la insistencia de las mujeres más grandes de su familia sobre cuidarse cuando ya menstruaban estaba relacionado justo con la posibilidad del embarazo, no era indiferente para las mujeres que las educaron que la carga de trabajo femenina era ardua, que cuidar de los otros y hacerse cargo del hogar era un trabajo extenuante que no terminaba con la jornada campesina (o cualquier otra de tipo productivo) como en el caso de los hombres, a sabiendas de eso, les recomendaban abstenerse de tener relaciones sexuales, para evitar embarazos prematuros, el mandato era casarse y después tener hijos.

Sin embargo, es necesario aclarar que los cuidados no estaban únicamente vinculados con el hecho de evitar embarazos, la menstruación había tenido maneras particulares de gestionarse dentro de la comunidad. Respecto de los utensilios los más utilizados eran compresas elaboradas con telas o lana de borrego tejida y calzoncillos de manta o algodón, otro aspecto importante en el cuidado del cuerpo

era el uso de infusiones herbales si había presencia de cólicos o algún malestar físico. Respecto a las maneras de prevenir malestares se encuentran los cuidados al hacer las tortillas y el uso limitado del machihue para hidratar la masa, el no consumir cosas frías y no bañarse, ni cargar cosas pesadas durante el sangrado menstrual.

Esto da cuenta de las RS que las mujeres ñönho tienen respecto de su cuerpo, en donde vinculan su bienestar con el cuidado en ciertas situaciones al llevar a cabo actividades cotidianas como la elaboración de tortillas, o las creencias que refieren al cuidado de sí mismas al cargar cosas pesadas o beber cosas frías, por la particularidad con la que ven la sangre menstrual, pues para ellas es un fluido caliente.

En la actualidad se han trasmítido muchos de los conocimientos sobre los cuidados del cuerpo, principalmente lo que están relacionados con el uso de hierbas medicinales, y algunas restricciones como en el consumo de cosas frías, principalmente bebidas, como refrescos, limonadas, o frutas ácidas como la piña y otras como la sandía que se considera fría. Otros inevitablemente han caído en desuso, como cuidar de la sangre menstrual al agua de los ríos o riachuelos, al ser una práctica cotidiana el lavado de la ropa en estos cuerpos de agua y que actualmente ya no se realiza de esta manera. Esto da cuenta del dinamismo al que Moscovici refiere cuando asegura que de las RS cambian, se mueven, se generan y nutren a partir de las dinámicas sociales, las mujeres aquí mencionadas reconocen que el cambio en las dinámicas de la comunidad ha generado que los conocimientos que ellas poseen cambien, por lo tanto, las enseñanzas que actualmente trasmitten difieren en muchos aspectos a los que a ellas les trasmitieron.

Es importante recordar que las maneras de gestión menstrual que utilizaron Ceci, Carmen, Ángela y Carmen A., durante su adolescencia, es decir, hace unos 40 años, y hasta inicios de la década del 2000 cuando ya eran adultas, fueron

compresas de tela y lana colocadas en calzoncillos de manta o algodón, estas formas de llevarlo a cabo, como se detalló en el capítulo tres son parte de las maneras propias de gestión que se dieron durante muchos años y antes de la llegada de otros productos a la comunidad. Mencionaron que actualmente el uso de toallas sanitarias o tampones es lo más común, y es posible conseguirlos en todas las tiendas, además de que los costos son accesibles para ellas.

Si bien, es posible pensar que los trapos y compresas que utilizaban serían una alternativa frente al impacto ambiental que tiene los deshechos de toallas sanitarias comerciales, no obstante, ellas hicieron mención de lo difícil que era cuidarse de no mancharse las enaguas con los trapos, de lo incómodo que era poner compresas de telas gruesas entre sus piernas, y de guardar para ellas mismas esas situaciones porque la menstruación fue un tema tabú, del que poco se hablaba por pudor o vergüenza, su situación económica no les permitió acceder a otros métodos de higiene, ni tuvieron la posibilidad de elegir que utilizar, las compresas de tela hechas por ellas mismas fueron durante muchos años la única alternativa y recuerdan haber podido usar toallas desechables que en palabras de ellas son “más cómodas y prácticas” hasta que se casaron y el trabajo que realizaban significaba cierto acceso a los ingresos familiares, aunado a que las condiciones de comunicabilidad con la cabecera municipal cambiaron con la llegada del transporte colectivo, lo que contribuyó al acceso de utensilios de gestión menstrual desechables.

Es importante aclarar, que aunque las nuevas generaciones tendrían acceso a una amplia variedad de productos de gestión menstrual, en el taller realizado sobre “Etnomestruración: conocimientos femeninos” se observó que desde el momento de la menarca solamente han utilizado toallas sanitarias desechables y cuentan con poca información sobre otros utensilios de gestión, y bajo acceso a productos como copas menstruales, compresas de tela reutilizables (las cuales son distintas a las que utilizaban las mujeres de esta comunidad antes de la llegada de las desechables, ya que estas están diseñadas con otros propósitos y objetivos de comodidad y practicidad), bragas menstruales, disco menstrual, o técnicas como el

sangrado libre, que representen mayor comodidad, menor gasto económico o simplemente capacidad de elección.

La investigación posibilitó pensar en alternativas que permitieran, por un lado, socializar parte de los resultados de la investigación, y por otro reflexionar y compartir información de interés acerca de la menstruación a jóvenes mujeres (de entre 13 y 25 años), la finalidad de llevar a cabo actividades que permitieran retribuir a la comunidad con personas de este rango de edad fue que la información llegara a mujeres menstruantes o próximas a la menstruación, para lo cual se diseñó el taller “Etnomenstruación: conocimientos femeninos”, que tuvo el objetivo de reflexionar sobre experiencias en torno a la menstruación, el cuerpo y el ciclo menstrual, discutiendo formas no convencionales de cuidado y gestión menstrual vinculados a la cultura, con duración de 120 minutos. Las actividades realizadas fueron las siguientes:

- 1) Presentarnos y presentar los objetivos del taller, así como aclarar reglas básicas de convivencia durante el tiempo que compartiríamos.
- 2) Pensar en una palabra que relacionaran directamente con menstruar o menstruación.
- 3) Platicar sobre nuestras experiencias más sobresalientes relacionadas con la menstruación.
- 4) Compartirles información sobre el ciclo menstrual, cuáles son las fases y los órganos y hormonas involucrados en este proceso.
- 5) Nombrar los malestares más frecuentes durante la menstruación, la manera en que los atendemos y cómo los curaban las abuelas con las hierbas del cerro, además de compartirles alternativas a bajo costo y accesibles (como costalitos de semillas con plantas o bolsas para agua caliente).

- 6) Reflexionar sobre los productos de gestión menstrual, cuáles conocían y cuáles no.
- 7) Reflexionar, a modo de cierre, sobre la importancia de contar con información sobre nuestro ciclo menstrual.

El taller propuesto se llevó a cabo en la Escuela Secundaria Técnica No. 24 “Rafael Ramírez”, fue impartido a 301 estudiantes de entre 13 y 15 años que cursan la secundaria, es decir, a las integrantes de los quince grupos de primer a tercer grado, durante el tiempo propuesto se desarrollaron los puntos enlistados con anterioridad, las reflexiones y comentarios que surgieron a partir de la lista de actividades fueron los siguientes:

- 1) La gran mayoría de adolescentes participantes en el taller relacionaron la menstruación con dolor en vientre, cansancio físico, dolor en la cadera, cambios de humor y embarazos o maternidad.
- 2) Las participantes que compartieron sus experiencias recuerdan como hechos relevantes la información que les dieron sus mamás acerca del ciclo menstrual, que llegaría cuando empezaran a crecer y que debían de aprender a usar toallas sanitarias, otra de las experiencias notables fue aprender a usar las toallas ya que implicaba un reto usarlas de manera correcta y no mancharse.
- 3) Las participantes mencionaban que no conocían las fases de ciclo menstrual ni los órganos y hormonas relacionados, que solo contaban con información

relacionada a la menstruación y la manera en que deben cuidarse, como mantener higiene y bañarse diariamente.

- 4) Respecto a los malestares mencionaron que es común que sus mamás les preparen infusiones o tés de manzanilla, ruda u orégano cuando tienen cólicos, algunas toman analgésicos si el dolor es muy fuerte y duermen mientras pasa el dolor.
- 5) La intención de nombrar productos de gestión menstrual no convencionales fue dialogar respecto a los que conocemos y los que no, para saber de la existencia de otros productos que se puedan integrar al uso cotidiano. Todas las participantes mencionaron que el producto de higiene que utilizan son las toallas sanitarias desechables, que conocen los tampones, y las toallas de tela pero que no hacen uso de este tipo de productos, algunas mencionaron haber visto información sobre copas menstruales en internet, pero nunca habían visto alguna, así que gran parte de este segmento del taller se dirigió a disipar algunas dudas sobre la copa menstrual.
- 6) Finalmente, durante el cierre las participantes mencionaron que es importante conocer el ciclo menstrual, se llevaron interrogantes sobre “Cómo es afuera de la escuela y de Sani (Sic) esta situación”, otras reflexiones fueron sobre la empatía con las demás y el cuidado de su cuerpo.

En términos generales el taller abrió la posibilidad de entablar diálogo con una generación totalmente distinta de la que fue producto esta investigación, y conocer, aunque solo de manera superficial, algunas dudas e intereses con respecto del tema, las cosas que conocen y la manera en la que han gestionado sus procesos menstruales a lo largo de estos primeros años.

Ahora bien, es importante hacer mención de que el desarrollo de esta investigación no estuvo al margen de desafíos metodológicos, el principal problema enfrentado en campo fue la sensibilidad que representa el tema, ya que la menstruación continúa siendo un tema tabú en muchas culturas, la ñöñho no fue la excepción, lo cual dificultó el acercamiento a algunas mujeres y por ende la obtención de información.

Como se menciona en el capítulo uno, el método utilizado para la recolección de datos por excelencia en la antropología es el etnográfico, el cual dota a las investigaciones antropológicas y al investigador/a de recursos flexibles, las técnicas de este método posibilitan, por un lado, recolectar información detalladas sobre cualquier fenómeno de tipo social, y por el otro adecuarse a las características, posibilidades y particularidades del trabajo en campo.

Sin embargo, las principales dificultades estuvieron en función de la aplicación del método y romper con las barreras de desconfianza y pudor al hablar sobre temas relacionados a la sexualidad, ya que el método exige el acceso a información profunda y detallada, que en el caso de las vivencias relacionadas a la menstruación son de difícil acceso, se habla poco de del tema, y cuando se hace es de manera íntima, con mujeres cercanas de la familia y amigas o en espacios de atención médica, es por esto que en un primer momento la solución a este problema fue centrarse en la confianza que se genera a nivel personal, y no en el sentido estricto de la relación investigador-investigado, por tanto, los primeros acercamientos que realicé con las mujeres de la comunidad fue para hacerles saber podía ser una persona confiable.

De manera que me mostraba interesada por sus actividades cotidianas, colaboraba dentro de sus hogares en algunas actividades domésticas, al inicio las conversaciones giraban totalmente en conocerlas, en saber a qué se dedicaban, en sus gustos por las novelas, la música, su participación en la organización de las fiestas de cuaresma que estaban próximas en la comunidad, platicar de lo difícil que

ha sido la vida en el campo, sentarnos a tomar café y comer pan de pulque, en fin, cualquier tema que fuera de su interés. Yo correspondí a ellas dejándome conocer, platicándoles de que trataba lo que estaba estudiando, por qué había elegido ir a la comunidad, de dónde soy, a qué familia pertenezco, hablar sobre mis intereses, mis gustos y compartir la mesa con ellas.

Fue un recorrido largo, en donde al conocernos pudimos sentirnos cómodas, la confianza no fue una condición únicamente de ellas hacia mí, sino, recíproca, a partir de este lazo formado fue más sencillo como investigadora poner en marcha las técnicas que habían sido propuestas, desarrollar los guiones de entrevista, charlar acerca del tema, y sin duda para ellas fue más agradable compartirme sus historias. Reíamos en algunos momentos, nos mostrábamos serias en algunos otros y sentía tristeza con algunos recuerdos que ellas enunciaban con lágrimas en los ojos.

Una herramienta que aligera el trabajo de campo es el desarrollo de un cronograma detallado, ya que planificar una agenda minuciosa me permitió disponer del tiempo necesario para acercarme a la mujeres poco a poco, mientras tenía breves acercamientos a posibles candidatas, realizaba tareas simultáneas de descripción del lugar, la población o las actividades cotidianas dentro de la comunidad, esto apremia en estancias cortas de investigación, pues como se mencionó, la estancia en San Ildefonso fue de seis semanas, por lo cual la estrategia en campo estuvo sistematizada en actividades diarias, con objetivos específicos cada día, las actividades a realizar tenían opciones secundarias, de modo que si por alguna razón no se podía llevar a cabo una, se pasaba a una segunda alternativa.

Los estudios centrados en la sexualidad y el género desde la perspectiva social y cultural revelan como estos fenómenos son integrados y manejados dentro de los marcos de interpretación de los diversos grupos humanos, como estipulan creencias y prácticas específicas. A través de este estudio espero aportar a los estudios feministas que ponen como centro de las investigaciones las condiciones de vida

de las mujeres, en ese sentido apostarle de igual forma al reconocimiento y respeto de las prácticas culturales indígenas que surgen justamente de los espacios femeninos.

En este sentido, esta investigación me permite reconocer la importancia de continuar estudiando la realidad ñöñho en sus dimensiones cultura-sexualidad, cultura-género, en los espacios donde las mujeres se desenvuelven como actores sociales y también en las relaciones con los otros, es decir, en su relación con la naturaleza, con los varones de la comunidad, con respecto de hombre y mujeres de otras comunidades y territoriales.

Bibliografía

- Consejo Nacional de Población. (2020) Índice de marginación por entidad federativa y municipio México: CONAPO
- DATA México. (2020). Querétaro, Entidad Federativa. Recuperado de: <https://datamexico.org/es/profile/geo/queretaro-qt>
- Diez Patricio, A. (2016) Más sobre la interpretación (II). Ideas y creencias. Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq. 2017; 37(131): Pp. 127-143 Recuperado de: chromeextension://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/v37n131/08.pdf
- Giménez, M. (2005). Teoría y análisis de la cultura. La cultura en la tradición antropológica. CONACULTURA: México. Pp. 41-53.
- Guber, R. (2011) La etnografía, método, campo y reflexibilidad. Siglo veintiuno editores: Buenos Aires. Pp. 51-88
- Biografía: Guerrero, P. (2002) La cultura, estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad y la diferencia. Ediciones Abya-Yala: Quito-Ecuador. Pp. 61-64.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, (2020). Censo General del Población y Vivienda. México: INEGI

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, (2010). Compendio de información geográfica municipal 2010. México: INEGI. Pp. 5 Recuperado de: www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=22001#collapse-Resumen
- Instituto Nacional de los pueblos indígenas (2020). México: Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas: México: INPI Recuperado de: <https://www.inpi.gob.mx/catalogo/>
- Jodelet, Denise (1986). “La representación social: fenómenos concepto y teoría”. En Serge Moscovici (Ed) Psicología Social II Pensamiento y vida social. Paidós: España. Pp. 469-494
- Lagarde, M. (1999). Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres. Puntos de encuentro: Nicaragua. Pp. 3-55
- Lamas, M. (2013). El género y la construcción cultural de la diferencia sexual. La antropología feminista y la categoría “género”, Miguel Ángel Porrúa: México: Pp. 97- 125.
- López Hernández, M. (2017). La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos. Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas no. 70. Pp. 89-112
- Reinoso Niche, J. (2021). Menstruar en el mundo. El cuerpo y los fluidos femeninos entre los otomíes de la Sierra Norte de Puebla. Revista De Estudios De Antropología Sexual, 1(11), 54–69. Recuperado a partir de: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologiasexual/article/view/16928>

- Restrepo, E. (2018). Etnografía alcances, técnicas y éticas. Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales: Perú. Pp. 19-25 y 56-87
- Van De Fliert, L (1988). El otomí en busca de la vida. Ar Ñäñho hongar nzaki. Universidad Autónoma de Querétaro: México.
- Rosas, D. (2019). Menstruación, epistemología y etnografía amazónica. Maguaré vol. 33. pp. 75-107
- Nieto, J. A. (2003) “Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad”, en José Antonio Nieto (ed.) Antropología de la sexualidad y diversidad cultural, Talasa, pp. 15-48.
- Martín Casares, A. (2008) Antropología del género cultura, mitos y estereotipo sexuales. Ediciones Cátedra: España
- Moscovici, S. (1979) El psicoanálisis, su imagen y su público. ANESA-HUEMUL: Argentina. Pp. 27-54
- López Ugalde, R. (2014). “San Ildefonso Tultepec” en Vázquez Estrada, A. y Prieto Hernández D. (coord.). Los Pueblos Indígenas del Estado de Querétaro. CDI: México. Pp. 67-81
- Quezada Ramírez, N. (1979) “La sexualidad en México”, Anales de Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. xvi, 1979, p. 233-244

- Vásquez Santivañez, M. B. (2013). El silencio menstrual: Representaciones y prácticas en torno al género y cuerpo. VIII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Arica
- Vásquez Santivañez, M. B. y Carrasco Gutiérrez, A. M. (2017). Significados y prácticas culturales de la menstruación en mujeres aymara del norte de Chile. Un aporte desde el género los estudios antropológicos de la sangre menstrual. Chungara, Revista de antropología chilena, Vol. 49, pp. 99-108