



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

***CH'ULME'TIK U'*, NUESTRA LUNA:  
REPRESENTACIONES, EXPERIENCIAS Y CAMBIO  
GENERACIONAL EN TORNO A LA MENSTRUACIÓN  
ENTRE LAS *BATS'I ANTSETIK* DE SAN GREGORIO,  
HUIXTÁN LOS ALTOS DE CHIAPAS**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**P R E S E N T A**

**Jimena López Montaña**

**DIRECTORA DE TESIS**

**María Graciela Freyermuth Enciso**

**San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; febrero, 2023**





**CENTRO DE INVESTIGACIONES  
Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL  
CIESAS SURESTE-NORESTE**

PROMOCIÓN 2020-2022

---

**COMITÉ DE TESIS**

Título: *Ch'ulme'tik u'*, Nuestra Luna: representaciones, experiencias y cambio generacional en torno a la menstruación entre las *bats'i antsetik* de San Gregorio, Huixtán los Altos de Chiapas

Estudiante: Jimena López Montaña

DIRECTORA: María Graciela Freyermuth Enciso

LECTORES/AS:

José Enrique Eroza Solana

Cecilia Guadalupe Acero Vidal

Hilda Eugenia Argüello Avendaño





## ABSTRACT DE LA TESIS

*Ch'ulme'tik u'*, Nuestra Luna: representaciones, experiencias y cambio generacional en torno a la menstruación entre las *bats'i antsetik* de San Gregorio, Huixtán los Altos de Chiapas

La presente investigación busca aproximarse a la vivencia de la menstruación desde la perspectiva de las mujeres tsotsiles de San Gregorio de las Casas en Huixtán, los Altos de Chiapas. Particularmente, profundizaremos en el periodo de la vida donde las mujeres empiezan a ver cambios en su menstruación y eventualmente, experimentan el cese permanente de la regla. Aquello que desde la biomedicina se ha llamado “menopausia” pero que ha sido investigada primordialmente bajo el lente biomédico y biológico. Por lo tanto, buscamos describir y analizar cómo se concibe y experimenta al cese de la regla y cuál es su relación con el proceso de envejecimiento dentro del curso de vida tsotsil. Para responder esto fue necesario partir de los propios conceptos en tsotsil y dejar de un lado las nociones biomédicas. Así, encontramos que el cese de la regla, referido como *mak xa ch'ut*, y cuya traducción literal es “ya se cerró su panza”, se comprende mejor, si le abordamos desde el cómo se entiende la sangre, *ch'ich'*, la fuerza de la sangre, *yip xch'ich'el*, las emociones-sentires-pensares ubicadas dentro de la dimensión *o'ntonal*, y la relación simbólica y ontológica que tienen las *antsetik* con la luna y la Virgen, *ch'ulme'tik u' / Jalalme'tik*. Encontramos que, la menstruación y el envejecimiento están íntimamente relacionados. Ésta se vuelve señal del paso de tiempo y una transición etaria que influye en la experiencia de vida de las *antsetik*. Asimismo, se entrelaza con las nociones de salud—por ejemplo, la cantidad y acumulación de sangre—propias del pensamiento tsotsil, pero que en este caso particular, se ven reflejadas en las subjetividades de las *antsetik* de San Gregorio de las Casas.



## AGRADECIMIENTOS

Antes que nada, quiero agradecerle al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por permitirme el enorme privilegio y gusto de estudiar bajo el resguardo del apoyo económico que brindó a lo largo de mi estancia en el CIESAS-Sureste. Así como al apoyo extraordinario que se fue otorgado por esta institución y que me permitió realizar el trabajo aquí presente.

Inmensas gracias a la Dra. Graciela Freyermuth Encisco, quien no sólo tuvo la paciencia y el compromiso de soportarme y leerme todo este tiempo, sino que brindó importantes contribuciones y reflexiones a mi trabajo. Asimismo, agradezco de todo corazón a los miembros del comité: el Dr. Enrique Eroza Solana, la Dra. Cecilia Acero y la Dra. Hilda Argüello, también por soportar mis lecturas y además enriquecerme con sus observaciones y comentarios. Particularmente, quiero agradecer al secretario técnico del CIESAS-Sureste, a Raúl por todo su apoyo y acompañamiento a lo largo de la maestría y por las porras al final. Así como a todos los profesores de esta casa de estudio que se cruzaron en mi camino y que, de alguna forma u otra, se encuentran presentes en este trabajo.

Agradezco también a mi profesor de tsotsil, Antun Gómez, quien en muy poco tiempo fue lo suficientemente hábil como para darme bases suficientes para realizar el trabajo en tsotsil que me había propuesto desde un inicio. Asimismo, estoy infinitamente agradecida con mis compañeros de la maestría, en quienes no sólo descubrí gratas amistades sino donde encontré un hermoso sentimiento de compañerismo y retroalimentación respetuosa y bonita, como debe ser. Así como a las personas que no me

dejaron caer en los momentos más bajos y que estuvieron a mi lado mientras yo organizaba mi vida, mis ideas y mis sentires.

Pero sobretodo, agradezco inmensamente el trabajo de traducción que realizaron Araceli Hernández, quien además es mi comadre y querida amiga, y Andrés Huacash. Sin su esfuerzo y dedicación esta tesis hubiera quedado a medias y los resultados quizás hubieran sido otros. Particularmente, le agradezco a Andrés por todo su trabajo de transcripción. Gracias a él, las palabras de las mujeres mayores se encuentran presentes a la par del español y no abandonadas en los audios. Estas palabras, para mí, son como oro.

Esto me lleva a agradecerle especialmente a mis compañeras del grupo de bordado Nichimal O'ntonal de San Gregorio de las Casas. Desde que nuestros caminos se cruzaron en el 2016, empezamos el aprendizaje de cómo crear una vida juntas, bajo nuestras propias condiciones y sentires. Así, les agradezco infinitamente a todas las y las colaboradoras que me permitieron acercarme a sus testimonios, que me abrieron las puertas de su hogar y de sus corazones. Gracias a Agustina, Manuela, Lucía, María, Manuela Ara, Candelaria, Margarita, Carmen, Lina, Mari, Linda, Ericka, Gaby, Alicia, Pedro y Arturo por aportar sus experiencias y sabidurías. También a los promotores Pedro Huacash y la partera Luisa de Zitím por permitirme, una vez más, acercarme a ellos y a sus formas de pensar y de trabajo.

Por último, le quiero agradecer a mi familia por apoyarme a lo largo de este bello viaje que es la antropología y a mi compañero quien me brindó el apoyo y la paciencia para poder sacar este trabajo un capuchino a la vez. Por todas estas personas estoy aquí y mi corazón florece, como dirían los tsotsiles, al saberles a mi lado.



# ÍNDICE DE CONTENIDO

	<b>Página</b>
Índice de figuras .....	11
GLOSARIO.....	13
INTRODUCCIÓN.....	15
Posicionarnos desde el inicio.....	16
De “menopausia” a “ <i>mak xa ch’ut</i> ” .....	21
Estructura de la tesis.....	26
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>CONOCIENDO Y CREANDO EL TEMA A INVESTIGAR .....</b>	<b>31</b>
Menstruación y menopausia en poblaciones originarias .....	32
Pensar la menstruación desde la antropología.....	34
Estudiando la “menopausia” en poblaciones originarias .....	47
¿Por qué y para qué hablar de la menstruación y el envejecimiento? .....	58
Metodología.....	65
Colaboradoras y colaboradores.....	69
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>CAJA DE HERRAMIENTAS TEÓRICAS-METODOLÓGICAS .....</b>	<b>71</b>
Aportes del feminismo decolonial.....	72
El pensamiento de la diferencia.....	79
En la búsqueda de categorías locales.....	84
Teoría de las representaciones sociales .....	87
Aproximarnos a la experiencia de menstruar .....	91
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>LOS ALTOS, HUIXTÁN Y SAN GREGORIO DE LAS CASAS .....</b>	<b>99</b>
La región de los Altos de Chiapas .....	100
Municipio de Huixtán.....	101
Antecedentes históricos .....	104
Los cuerpos y la evangelización.....	106
Economía a lo largo de los años .....	115
De trigo, haciendas y ejidos.....	116
Integración, desarrollo, capitalismo y crisis.....	121
Dándole cara a la crisis y al nuevo milenio.....	125
Salud a lo largo de los años .....	132
Prograsa-Oportunidades-Prospera: crónica de una muerte anunciada .....	136
Paisaje cambiante, contaminado y poblado.....	141
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>APUNTES DEL PENSAMIENTO TSOTSIL: CICLO DE VIDA, LA SANGRE Y SU FUERZA.....</b>	<b>155</b>

Ciclo de la vida tsotsil .....	157
El <i>ch'ulel</i> y el desarrollo de la persona .....	157
<i>Unin olol / Olol</i> .....	162
<i>Unin kerem / Unin ts'eb</i> .....	167
<i>Kerem / Ts'eb</i> .....	169
<i>Ants / Vinik</i> .....	171
<i>Yijil ants / yijil vinik</i> .....	174
<i>Jchamel, ch'ut, jujun u', chk'ilu'</i> : formas otras de nombrar la menstruación.....	178
El cuerpo y los órganos .....	181
<i>Ch'ich'</i> , sangre .....	183
<i>Yip xch'ich'el</i> , la fuerza de la sangre.....	186
<i>O'ntonal</i> , como referente a las sensaciones vividas .....	190
<i>Ch'ulme'tik u'</i> : Santa Madre Luna.....	192
CAPÍTULO V	
SK'OP TI YIJIL ANTSETIK.....	197
Tabla de colaboradoras primarias.....	198
<i>Sk'op ti Xluz</i> .....	199
Análisis del caso de Lucía .....	209
<i>Sk'op ti Xtina</i> .....	218
Análisis del caso de Agustina.....	230
<i>Sk'op ti Xmae</i> .....	240
Análisis del caso de María.....	247
<i>Sk'op ti Manuela Ara</i> .....	253
Análisis del caso de Manuela .....	264
<i>Sk'op ti Candelaria</i> .....	271
Análisis del caso de Candelaria .....	280
<i>Sk'op ti Manuela</i> .....	286
Análisis caso Manuela .....	296
Reflexiones finales .....	304
CAPÍTULO VI	
CAMBIOS Y CONTINUIDADES DE LAS NUEVAS GENERACIONES.....	313
Tabla de colaboradoras .....	316
Motores de cambio: educación y salud .....	316
La primera menstruación: entre cambios y continuidades .....	322
Las toallas sanitarias y las nuevas experiencias de menstruar.....	329
Nuevos problemas menstruales, nuevos imaginarios.....	337
La modernidad y cambios de <i>yip xch'ich'el</i> .....	346
Reflexiones finales .....	352
CONCLUSIONES.....	355
BIBLIOGRAFÍA .....	365
ANEXO I.....	377

## Índice de figuras

<b>Figura</b>	<b>Página</b>
1. Mapa de las regiones de Chiapas.....	101
2. Mapa de los municipios de los Altos de Chiapas .....	102
3. Procesión a la Iglesia de San Gregorio.....	113
4. <i>Jalal Me'tik Asunción</i> , Virgen de Asunción.....	114
5. Cerro devorado de Huixtán .....	142
6. Cementeras de la cabecera.....	144
7. “Prohibido tirar basura .....	145
8. El basurero.....	146
9. Artículos básicos en tienda casera.....	149
10. DVDs piratas .....	150
11. Madera en medio del monte .....	151
12. <i>Unin kaxlan</i> .....	163
13. Chivito con listón rojo en el cuello.....	165
14. “Tamales en proceso”.....	199
15. Tres esferas, caso Lucía.....	216
16. Agustina tejiendo en telar de cintura.....	218
17. Tres esferas, caso Agustina .....	239
18. La ventana de María .....	240
19. Tres esferas, caso María .....	252
20. Manuela en su hogar.....	253
21. <i>Bats'i antsetik</i> de San Gregorio esperando a la Virgen.....	255
22. Rezo durante la posada.....	256
23. Tres esferas, caso Manuela.....	270
24. Bordado de Candelaria .....	271
25. Tres esferas, caso Candelaria .....	284
26. Las trenzas de Manuela .....	286
27. Remedios de la consulta de “bioresonancia” .....	293
28. Tres esferas, caso Manuela.....	302



## GLOSARIO

### Palabra y significado

1. *Ants* – mujer en singular
2. *Antsetik* – mujeres en plural
3. *Bats'i k'op* – idioma tsotsil
4. *Bats'i vinik/antsetik* – autodenominación para los pueblos tsotsiles
5. *Chamel*, - padecimiento/ morir
6. *Ch'ich'* – sangre
7. *Ch'ul* – sagrado
8. *Ch'ulel*, parte esencial de la persona, alma/espíritu/conciencia
9. *Ch'ulme'tik u'* – Nuestra Santa Madre Luna
10. *Ch'ut* – vientre/estómago suave
11. *Chki'il u'* - veo mi luna, forma de nombrar la menstruación
12. *Chuvaj* – locura tsotsil
13. *Ipal /yip* – fuerza
14. *Jalal Me'tik* – Nuestra reverenda madre
15. *Jchamel-chameletik* – nuestra enfermedad, forma de nombrar la menstruación
16. *Jujun u'* - cada mes, forma de nombrar la menstruación
17. *K'exlal* – Vergüenza
18. *Kerem* – muchacho joven
19. *Kux* – dolor
20. *Kux ko'nton* – dolor en el corazón
21. *Kox* – último hijo/a, el más pequeño/a
22. *Mak xa ch'ut*- Ya se cerró la panza, cese permanente de la regla
23. *Me'e* – señora
24. *Me'etik* – señora mayor, anciana
25. *Olol* – bebé
26. *O'ntonal*- corazón, formas expresivas del corazón, sentires

27. *Ts'eb*- muchacha joven
28. *Totik* – señor mayor, anciano
29. *U'* – luna / mes
30. *Unin* – tierno, suave
31. *Unin kerem* – niño
32. *Unin ts'eb* – niña
33. *Vayijel* – animal compañero
34. *Vinik* - hombre
35. *Vixin* - señora de la misma edad
36. *Yijil* – maduro, endurecido
37. *Yijil ants*- mujer madura
38. *Yijil vinik* – hombre maduro

## INTRODUCCIÓN

La presente tesis de maestría constituye un esfuerzo por aproximarnos a la experiencia del menstruar desde la vida y lugar de las mujeres tsotsiles de los Altos de Chiapas, particularmente de la comunidad de San Gregorio de las Casas en el municipio de Huixtán. Como todas las investigaciones, el punto de partida difiere del producto final. Pues nos encontramos en un constante vaivén de ideas que avanzan, se estancan y transforman a partir de lo que leemos, y en el caso de la antropología, de lo que experimentamos a lo largo del trabajo etnográfico. Tal es el caso de esta investigación, la cual, en sus primeras concepciones se trataba de un estudio sobre la menopausia y el climaterio. Sin embargo, conforme fui emprendiendo el camino de creación-investigación-reflexión me percaté que mi trabajo, al menos con ese punto de partida, podría estar borrando otras formas de nombrar, conocer y vivir-experimentar este periodo de vida. Aquellas formas utilizadas por las mujeres tsotsiles, las *bats'i antsetik*<sup>1</sup> de Huixtán.

---

<sup>1</sup> El término *bats'i antsetik*, cuya traducción literal es “mujeres verdaderas” se debe comprender con una connotación de pertenencia e identidad hacia los pueblos tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas. De acuerdo con el autor tsotsil Roberto Pérez Sántiz (2016:19): “la expresión *bats'i* “verdadero” remite a lo “propio”, a lo “nuestro”, a lo “originario” de la tierra de los ancestros; por ello se habla de *bats'ison* “canto verdadero”, *bats'ik'op* “lengua verdadera”, *bats'ik'uil* “ropa verdadera”. En ese sentido representa un elemento de identidad, es nombrar a los hombres y mujeres nativos y originarios de esta tierra mayense”. *Ants* es “mujer” mientras que *antsetik* es en plural “mujeres”.

Si bien existe un lugar para cuestionar ¿quién decide quién es y cómo se es *bats'i vinik* (hombres verdaderos) y *bats'i antsetik* (mujeres verdaderas)? O qué pasa con aquellos que, compartiendo esta tierra, no son o no se consideran *bats'i vinik/antsetik*? Dichas respuestas no me corresponden a mí, sino son parte de las propias reflexiones que están teniendo las y los autores, y las y los pobladores de estas montañas. Mientras tanto, quiero utilizar la palabra *bats'i antsetik* para referirme a las mujeres tsotsiles, pobladoras y originarias de las montañas, en este caso, de Huixtán. Esto se desprende de mi propio posicionamiento político de nombrar, utilizando la auto denominación de estos pueblos. Nombrar específicamente lo que estamos borrando cuando utilizamos términos como “pueblos indígenas”. Puesto que la palabra “indígena” proviene de una categoría colonial que carga prejuicios raciales y sociales hacia los pueblos, prefiero utilizar el término “originario” y, en mayor medida posible, utilizar la auto denominación *bats'i vinik/antsetik* (hombres y mujeres tsotsiles) o *vinik/antsetik* (hombres y mujeres) como sinónimos.

## **Posicionarnos desde el inicio**

Dicho interés por buscar otras formas de comprender los sucesos corporales, más allá de lo que nos enseña la biomedicina, es resultado del camino que he tenido como antropóloga. Por ello, considero esencial partir del ejercicio de posicionamiento, pensando en la teoría “encarnada” o lo que Donna Haraway (1995) llama “conocimientos situados”, los cuales corresponden a un conocimiento encarnado particular y específico. Esto implica “nombrar dónde estamos y dónde no” (Haraway, 1995: 326), pero también preguntarnos ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿por qué hacemos lo que hacemos?<sup>2</sup> Reconocer que no somos los ojos objetivos y neutrales que el quehacer científico nos pide ser, sino que partimos, devenimos de algo.

No resulta una tarea sencilla desmenuzar los recuerdos y caminos que nos han traído hasta donde estamos ahora, sin embargo, se vuelve una tarea necesaria, como nos recuerda María Pérez (2014:18), para la construcción de otras formas de hacer investigación, “de pensarnos y corazonarnos”. Es a partir de este ejercicio que podemos aprehender las múltiples formas en las que naturalizamos la opresión y el desprecio a pensamientos *otros*—por medio del racismo, el clasismo, el capitalismo y el patriarcado—y los despojos que esto ocasiona. Por esto último, deseo comenzar posicionándome como el resultado de mi vida familiar, mi experiencia escolarizada y, por último, mi formación como antropóloga la cual sigue hasta hoy en día.

Como en muchos hogares de clase media de la Ciudad de México, y de la República Mexicana, crecí absorbiendo las ideas y discursos de un México mestizo profundamente racista y clasista. Desde las primeras clases de historia se nos fue enseñando sobre el pasado glorioso de las civilizaciones mesoamericanas. Aprendimos que la grandiosidad de



los mayas y mexicas, ahora presente únicamente en los vestigios arqueológicos, había llegado a su fin con la conquista. Naturalizamos desde pequeños, por medio de la escuela, que lo que quedaba en el México actual no eran más que restos incompletos de aquel gran pasado mesoamericano. Que lo que aquellas personas hablaban eran “dialectos” y no “idiomas” y que sus vestimentas eran “trajes típicos” y que su arte era “artesanía”.

No sólo a través de la escuela, el racismo y clasismo se impregnaba en nuestro hogar, como polvo acumulándose silenciosamente en las esquinas y rincones de la casa. Crecí escuchando frases dentro de mi núcleo familiar materno sobre cómo “se había echado a perder la raza” cuando mi abuela, de piel blanca y ojo claro, se unió con un tlaxcalteca de padres nahua hablantes. Mientras que en el lado paterno se compartían con toda naturalidad ideas sumamente clasistas hacia las personas trabajadoras del hogar, poblaciones originarias y en general, hacia la pobreza. Lamentablemente, mi abuelo materno falleció cuando mi madre era una niña y con él, todo el recuerdo del pasado nahua que pudiera tener mi familia quedó escombrado por el polvo que se acumulaba.

Crecí, aunque con mucho que agradecer, bien domesticada bajo el pensamiento “moderno” occidental. En un hogar que privilegiaba la educación ante todas las cosas. Ésta siempre fue privada y bilingüe pues mis padres aseguraban que esa era la mejor educación que podían otorgarle a sus hijas. Así, desde niña aprendí a hablar, leer y escribir en inglés. Sin embargo, la lengua que hablaba mi abuelo nadie me la enseñó nunca a pesar de ser de los idiomas más hablados del altiplano central de México. Pasé toda mi educación escolarizada internalizando y perpetuando esta y muchas más violencias epistémicas y simbólicas.

---

<sup>2</sup> Xochitl Leyva, comunicación personal en clase, marzo 2021.

Fui socializada dentro de una forma de vida y pensamiento occidental que nunca dejó de parecerme sospechosa. Fui naturalizada bajo las concepciones biomédicas y biológicas hegemónicas, bajo los estándares de vida occidental en torno al mundo, a los cuerpos y a los seres. Pero también fui lo suficientemente rebelde—como buena hija de madre rebelde, que a su vez fue hija de madre rebelde—como para haberme inclinado por el pensamiento y quehacer antropológico. Fue ahí cuando el cristal por el cual miraba las cosas se empezó a romper e inició este ejercicio de desaprendizaje, de “desempolvamiento” de aquellos rincones. Ejercicio que sigue hasta la fecha y que ahora me corresponde llevar a cabo no sólo en la presente investigación, sino en el proyecto de vida que me encuentro entretejiendo con el grupo de mujeres tsotsiles, con las *bats’i antsetik* de San Gregorio de las Casas en Huixtán, en los Altos de Chiapas.

### **Mi primer andar por los Altos y la semilla que sembramos**

Llegué a los Altos de Chiapas en 2016, durante la licenciatura en antropología cultural, después de haber tomado el seminario de antropología médica y fascinada por esos otros entendimientos del cuerpo, la salud y enfermedad que desde la biomedicina se terminaban invisibilizando, desacreditando, o incluso, reprimiendo. Así, comencé mi investigación de tesis de licenciatura bajo la tutela del Dr. Jaime Page Pliego. Algo que en su momento llamé una investigación sobre “la enfermedad de la locura tsotsil”, el *chuvaj*, y que presenté como una investigación de “etnopsiquiatría”. Pero que ahora lo entiendo como el resultado del bagaje teórico y de mis propias concepciones, así como de esa violencia epistémica que nos inclina a poner las palabras tsotsiles en conceptos teóricos inentendibles para la gente con la que trabajamos. Sin embargo, esa experiencia me demostró la importancia de partir de conceptos locales y de permitir que lo vivido durante el trabajo de campo moldee

nuestro camino. Esto último, no sólo me sucedió en términos de investigación antropológica, sino con el curso que tomaría mi vida.

Fue a partir de esta experiencia que comencé a entretener-me con varias mujeres tsotsiles que me abrieron las puertas de sus hogares y de sus corazones. Al estar ellas ya organizadas en un grupo de bordado, comencé escuchando sus preocupaciones en torno a su vida, a las presiones económicas, a la falta de lluvia y la falta de apoyo en general, a la dificultad de vivir del campo y al abandono sistémico del cual son parte ellas y miles de mujeres y hombres de poblaciones originarias. Aportaba lo poco que podía hacer, como llevarles telas e hilos desde San Cristóbal de las Casas. Con esos materiales ellas bordaban y me confiaban esos bordados, los cuales yo comencé a vender. Me llené de bordados y poco a poco tanto mis amigos, familiares y hasta el departamento de antropología de mi universidad tenían algo hecho por ellas. Al hacerlo, les devolvía un poco del apoyo que yo recibía cuando visitaba San Gregorio.

Conforme pasaba el tiempo, mi involucramiento fue creciendo y, ante la angustia de que mi tesis de licenciatura nada solucionaba, nada ofrecía para ellas y sus vidas inmediatas, al término de mi investigación decidí comprometerme a caminar a su lado. Ahora, juntas caminamos en un proyecto de bordado autónomo y autogestivo, que pueda sostener-nos y acompañar-nos. En 2019, cuando decidí mudarme a San Cristóbal de las Casas para terminar de “sembrar nuestra semilla”, fundamos el colectivo Nichimal O’ntonal y se formalizó el proyecto de exploración artística y venta justa del bordado a mano, Nichimal Bordados Artesanales. Desde entonces y hasta la fecha he trabajado junto a 19 *bats’i antsetik* de San Gregorio de las Casas.

Este proyecto, considero, forma también parte de un intento de realizar antropología aplicada. Pues son las herramientas que nos brinda la antropología, como el diálogo, la

empatía y la observación participante, que nos han ayudado a delinear ¿qué queremos? y ¿cómo lo queremos? En este sentido, llegamos a la conclusión colectiva de que los beneficios de reunirse a bordar van mucho más allá del ámbito económico, aunque este es el principal objetivo. Pero, sobre todo, nos dimos cuenta de cómo el trabajar juntas puede mejorar nuestras vidas. De cómo esa semilla que sembramos puede brindar tanto bienestar en términos de autoestima y confianza, porque poco a poco nos sabemos valiosas. Pues reconocemos el trabajo de bordado como un genuino arte del cual ellas son maestras y que por lo tanto su autoría debe ser nombrada y respetada. Lo cual también desprende diferentes beneficios para cada una, además de que también nos sabemos acompañadas y acuerpadas.

La apertura al hablar de lo que sucede en nuestras vidas y en nuestros hogares permitió también la identificación de ciertos aspectos que pueden estar afectando la salud. Así, en colaboración con el proyecto de Algo con Barro, realizamos en el 2019, un diagnóstico-acción de creación de fogones de barro con salida de humo controlado. Esta necesidad se identificó por las mismas *antsetik* del colectivo. Quienes, al bordar principalmente en sus cocinas, respiraban el humo del fogón prácticamente todo el día. Lo cual puede llegar a tener repercusiones en las vías respiratorias y en los ojos de manera permanente. Así, realizamos la construcción de fogones de adobe “con nuestras mismas manos” y con “nuestra misma tierra”. Donde ellas fueron las constructoras, reflexionando junto a sus hijos y algunos esposos sobre cómo podían usar la tierra de sus hogares para la creación. Esta actividad—la cual tampoco fue sencilla y necesitó mediación, reflexión y mucho esfuerzo—demostró que nosotras también podemos construir. Que tenemos la fuerza y el ingenio para hacerlo y que, así como construimos un fogón, podemos construir una vida como la queremos.

Es por mi involucramiento con el colectivo de Nichimal O'ntonal y por el haber llegado a conocer a estas personas y a sus familias que, al plantearme continuar con mi trayectoria en el ámbito de la antropología no opté por buscar más allá, ni por moverme a otros lados. Decidí trabajar esta investigación con y por ellas. Pero entonces, ¿qué íbamos a investigar?

### **De “menopausia” a “*mak xa ch'ut*”**

Irónicamente mis intereses de investigación no estaban en el bordado o en la producción artesanal sino en la antropología médica, en las categorías locales y en la ontología tsotsil. Pero, sobre todo, me vi atraída a reflexionar y entender las formas en que las mujeres vivimos en nuestros cuerpos. Así, en la búsqueda y problematización de un tema de investigación para la maestría decidí centrarme en un tema de la salud de la mujer.

Particularmente, me atraía investigar un tema referente a la salud de la mujer que no necesariamente se vinculara con el proceso de embarazo, pues considero que este periodo ha sido más investigado debido a las problemáticas de muerte materna en la región. Por ello, mis primeras búsquedas bibliográficas giraban en torno al envejecimiento. Tenía la impresión que en general existía más información en torno a las edades reproductivas, así como a las infancias y adolescencias. Así, buscando un camino—o un hilo que jalar—llegué a tema de la menopausia. Donde se entrecruzaba mi interés por el envejecimiento y por un fenómeno corpóreo puntual: la menstruación y el cese de la misma. Pero, sobre todo, donde encontré un gran vacío en torno a los estudios de este periodo de la vida en población originaria desde perspectivas cualitativas, etnográficas y, más aún, que abordaran las propias formas de conocer, experimentar y nombrar este suceso.

Esto último se debe a que, el tema de la presente investigación —el cese de la menstruación, su experiencia y sus efectos en la vida de las mujeres—ha sido primordialmente investigado y clasificado por la biomedicina occidental. Desde un marco biologicista y biomédico se le ha llamado “climaterio” al periodo de transición en la vida de la mujer, entre la etapa reproductiva a la no reproductiva y se considera que inicia aproximadamente cinco años antes de la menopausia y dura entre 10 a 15 años<sup>3</sup>, y “menopausia” al fenómeno puntual de la pérdida de la menstruación (Liñán, 2004). El problema radica en que, actualmente, el modelo biomédico corresponde al modelo hegemónico y normativo para aproximarse a este suceso y las metodologías cuantitativas, desarrolladas inicialmente en Norte América y Europa, han ocasionado que este suceso se conciba como algo universal. Además, de la gran escasez de investigaciones en otras poblaciones, particularmente originarias, hay una insuficiencia de metodologías cualitativas. Prueba de esto es que, hasta el 2014 existían únicamente 28 publicaciones enfocadas a esta temática en población originaria (Chadha et al., 2016), de las cuales solamente seis eran cualitativas (Buck y Gottlieb, 1991; Stewart, 2003, Michel et al., 2006; Madden et al., 2010; Jurgenson et al., 2014 en Chadha et al., 2016). Ninguna de estas investigaciones ocurre en México.

Por esto último, comencé a buscar cómo distanciarme de estos conceptos biomédicos—que no son cercanos a muchas personas (no sólo las originarias)—para dar pie a las categorías y entendimientos tsotsiles sobre el cuerpo femenino y sus procesos. Así, me pregunté ¿cómo se concibe y experimenta este suceso—el cese de la regla<sup>4</sup>—entre las

---

<sup>3</sup> Definición de acuerdo al ISEM, Instituto de Salud del Estado de México, Gobierno del Estado de México

<sup>4</sup> Se notará a lo largo del texto que utilizo la palabra “menstruación” y “regla” como sinónimos. Esto se debe, uno para no cargar el texto con la primera palabra y por cuestiones de estilo, pero también porque la palabra “regla” es más utilizada por las *bats’i antsetik* hablantes de español. Por el contrario, no decidí utilizar las

mujeres tsotsiles de San Gregorio de las Casas? y ¿qué implicaciones tiene en su vida cotidiana? Para responder estas preguntas fue necesario abordar dos grandes temas: el envejecimiento y la menstruación. Pero, sobre todo, implicó profundizar en mi entendimiento al idioma tsotsil.

Al primer tema, el envejecimiento, decidí aproximarme desde el curso de vida tsotsil, comenzando a trazar las diferentes etapas de crecimiento. Me intrigaba desmenuzar en tsotsil lo que en español pensamos como “bebé-niño-adolescente-adulto-anciano”. Al hacerlo desde el trabajo etnográfico y también desde clases del idioma tsotsil, llegué a un concepto que puntualiza muy bien la temporada en la vida de las personas cuando éstas empiezan a envejecer. Lo que se conoce como *yijil ants* / *yijil vinik* y podríamos traducir como “mujer madura” / “hombre maduro”.

Dar con el periodo de vida *yijil*, me invitó a descubrir que no sólo las personas pueden “madurar o endurecerse” en términos *yijil*. Las frutas, los árboles, los animales, también la milpa y el elote se hacen *yijil* con el paso del tiempo. Lo cual es esencial. El término *yijil* implica que el tiempo ha pasado. El concepto opuesto de *yijil* es *unin*, el cual podemos entender como “tierno”. Hace referencia a las frutas chiquitas de los árboles, o cuando la milpa se encuentra creciendo y son plantas aún pequeñas, o a animales chiquitos o cachorros. Respecto a los seres humanos, *unin olol* es como se dice a un bebé recién nacido. Un bebé tierno. Entonces hablar en términos de *unin- yijil* implica hablar del envejecer, del crecer, del madurar-endurecerse.

Al segundo tema llegué como consecuencia del concepto *yijil ants* “mujeres maduras”, pues resulta que es durante ese periodo de “maduración” en el cual sucede lo que

---

palabras en tsotsil puesto que, como veremos más adelante, son varias formas de decirles y podría ser confuso para el lector.

desde la biomedicina se conoce como “menopausia”. Así, llegué al concepto en tsotsil para hablar puntualmente de la pérdida de la menstruación por la edad: *mak xa ch’ut*, que traducido literal significaría “ya se cerró su panza”. Afortunadamente, aprendí estos dos conceptos, *yijil ants* y *mak xa ch’ut*, antes de ir a trabajo de campo pues los consideraba esenciales desde la formulación del protocolo de investigación. Esto sirvió para que las preguntas y conversaciones giraran en torno a estas dos nociones, a lo que implica en la vida cotidiana, a la experiencia de las *yijil ants* cuando viven el suceso *mak xa ch’ut*.

Al hacerlo, pronto me di cuenta que no podía hablar del suceso puntual del cese de la regla, sin hablar de la menstruación en general. No sólo porque la experiencia que pudieran tener las mujeres cuando sucedía *mak xa ch’ut*, podría estar determinada por la experiencia que tuvieron menstruando durante su vida, sino porque las *anstetik* de San Gregorio—así como de otros municipios alteños—tienen maneras propias de concebir la *ch’ich’*, la sangre. Así, mientras hablábamos del periodo de *yijil ants*, y del suceso de *mak xa ch’ut*, comenzaron a asomarse nociones particulares sobre la fuerza de la sangre, *yip xch’ich’el*. Que ayuda a entender el paso del tiempo y el envejecimiento, pero también, los cambios en la vida, los desgastes sociales y ecológicos a los que se enfrentan, la introducción de nuevos productos alimenticios, y las repercusiones que tienen a la salud, pero, sobre todo, a la experiencia del menstruar. Experiencia que se vive hoy en día de manera muy diferente a los tiempos de antaño.

En relación a esto último, las diferencias generacionales, se hicieron presentes en el trabajo de campo. Ya que fue necesario recrear las experiencias de las *yijil antsetik* durante su juventud, hablar de sus primeras menstruaciones y de su experiencia menstruando hasta que ésta desapareciera, así como de la vida después de que se “cerrara su panza”. En este ejercicio de memoria y experiencia comenzaron a surgir las formas en que ellas, la



generación de las *yijil antsetik* nacidas entre 1951 y 1981, veían las menstruaciones de sus hijas y de cómo percibían grandes diferencias. En este sentido, decidí ampliar la mirada y abordar las experiencias de las nuevas generaciones, nacidas desde 1985 hasta 2006, con el objetivo de comprender el tema de la menstruación desde la actualidad.

A la par de encontrar los conceptos de *ch'ich'* y *yip xch'ich'el*, como centrales para comprender la concepción tsotsil en torno a la menstruación, también surgieron dos conceptos esenciales para la exploración de las experiencias. El primero es la noción de *o'ntonal* como referente a las sensaciones vividas y que nos permite aproximarnos a las emociones, sentires y pensamientos que las *yijil antsetik* tuvieron y tienen a lo largo de su experiencia menstruando. Desde una perspectiva del *o'ntonal*, podemos comprender cómo las emociones-sentires-pensamientos afectan la salud, se sienten con el cuerpo y son determinantes para la experiencia de menstruar y de envejecer. Además, encontraremos que una de las emociones relacionadas a la menstruación, más intergeneracionales y profundas entre las *antsetik*, es aquella de la vergüenza.

El segundo y último concepto que deseo rescatar es el de la luna: *ch'ulme'tik u'*, que puede traducirse como “Nuestra Santa Madre Luna” o “nuestra luna<sup>5</sup>”. Esto se debe a que la *u'*, luna, tiene una relación simbólica y ontológica con la menstruación. Además de que, debido al sincretismo religioso de los Altos, la figura de la luna se concibe también como la *Jalal Me'tik* (Nuestra reverenda madre) o *Jch'ul Me'tik* (Nuestra sagrada madre), que entre las *antsetik* de San Gregorio—así como en muchos otros municipios alteños—tiene una relación directa con la Virgen María. Es la *Jalal Me'tik* y la *ch'ulme'tik u'*, la Virgen y la luna quienes simultáneas y sinónimas, dan el don de menstruar a las mujeres y como

normalmente suele suceder en diversas poblaciones originarias, recibir un don es también recibir un sufrimiento. En este sentido, la menstruación se padece y se sufre, pero se sabe que, gracias a ella, puede surgir la vida. Esta relación simbólica-ontológica promueve fuertes expectativas entre las *antsetik* de embarazarse y de ser madres. Algo que hay que tener en cuenta en un contexto donde los derechos reproductivos no necesariamente se llevan con amplia libertad, no sólo por los controles sexuales dentro de las mismas comunidades, sino por los controles estatales y de los sistemas de salud.

A lo que deseo llegar con este breve recorrido—el cual será profundizado a lo largo de las páginas de esta tesis—es dar cuenta de todo lo que se desprendió a partir de la inconformidad del concepto de “menopausia”. Partir del *yijil* y de *mak xa ch’ut*, desarrolló otras nociones y conceptos que forman parte del pensamiento tsotsil y que demuestran los entendimientos propios que tienen las *antsetik* sobre sus cuerpos y sus vidas. Este ejercicio, considero, nos acerca a la elaboración-conceptualización de un marco teórico etnográfico en tanto que se realiza desde lo que sucede durante el trabajo de campo. Donde más que imponer una teoría externa—que resulta lejana y desconocida para la gente—se privilegian las teorías originarias a partir de los conceptos cercanos. Teorías que existen dentro de los saberes y conocimientos situados que tienen las mujeres originarias, no sólo de San Gregorio, sino del mundo.

### **Estructura de la tesis**

Posterior a esta breve introducción y ejercicio de posicionamiento, en el capítulo primero se esboza el porqué de la problemática y cómo llegamos a ella. Donde abordamos el estado de

---

<sup>5</sup>En tsotsil existen dos tipos de plurales, el inclusivo (nuestro) y el exclusivo (ustedes). En la frase “*ch’ulme’tik u*” se utiliza la forma plural de tsotsil inclusiva. “La luna es de todos y todas” me decían y es

la cuestión en torno a los estudios de la “menopausia” y la “menstruación” en poblaciones originarias y revisamos las principales teorías utilizadas para entender la menstruación. Asimismo, se delimitan los objetivos y las preguntas generales y específicas y los apuntes metodológicos que impulsaron y permitieron la presente pesquisa. También, reflexionamos sobre la justificación y relevancia en torno a la investigación-reflexión-creación de trabajos sobre la menstruación, sin importar la edad.

En el segundo capítulo abordaremos los apuntes teóricos-metodológicos que dieron forma a la presente investigación, es decir, nuestra caja de herramientas. Comenzando con el diálogo teórico a partir del cual podemos pensar la conceptualización del cuerpo sexuado y sus procesos. Por un lado, retomando parte del feminismo decolonial (Mohanty, 2008; Oyewúnmí, 2017[1997]) y por el otro, del estructuralismo francés (Héritier, 1996), para reflexionar y cuestionar nuestras categorías. Así como profundizar en la importancia de la búsqueda de conceptos cercanos y locales (Geertz, 1994; Pérez, 2014). Después, abordamos la propuesta teórica de las representaciones sociales de Jodelet (2008), que permite organizar y analizar la información etnográfica y la perspectiva del curso de vida y de la experiencia y narrativa del padecimiento para dar forma y entendimiento a los testimonios de las *antsetik* a lo largo de su vida menstruando.

A partir del tercer capítulo y en adelante, nos adentramos a la zona de los Altos de Chiapas. El capítulo tercero busca contextualizar la región alteña, desde los diversos procesos históricos que han incidido en los cuerpos tsotsiles y tseltales. Tales como la evangelización, la colonia, el periodo desarrollista y de políticas indigenistas, y más recientemente, el neoliberalismo. La importancia de conocer el contexto macro de la región se hace presente para entrecruzar las experiencias de vida, y de menstruación, de diferentes

---

por esto que decidí dejar la traducción de “nuestra luna” como parte del título.

generaciones. Pues, dichas experiencias, así como los cuerpos, son resultado de su tiempo y de su espacio.

El cuarto capítulo titulado “Apuntes del pensamiento tsotsil: pensar el envejecimiento y la menstruación”, tiene dos objetivos. El primero, es presentar los elementos etnográficos que nos permiten aproximarnos al curso de vida tsotsil, repasando los diferentes periodos de y cómo éstos también corresponden a un tiempo y espacio en la vida. Ahí, nos detendremos en el periodo *yijil ants/yijil vinik* y en explorar las nociones detrás del concepto *yijil*. El segundo, es abordar las principales nociones de salud que tienen las *antsetik* de San Gregorio, pero sobre todo para entender la menstruación. Esto también se nutre de otros lugares de los Altos de Chiapas pues, como veremos, se tratan de elementos trans-subjetivos, es decir, generales y compartidos entre diversos grupos tsotsiles y tseltales. Por último, profundizaremos en los cuatro conceptos que, de cierta forma, pueden servir también como un marco teórico etnográfico para aproximarnos a las experiencias de las *yijil antsetik: ch'ich* (la sangre), *yip xch'ich'el* (la fuerza de la sangre), *o'ntonal* (referente a sensaciones vividas) y *ch'ulme'tik* (nuestra luna).

El quinto capítulo busca recrear las experiencias de menstruación vividas por las *yijil antsetik* de San Gregorio. Se trata de una generación de mujeres nacidas entre 1951 hasta 1981, la más joven que actualmente tiene 40 años de edad. Este capítulo se enfoca en la subjetividad de las experiencias de menstruar. En las emociones-sentires-pensares de las mujeres sobre sus vidas, sus cuerpos y su menstruación. Abarcando desde la primera menstruación, su experiencia de vida, hasta el cese de la regla. Veremos cómo sus experiencias se trastocan con el contexto y el tiempo y lugar, así como con la vida de otras mujeres. Por último, veremos lo que implica envejecer en precariedad, a veces en soledad, con otras enfermedades o con una profunda tristeza.

El sexto capítulo, a manera de cierre, presenta las experiencias de las generaciones más jóvenes. Con los nuevos retos en términos de salud y educación sexual, pero sobre todo en salud menstrual. Veremos que se encuentra al alza la patologización de los ciclos menstruales irregulares, donde abundan los diagnósticos de quistes—algunos diagnosticados con prácticas de dudosa procedencia—el uso de medicamentos y vitamínicos para sus menstruaciones y en general un sentimiento de debilitamiento de *yip xch'ich'el*, de fuerza de la sangre, resultado de las nuevas dinámicas y procesos modernizadores que se viven actual y rápidamente.

Por último, a manera de cierre, intento trazar posibles horizontes no sólo de investigación sino de acción. Hablar de una salud menstrual que sea emancipadora, que venga del corazón, que busque reflexionar más que enseñar, que busque generar un diálogo horizontal entre múltiples experiencias. Considero fielmente que la menstruación debe ser un tema prioritario para todas las personas, pero, sobre todo, para aquellas que hemos aprendido a sentir miedo y vergüenza por el proceso. Por ello, al final, propongo diferentes rutas de acción, siendo una de ellas un taller de creación de toallas menstruales de tela que, a su vez, busque el diálogo intergeneracional, en *tsotsil* y a partir de los conceptos que se propusieron a lo largo de esta investigación. Con esto no sólo podemos abordar una de las dificultades estructurales que se desprenden de la gestión menstrual—el abastecimiento de toallas menstruales gratuitas y autónomas—sino que, generamos un espacio de creación-reflexión que nos permita compartir algo que, a pesar de que aprendimos a vivirlo en silencio y soledad, nos sucede a todas.



## **CAPÍTULO I**

### **CONOCIENDO Y CREANDO EL TEMA A INVESTIGAR**

Actualmente, las mujeres tsotsiles de Huixtán en los Altos de Chiapas se encuentran inmersas en una lógica cultural específica que, si bien no podemos considerar intacta a las influencias externas, mantiene, en su mayoría, un entendimiento tsotsil alrededor de la salud, la enfermedad, del cuerpo y sus procesos que difieren al de la biomedicina. La experiencia de los procesos específicos del cuerpo está demarcada por su contexto cultural, así como por el constante cambio social vivido en sus comunidades, el ingreso de nuevos conceptos provenientes de la biomedicina—introducidos en consulta o en campañas de salud—así como por las transformaciones económicas, la migración y pobreza. Como se ha señalado por autoras como Lock (1993), la experiencia encarnada del paso del tiempo y los cambios corporales y sociales que ocasiona son un constructo social cambiante, influenciado por múltiples factores y que cada mujer interpretará desde sus valores comunitarios, su propia historia y subjetividad: tal es el caso del ciclo vital femenino.

En esta investigación me centraré en las mujeres tsotsiles, *yijil antsetik*, durante un periodo de edad entre 40 y 60 años, donde suceden varios cambios sociales y donde se da el cese, primero temporal y después permanente, de la regla. Este periodo ha sido nombrado y estudiado por la biomedicina como el climaterio y la menopausia como el cese permanente de la regla, pero esas categorías resultan ser onto-epistemológicamente incorrectas para abordarlas en una población tsotsil, debido a su lejanía conceptual. Por lo tanto, busco responder cómo se concibe y experimenta este suceso—el cese de la regla—y cuál es su relación con el proceso de envejecimiento dentro del curso de vida tsotsil, así como qué efecto tiene en la vida cotidiana y afectiva de las mujeres.

Entendiendo que, como señala Larrossa y otros (2020), el significado que adquiera este suceso dependerá de la cultura, de los conceptos, ideas y valores—es decir, representaciones sociales—asociados, por ejemplo, a la sangre menstrual, la sexualidad, la fertilidad, el envejecimiento, y las concepciones de cuerpo, salud y enfermedad, entre otros. Por esto último, un objetivo del presente trabajo es identificar las representaciones sociales—a partir del esquema de Jodelet (2008), dividido en lo subjetivo, intersubjetivo y trans-subjetivo—en torno al cese de la regla y el envejecimiento comprendidas entre las mujeres tsotsiles y su entorno social.

### **Menstruación y menopausia en poblaciones originarias**

De acuerdo con Le Breton (1990) la existencia humana es corporal y cada sociedad le asigna sentido y valor a su cuerpo a partir de su visión del mundo, o sentido del mundo (Oyewúmi, 2014). De éste dependerán cómo se concibe la constitución del cuerpo mismo, su vínculo con enfermedades o sufrimientos, y la interpretación de sus procesos y del paso del tiempo encarnado. Asimismo, como señala Butler (2002), esta experiencia humana está condicionada por el “sexo”: éste es normativo ya que corresponde a la materialidad misma del cuerpo y, por lo tanto, no puede concebirse de manera independiente. El sexo funge como norma mediante la cual “uno/una” existe y es viable, y que califica el cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de inteligibilidad cultural (2002:19). Tal es el caso del ciclo vital femenino: la aparición y desaparición de la regla o, como se conoce desde el occidente biomédico, la menstruación y la menopausia.

Derivado de lo anterior, nacer mujer implica una forma de vivir un cuerpo sexuado que asume y encarna los significados culturales sobre los sexos a lo largo de la edad vivida. Entender la experiencia de los procesos del cuerpo implica, por lo tanto, entender la



vivencia en el cuerpo sexual y los significados detrás de este. En este sentido, y citando a Schepher Hughes y Lock el cuerpo será “una forma de comunicación—el lenguaje de los órganos—a través de los cuales la naturaleza, la sociedad y la cultura hablan simultáneamente” (1987: 31).

Empero, a partir de la búsqueda y revisión bibliográfica es notable cómo el cese permanente, su experiencia y sus efectos en la vida de las mujeres, ha sido investigado y clasificado primordialmente desde la perspectiva biomédica occidental. Esto ha favorecido la lectura desde un marco biologicista y biomédico y, dado que el modelo biomédico corresponde al modelo normativo para aproximarse a este suceso, se prioriza el uso de metodologías cuantitativas que buscan estandarizar los síntomas y su vivencia. Además de que dichas metodologías fueron desarrolladas y aplicadas inicial, y mayoritariamente, en Norte América y Europa, en su mayoría se enfocan en mediciones y escalas que no permiten profundizar en la experiencia, ni en las concepciones que tienen las mujeres sobre los cambios en el cuerpo. En este sentido, encontré una preocupante ausencia de investigaciones cualitativas sobre este periodo de la vida. Una ausencia que se vuelve aún más tajante en contextos de población originaria.

Además de lo anterior, las investigaciones de corte biomédico se enfocan en la “menopausia” como un suceso aislado, casi fragmentado de la experiencia de menstruar en general. Esto, me percaté, no iba a ser posible de hacer en el contexto de la presente investigación. No sólo porque las colaboradoras primarias, al hablar en retrospectiva de cómo se sintieron cuando “se cerró su panza”, hacían referencia a su vida menstruando, sino porque dicha vivencia delimitaba la significancia y experiencia del cese de la regla. Por ello, para hablar del cese de la regla, necesitamos hablar de la menstruación en general.

### **Pensar la menstruación desde la antropología**

El tema de la menstruación no es algo nuevo en la antropología, todo lo contrario, este evento—hasta cierto punto ordinario—ha sido sujeto a múltiples elaboraciones simbólicas en diferentes culturas a lo largo del tiempo.

Desde inicios del siglo XX aparecen los primeros estudios antropológicos que explicaban la menstruación y sus particularidades en diferentes contextos culturales, abriendo el tema más allá de la mirada biológica y médica y contribuyendo así a la idea de la construcción sociocultural del proceso menstrual (Vázquez y Carrasco, 2017). Estos primeros estudios, sin embargo, estaban enfocados a los juicios negativos asignados a la menstruación, así como a las relaciones de poder y género y cómo la dominación masculina jugaba un papel simbólico importante en las sociedades originarias. De acuerdo con las autoras, Vázquez y Carrasco (2017), este primer cúmulo de estudios, enfocados a los estudios de los tabúes y los ritos religiosos integrados a la vida social, sirvió como base de las investigaciones antropológicas que después reflexionarían en torno a la contaminación simbólica de la sangre menstrual y a la segregación o aislamiento de la mujer menstruante.

La principal precursora de la teoría de contaminación simbólica fue Mary Douglas (1973) y es principalmente a partir de esta teoría que se llegó a interpretar la sangre menstrual como una sustancia tanto poderosa como peligrosa. Douglas argumenta que “algunas contaminaciones se emplean como analogías para expresar una visión general del orden social” (1973: 16), y que aquello que se considera peligroso, acarrea una carga simbólica fuerte. Por ejemplo, existen creencias donde, por medio del contacto de los fluidos sexuales, cada sexo constituye un peligro para el otro, o uno de los sexos corre peligro en relación al otro. Esto, para la autora, se puede considerar como expresiones de simetría o de jerarquía. Entonces, los peligros sexuales y de contaminación pueden

entenderse mejor si se interpretan como símbolos de la relación entre las partes de la sociedad. Bajo esta mirada, los orificios corporales y todo lo que salga de éstos, son esenciales, pues “parecen representar los puntos de entrada o salida de las unidades sociales” (Douglas, 1973: 16-17).

Para Douglas, el simbolismo actúa sobre el cuerpo humano, volviéndose un molde que puede servir para representar cualquier frontera. Puesto que el cuerpo es una estructura compleja, las funciones de sus partes y sus relaciones “ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas” (Douglas, 1973: 156). Desde esta perspectiva, “todos los márgenes son peligrosos” (Douglas, 1973: 164) y por ello los orificios del cuerpo y cualquier materia que brote de ellos, corresponden a elementos marginales. Así, la sangre, la leche, la orina, los excrementos, e incluso las lágrimas, son marginales y anómalos por el sólo hecho de haber atravesado las fronteras del cuerpo. Empero, es necesario recalcar que cada cultura tiene sus propios riesgos y fronteras, y que el hecho de que existan creencias que atribuyen poder a determinados márgenes corporales depende de la situación en que se considere el cuerpo. Por eso, la teoría de contaminación y simbolismo corporal propone que “para comprender la contaminación corporal deberíamos comparar los peligros desconocidos de la sociedad y los temas corporales conocidos para tratar de descubrir de qué forma se adaptan”. (Douglas, 1973: 164). Desde la propuesta de Douglas, el sistema simbólico funciona para mantener la sociedad.

Esta perspectiva resultó ser muy explicativa en ciertos contextos relacionados a la sangre menstrual. En general, la sangre menstrual, al ser sangre que yace en el interior del cuerpo, cuando sale se vuelve “anómala” y “fuera de lugar”, pues no sale por medio de una herida, o de un accidente, sino de una misma fuente corporal de manera regular y predecible. A diferencia de otras formas de derramamiento de sangre—especialmente

aquellas monopolizadas por los hombres como la guerra, la cacería y el auto-sacrificio—la menstruación es incontrolable. Por esto, el hecho de que la menstruación sea un suceso únicamente del cuerpo femenino que normal y regularmente pierde sangre, puede considerarse como una anomalía simbólica, pero esto depende de cada cultura. En suma, esta teoría propone considerar estas anomalías como “poderosas” o “peligrosas” a partir del valor negativo o positivo que otorga cada cultura (Buckley y Gottlieb, 1988).

Tiempo después, a mediados de la década de los 80, nace una segunda corriente de estudios etnográficos que comienzan a describir el proceso menstrual de manera diferente. Uno de los más importantes es el texto de Buckley y Gottlieb (1988) titulado “*Blood Magic*” que provee una serie de ensayos críticos sobre la menstruación en diferentes culturas. En contraste a las perspectivas simbólicas y de poder y dominación, estas nuevas investigaciones proponían ver el carácter mágico y singular de la menstruación, incluso como productora del estatus femenino representado en su capacidad reproductiva. En este libro se plantean las principales limitaciones de la teoría de la contaminación y de los estudios sobre el “tabú”, así como las principales problemáticas metodológicas de las antropologías clásicas.

En relación a la teoría de simbolismo de Douglas, los autores Buckley y Gottlieb (1988) argumentan que este enfoque puede resultar simplista pues su mirada general de lo simbólico y la sociedad no permite aproximarse a la experiencia de vida subjetiva de las mujeres. Esto se hace aún más problemático cuando, metodológicamente, muchas de las antropologías clásicas carecían de informantes femeninos. No sólo en términos metodológicos, sino conceptuales, pues las investigaciones que hablan de “la sociedad” lo hacen colocando la “sociedad *real*” en manos de los hombres. Así, la política, la economía, el parentesco y la religión, corresponden a esferas analíticas dominadas por los hombres.

Mientras que las estructuras informales donde se ejercía la influencia femenina, o incluso, las estructuras dominadas por mujeres, no eran consideradas parte de esta “sociedad *real*”.

Además, durante muchos años en las investigaciones sociales y antropológicas, la “sociedad” se ha tratado como resultado y vehículo de los hombres y sus acciones, mientras que las mujeres son concebidas como recipientes pasivos de las culturas creadas por hombres (Buckley y Gottlieb, 1988). Esto es problemático, pues en muchas etnografías clásicas, son los hombres quienes definen la menstruación como contaminante, pero poco se sabe de lo que las mujeres pensaban sobre sus propios periodos y los de las otras mujeres. Los autores Buckley y Gottlieb (1988), van más allá y proponen que la noción negativa de occidente hacia la menstruación, permeada a través de la teoría general de contaminación, terminó creando “contaminación” donde no existía previamente, o donde sólo una fracción de la población lo veía así y en ciertos contextos. Por último, mencionan que esta mirada, así como la idea del “tabú”, sólo permite ver dos caminos de interpretación: entendiéndola como negativo y peligroso, o positivo y poderoso. Que se trate de algo “blanco o negro” termina ocultando los múltiples tonos grises que yacen en la variabilidad de la experiencia menstruante y su concepción simbólica.

Los ensayos comprendidos en el libro de Buckley y Gottlieb demuestran la amplia variedad de consideraciones necesarias para crear teorías generales de la menstruación como un constructo social: “los contextos variables del simbolismo menstrual, la ambigüedad de estos simbolismos, la posibilidad de diversidad intercultural de significados y la interconexión entre los sistemas culturales y biológicos en la creación de la sociedad humana” (Buckley y Gottlieb 1988:4). Pero sobre todo señalan que, para trascender las limitaciones de las teorías existentes se requiere una base etnográfica más sólida y comprensiva de la que se tenía antes. Por lo que muchos de los trabajos contenidos en su

libro, se sostienen sobre la especificidad y el detalle etnográfico producto del trabajo de campo reciente, pero, sobre todo, de un trabajo etnográfico enfocado hacia las mujeres y hacia cómo lo viven ellas (Buckley y Gottlieb 1988).

Una y otra vez etnógrafos, periodistas e incluso activistas, han reportado que la sangre menstrual y las mujeres menstruantes son vistas como peligrosas y/o ofensivas para las personas quienes las observan: todo esto ha sido interpretado como formas de opresión hacia la mujer (Buckley y Gottlieb 1988). Esta noción, como señalan ambos autores, se ha insertado profundamente en el imaginario popular resultando en la creencia de que el tabú de la menstruación es universal. Sin embargo, más allá de todo lo debatible y comparable, como afirman los autores “el tabú de la menstruación en sí, no existe” (Buckley y Gottlieb 1988:7). Sino lo que se encuentra en estudios trans-culturales es una amplia forma de reglas de conducta hacia la menstruación que detonan significados y propósitos diferentes, incluso opuestos. Mucho de la carga tabú que se le imprimió a la menstruación en poblaciones originarias venía, en realidad, de los ojos de quien miraba, o incluso, de los ojos de quien no lo experimentaba.

Aunado a lo anterior, Risling Baldy (2017) retoma la discusión que plantean Buckley y Gottlieb (1988) la cual, 30 años después, sigue siendo vigente. Para la autora, la continua desestimación de las prácticas originarias en torno a la menstruación como algo primitivo y/o opresivo hacia la mujer es “resultado del deseo colonial de reafirmar los conocimientos originarios como obsoletos y sus prácticas como restos del pasado” (Risling, 2017:22). Por esto, es importante tomar en cuenta el trasfondo histórico en el contexto del colonialismo puesto que muchas de las prácticas consideradas “tabú” en sociedades originarias—como el aislamiento de mujeres menstruantes interpretado como algo “malvado o sucio”, en lugar de verlo como santuarios y lugares de descanso (Risling,

2017); o la carga de vergüenza e impureza que se imprimió sobre la sangre menstrual—fueron impuestas como tal por los misioneros y colonizadores. Así, se pretendieron exterminar las prácticas que *ellos* percibían como malvadas/impuras/vergonzosas (Buckley y Gottlieb, 1988).

Al respecto, la autora mapuche Margarita Calfío (2012) en su texto *Pekiüyen*<sup>6</sup> analiza el ciclo menstrual desde una perspectiva política y mapuche, de corte etnohistórico y etnográfico. La autora considera que las transformaciones sociales mapuches a través de la historia han marcado al cuerpo individual y social de las mujeres mapuches, particularmente en torno a la experiencia de menstruar. Señala que, previo a los procesos coloniales—que implicó la eliminación de la lengua, la interrupción de transmisión de saberes y otras múltiples formas de violencia física y sexual—las significaciones otorgadas a la menstruación estaban ligadas al ciclo natural y eran motivo de regocijo individual y social (Calfío, 2012). Lo que antes se celebraba, dentro de una sociedad que valoraba la fertilidad, se fue transformando y adquiriendo la connotación de una enfermedad dolorosa que además quedó oculta en el ámbito privado (Calfío, 2012).

La autora agrega que se impuso una “visión androcéntrica que castigaba a las mujeres por el pecado de Eva” (Calfío, 2012: 281). Imprimiendo connotaciones negativas como el miedo, incertidumbre y vergüenza en la sangre menstrual que, antes se consideraba poderosa, germinadora de vida y una sustancia de gestación. Con esta mención no busco romantizar las formas de concebir la menstruación de antaño—ni que así fue o hubiera sido en todos los pueblos originarios previos a sus procesos específicos de conquista—. Sin embargo, lo que nos deja Calfío (2012) es justamente la reflexión de cómo los procesos

---

<sup>6</sup> Antigua palabra mapuche para sangre menstrual que está en relación con la luna.

socio-históricos, tales como la conquista y la evangelización se imprimen sobre el cuerpo y sus procesos, cambiándolo.

Regresando a los argumentos de Buckley y Gottlieb (1988) y Risling (2017) no es del todo certero, por lo tanto, asumir que ciertas prácticas de prohibición—o el aislamiento de las mujeres menstruantes—son un deseo de suprimir a la mujer en sociedad. Puesto que existe la posibilidad de que muchas de estas reglas hayan sido originadas, aprobadas, incentivadas y normadas por las mismas mujeres. Sin embargo, esto no implica lo contrario, por lo que tampoco se debe asumir que todas las prácticas menstruales son formas femeninas de empoderamiento y solidaridad, o de regocijo individual y social—como menciona Calfío (2012)—. Se trata, en resumen, de comprender que las funciones sociales de las prácticas y normas menstruales son variables de cultura a cultura y sumamente específicas al contexto que se observa—incluso entre personas de un mismo grupo—y que catalogarlas como algo que solamente “oprime” o “empodera” resulta reduccionista y, en la mayor parte de los casos, inadecuado.

Para la primera década del siglo XXI, los estudios sobre la menstruación se empiezan a alejar de las perspectivas del tabú y de la contaminación para enfocarse en la capacidad reproductiva en torno a la construcción del cuerpo y sus procesos de acuerdo a cada cultura (Vázquez y Carrasco, 2017). Se empieza a indagar en las concepciones en torno a la gestación, a la complementariedad femenina y masculina representada por la sangre roja/menstruación/femenina y sangre blanca/semén/masculina y de los cuidados que los cuerpos—femeninos, masculinos, infantes, no natos—requieren según los valores de cada grupo (Platt, 2002). Desde estas perspectivas más recientes, se intenta articular las prácticas menstruales con diversas categorías como la construcción del género y del poder,



las identidades sexuales, los espacios y funciones de lo femenino (Vázquez y Carrasco, 2017).

Estos estudios, propulsados por la teórica estructuralista Françoise Heritiér (1996), buscan encontrar respuesta acerca de las diferencias jerárquicas de los sexos por medio de las representaciones específicas de cada grupo. Así, una forma de análisis es buscar en los recovecos del imaginario humano, pero a partir de las representaciones relacionadas con el cuerpo y los fluidos que segrega (Heritiér, 1996). Las investigaciones que se han desprendido de estas perspectivas recientes buscan comprender cómo la menstruación es un acontecimiento social y cultural, articulado en función de relaciones sociales de género que determinan el sentido de las mismas (Vázquez y Carrasco, 2017).

Dentro de estos estudios podemos encontrar el de Platt (2002), cuyo texto “*El feto agresivo*”, propone una mirada local hacia el proceso de gestación entre mujeres andinas de Macha y también permite vislumbrar cómo se incorporan los procesos históricos, como la evangelización por medio del cristianismo moderno, en las ideas en torno al embarazo y al feto ocasionando una transformación “mito-histórica” en los cuerpos de las mujeres. La cual, señala, puede verse como un esfuerzo creativo resultado de una intervención sostenida durante siglos. A partir del trabajo etnográfico, Platt argumenta que el proceso de embarazo se constituye como la repetición en microcosmos de “la transformación solar cristiana de la sociedad pagana, ambas situadas dentro del fresco escatológico de la cristianidad misionera” (2002: 129). En este contexto, el feto se considera una entidad voraz que absorbe la sangre hasta poner en peligro la vida de la madre, quien debe librar una batalla para salvarse de esta amenaza mortal. Para entender la agresividad del feto, visto como un duende o demonio come sangre, el autor se detiene y con lujo de detalle explica cómo se

entiende el desarrollo fetal y cómo esta concepción influye en el tratamiento del recién nacido. Esto implica también entender cómo se concibe la sangre menstrual.

En los Andes, la fertilización se considera más probable durante la menstruación, pues la sangre menstrual es la principal contribución de la mujer a la sustancia fetal (Platt, 2002). Se cree que el feto es como una planta que necesita de humedad para crecer. De acuerdo con el autor, “el lenguaje de la sangre impregna todo el proceso de gestación y del parto” (Platt, 2002: 133), y mientras que la mujer aporta la sangre, roja, el hombre, por medio del semen, que se considera una forma complementaria de sangre blanca, da el espíritu. Ambas sangres son expulsadas durante el parto y son considerados tanto masculinos como femeninos llamándoles “grumos, grumas” (Platt, 2002: 133) de sangre<sup>7</sup>.

El texto de Platt (2002) coloca estas ideas y prácticas en torno a la gestación en un contexto donde, ni todo es puramente autóctono ni mestizo. Pues ambas posiciones—el mestizaje y sincretismo resultado de la evangelización y conquista, así como las ideas originarias pre-coloniales—se combinan en el contexto de Macha, y trascienden en una narrativa que se enfoca en la repetida transformación y reencarnación de las almas paganas en bebés nuevos cristianos (Platt, 2002). Su texto, así como el de Calfío (2012), nos recuerda la importancia del contexto histórico, pero también en cómo la historia vivida de los grupos se incluye en las narrativas del cosmos y la procreación.

Otro estudio reciente que plantea aproximarse a las significaciones de la sangre menstrual es el de Vázquez y Carrasco (2017) con mujeres aymara del norte de Chile. Su trabajo es particularmente esclarecedor en torno a los cambios de transmisión de saberes a

---

<sup>7</sup> También, se tiene la idea de que hay un útero masculino, que se relaciona con la práctica de la *covada* (tradición donde el padre toma posición de parturienta y se coloca en el lecho de la madre cuidando al bebé, mientras ella hace otras actividades) (Platt, 2002). Además de esto, el hombre recoge la sangre y viscosidad del parto con andrajos que pertenecían a su ropa, y con estos sellan la piel de la madre y del bebé protegiendo

partir de la entrada de servicios de salud públicos en diferentes generaciones. Pues encuentran que la influencia de transmisión de conocimientos sobre la menstruación ha cambiado entre generaciones en las mujeres aymara de edades avanzadas y las jóvenes. Mientras las mujeres mayores tienen más relación con las creencias o elementos religiosos, por ejemplo, la relación de la fertilidad de la mujer con la luna, las jóvenes aymara integran en sus significados nociones provenientes de los establecimientos de salud y educación (Vázquez y Carrasco, 2017).

Las autoras argumentan que la generación de las madres posee una carencia de conocimientos de lo menstrual, lo que resalta los sentimientos de temor y vergüenza, porque la familia es el único transmisor de conocimientos a partir de la cual se siguen transmitiendo imposiciones de la ideología cristiana. Por el contrario, las jóvenes ya adquieren saberes antes y durante la menarquía, la primera menstruación, a partir de terceros—amigos, docentes, agentes de salud—y sólo en algunas ocasiones de las madres.

Vázquez y Carrasco (2017) documentan cómo la significación de la sangre menstrual está ligada totalmente a la capacidad de reproducción, al paso de niña y mujer, y al hecho de que se tiene que tener más cuidados relacionados a las relaciones sexuales e higiene del cuerpo femenino. En relación con las prácticas de la menstruación, encuentran que los cuidados físicos de las mujeres jóvenes están asociados mayormente a las imposiciones biomédicas, que se han instaurado mediante el mercado, las instituciones de salud y educación. Mientras que las adultas, tiene prácticas de cuidado e higiene de cuerpo transmitidas por el seno familiar, así como por la naturalidad física con la que enfrentan los días menstruales (Vázquez y Carrasco, 2017). Concluyen que, a pesar de que la familia

---

así el peligro de derrames de sangre. Esta práctica, considera el autor, se relaciona con la idea de un útero paterno.

aymara—especialmente por medio de las figuras femeninas (madres, tías, hermanas)—transmiten cotidianamente los conocimientos y cuidados que deben mantener las mujeres con su cuerpo durante la menstruación. En dichos saberes se encuentran entremezclada explicaciones biológicas y religiosas que terminan definiendo el proceso y las precauciones que deben tener (Vázquez y Carrasco, 2017).

Por su parte, en México, investigaciones como la de López y Echeverría (2011), analizan el cuerpo de las mujeres nahuas prehispánicas desde la perspectiva liminal, utilizando la postura de van Gennep (1986) y Turner (1980), para comprender cómo las transiciones del ciclo vital sirven como rito de paso. Los autores se plantean entender las concepciones sobre el cuerpo femenino nahua prehispánico a partir de tres evidencias ideológicas que construyen la imagen corporal de los seres humanos: la diferencia anatómica y fisiológica de los cuerpos, la vida y muerte, y la sangre (López y Echeverría, 2011). En especial, se enfocan en las connotaciones que giran en torno a las mujeres en estado liminar—menstruación, embarazo, parto y puerperio—que se explica por la sangre femenil involucrada en los momentos de tránsito.

El trabajo de Arnold van Gennep (1986) sirvió para establecer comprensión alrededor de los ritos de paso, los cuales marcan la transición—ya sea biológica, geográfica o social— de una fase de vida a otra. Los ritos de paso se dividen en tres: los ritos preliminares, donde se separa al individuo del mundo anterior; los ritos de margen o liminares, los cuales preparan al individuo para su reintegración; y los ritos posliminares donde se reincorpora de nuevo, pero con un estatus diferente. A partir de estos ritos se marca la transición de un estado a otro de manera pública (van Gennep, 1986). Por su parte, Víctor Turner (1980), recupera la propuesta de van Gennep, pero agrega que los ritos obedecen a un orden biológico y se ordenan usando como referencia el orden natural. Se

enfoca principalmente en la condición de *liminalidad*, donde—retomando la teoría de Mary Douglas (1973)—argumenta que, por encontrarse en el estado *liminal* uno se encuentra en un estado ambiguo y eso implica que quienes se encuentren este estado puedan ser vistos como impuros, contaminados o peligrosos.

En las investigaciones sobre mujeres nahuas prehispánicas por López Hernández y Echeverría (2011) y mujeres nahuas contemporáneas López Hernández (2017), se utiliza esta noción de *liminalidad* y ambigüedad propuesta por Turner (1980) para entender cómo el cuerpo femenino nahua, cuando se encuentra experimentando la menstruación, el embarazo, parto y puerperio, se encuentra en un estado indeterminado, transicional y de desequilibrio. Estado que acentúa el peligro que se desprende de su cuerpo y por eso existen menciones históricas de cómo las mujeres menstruantes no pueden tocar ciertas plantas o no pueden ver a los niños o a enfermos, Es decir, el poder destructivo que se desprende de los cuerpos femeninos alternos, liminares, incide en otras personas, en las plantas y animales. Por ejemplo, López Hernández menciona que, durante el periodo menstrual, los nahuas creían que las mujeres eran portadoras de fuerzas asociadas con la muerte. Puesto que la menstruación representa la ausencia de feto, de vida y “el peligro de la no continuidad del grupo” (2017: 94). Mencionan que la sangre se concibe como desecho que no fue utilizado para la reproducción, y dicho desecho contamina y daña tanto a lo animado como lo inanimado.

Por su parte, los trabajos de López Hernández y Echeverría (2011) y López Hernández (2017) pueden ser vistos a través de las críticas que planteaban Buckley y Gottlieb (1988). Primero, porque muchas de las fuentes históricas que utilizan para argumentar cómo pensaban las mujeres y los hombres sobre la menstruación y embarazo, provienen de fuentes escritas por frailes, colonos y cronistas españoles. Que, como ya vimos, traían su

propio bagaje conceptual en torno al cuerpo y sus procesos. Segundo, la autora López Hernández (2017) no considera que la evangelización haya cambiado, ni siquiera influenciado, en las nociones en torno a la menstruación porque, a partir del trabajo etnográfico, sigue encontrando fuertes similitudes con las menciones de 500 años atrás. Al respecto menciona que “la conquista y evangelización sucedieron en el espacio público, y estos conocimientos quedaron resguardados en la intimidad familiar” (López Hernández, 2017: 106). Esto, a su vez, me recuerda a la crítica de Buckley y Gottlieb (1988) de concebir el espacio “público”—la sociedad *real*—en manos de los hombres, donde las mujeres no tienen lugar.

Considero que, por más “públicos” o masculinos que hayan sido los procesos de evangelización y conquista, resulta muy difícil sostener que dichas representaciones se han mantenido intactas a lo largo de cientos de años. La evangelización y conquista fueron, al fin y al cabo, procesos de ruptura epistemológica. Donde se enfrentaron, en todas las áreas y esferas de la vida, diferentes perspectivas. Lamentablemente, dicho proceso de ruptura fue acompañado por una enorme violencia, no sólo física sino simbólica. Donde poco a poco se fueron desestimando las ideas originarias hasta quererlas ver como paganas, y posteriormente, tradicionales o antiguas. En todo caso, es interesante ver cuáles son los ámbitos de resistencia que se mantienen hasta la fecha. Por ejemplo, la lengua o ciertos ritos de curación o cantos chamánicos. Los cuales, tampoco se mantienen intactos, quizás, porque se escondieron, se ocultaron a los ojos de los evangelizadores, o se han ido adaptando a lo largo del tiempo. En este sentido, prefiero concebir a las mujeres originarias y a sus menstruaciones, como resistentes, más no intactas.

Hasta ahora hemos visto cómo, en realidad, hay mucho que decir sobre la menstruación en poblaciones originarias. Ya sea analizándola desde el simbolismo corporal

y la teoría de la contaminación, o desde el tabú, la dominación de la mujer, la jerarquía sexual, o los ritos de paso y el estado liminal. De todo esto, deseo rescatar las reflexiones que se desprenden de la importancia de integrar el trasfondo histórico en nuestras investigaciones, así como de ser críticos con las nociones de “contaminación” “desecho” o “peligro” que encontramos en ciertas fuentes. Asimismo, de la relevancia que debe tener la etnografía hecha con y por mujeres, pues muchas antropologías clásicas tenían un fuerte sesgo de género, y los Altos de Chiapas no son la excepción. Por último, creo fielmente que la menstruación es y será un tema que seguirá dando para reflexionar sobre la humanidad misma. Más ahora, donde las nociones biomédicas han llegado a casi todos los rincones del planeta y que también imponen una forma específica de entender el cuerpo femenino y sus procesos.

Pero, sobre todo, considero que es necesario enfocarnos en las experiencias de vida de las mujeres, porque es importante teorizar, pero ¿de qué sirve la teoría si no tenemos con claridad las múltiples formas de experimentarla? Estudiarla, no a través de los especialistas rituales, o de los agentes terapéuticos, o de las personas en posiciones de autoridad, sino a través de las mujeres cotidianas que la viven día a día.

### **Estudiando la “menopausia” en poblaciones originarias**

A diferencia de la menstruación, el cese de la regla, ha sido un tema poco explorado en poblaciones originarias y cuando se ha investigado, se hace partiendo de la noción de “menopausia” y de lo que ésta debe ser desde la biomédica. Estas investigaciones hacen uso de metodologías cuantitativas para medir y comparar la intensidad de síntomas entre mujeres de diferentes poblaciones y contextos de vida.

En el contexto mexicano podemos rescatar dos investigaciones de este tipo. Una de ellas es el trabajo de Carranza-Lira y otros (2010), que realizaron un estudio transversal y comparativo sobre la percepción de síntomas de mujeres de la CDMX y mujeres zapotecas de Oaxaca, utilizando la escala cuantitativa (SUMEVA) para delimitar la cantidad y valor de cada síntoma. Los resultados de su investigación muestran que las mujeres de la CDMX fueron quienes experimentaron de manera más intensa los síntomas. Concluyen que la diferencia en la intensidad se debe al modo de vida occidental. Sin embargo, el uso de una escala oficial que se encarga de ver los datos de manera cuantitativa, deja de lado las interpretaciones de las propias mujeres con respecto a sus síntomas.

La otra investigación corresponde al trabajo de Gerónimo-Carrillo y compañía (2014) en Ostucán, Chiapas con mujeres zoques. Aquí, los autores se preguntan si las mujeres zoques de Ostucán tienen o no conocimiento sobre el proceso de la menopausia y para saberlo utilizan una encuesta de conocimiento. “Conocimiento” que se esperaba fuera de corte biomédico, resultando en que la gran mayoría de las mujeres desconocían incluso los conceptos de menopausia y climaterio. Esto lleva a los autores a asumir una condición de ignorancia de las mujeres sobre su propio cuerpo y sus procesos. Por lo que concluyen recomendando más intervención biomédica en la región, así como un reforzamiento de un programa de salud educativa. Esto, me parece erróneo pues refleja un claro problema epistemológico y metodológico con respecto al abordamiento del tema. En ambas investigaciones mencionadas, el uso de encuestas y escalas preconcebidas desde la biomedicina imposibilita que las mujeres expresen sus propios conocimientos y entendimientos sobre sus cuerpos.



Un último estudio con mujeres mexicanas<sup>8</sup> del Estado de México, Veracruz y Chiapas, que vale la pena mencionar, es el de Georgina Sánchez (2004). La autora buscó analizar si la calidad de atención que recibían las mujeres que se encontraban en alguna etapa del climaterio era adecuada o no. Así como de qué tan informadas estaban sobre los lugares especializados en atención a la salud de las mujeres de su edad, si contaban con algún control sobre sus condiciones de salud y si tenían derechos cuando acudían a alguno de los servicios de atención. El estudio buscaba comparar la situación de las mujeres de diferentes estados de la República Mexicana. Sus resultados demostraron que Chiapas era el estado más deficiente con respecto a la calidad de atención en salud a las mujeres mayores de 40 años.

Además de esto, existen investigaciones que abarcan en totalidad el ciclo de vida de la mujer como la de Dalton Palomo (1981) con las mujeres Huaves que mencionan tangencialmente la “menopausia” y las concepciones locales en torno a la sangre menstrual y al ciclo vital femenino. Lamentablemente estas son todas las investigaciones que abordan específicamente este tema con población originarias del país y, particularmente en los Altos de Chiapas no he podido encontrar ninguna investigación específicamente a este tema, o al de la menstruación en general.

Internacionalmente encontramos más abundancia en estudios relacionados al tema del “climaterio y menopausia” con poblaciones originarias. Aunque, se sigue priorizando una aproximación biomédica y cuantitativa, como lo es el trabajo de Ulloque y compañía (2013) que utiliza una escala (*Menopause Rating Scale*) para analizar los síntomas entre

---

<sup>8</sup> En el artículo se plantea que todas las mujeres hablan español y eran de diferentes condiciones económicas. No se especifica la adscripción a algún grupo étnico. Sin embargo, consideré incluirlo ante la escasez de investigaciones que abordan el tema y por la relevancia de las conclusiones de la autora en relación con el área de trabajo de la presente investigación.

mujeres zenúes de San Andrés Zotavento en Colombia, existe un pequeño grupo de estudios que aborda estos procesos desde un enfoque cualitativo y social. Como mencioné en la introducción, la revisión bibliográfica realizada por Chadha y compañía (2016) señala que, hasta el 2014, de 28 artículos enfocados a la temática en población originaria, únicamente seis son cualitativos. Dentro de estas investigaciones encontramos las de: Buck y Gottlieb (1991) con mujeres Mohawk; Stewart (2003) y Michel y compañía (2006) con mujeres Q'eqchi de Guatemala; Madden y otros (2010) con mujeres Sioux y Jurgenson y compañía (2014) con mujeres aborígenes de Australia.

Entre los hallazgos más relevantes de estas investigaciones encontramos que, Buck y Gottlieb (1991) profundizan en el concepto del tiempo para los Mohawks, específicamente del tiempo percibido por las mujeres menopáusicas y cómo las expectativas culturales para ciertas etapas del ciclo de vida afectan la reacción que ellas tienen sobre su proceso menopáusico: algunas teniendo experiencias “en sincronía”, de choque o estancamiento. Por su parte, entre las mujeres mayas Q'eqchi de Guatemala, las concepciones positivas sobre el proceso menopáusico están relacionadas con los tabúes de la sangre menstrual, donde las mujeres expresaron alivio por al fin estar liberadas de las responsabilidades de los hijos y del embarazo, así como de las inconveniencias del sangrado (Stewart 2003). Sin embargo, a pesar de estas concepciones positivas las mujeres mayas presentan síntomas que son reales y que les afectan. Entre esos síntomas, uno de los más mencionados en el trabajo de Stewart es el de los cambios emocionales, mayor irritabilidad y más discusiones familiares.

En el trabajo de Michel y compañía (2006) se logran identificar varias plantas que los curanderos mayas utilizan específicamente para la menopausia. A diferencia del de Stewart, reportan una mayor búsqueda de atención para tratar los síntomas que le

preocupan a las mujeres. Específicamente mencionan a una de las mujeres del estudio quien reportó haber utilizado el tratamiento de sustitución hormonal que posteriormente tuvo que abandonar por cuestiones financieras y por la lejanía del servicio médico.

Entre las mujeres Sioux de Canadá, la investigación de Madden y compañía (2010) parte desde la fenomenología y utiliza entrevistas a profundidad para analizar el conocimiento local de las mujeres hacia el proceso menopáusico en términos de experiencia, comunicación intergeneracional y síntomas. Algo que las autoras encuentran interesante es que varias de las mujeres participantes hablaron de su menarquía (primera menstruación) y de sus embarazos cuando les fue preguntado de la menopausia. Algo que no sucede con las mujeres no originarias en las clínicas, donde la menopausia se habla por separado. Por lo tanto, las autoras consideran que las mujeres Sioux tienen un concepto más holístico de “mujer”, en el que, para hablar de la menopausia se tiene que entender toda su historia de vida.

Por su parte, el estudio de Jurgenson y compañía (2014) se enfoca en mujeres aborígenes de Australia y sus entendimientos y experiencias sobre la menopausia, así como del impacto que tiene en sus vidas. En este estudio, a diferencia del de Stewart (2003), se entrevistaron también a mujeres pre menopáusicas desde los 20 a 60 años haciendo más amplio el acercamiento a la idea local de menopausia. Vale la pena mencionar que tres investigaciones reportan conflictos entre las mujeres menopáusicas y sus esposos ya que éstos asociaban las molestias sexuales de este periodo y el desinterés sexual de sus parejas como señales de adulterio (Stewart, 2003; Michel et al, 2006; Jurgenson et al, 2014). Del cual destaco el estudio de Jurgenson y compañía debido a que es el único que indagó en la percepción de los hombres en una relación, en este caso, evidenciando cómo la falta de

entendimiento por parte de los esposos sobre el proceso afecta el estado físico y emocional de la mujer.

Podemos encontrar en las investigaciones el señalamiento que los síntomas psicológicos entendidos como cambios emocionales, depresión, ansiedad, irritabilidad, son bastante relevantes para la vida de las mujeres y el proceso de transición (Buck y Gottlieb, 1991; Stewart, 2003; Michel et al., 2006; Madden et al., 2010; Jurgenson et al., 2014). Sin embargo, no hay una profundización en estos aspectos ya que se centran más en los síntomas físicos o en la percepción general de la menopausia. Asimismo, ninguna de las cinco investigaciones mencionadas encontró un término en el lenguaje local para referirse a la menopausia o al proceso. Sin embargo, encontraron frases coloquiales como “cambio de vida” (Jurgenson et al., 2014) o “cuando se detiene el periodo” (Madden et al., 2010). Cabe mencionar que tanto la investigación de Madden (2010) como la de Michel (2006) realizaron sus entrevistas evitando mencionar la palabra menopausia. En su lugar se usaron frases mencionadas por los propios informantes como “cuando se detiene el periodo” (Madden et al., 2010) o preguntaron por enfermedades relacionadas con el cese de la menstruación entre mujeres mayores (Michel et al., 2006). La palabra menopausia sólo fue utilizada una vez que la informante la mencionara.

Otra perspectiva que ha estudiado el proceso climatérico y la menopausia ha sido la biocultural. Trabajos pioneros como los de Beyene (1989) con mujeres griegas y mayas de Yucatán, y Lock (1993) con mujeres japonesa, quienes tienen una concepción particular de la menopausia la cual nombran *kônenki*, demostraron que no sólo los síntomas menopáusicos se presentaban de manera diferente—algunos ni siquiera reportados por el modelo menopáusico occidental (Lock, 1993), o la ausencia de síntomas “clásicos” como bochornos u osteoporosis (Bayene, 1989)—sino que la menopausia podía no ser un evento

relevante *per se* en la vida de las mujeres y que la importancia de esta transición se debía a otro tipo de concepciones culturales sobre el envejecimiento y la vida—como podría ser que una mujer se sienta realizada por tener hijos y nietos y se sienta “incompleta” o “menos mujer” una vez que pierde la menstruación (Du Toit, 1990). Estas investigaciones sugieren que la menopausia es mejor comprendida como un constructo y no como un hecho.

Trabajos posteriores como el de Sievert (2006) continúan con este marco biocultural, combinando la biología con las observaciones de diferencias culturales. La autora documentó diferentes formas de vivir la menopausia en Puebla, México, Valle Selska en Slovenia y en Asunción, Paraguay. La considera un suceso retrospectivo, lo que significa que las mujeres reconocen y reportan sobre su propio cuerpo. A diferencia de la menarquía—la primera menstruación—el último periodo menstrual sólo se identifica cuando ha pasado suficiente tiempo, por lo que no es un periodo claro y puede ser ambiguo para la mayor parte de las mujeres (Sievert, 2006). Aunado a lo anterior, la entrada a la menopausia es impredecible, porque aún después de meses de no tener una menstruación pueden presentarse sangrados irregulares y luego regularizarse nuevamente (Sievert, 2006). Sievert considera que esto podría explicar por qué, de manera transcultural “no existen rituales asociados con la menopausia y por qué la convención clínica es esperar 12 meses antes de identificar el último periodo menstrual como el evento menopáusico” (2006:5).

Existe también otra aproximación más etnográfica vista en trabajos como el Du Toit (1990) y Chirawatkul y Manderson (1994). Du Toit sugiere que el cese de la menstruación es uno de muchos marcadores del cambio de vida y que las mujeres de sociedades tradicionales no suelen estar muy preocupadas con este suceso, de acuerdo con el autor, esto se debe a que no hay una anticipación ligada a la pérdida de feminidad y juventud como en sociedades occidentales. Sugiere que la menopausia en sociedades tradicionales no

está marcada por el cese de la menstruación sino por la definición cultural de cumplir satisfactoriamente el papel de madre y esposa. Es decir, la experiencia final puede ser evaluada basada en una definición cultural más que en un fenómeno fisiológico. En su estudio explora varios aspectos de la mujer de edad mediana, entre ellos los cambios en las experiencias de roles como hija, esposa, madre, suegra y abuela, así como actitudes hacia la reproducción, menstruación y sexualidad. Central a la identidad de las mujeres hindúes de Pretoria, está el rol de la mujer como madre, por lo que cuando pierde la fertilidad varias mencionaron que no se consideraban mujeres *reales* o *completas*.

Por su parte, el estudio etnográfico llevado a cabo en el noroeste de Tailandia por Chirawatkul y Manderson (1994) señala las polaridades y contradicciones en las percepciones sobre la menopausia que existían entre las mujeres de la aldea y el personal de salud con quienes interactuaban. Mientras que para los profesionales de la salud se consideraba un "problema de la salud" que requería tratamiento médico, las mujeres de la aldea lo conciben como un evento simple, natural y biológico. A través de la exploración de las percepciones conflictivas de la menopausia entre las mujeres contemporáneas en Tailandia, su trabajo busca llamar la atención a la heterogeneidad y fluidez en los entendimientos de procesos biológicos que reflejan el mundo y el cambio. De manera similar a Du Toit (1990), esta investigación también identifica que el cambio de estatus de la mujer envejecida es relativamente independiente de la menopausia y puede suceder mucho tiempo antes de que el cambio corporal suceda.

La situación que mencionan Chirawatkul y Manderson (1994) sobre los contrastes con los profesionales de salud permite ver otra dimensión dentro del tema de la "menopausia". Puesto que los síntomas degenerativos, molestos e incómodos para las mujeres—en su mayoría occidentales urbanas—ha generado una visión de enfermedad y de

riesgo, que requiere intervención médica, resultando en una medicalización, la cual suele darse en exceso (Lock y Kaufert, 2001; Sánchez, 2014). Esto es particularmente problemático en México donde, como señala Sánchez (2010) se siguen presentando casos en los que a las mujeres se les extirpan los ovarios o el útero para prevenir enfermedades como cáncer, o donde en regiones originarias son esterilizadas quirúrgicamente sin su consentimiento y bajo el argumento de que han tenido muchos hijos. Esto último, Sánchez (2010), lo comprende como una “dilución” de los conocimientos corporales de las mujeres ante la práctica médica hegemónica, pues los cambios a través del ciclo vital de la mujer se viven con temores y culpas y sin una “conciencia de apropiación corporal” (Sánchez, 2010: 397), otorgando así un enorme control sobre el cuerpo femenino a la medicina biomédica.

Por otro lado, se puede percibir la idea compartida de que las mujeres originarias experimentan este proceso de manera positiva, debido a la ausencia de patologización y a las “ganancias” o al aumento en libertades sociales documentado. Esto es cierto especialmente en sociedades donde relacionan la sangre menstrual con algo sucio, prohibido, peligroso o como razón de vergüenza (Chirawatkul y Manderson 1994; Stewart, 2003; Hakimi et al. 2016). Asimismo, se habla de que las mujeres mayores ganan mayor libertad de movilización al perder la regla puesto que ya no pueden quedar embarazadas (Boddy, 1989; Michel, 2006), o pueden ganar mayor estatus social participado en eventos públicos o en toma de decisiones (Hakimi et al., 2016), o pueden ganar entrada a un nuevo rol o actividad específica, como hacerse parteras.

Lo cierto es que, el conocimiento de este periodo en la vida de otras mujeres, particularmente originarias, es tan escaso que asumir que se vive este periodo de manera positiva reduce la realidad emocional, corporal y social en las que se encuentran inmersas en un mundo de constante cambio y en un contexto de envejecimiento corporal. Además de

que estos años suelen estar caracterizados por pérdidas importantes, como la salida de los hijos del hogar o la separación o fallecimiento del conyugue, e incluso pérdida de la salud misma: aparición de enfermedades degenerativas, el cansancio, los dolores naturales del cuerpo envejecido<sup>9</sup> y por supuesto, la pérdida de la fertilidad.

Cierto es que, en la mayor parte de los casos, los cambios de estatus y roles sociales no están relacionados con la pérdida de la menstruación, sino con el transitar cotidiano del curso de vida de las mujeres. Por ejemplo, en Tailandia del Norte, Chirawatkul y Manderson (1994) advierten que el cambio de estatus de la mujer envejecida o abuela es relativamente independiente al cese de la regla<sup>10</sup>: el cambio de estatus está relacionado con la edad social en el sentido de que una mujer se vuelve abuela cuando sus hijos tienen descendencia, esto puede suceder mucho antes de la pérdida permanente de la menstruación. Hasta ahora, no he encontrado información sobre el lugar que tiene el cese de la regla en la concepción de envejecimiento corporal y social de las mujeres tsotsiles y cómo se relaciona con el flujo del ciclo de vida tsotsil.

Además de lo anterior, existe un aspecto constantemente mencionado más no suficientemente profundizado en los estudios sobre climaterio y menopausia: las emociones y la vida afectiva. Éstas se han manejado desde la perspectiva biomédica naturalista: considerándolas síntomas encajonados en términos como “depresión, ansiedad, irritabilidad”, y concibiéndolas tan medibles y comparables entre mujeres climatéricas

---

<sup>9</sup> Se aborda de manera más profunda en la versión adaptada por Freyermuth (2001) de adaptación de Paula Brown Doress, Norma Mera Swenson, Robin Cohen, Mickey Ferdinand, Lois Harris y Kathleen MacPherson (2000) *Las mujeres y el paso del tiempo en Nuestros cuerpos, nuestras vidas*. Ed. La colectiva de salud de las Mujeres de Brown. Nueva York.

<sup>10</sup> También hay que considerar que esto no sucede de un momento a otro, sino que es a lo largo de un periodo largo de tiempo que las menstruaciones se tornan cada vez más irregulares hasta que desaparecen de manera permanente, sin embargo, esto es sumamente variable de mujer a mujer. Esto ha indicado a autoras como Chirawatkul y Manderson (1994) y Sievert (2006) a pensar que esa dificultad en señalar la pérdida definitiva de menstruación es la razón por la cual no se tienen rituales específicos en torno al cese de la regla.



como lo serían los niveles de estrógeno y densidad ósea. Esto ocasiona que las emociones de las mujeres climatéricas se justifiquen bajo un marco de hormonas femeninas que no logra abarcar las razones sociales de dichas emociones. Además, las investigaciones que se centran en este proceso en pueblos indígenas suelen ignorar las variaciones con respecto a la cultura afectiva, al cuerpo y a otros factores socio-estructurales que pueden estar afectando la salud emocional de las mujeres.

Como señala Eroza (2010), factores como la migración, la desigualdad, la marginación y pobreza también forman parte de la experiencia en torno al padecimiento. El autor agrega que los cambios estructurales como el abandono de la agricultura de subsistencia, el deterioro ambiental y la adopción de nuevas prácticas económicas y de consumo, también tienen un impacto en la salud de los pueblos indígenas, incluyendo la salud mental y emocional. Aunado a lo anterior, Pelcastre (2001) señala que la menopausia, junto con la depresión, corresponde a las llamadas “enfermedades del silencio”, donde las mujeres no suelen hablar sobre lo que están viviendo. Hasta ahora no existen estudios que relacionen las emociones, el cese de la regla y los cambios corporales y sociales que implica el envejecer dentro del contexto social en el que viven las mujeres tsotsiles de los Altos de Chiapas.

A partir de la revisión bibliográfica, se hace notoria la necesidad de explorar este suceso desde las metodologías cualitativas, como la etnografía. A su vez, resulta interesante que ninguna de las investigaciones mencionadas haya dado con algún concepto local, en el idioma del grupo, que haga referencia al momento en que se pierde la menstruación de manera permanente. Considero que esto se debe a una cuestión metodológica donde no se exploraron del todo los conceptos locales en torno al cuerpo y al error epistemológico de

---

buscar algo similar a la “menopausia”. Este término es, al fin y al cabo, ajeno para mucha gente y su ausencia no implica una falta de conocimiento sobre el cuerpo, sino más bien una falta de conocimiento particularmente biomédico. Partir del conocer o no qué significa la “menopausia” para delimitar el nivel de ignorancia que tienen las mujeres sobre su cuerpo es, en mi opinión, un grave fallo metodológico y epistemológico. Pues considero que las mujeres originarias sí tienen conocimientos sobre su cuerpo, solamente que no son los que la biomedicina estipula como “conocimientos correctos”.

Derivado de lo anterior y debido a que en los Altos de Chiapas se mantienen (más no de manera estática) concepciones específicas sobre el cuerpo, la salud y la enfermedad, la presente investigación tiene por objetivo principal identificar, describir y analizar cómo se concibe y experimenta el cese de la regla—que ya identifiqué como *mak xa ch'ut* y cuya traducción literal es “ya se cerró su panza”—y cuál es su relación al proceso de envejecimiento dentro del curso de vida tsotsil de las *antsetik* de San Gregorio, Huixtán. Asimismo, se desprenden diversos objetivos específicos (Ver Anexo I) para explorar la vivencia y concepción de la menstruación en general. Esto último se logrará a través de la identificación de las representaciones sociales a partir del esquema de Jodelet (2008) comprendidas en lo subjetivo, intersubjetivo y trans-subjetivo y del análisis del curso de vida por medio de herramientas cualitativas que prioricen, no las mediciones y síntomas, sino las experiencias y significados que las mismas mujeres le otorgan

### **¿Por qué y para qué hablar de la menstruación y el envejecimiento?**

A partir de lo anterior y de la revisión bibliográfica realizada hasta el momento identifiqué tres razones principales que sugieren la necesidad de abordar el tema del cese de la regla en población originaria desde un enfoque antropológico. La primera, consiste en la necesidad

de ir más allá de la noción biomédica. Esto se debe a que la menopausia se ha estudiado principalmente desde la biomedicina, la cual permite y perpetúa la fragmentación del cuerpo de la mujer. En lugar de ver un cuerpo que simplemente está envejeciendo, se le transforma a un cuerpo que pierde la menstruación, y después, a un cuerpo en el cual se están dando múltiples cambios moleculares (Lock 1993: xxxii). Esta fragmentación del cuerpo va de la mano con la necesidad de encontrar síntomas, sustancias y niveles que medir, algo que termina abarcando incluso a las expresiones más subjetivas del proceso.

Esto último se relaciona con la segunda razón: la ausencia de un entendimiento social de las emociones vividas a lo largo de esta etapa. Hasta ahora, y como reflejan trabajos como los de Vesco y compañía (2007), las emociones de las mujeres, incluso de las mujeres indígenas, se traducen, universalizan y miden desde una perspectiva psiquiátrica-psicológica. A pesar de estar mencionadas<sup>11</sup> en cada una de las investigaciones sobre la menopausia, se hace desde una perspectiva naturalista que no permite profundizar con respecto a la subjetividad de las mujeres y sus propias emociones. Siguiendo las reflexiones de Le Bretón (2012) las emociones no son medibles, sino interpretables pues son expresiones, significados, relaciones y regulaciones. Por ello, considero que una aproximación antropológica hacia las emociones puede darnos más profundidad alrededor de los sentires y pensares de las mujeres en este proceso de transición ya que, de acuerdo con Capote Bueno (2011), este tema sigue siendo un espacio en blanco en los estudios de la menopausia, especialmente en América Latina.

---

<sup>11</sup> En todas las investigaciones, tanto biomédicas como antropológicas, se habla de “cambios emocionales/depresiones/ansiedades/irritabilidades/miedos, etc”, sin embargo, se hace poco énfasis en lo que suponen estas emociones en la vida de las mujeres. La revisión bibliográfica realizada por Vesco et al., (2007) demuestra que las emociones también se conciben como un aspecto medible y comparable de mujer a mujer. Este enfoque naturalista de las emociones es engañoso porque se les saca del contexto social y cultural, creando una traducción superficial de sentires entre las personas y los investigadores.

La tercera razón corresponde a la falta de investigaciones cualitativas en torno al proceso, en general, pero especialmente entre mujeres originarias. Esto implica que queda aún mucho por investigar para construir una noción de este periodo llamado climaterio y la menopausia alejada de la biomedicina. Esto es particularmente relevante pues la menopausia está en creciente proceso de medicalización y se ofrecen tratamientos médicos, como la terapia de sustitución hormonal, que pueden ser contraproducentes si no se aplican adecuadamente y de manera personalizada a cada mujer (Sánchez, 2014). Lo anterior se suma a la falta de investigaciones que relacionen a la mujer climatérica con su entorno familiar y con la violencia que puede desencadenar este proceso en sus vidas. En este sentido, como señalan Melby y Lampl (2011) es imperativo conocer la variabilidad humana en la experiencia menopáusica observada de manera transcultural.

A pesar de que han pasado casi 20 años del trabajo de Margaret Lock (1993) sobre la menopausia en Japón, las razones que ella menciona sobre la importancia de explicar procesos biológicos, usualmente dominados por el discurso biomédico, sigue vigente. En sus palabras: “no podemos medir las experiencias subjetivas de las mujeres, pero podemos narrarlas” (1993: xxxix). Y, al hacerlo, es necesario abordar las construcciones culturales del sexo y de género, del cuerpo, de la representación del mundo natural (y el lugar que ocupan las mujeres en él) y la conceptualización del tiempo y su relación a la creación de conocimiento en el ciclo vital de la mujer.

Además de lo anterior, se ha hablado de la importancia de atender y entender la menopausia debido a los problemas que los síntomas pueden ocasionar en la calidad de vida de las mujeres. (Romero Pérez et al., 2010; Monterrosa-Castro et al., 2011). Las investigaciones que plantean un detrimento en la calidad de vida de las mujeres lo hacen desde la severidad o intensidad y frecuencia de los síntomas. Por ejemplo, Romero-Pérez y

otros (2010) señalan que, entender qué y cómo las manifestaciones durante este periodo afectan la calidad de vida de mujeres específicas sirve para establecer planes particulares de salud pública, recomendaciones y asesorías para el cuidado de la salud en concordancia con el grupo étnico. Esto ha ocasionado que, buscando mejorar la calidad de vida de las mujeres climáticas, el proceso se termina siendo patologizando y medicalizando (Chirawatkul y Manderson, 1994).

El problema residiría en lo que consideramos calidad de vida y qué se puede hacer para mantenerla, sin embargo, existen tan pocos estudios que sitúen esta problemática en la vida de las mujeres, y más particularmente mujeres originarias, que en realidad se desconoce qué tanto se ve afectada por los síntomas de la menopausia o por las situaciones de vida que suceden en este periodo, como una mayor dependencia o la pérdida de hijos-pareja, o el envejecimiento mismo del cuerpo, o el abandono y precarización estructural en la que se encuentran.

Para acceder a una ventana mucho más amplia propongo un acercamiento antropológico, local y contextual, que entienda el cuerpo y las emociones, su relación con la cultura así como la parte biológica que será interpretada dentro de un contexto y momento histórico específico. Quizás hay aspectos esenciales a la calidad de vida de las mujeres en este periodo de sus vidas que no necesariamente se relacionan con síntomas físicos causados por el cese de la regla: es decir la categoría de “calidad de vida” debería de ser contextual. Conocer cómo se vive este proceso puede ayudarnos a identificar las estrategias culturalmente apropiadas para apoyar y acompañar a las mujeres en esta transición. Lo cual puede devenir en la creación de políticas y proyectos públicos que partan de esta propuesta.

Todo lo anterior corresponde a las razones del porqué de la investigación. Sin embargo, aún queda hacernos la pregunta: ¿para qué? Y, ciertamente, ¿para qué les sirve esta investigación a ellas, a las *bat'si antsetik* de San Gregorio? Más aún en los tiempos actuales de pandemia, de guerras, de feminicidios, de todos estos enormes temas que trastocan la vida de las mujeres, ¿para qué hablar de la menstruación? Si bien esa fue una pregunta que me acompañó desde las formulaciones iniciales del presente trabajo, así como durante el quehacer etnográfico, la respuesta se fue esclareciendo a lo largo del tiempo de elaboración de esta tesis.

El primer para qué, se desprende de mi posicionamiento y del lugar que he llegado a ocupar con las mujeres tsotsiles que conozco. Esto implica reconocer la relación de cariño y compañerismo que tengo con las mujeres del colectivo Nichimal Ontonal y quienes, en algunos años, estarán viviendo este proceso, de la misma manera en la que a mí misma me tocará vivirlo. En este sentido, creo que comprender más sobre este proceso, sobre el lugar que tiene en nuestra vida, nos permite generar formas adecuadas de acompañamiento y cuidado entre nosotras que nos devuelva el control sobre nuestros cuerpos más allá de los paradigmas biomédicos.

Además de lo anterior, considero que la menstruación ha sido un tema ignorado en la experiencia de la salud de la mujer de diferentes edades a pesar de ser algo tan antiguo como la humanidad misma. Esto se debe a la mirada androcéntrica que tuvo y tiene la ciencia, donde la menstruación no se consideró como un tema prioritario—por aquellos que no menstrúan—salvo cuando ésta se puede medicalizar y controlar (Bobel et.al, 2020). Me parece sorprendente que, a pesar de ser un tema tan cotidiano que tiene fuertes repercusiones en la calidad de vida y en la salud de quienes le experimentan, no lo consideremos un tema relevante para la vida de todas las mujeres y las personas

menstruantes. Se trata, al fin y al cabo, de algo que le sucede a aproximadamente la mitad de la población del planeta durante, al menos, un tercio de su vida. De manera mensual, a veces menos o más, la menstruación se vive con el cuerpo. En algunos casos, se padece y se sufre.

Aunque pueden existir casos, como el mío, que tenemos el privilegio de vivir menstruaciones regulares, libres de dolor incapacitante y que, en lo general, no implican ningún problema a nuestro día a día. Este no es el caso de todas, e invisibilizar estas experiencias únicamente porque “a mí no me pasa así” es también una forma de violencia. Los problemas menstruales pueden llegar a incapacitar a muchas mujeres por el dolor extremo o flujos abundantes. Además de que, en los contextos de extrema pobreza y abandono estructural, la gestión menstrual<sup>12</sup> puede llegar a ser deficiente o inexistente. Lo cual aumenta la brecha de desigualdad de género, repercutiendo en el ausentismo escolar y en las oportunidades de crecimiento y desarrollo integral de miles de niñas y jóvenes. Conocer la experiencia del menstruar, con sus altos y bajos, sus heterogeneidades, pero también sus similitudes, puede impulsar reflexiones más profundas sobre el cómo la vivimos y el por qué la vivimos así.

Quizás la presente investigación no trate del hilo negro de los problemas de las mujeres tsotsiles que conozco. Sin embargo, después de haber concluido el trabajo de campo y la redacción de la presente tesis, no dudo de su relevancia en el día a día de las mujeres. Desde su llegada hasta su partida, la menstruación es signo de salud, de fuerza, de sufrimiento, del paso del tiempo y de vida. Y a pesar de todo, se vive con vergüenza, con dolor, en silencio y a solas. Desentrañar las representaciones que subyacen las nociones y

experiencias en torno a este suceso corporal nos puede ayudar a reflexionar y, por lo tanto, a generar una vivencia de este proceso de manera diferente. Además, me gustaría colocar las aportaciones que puedan desprenderse de esta investigación en lo que autoras como Bobel y compañía (2020) señalan como “la era de la menstruación”. Actualmente—más que nunca antes y gracias a los esfuerzos de cientos de mujeres y personas menstruantes feministas activistas e investigadoras—tenemos la oportunidad de hablar de la menstruación, de compartir nuestras experiencias, dudas, problemas y de reflexionar en conjunto sobre un suceso que, a la vez es colectivo y subjetivo.

Por ello, considero necesario buscar la variabilidad humana en la experiencia de la menstruación, de su cese permanente y del envejecimiento para también enriquecer los debates en torno a las múltiples formas de vivir un cuerpo y sus procesos. Por último, esta investigación no solamente enriquecerá el conjunto de información sobre las comunidades tsotsiles y tseltales en los Altos de Chiapas, donde Huixtán no ha sido tan documentado en materia de ciencias sociales en comparación con municipios como San Juan Cancuc (Guiteras 1986; Pitarch 1996), San Juan Chamula (Pozas 1987; Gossen 1988; Page 2011), Chenalhó (Freyermuth 2000; Page 2011), San Andrés Larraínzar (Holland 1963), y Zinacantan (Vogt 1966;1979), sino que enriquecerá los estudios relacionados al cuerpo, las emociones, y la salud entre mujeres de poblaciones originarias y a los estudios relacionados a la menstruación.

---

<sup>12</sup> Cuando hablo de gestión menstrual estoy haciendo referencia al uso de cualquier método o práctica para gestionar la menstruación. Esto puede ser desde el uso de toallas sanitarias desechables, toallas de tela, copa menstrual, calzones menstruales, paños y telas.



## Metodología

La principal herramienta metodológica de esta investigación fue la etnografía. El trabajo de campo, el cual duró de agosto a diciembre de 2021<sup>13</sup>, constituyó dos aspectos fundamentales: la observación participante, el “estar ahí”, y la elaboración de entrevistas semi-estructuradas y de profundidad con diversas colaboradoras y colaboradores. A partir de estas dos actividades, como señala Clifford (2001), se pretende producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo.

La investigación se llevó a cabo en la comunidad tsotsil de San Gregorio de las Casas en el municipio de Huixtán, en los Altos de Chiapas. Como colaboradoras primarias se pretendió trabajar mujeres tsotsiles mayores de 40 años. Originalmente se habían propuesto cinco casos, al final se logró hacer seis. Dentro de las colaboradoras primarias sólo una tiene 40 años, las demás tienen 50, 52, 56, 60 y, una de ellas tiene 70 años. Por su parte, las colaboradoras secundarias corresponden a mujeres de entre 30 y 40 años, que aún no han vivido el cese de su menstruación y a las mujeres de 15 a 29 años que pertenecieran a una generación menor de las mujeres primarias. Por último, se consideró como colaboradores complementarios a los esposos de las mujeres primarias y a los agentes terapéuticos (enfermeras, parteras, promotor) que tienen relación con las mujeres primarias.

Al final, con todos los colaboradores y colaboradoras, se realizó un total de 30 entrevistas a profundidad y semiestructuradas. Particularmente, con las colaboradoras primarias se aplicaron dos a tres entrevistas semi-estructuradas y a profundidad, donde se abordó su propia experiencia de *mak xa ch'ut*, así como para explorar el curso de vida tsotsil y para profundizar en ciertos conceptos. Dichas entrevistas se realizaron al aire libre

y siguiendo las recomendaciones de seguridad sanitaria. También, durante todo el trabajo de campo se llevó una libreta de campo y un diario de campo.

Desde el inicio, al plantearme trabajar con una generación de mujeres mayor siempre estuvo presente como prioridad el manejo del idioma tsotsil, *bats'i k'op*. Además de que una de mis grandes curiosidades era la búsqueda de las categorías locales para hablar de la menstruación y la sangre, de los periodos de la vida, de las emociones y del envejecimiento. Sin embargo, confieso que, si bien llevo desde el 2016 trabajando en San Gregorio de las Casas—tiempo que me ha servido para familiarizarme con el idioma, con su pronunciación (porque lo escucho constantemente), su vocabulario clave y modismos de respeto—nunca lo había estudiado formalmente.

Por eso y debido a su relevancia (así como de mi compromiso a aprenderlo, aunque fuera pasivamente), a la par del trabajo de campo participé en asesorías individuales e intensivas del idioma tsotsil con diferentes personas: Araceli Hernández y Andrés Huacash, oriundos de Huixtán y quienes también formaron parte en el trabajo de traducción y el profesor Antun Gómez, de San Juan Chamula y cuyas clases tomé a través del Instituto Jovel en San Cristóbal de las Casas. Con este último tomé un total de 30 horas de clases donde además de aprender la estructura del idioma, me dediqué a realizar un cuestionario en tsotsil que me permitiera hacer las entrevistas a las colaboradoras primarias sin la necesidad de un intermediario.

Esto último se debe a la naturaleza de las colaboradoras que participarían en la presente investigación. Puesto que el cese de la regla sucede, aproximadamente, después de los 40 años, yo sabía que mis colaboradoras primarias iban a ser una generación de mujeres

---

<sup>13</sup> Para la realización del trabajo de campo se contó con el Apoyo Extraordinario otorgado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Gracias a este apoyo económico se pudo

que, por cuestiones contextuales y estructurales, en su mayoría son monolingües. Al inicio intenté hacer las entrevistas con una intermediaria, ya sea su hija o su nieta, sin embargo, las conversaciones terminaban siendo acaparadas por éstas y el uso del español. Afortunadamente, después logré aplicar mi cuestionario en tsotsil y realizar mis entrevistas satisfactoriamente, aunque no libre de impedimentos<sup>14</sup>. La ausencia de un o una intermediaria facilitó que las mujeres pudieran hablar con un poco más de libertad y que el tsotsil fuera nuestro idioma principal, aunque hubo colaboradoras tanto primarias como secundarias y complementarias que, al ser fluidas en español, prefirieron hablar en ese idioma conmigo.

El trabajo de traducción fue fundamental en todo este proceso por lo que, siguiendo las recomendaciones de la doctora Freyermuth, decidí trabajar con dos traductores simultáneamente. Ambos traductores, Araceli Hernández y Andrés Huacash, son de Huixtán y esto era muy importante puesto que existen variantes lingüísticas y el caso del tsotsil de Huixtán es particular. Conceptos centrales a la investigación como la noción *yijil ants/ vinik*, se comprenden diferente en Huixtán que en Chamula. Mientras en Huixtán hace referencia a este endurecimiento y maduración de las cosas vivas, en San Juan Chamula una persona *yijil* se refiere a alguien terco, duro e inamovible en sus opiniones. Dichas diferencias lingüísticas se tuvieron que tener en cuenta a lo largo de la investigación y por ello decidí trabajar con dos traductores—aunque no fueran “formalmente” traductores—oriundos de Huixtán.

---

costear el trabajo de traducción y transcripción, así como las clases de idioma tsotsil.

<sup>14</sup> Uno de estos impedimentos fue que, al no comprender del todo el idioma, en ocasiones no podía preguntar en el momento para profundizar en algo que me estaba compartiendo la colaboradora. Por lo que se requirió un trabajo de escucha-traducción-comprensión y, en una segunda entrevista, preguntar por cosas que no me habían quedado claras.

Además de lo anterior, el hecho de que uno de ellos fuera hombre y la otra mujer me permitió ver cómo la traducción de ciertos conceptos es contextual y, de haberme quedado con sólo una versión, el trabajo posterior de análisis e interpretación hubiera sido diferente. Por ello, realicé un trabajo de edición de las traducciones finales, leyendo ambas traducciones a la par de escuchar el audio original. Esas ediciones son las que aparecerán a lo largo de la tesis y a lo largo del texto señalaré los casos en donde la traducción, comprendida desde un hombre o una mujer es diferente. Sin embargo, no deseaba que el trabajo con el idioma se terminará ahí: con una traducción en español, invisibilizando el *bats'i k'op*, el idioma tsotsil.

Por ello—y siguiendo nuevamente la recomendación de mi directora de tesis— decidí incluir las transcripciones en tsotsil de los audios originales. Comencé a trabajar en esto durante mis clases junto con el maestro Antun Gómez, pues eran buena oportunidad para aprender. Pero pronto el trabajo se acumuló y la complejidad del idioma me rebasó. Por ello, solicité a uno de los traductores, Andrés Huacash, a trabajar conmigo en estas transcripciones también. Sin poder transcribirlo todo, porque nunca terminaríamos, elegí fragmentos principales para cada colaboradora centrales en la experiencia. Esas transcripciones se encuentran presentes a la par del español, lo cual permitirá que, quien desea y entienda tsotsil, pueda brindar una lectura diferente a la mía, señalar diferentes interpretaciones y enriquecer el análisis.

Con respecto a la escritura del idioma tsotsil, me baso en los acuerdos propuestos en el encuentro de escritores tsotsiles celebrado en el año 2000 en la ciudad de San Cristóbal de las Casas por el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI). Se acordó que las grafías de la lengua tsotsil son: a, b, ch, ch', e, i, j, k, k', l, m, n, o, p, p', r, s, t, t', ts, ts', u, v, x, y, ' . Por lo que en este trabajo utilizaré la “ts” en lugar de la “tz” en la

denominación tsotsil y tseltal. Por su parte, las consonantes glotalizadas ch', k', p', t', ts', representan sonidos pronunciados con los órganos vocales en las mismas posiciones como ch, k, p, t, ts, pero cerrando las cuerdas vocales durante la emisión del sonido.

La transcripción de los audios se realizó con el software *ExpressScribe*, mientras que el análisis y la codificación de los datos se hizo con el software de análisis cualitativo *Atlas T.I.* Dicho proceso se dio de manera deductiva, a partir de categorías que yo ya tenía establecidas, pero también inductiva, a la luz de los datos etnográficos y de las nuevas categorías, especialmente aquellas en idioma tsotsil, que fui aprehendiendo a lo largo del proceso.

### Colaboradoras y colaboradores

A continuación, se encuentra la lista de diferentes personas que participaron en esta investigación, la clave corresponde al número y tipo de colaborador y sirve para ubicar los archivos y textos que se desprendieron de cada interacción. El total de participantes fue de 19 personas.

#### **Colaboradoras primarias: seis**

<b>Clave</b>	<b><i>Antsetik</i></b>	<b>Edad (al 2022)</b>	<b>Año de nacimiento</b>
P5	Lucía Martínez Pérez	71 años	1951
P1	Agustina Moshan Ara	57 años	1965
P6	María Moshan Pérez	57 años	1965
P4	Manuela Moshan Ara	56 años	1966
P2	Candelaria Hernández Moshan	53 años	1969
P4	Manuela M. Moshan	41 años	1981

### Colaboradoras secundarias: ocho

Clave	<i>Antsetik</i>	Edad (al 2022)	Año de nacimiento
S1	Araceli Hernández	37 años	1985
S2	Margarita Moshan, hija de Agustina	33 años	1989
S3	María Ara, hija de Manuela Ara	31 años	1991
C6	Lina Ara, hija de Manuela Ara	30 años	1992
S4	Carmen Hernández	25 años	1997
C2	Linda Hernández	25 años	1997
C3	Ericka Moshan, hija de Manuela Moshan	19 años	2003
C4	Gabriela Moshan, hija de Manuela Mosha	16 años	2006

### Colaboradores complementarios

Clave	<i>Antsetik</i>
C1	Promotor Pedro Huacash
C5	Partera Luisa
C8	Pedro Moshan, esposo de Manuela Moshan
C9	Enfermera de San Andrés <sup>15</sup>
C10	Arturo Ara, esposo de Manuela Ara

El material de audios y transcripción se encuentran disponibles, sin embargo, no fueron anexados a esta tesis. Asimismo, aclaro que las transcripciones de las entrevistas en español están intervenidas sólo para facilitar la lectura, pero cuidando siempre el contenido y significado de las mismas. En el siguiente capítulo exploraremos los aparatos teórico-metodológicos que dieron forma a la investigación y al análisis, esto implica, adentrarnos a la caja de herramientas que decidí llevarme para este viaje.

---

<sup>15</sup> Se me fue solicitado posterior a la entrevista que no compartiera sus nombres completos.

## **CAPÍTULO II**

### **CAJA DE HERRAMIENTAS TEÓRICAS-METODOLÓGICAS**

El marco teórico de toda investigación funciona como nuestra “caja de herramientas”<sup>16</sup> para pensar un problema o aspecto concreto de la realidad. Como vimos anteriormente, la menstruación puede leerse desde diferentes perspectivas. Ya sea por medio de su carga simbólica y ritual, explorando su aspecto peligroso, contaminante, o poderoso y mágico. O desde la postura de los ritos de pasos y el estado liminal. Sin embargo, considero que una investigación que está buscando los significados y experiencias de un suceso corporal como lo sería la menstruación—su llegada, vivencia y partida—es necesario que nos anclamos teóricamente al lente del género y el sexo.

Normalmente, cuando pensamos en los estudios de género pensamos que el género corresponde a la construcción social de lo biológicamente dado. Por ejemplo, para Butler (2002) nacer mujer implica una forma de vivir un cuerpo sexuado que asume y encarna los significados culturales sobre los sexos. Por eso, para Butler, entender la experiencia de los procesos biológicos del cuerpo implica, por lo tanto, entender la vivencia en el cuerpo sexual y los significados detrás de este. Desde esta postura, se entiende que el género se imprime sobre los cuerpos sexuados, y éste se construye social y culturalmente abarcando normas, reglas, diferenciación de actividades, estereotipos e ideales (Alcázar, 2014). En este sentido, podríamos decir que el cuerpo sexual de las mujeres “ya está dado”. Sin embargo, como veremos, el cuerpo sexual también se construye social y culturalmente. Es por esto que necesitamos cuestionar las categorías “ya dadas” que retomamos para nuestras investigaciones, en este caso, “la menopausia”, y hasta cierto grado la categoría de “la mujer”.

El objetivo del presente capítulo es presentar el camino teórico que nos lleva a estos cuestionamientos centrales y a su vez, a trazar un horizonte teórico que nos permita visualizar, ordenar, analizar e interpretar la información etnográfica. Primero, exploramos las posturas del feminismo decolonial y el feminismo decolonial africano (Mohanty, 2008; Oyewúnmí, 2017), que nos aportan importantes reflexiones teórico-metodológicas y desde donde se desprende mi distanciamiento a conceptos tales como “menopausia”. Después, revisaremos la corriente feminista del estructuralismo francés que nos permite aproximarnos a la construcción no sólo del género, sino también del cuerpo sexual propuesta por Francois Heritré y por la búsqueda de los conceptos locales y cercanos. También, exploraremos las corrientes teóricas que sirvieron para organizar y analizar los datos etnográficos, tales como la teoría de las representaciones de Jodelet (2008) y la aproximación a la experiencia desde la narrativa y el curso de vida.

### **Aportes del feminismo decolonial**

Es normal en toda investigación—se diría que incluso es necesario—poner bajo la lente las categorías de análisis que estamos utilizando. Éstas, hasta cierto punto, encerrarán la realidad, la procesarán y la presentarán a los lectores. Es por ello que, desde un inicio, sentía una sincera incomodidad al momento de pensar que mi estudio era sobre la “menopausia”, donde la categoría “mujer” era central. No porque considerara que estas categorías no fueran válidas, lo son. Sino porque, como veremos, cuando nombramos algo específico en un contexto donde la vida, el cuerpo y las relaciones humanas se viven y piensan de manera particular, eliminamos algo en el proceso.

---

<sup>16</sup> Retomando las palabras de Witold Jacorzynski (abril, 2021)



Dicha incomodidad comenzó a germinar a partir de textos como el de Chandra Mohanty (2008), quien desde la década de los 80 se encontraba debatiendo justamente el uso de categorías como “mujer” —compuesto cultural e ideológico, construido a través de diversos discursos—y “mujeres”—sujetos reales, materiales, de sus propias historias colectivas—desde la academia feminista. Es en esta época donde se da uno de los avances más importantes del feminismo académico, pues se empieza a concebir la feminidad como una construcción heterogénea (Ramos, 2000). Esto implicaba redefinir el “problema femenino” y del “sujeto del feminismo”, abandonando la visión de LA mujer como un bloque monolítico y los planteamientos ahistóricos y esencialistas que acompañaban esta categoría (Ramos, 2000: 261).

Sin embargo, a pesar de resolver teóricamente la cuestión entre la mujer y las mujeres desde el feminismo académico principalmente blanco, aún quedaba reflexionar en torno a la construcción de “las mujeres del tercer mundo”, donde se incluían a “las mujeres indígenas”. Mohanty agrega que éstas se siguen concibiendo como un grupo ya constituido, “con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas” (2008:14). Desde los marcos de análisis del feminismo occidental, se presenta la imagen aún monolítica, de que la mujer del tercer mundo como, siempre, “ignorante, tradicional, víctima, orientada a la familia y, por lo tanto, sexualmente restringida.” (Ramos, 2000: 261).

Para autoras como Ramos y Mohanty, esto resulta en un etnocentrismo universalista que permea el feminismo occidental y los análisis que se producen desde éste<sup>17</sup>,

---

<sup>17</sup> Un texto que presenta esta perspectiva y que, en su análisis, termina haciendo algo similar es el de Jules Falquet (2001), quien, al analizar las exigencias de las mujeres zapatistas de las montañas altas de Chiapas, opta por presentar una serie de contradicciones que, para ella, las mujeres tsotsiles y tseltales tienen al momento de exigir sus derechos. Para ella es inconcebible cómo las mujeres zapatistas puedan pedir por los derechos de las mujeres y al mismo tiempo demandar que las relaciones sexuales sean únicamente entre

especialmente cuando se aborda la vida de las “mujeres indígenas” desde teorías que enfatizan la subordinación femenina por la separación de la sociedad en lo público y lo privado o por la división sexual del trabajo. Donde la noción de género y diferencia sexual, incluso la noción del patriarcado, puede aplicarse de forma universal sin importar el contexto y, al hacerlo, se invisibiliza la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres de diferentes países. En este sentido, podemos apuntar dos principales dificultades en los estudios de género: “conceptualizar las diferencias sin jerarquizarlas y profundizar en qué contextos las diferencias entre los géneros se transforman en desigualdades” (Ramos, 2000: 270).

Todo lo anterior, se vio enriquecido por los argumentos de otra autora feminista decolonial africana, Oyéronké Oyewúmí (2017 [1997]), quien también cuestiona el uso de la categoría de “mujeres” y a su vez cuestiona las presuposiciones que imprimimos con los conceptos como “género” y “sexo”. A partir de su propuesta nos presenta una posibilidad de re-pensar nuestras categorías. Pues Oyewúmí cuestiona, principalmente, la distinción que se ha hecho entre “sexo” y “género”, donde el primero se considera una categoría “dada” y el segundo como una construcción social. Sin embargo, para ella, esta distinción es falsa puesto que “incluso el sexo tiene elementos de construcción” (Oyewúmí, 2017: 50) y, por lo tanto, se vuelve inseparable de lo social. De la misma manera que lo social se vuelve inseparable de lo biológico.

La autora introduce el concepto de *determinismo biológico*, el cual funciona a modo de filtro por el cual pasa todo conocimiento sobre la sociedad. Este pensamiento, lo que ella

---

esposo y esposa, hombre y mujer, o que el esposo tome parte en la decisión de cuántos hijos desean tener y en la forma de planificación, o de cómo siguen usando sus “excesivamente típicos huipiles” (2001:170). Su análisis acaba reduciendo la compleja realidad de las mujeres tsotsiles y tseltales zapatistas y presenta una noción de “cultura indígena” y de “mujer indígena” monolítica, ahistórica, siempre tradicional y en peligro de desaparecer.

llama *raciocinio corporal*, se trata de “la interpretación biológica del mundo social” de una *bio-lógica*<sup>18</sup> (Oyewúmí, 2017: 43). Para ella, este raciocinio corporal, originado en el pensamiento europeo e impuesto a las sociedades africanas, parte de la biología y de las diferencias observables, del determinismo biológico. Agrega que, sin este determinismo, el género no existiría puesto que el género es una categoría concebida biológicamente, aunque se diga que es socialmente construida. Asimismo, señala que, el proceso de colonización es central en la consolidación del género como una categoría biológica.

Aunado a lo anterior, la autora señala algunos presupuestos dominantes en las categorías sociales de “mujer” y “género”. Por ejemplo, que éstas se tratan como categorías universales, originarias antes de todo lo demás, “pre-culturales”—porque al no separarlas del sexo, éstas existen en tanto que existe el cuerpo sexual— y presentes en las organizaciones humanas más antiguas, como grupos cazadores y recolectores (Oyewúmí, 2017). Además, señala al igual que Mohanty (2008) que el género se vuelve un principio organizador.

Entonces, ¿podría haber sociedades donde el “género y el sexo” simplemente no existan? Para Oyewúmí—y el argumento central de su libro—un claro ejemplo de esto es la sociedad Yoruba, de la cual ella es originaria. A partir de estas reflexiones y de un extenso trabajo histórico, etnohistórico y etnográfico plantea que la sociedad Yoruba tenía una forma diferente de concebir la identidad que fue colonizada y eliminada por el proceso histórico de conquista de Europa sobre África y todo lo que devino después. Así, antes de verse como hombres y mujeres, ella plantea que era la edad la que le aportaba la identidad, y ésta iba cambiando conforme iba envejeciendo la persona. Es decir, son identidades no

---

<sup>18</sup> Para Oyewúmí, la lógica cultural de las categorías sociales occidentales está basada en una ideología del determinismo biológico: la convicción de que la biología proporciona la razón fundamental de la organización

fijas al cuerpo sexual, sino que estaban relacionadas al tiempo y a la temporalidad (Oyewúmí, 2017).

Considero que la propuesta de Oyewúmí, al colocar la edad y la temporalidad como principal variable para la experiencia e identidad humana, permite salirnos un poco del lente del “género y el sexo”, en tanto que permite concebir la realidad con tintes diferentes. Sin embargo, también considero que la edad está íntimamente relacionada con el cuerpo sexual. De tal forma que no es lo mismo tener el cuerpo sexual femenino durante la infancia que durante la adolescencia o la adultez o vejez. Me es difícil pensar cómo podríamos separar ambas variables, sexo y edad, privilegiando una sobre otra. Además de que, el significado de la edad, incluso el tiempo y la temporalidad también corresponden a constructos sociales que varían de cultura a cultura. En este sentido, lo interesante es ver cómo ambas variables, sexo y edad, se experimentan e interpretan por las personas en diferentes contextos y temporalidades históricas.

Es por lo anterior que considero que hay que tomar los argumentos de Oyewúmí con cierta precaución como marco interpretativo. Sin embargo, sí deseo quedarme con la reflexión metodológica que detonó su lectura. Pues nos da la oportunidad de entender que, cuando tomamos una categoría como ya dada, ésta borra algo en el proceso. En este sentido, me preguntaba ¿qué estoy borrando cuando utilizo categorías como “mujeres indígenas” y “menopausia”? Y, por lo tanto, ¿qué categorías podemos usar entonces?

Esto último se entrelaza fuertemente con los cuestionamientos planteados por Mohanty (2008) y Ramos (2000), los cuales me llevaron a reflexionar sobre el uso que he llegado a darle a la categoría de “mujer indígena”. Cómo, por el sólo hecho de nombrar así ya está generando una imagen, la cual se materializa en nuestras mentes a partir de nuestras

---

del mundo social. Esta lógica cultura en realidad es una "bio-lógica" (2017: 51)

propias concepciones e imaginarios. Además de que, considero que hablar de las “mujeres indígenas”, termina siendo igual de reduccionista que hablar de “los pueblos indígenas”. Al respecto, Menéndez señala que, “hablar de indígenas como si fueran una sola entidad, constituye una arbitrariedad, en virtud de las diferencias existentes entre los mismos al interior de un país” (1994: 83). Entonces, ¿por qué no tener el mismo criterio para las diversas mujeres del país? Más aún, cuando ellas tienen formas para auto-denominarse, formas que quedan eliminadas cuando hablamos de “mujeres indígenas”. A partir de este cuestionamiento se desprendió mi intención, académica y política, de nombrarlas *bats'i antsetik, antsetik*.

Además de lo anterior, debo agregar, que la decisión de nombrarlas desde su lengua y auto denominación corresponde a un intento mío de ser sumamente clara del contexto del que estamos hablando. Esta decisión que para mí ha tomado semanas de reflexión, para ellas y en el campo, quizás es insignificante. Incluso lo es si nos preguntamos realmente si esto resuelve nuestra preocupación de no caer en una noción homogeneizadora de las personas, o si sólo lo hacemos, pero en otro idioma. Sin embargo, para mí importa y pensar en términos tsotsiles, considero, es de lo menos que podemos hacer como investigadores que se encuentran trabajando en estos contextos.

Asimismo, deseo tomar distancia con respecto a lo que se entiende como identidad de género, pues no es el tema a investigar aquí, así como no deseo abordar específicamente cómo se concibe el “ser” *antsetik*. Pues la respuesta a esa pregunta es polisémica y heterogénea, así como abstracta y en general, muy confusa. Al preguntarle a diversas de mis compañeras y colaboradoras todas hicieron referencia a diversos aspectos de la vida. Ya sea a las actividades cotidianas que llevan a cabo—las cuales van desde el saber cocinar

o hacer tortillas, o cuidar la casa, la milpa y los animales—, o por sucesos como el convertirse en madres o incluso, el menstruar.

Al hablar sobre lo que para ellas implica el “ser” *ants*, se hizo notorio cómo se mencionaba también al hombre, *vinik*. Señalando diferencias y complementariedades entre ambos que, a la vez, son esenciales para su construcción. Por ejemplo, que “tienen diferentes trabajos” en el hogar y que cuando el hombre es justo, éstos se reparten de “buena forma”. Pero también, reconocen que a veces ellas pueden terminar trabajando el doble, no sólo porque llevan las actividades del hogar, sino porque bordan, y algunas, cuidan a sus hijos a la vez. Esto se mencionó particularmente en los casos donde las parejas salen a buscar trabajos asalariados o tienen algún cargo en la comunidad. Asimismo, mencionaron la diferencia de fuerza, particularmente que ellos tienen más fuerza. Reflejado en que los *viniketik* pueden levantar cosas pesadas y hacer trabajos extenuantes. Mientras que las *antsetik* tienen otro tipo de fuerza, la cual es capaz de crear un bebé pero que, con los partos y las menstruaciones, se va debilitando.

Podemos ver, por lo tanto, que en el contexto tsotsil—tanto desde mi experiencia etnográfica, como desde la revisión literaria—lo masculino y lo femenino está presente, en el pensamiento y en las prácticas. Por ello, quedarnos únicamente con la propuesta de Oyewúmi correspondería a una insuficiencia. Lo que esta autora nos deja es un punto de partida que permite cuestionar las categorías que, como investigadores, imponemos en nuestros estudios. Pero su argumentación no nos permite explorar las nociones entre lo masculino y lo femenino que están presentes en los Altos de Chiapas. Es por esto que deseo retomar otra postura teórica que intenta explicar la diferencia conceptual que se desprende de la innegable diferencia anatómica entre cuerpos sexuales.

## El pensamiento de la diferencia

Por lo anterior, deseo retomar la propuesta de Françoise Héritier (1996)<sup>19</sup>, antropóloga francesa que también ha desarrollado su trabajo en África, y que forma parte de la escuela del estructuralismo francés, discípula directa de Claude Levi-Strauss y, para muchos, su sucesora en la teoría estructuralista. Héritier (1996) desde un inicio se asume como materialista—determinista biológica, diría Oyewúnmí—puesto que, para ella, la observación de la diferencia es el fundamento de todo pensamiento humano. Específicamente, la reflexión humana se ha dirigido a aquello que le era dado observar de más de cerca: “el cuerpo y el medio en el que está inmerso” (Héritier, 1996: 19). Para ella, la observación del cuerpo humano—junto con sus órganos, funciones y humores—presenta un rasgo elemental: la diferencia de sexo y el papel distinto de éstos en la reproducción. Lo que la autora llama “el tope último del pensamiento”<sup>20</sup>.

Esta autora propone el concepto de la *valencia diferencial de los sexos*, recalcando—y esto es muy importante—que se trata de un *artefacto* y no un *hecho*. Es decir, se trata de una herramienta para pensar la realidad que expresa una relación conceptual orientada, no siempre jerárquica, entre lo masculino y lo femenino “traducible en términos de peso, temporalidad (anterior/posterior) y valor” (Herittré, 1996: 23).

Propone como hipótesis del provenir de esta valencia diferencial de los sexos que, su existencia no se trata tanto de una carencia por parte femenina—por ejemplo, como se ha pensado en occidente como más frágil, o de menor peso, o talla inferior, o por tener más inconvenientes derivados del embarazo y lactancia—sino más bien, es una “expresión de

---

<sup>19</sup> Su texto “Masculino/Femenino, el pensamiento de la diferencia” fue publicado un año antes del de Oyewúnmí, es decir, se tratan de debates que están surgiendo de manera contemporánea y que alumbran diferentes cosas. A pesar de que, entre ellas no se mencionan explícitamente, pareciera que, de cierta forma, se ponen cara a cara.

una voluntad de control de la reproducción por parte de quienes no disponen de este poder tan particular” (Heritré, 1996: 24). Pero para poder vislumbrar esto—y en todo caso aceptar, rechazar o modificar, esta hipótesis—es necesario revisar todas las representaciones relativas a la procreación, formación del embrión, aportaciones respectivas de los progenitores y, por lo tanto, a las representaciones de lo que ella llama “los humores del cuerpo: sangre, espermatozoides, leche, linfa, lágrimas, sudor” (Heritré, 1996: 25).

Para ella, la matriz de la valencia diferencial de los sexos yace en la desigualdad de lo controlable e incontrolable—reminiscente a la explicación aristotélica de la diferencia entre hombres y mujeres—que recae en el hecho de que los hombres no pierden su sangre sino voluntaria o accidentalmente, mientras que, para las mujeres (y personas menstruantes), se trata de una experiencia regular a la cual no se pueden oponer ni frenar. Esta matriz, por lo tanto, está inscrita en el cuerpo, en el funcionamiento fisiológico, y en la observación de dicho funcionamiento. De esta observación, agrega la autora, se desprenden “noción abstracta cuyo prototipo es la oposición *idéntica/diferente*, en la que se moldean tanto las otras oposiciones conceptuales de las que nos servimos en nuestros discursos de todos los órdenes, como las clasificaciones jerárquicas que el pensamiento opera y que poseen valor” (Heritré, 1996: 25).

Además, señala, que esta relación idéntico/diferente está en la base de los sistemas que oponen dos a dos valores abstractos o concretos, por ejemplo: *frío/caliente*, *seco/húmedo*, *alto/bajo*. Así, la clasificación dicotómica que valora aptitudes, comportamientos y cualidades según los sexos, que se encuentra en toda sociedad, según Heritré, remite a un lenguaje en categorías dualistas más amplias. Agrega, que “el lenguaje

---

<sup>20</sup> Ciertamente nos unimos a la crítica de Oyewúmi en las generalizaciones de estas afirmaciones, quizás se trate del tope último del pensamiento, pero sobre todo del pensamiento occidental.



dualista es uno de los constituyentes elementales de todo sistema de representaciones [...] [el cual] debe estar necesariamente en condiciones de funcionar como un sistema explicativo coherente para todos los fenómenos y accidentes propios de la vida individual—la desgracia, la enfermedad y la muerte—de la vida de grupo [...]” (Heritré, 1996: 67). Ella explora las categorías dualistas entre los Samo de Burkina Faso para entender cómo funciona la valencia diferencial del sexo.

A manera de ejemplo y para argumentar el por qué lo que propone Heritré nos podría servir, deseo detenerme en la dualidad “frío/caliente” la cual no sólo está presente en el contexto tsotsil, sino que es compartida por diferentes grupos originarios. Por mucho tiempo ciertos antropólogos consideraban que el sistema de clasificación “frío/caliente” en Mesoamérica se originaba en el sistema humoral español y lo que se veía actualmente era resultado de la difusión cultural y el sincretismo (Messer, 1987). Es hasta el extenso estudio de Alfredo López Austin—también abarcando lo histórico, etnohistórico, lingüístico y etnográfico—que se empieza a argumentar lo contrario: el sistema de clasificación “frío/caliente” tiene, más no de manera “pura” ni estática, una base propia en el pensamiento mesoamericano.

Para López Austin (2004) la oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos y todo lo que abarca, explica a su vez su diversidad, orden y movimiento. Dualidades como *cielo/tierra*, *calor/frío*, *luz/oscuridad*, *femenino/masculino*, *fuerza/debilidad*, *arriba/abajo*, “son al mismo concebidos como pares y complementarios, relacionando sus elementos entre sí por su oposición como contrarios” (López-Austin, 2008: 59). La división dual, especialmente aquella sobre la integridad corporal, la enfermedad, los alimentos y

medicinas, que se proyecta aún hoy en día<sup>21</sup> en la división de lo frío y lo caliente considera al humano comprendido por ambos principios, armonizados en un estado de equilibrio. Agrega que, “la naturaleza *caliente* o *fría* que se le atribuyen a los distintos seres, humanos o no, no se refiere estrictamente al estado térmico de los cuerpos, sino a calidades muy diversas” (López-Austin, 2004: 286).

En los Altos de Chiapas, la dualidad de “frío/caliente” no ha pasado desapercibida. Se ha planteado que los hombres nacen con más calor o con un *ch’ulel* más fuerte que la mujer (Holland, 1963; Guiteras, 1986). Por su parte, Freyermuth (2000) menciona que las mujeres embarazadas guardan una condición *caliente*—razón por la cual pueden ocasionar mal de ojo con su mirada—y se cree, entre las mujeres de Chenalhó que: “el embarazo con un producto femenino es *caliente* y el de uno masculino es *frío*” (Freyermuth, 2000: 357). A su vez, López-Hernández (2007), autora originaria de San Juan Chamula, nos habla de los alimentos “fríos y calientes” que deben cuidarse durante la maternidad.

De igual manera, ha estado presente en mi trabajo de campo. He escuchado sobre los alimentos fríos y calientes y cómo comer un alimento que es caliente, por ejemplo, la carne de res, cuando uno está enojado—que se trata de un estado caliente—puede ocasionar incluso la muerte. O cómo la misma explicación de la infertilidad remonta a la *frialidad*, al frío —en el sentido de que las mujeres que no pueden embarazarse padecen de exceso de frío—por lo que no debe sorprendernos que uno de los remedios para esta *frialidad* sea tomar plantas calientes. Asimismo, las mujeres menstruantes se consideran más calientes durante esos días y por ello, una de las recomendaciones es no entrar en contacto con cosas

---

<sup>21</sup> Un ejemplo es el estudio de Torres-Méndez y Aiphat-Fernández (2019) sobre las clasificaciones “frío/caliente” entre los niños de Tenejapa, Chiapas, quienes documentan cómo dichas clasificaciones siguen vigentes en las nuevas generaciones.

frías ni lavarse con agua, pues el frío puede meterse en su panza y ocasionar problemas de infertilidad.

Pareciera, hasta cierto punto, compartido que lo femenino está más relacionado con lo caliente. A diferencia del contexto documentado por Heritré en Burkina Faso donde las mujeres se conciben como esencialmente frías. Esto señala que estas categorías si bien no son iguales—no guardan la misma relación ni significado y mucho menos son universales—existen en diferentes contextos. Lo “frío/caliente” es sólo una de estas dualidades que podemos encontrar en el contexto tsotsil. Otras dualidades documentadas son la que jerarquiza lo “mayor y lo menor” (Gossen, 1998) o la dualidad entre la “luna y el sol” y, por lo tanto, en femenino y lo masculino (Pérez, 2016; Sánchez, 2012), incluso entre la “cabeza *jol* y el corazón *o’nton*” (Pérez, 2016).

Regresando a Heritré (1996), estos datos están en el origen de las categorías cognitivas, es decir, son operaciones de clasificación, oposición, calificación, jerarquización donde lo masculino y femenino se encuentra encerrado. Agrega, además, que estas categorías son extremadamente duraderas, puesto que “son transmisibles y se inculcan por medio de la educación, el entorno cultural, y se perpetúan a través de todos los mensajes y señales explícitos e implícitos de lo cotidiano” (Heritré, 1996: 27). Por lo tanto, entender cómo opera la valencia diferencial de los sexos, implica adentrarnos a estas categorías y, al hacerlo, podemos encontrar un cruce con la propuesta de Oyewúmí, que es examinar estas categorías en el idioma de las personas.

Recapitemos entonces las aportaciones de ambas propuestas. Por un lado, la propuesta de Oyewúmí nos permite cuestionar, re-pensar y reflexionar sobre las categorías con las cuales hacemos investigación en contextos originarios. En este caso, nos invita a preguntarnos sobre el ¿qué borramos con estas categorías—“menopausia y mujeres”—y

cuáles otras podríamos usar? Mientras que la propuesta de Heritré nos sirve para buscar las categorías cognitivas—las formas de pensar, clasificar y ordenar—que empiezan en lo fenomenológico, en el cuerpo y sus fluidos y los fenómenos naturales corporales que no han cambiado a pesar del paso del tiempo<sup>22</sup>: como lo son la menstruación y el envejecimiento. De ambas propuestas se desprende la importancia de concebir ambas variables, el sexo y la edad, como constructos que, si bien suceden por igual, su interpretación y, por lo tanto, su experiencia está sujeta al contexto cultural e histórico.

### **En la búsqueda de categorías locales**

Algo que se desprende de las propuestas anteriormente revisadas es la importancia del uso de las categorías locales en el idioma de las personas. Por ello, deseo retomar el texto de María Pérez Moreno (2014), autora tseltal, quien propone una forma de hacer investigación a partir de las categorías locales en el idioma de la gente. Como señala su trabajo, es a través de la lengua que podemos llegar a conocer la forma de sentir, pensar y filosofar de un pueblo a través de palabras y frases presentes, las cuales, si son escuchadas y reflexionadas con atención, pueden develar “la visión del mundo, el estar en él, las formas de gobernar y relacionarse” (Pérez, 2014: 114).

Esto último, lo relaciono con lo que el antropólogo simbólico, Clifford Geertz (1994), menciona sobre las “expresiones próximas” y “expresiones distantes”. Geertz define un concepto de experiencia próxima como aquel que: “alguien—un paciente, un sujeto cualquiera o un informante—puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan y que podría comprender

---

<sup>22</sup> Aquí vale la pena pensar en las maneras en las que la biomedicina ha, precisamente, cambiado el flujo de estos fenómenos. Ya sea re-construyéndolos, por medio de la cirugía rejuvenecedora o la terapia hormonal

con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas” (Geertz, 1994: 75). Por el contrario, un concepto de experiencia distante es aquel que “los especialistas de un género u otro—un analista, un experimentalista, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo—emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos” (Geertz, 1994: 75).

Para el autor, la comprensión de la perspectiva local—lo que él llama “el punto de vista del nativo” o la perspectiva *emic*—se da a partir de los conceptos de la experiencia próxima. La cual no se consigue gracias a una correspondencia cósmica entre el investigador y los informantes sino a través del desciframiento, profundo y multidimensional de esos conceptos. Puesto que son conceptos que se utilizan de manera espontánea, natural, y hasta coloquial, son próximos en tanto que “las ideas y realidades sobre las que éstas se informan se hallan natural e indisolublemente vinculadas” (Geertz, 1994:76). Esto implica que la experiencia próxima sea expresable en términos técnicos de la vida diaria, pero no en términos teóricos. Al usar términos teóricos, provenientes de una experiencia lejana para los informantes—como pueden llegar a ser los conceptos antropológicos como “estratificación social”, “religión”, “sistema de cargos”, incluso “menopausia”—, perdemos el punto de vista del nativo.

La importancia en la distinción de estos conceptos radica en la conexión que el antropólogo logre hacer con ellos. En cómo “deben desplegarse esos conceptos en cada caso para producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales [...] ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias” (Geertz, 1994:75). Por esto último, al pensar en la oposición *emic-etic*, no basta con quedarnos con el punto de vista nativo tal cual, sino

---

para la menopausia, o suprimiendo la menstruación con medicamentos e incluso, la histerectomía.

que, como señala Geertz, hay que entretrejerlos con los conceptos propios de la antropología.

Asimismo, hay algo que agrega Geertz a su estrategia de interpretación etnográfica que permite la comprensión, o al menos, la introducción a los modos de pensamiento de otros pueblos: el círculo hermenéutico. Siguiendo el ejemplo que brinda el autor en el texto sobre el béisbol, “no se puede saber qué son los guantes de un receptor si no se sabe qué es el béisbol” (p. 90). De tal manera que no se puede conocer un concepto particular de un grupo determinado si no se conocen los otros aspectos que conforman esa experiencia—tal como el *lek* entre los balineses que sería incomprensible si no se conoce el dramatismo balinés, o como en la presente investigación, no podemos comprender el suceso *mak xa ch'ut*, sin conocer cómo se concibe la *ch'ich'* (la sangre) y la *yip xch'ich'el* (la fuerza de la sangre)—. De aquí que se justifica la profundidad que requiere la observación etnográfica que propone la antropología simbólica interpretativa de Geertz.

A pesar de lo anterior, no dejo de preguntarme ¿cómo estamos seguros de que estamos construyendo “sus modos de expresión” de manera correcta? ¿Cómo estamos seguros de que no estamos cayendo en nuestra interpretación de lo que creemos que ellos interpretan? Ciertamente, estas incógnitas estarán implícitas en todas nuestras investigaciones antropológicas y, por lo tanto, considero que nunca tendremos la certeza de que aquello que estamos viendo es realmente lo que está pasando. Esa incertidumbre debe encontrar lugar en nuestros trabajos de investigación y en las reflexiones teórico-metodológicas que surjan en el proceso.

A partir de estas reflexiones, podemos librarnos del concepto de menopausia como eje central y concéntranos en encontrar las categorías locales en idioma tsotsil que pudieran servir como punto de partida para acercarnos al tema que nos interesa—la concepción y

experiencia en torno al cese de la menstruación—. Esto tendrá fuertes implicaciones onto-epistemológicas, teóricas y metodológicas. Principalmente porque, al deshacernos de categorías como “mujeres” y “menopausia”, hacemos espacio a los conceptos y categorías en *bats'i 'kop*, idioma tsotsil, usadas por las *bats'i anstetik* de San Gregorio sobre el suceso *mak xa ch'ut* (“ya se cerró su panza”).

Al hacerlo, implica ver a las *bats'i antsetik* desde un contexto particular de forma de vida, nociones sobre su cuerpo y expectativas del curso de vida. Ellas producen, recrean y son parte de un sistema de representaciones que no es inmune al cambio. ¿Cómo podríamos entonces, aproximarnos a ese sistema de representaciones? Ciertamente, sería una locura abarcarlo completo y ese no es el objetivo de este trabajo. Nuestro objetivo era descubrir, describir y analizar, cuáles son los significados y las experiencias en torno al cese de la regla.

Empero, a lo largo del trabajo de campo, se volvió evidente que, aquello que hace la biomedicina de dividir el cuerpo y sus fenómenos como objetos aislados, no iba a ser posible en este contexto. Es decir, se volvió evidente que no íbamos a poder separar la experiencia del cese de la menstruación de la experiencia de menstruar en general. Por ello y para funciones prácticas de la realización de una tesis de maestría, utilizaremos la teoría de las representaciones sociales de Jodelet (2008).

### **Teoría de las representaciones sociales**

Entender la experiencia de los procesos del cuerpo implica, por lo tanto, entender la vivencia en el cuerpo sexual y los significados detrás de este. El significado que adquiera un suceso—como la aparición de la regla y, por consiguiente, el cese permanente de ésta— dependerá de los conceptos, ideas, valores y creencias, es decir, las representaciones

sociales, asociados a la sangre menstrual, la sexualidad, la fertilidad, el envejecimiento, y las concepciones de cuerpo, salud y enfermedad (Larrossa, et al., 2020).

Por lo anterior se consideró la teoría de las representaciones planteada por Jodelet (2008) para navegar, organizar y, posteriormente, analizar las formas de pensamiento social compartido y de carácter práctico: aquello que permite interpretar acontecimientos de la vida diaria. Pelcastre y Garrido (2001) señalan que este paradigma tiene gran potencialidad teórica pues permite analizar la intersección entre el pensamiento y el comportamiento social. Es decir, entre lo que la gente dice y lo que la gente hace.

Adentrarse en el estudio de las representaciones sociales implica trastocar el lenguaje, pensamiento y comportamiento. Por ello, Pelcastre y Garrido (2001) retoman el enfoque de las representaciones sociales como una práctica discursiva, donde el lenguaje interviene como organizador de contenido y operador de sentido. Las producciones discursivas, testimonios y narrativas, son el único material mediante el cual se pueden conocer las representaciones de los sujetos (Pelcastre y Garrido, 2001). Por eso, en el contexto de la presente investigación, el idioma tsotsil—el reconocimiento de las funciones del lenguaje y su importancia en la construcción de la realidad—se vuelve esencial para generar un marco de interpretación de los diferentes discursos de las *bats'i antsetik* en relación con el cese de la regla y las distintas prácticas derivadas de estos.

Aunado a lo anterior, se optó por la propuesta de Jodelet (2008) por el énfasis que hace en la subjetividad y en su relación con el plano intersubjetivo y transubjetivo. Puesto que el sujeto no es un individuo aislado en el mundo, sino que éste interioriza y se apropia de las representaciones, interviniendo al mismo tiempo en su construcción. Esta concepción nos implica pensar en la relación entre el individuo y la sociedad, específicamente en el papel que tienen las representaciones sociales en la constitución de las subjetividades. Es



decir, ver cómo la intervención sobre las representaciones sociales endosadas por cada persona puede contribuir a un cambio de subjetividad (Jodelet, 2008). Al respecto, Pelcastre y Garrido (2001) señalan que las representaciones sociales se alimentan y van cambiando a partir del contacto con nuevos ámbitos de experiencia y conocimiento.

En el caso de la presente investigación, en un contexto de rápidos cambios sociales, como sucede actualmente en los Altos de Chiapas, el enfoque de las representaciones sociales contribuirá a comprender las maneras en las que los sujetos ven, piensan y conocen e interpretan su mundo de vida, su ser en el mundo y cómo estas maneras orientan y retroalimentan las prácticas. Empero, como señala Jodelet (2008), las representaciones sociales son fenómenos complejos que ponen en juego numerosas dimensiones, las cuales deben ser integradas en una misma aprehensión y analizadas conjuntamente. Para esto, propone un marco de análisis a partir de un esquema que delimita las esferas de pertenencia de dichas representaciones: subjetividad, intersubjetividad y trans-subjetividad.

La subjetividad nos lleva a considerar los procesos que operan a nivel de los mismos individuos tales como las emociones y pensamientos, que dependen de una experiencia en el mundo de la vida (Jodelet, 2008). Este nivel se entiende, tal como establece la fenomenología que el sujeto está situado en el mundo en primer lugar por su cuerpo. Page, Eroza y Acero (2018) en su estudio de las representaciones sociales de la diabetes mellitus en los Altos de Chiapas, argumentan que la esfera subjetiva permite aproximarnos a las formas en las que los sujetos conciben y viven la salud, cómo piensan y sufren una enfermedad, y cómo perciben ventajas y desventajas en los servicios de salud. Además de esto, se integran los sentires y pensares de las mujeres tsotsiles, la vida afectiva, expectativas en torno a los roles de género y de edad, las preocupaciones y, por supuesto, la experiencia encarnada.

La intersubjetividad hace referencia a las representaciones elaboradas a partir de la interacción entre sujetos, en un espacio de interlocución donde las representaciones intervienen como medios de comprensión y como instrumentos de interpretación y construcción de significados compartidos (Jodeley, 2008). Aquí se integra la transmisión de información y la construcción de conocimientos, por ejemplo, la transmisión de saberes entre mujeres de diferentes generaciones; en la consulta médica a través de la relación médico paciente; o en el acudir con una partera. También permite ver espacios de interlocución donde intervienen las representaciones sociales como la dinámica familiar, la relación de pareja y la vida comunitaria.

Finalmente, la trans-subjetividad, abarca elementos que atraviesan las otras dos esferas, hace referencia a todo lo que es común para los miembros de un mismo colectivo (Jodelet, 2008). En el caso de la presente investigación esto implica considerar el sentido del mundo tsotsil, la ontología tsotsil, el discurso biomédico y la medicalización (perpetuado por medio de la consulta, la clínica y los programas de salud), el pluralismo médico (la co-existencia de otras medicinas además de la biomedicina, tales como la medicina tsotsil y tseltal), las normas y estructuras más amplias que interpelan la subjetividad e intersubjetividad. Por último, Jodelet (2008) propone el concepto de “horizonte variable” para referirse a cuando un mismo objeto o acontecimiento, por ejemplo, el cese de la regla se sitúa en horizontes diferentes, lo que da lugar a intercambios de interpretación. Es decir, cada experiencia subjetiva dependerá de las relaciones a nivel intersubjetivo y del trasfondo trans-subjetivo.

En conclusión, considero que la visión tripartita que propone Jodelet—subjetividad, intersubjetividad, transubjetividad—ayuda no sólo a organizar esos datos de campo sino a profundizar en ellos, pues como es el caso de los grupos tsotsiles de los Altos, el individuo,

la sociedad, el sentido común y el sentido del mundo están profundamente relacionados e interconectados. A su vez, el uso de esta teoría nos permite vislumbrar cuál es la relación, si es que la hay, entre el cese de la regla y el proceso de envejecimiento. Sin embargo, aún necesitamos revisar las propuestas que nos permiten aproximarnos a la parte experiencial, en este caso de la experiencia de menstruar a partir de las narrativas.

### **Aproximarnos a la experiencia de menstruar**

Desde la antropología, la experiencia de diversos sucesos de la vida es una de las áreas más importantes que permiten apreciar las diferentes concepciones y representaciones que tienen las personas. Para Victor Turner (1986), uno de los principales precursores de la antropología de la experiencia, ésta busca explorar cómo los individuos experimentan su cultura y cómo los eventos son recibidos por su conciencia. Empero, una de las principales interrogantes que se desprenden del estudio de la experiencia es, ¿cómo podemos comprender una experiencia que no vivimos nosotros mismos?

Al respecto, Turner retoma el trabajo del autor alemán Dilthey (1833-1911), quien plantea que se puede trascender la esfera de la experiencia al interpretar las expresiones. Puesto que las experiencias no sólo tratan de datos o de cognición, sino que abarca los sentimientos, emociones y las expectativas a futuro. Estas expresiones, de acuerdo con Dilthey, corresponden a las representaciones, performances o textos, y tienen una relación tanto dialógica como dialectal con la experiencia. Es decir, tanto la experiencia articula la expresión, en tanto que comprendemos a otra gente y sus expresiones desde la base de nuestra propia experiencia y entendimiento, pero la expresión también estructura la experiencia (Turner y Bruner, 1986). Esto, corresponde para Dilthey en un círculo hermenéutico donde las expresiones nunca están aisladas, ni son textos estáticos.

De acuerdo con Turner y Bruner (1986) la narrativa es un texto, pues se trata de una expresión que permite aproximarnos a la experiencia. Desde esta expresión podemos apreciar las articulaciones, formulaciones y representaciones de la experiencia de la gente (Turner y Bruner, 1986). Levy (2005), por su parte, agrega que la narrativa no es exclusivamente individual, sino que se sostiene desde el entendimiento cultural de lo que significa vivir, experimentar y estar. En el caso particular de la antropología médica esta perspectiva se ha utilizado principalmente para abordar cómo la gente experimenta su enfermedad.

El trabajo del antropólogo médico Kleinman (1988) marcó la relevancia que tendrá la narrativa, lo que él llama “narrativas de padecimiento” entendiendo padecimiento como *illness*, y demostrando cómo las narrativas pueden iluminar las experiencias sociales y personales de sufrimiento y enfermedad. La noción de *illness* corresponde a la interpretación subjetiva de un estado de salud no deseado y consiste en los sentires subjetivos (Hofmann, 2002). Así, se distingue de lo que se conceptualiza como *disease*, como un suceso corporal negativo que proviene de la concepción biomédica y que podemos comprender como enfermedad, y como *sickness*, como el comportamiento social de la enfermedad y que denota si el individuo puede descansar o gozar de privilegios por su enfermedad (Hofmann, 2002).

Las narrativas de padecimiento, de acuerdo con Kleinman (1988) también nos enseñan cómo son creados y controlados los problemas de la vida y, a la vez, cómo son significativos para la vivencia humana. Asimismo, la forma en que percibimos nuestros cuerpos, etiquetamos y categorizamos los síntomas físicos, es moldeada a partir de los valores culturales y de las relaciones sociales.

Por lo anterior, es necesario retomar la propuesta de Enrique Eroza (2008; 2016) de analizar las narrativas, en su caso de padecimiento, desde el concepto de drama social propuesto por Victor Turner (1996). Para Eroza, las narrativas son generadas mediante el diálogo intersubjetivo que articula el padecimiento y sus efectos, con el contexto más amplio de la vida. Agrega que, al narrar sus historias, las personas expresan su vínculo con valores compartidos, por lo que, en el proceso de construcción de una narrativa, los individuos se alinean con varias dimensiones de historia y sociedad. Por ello, es necesario interpelar los testimonios narrativos con el contexto histórico y social más amplio (Eroza, 2016).

Por su parte, la noción de drama social, introducido por Turner, permite entender cómo a través de un infortunio o conflicto, se puede revelar lo que la gente realmente siente, puesto que, con el drama, deviene también una situación que pone a prueba a las personas, donde algunos pueden tomar un camino de decisiones u otro (Turner, 1996). Este concepto permite observar las contradicciones ocultas en la “aparente” regularidad del sistema, es decir, las crisis tornan visibles las contradicciones entre los principios cruciales de las estructuras sociales y los conflictos entre personas y grupos (Eroza, 2016). Esto es particularmente observable desde las narrativas pues, como señala Eroza (2016), quien retoma a Lewis (2000), las narrativas se basan en representaciones subjetivas de eventos, vistos desde los ojos de quien narra. Esto es lo que las hace tan valiosas porque permite ver cómo la persona experimentó un evento y, en consecuencia, cómo reaccionó.

Considero que la noción de drama social también puede integrarse al análisis de las narrativas, pues como veremos, la vivencia de la menstruación—la dimensión *illness*, y desde la esfera subjetiva—puede verse agravada o empeorada por diversas situaciones que se detonan del ámbito intersubjetivo. Donde las emociones negativas fuertes, resultado de

conflictos sociales, pueden ocasionar un sentimiento agravado de malestar. O la noción de vergüenza, que se desprende de la intersubjetividad, puede delimitar una experiencia de mayor sufrimiento. Asimismo, nos permite ver como en el caso de las *yijil antsetik*, que ya son mayores de edad se vive con ciertos padecimientos que se desprenden de diversos dramas sociales. Además, esta perspectiva del drama social, permite considerar los diferentes puntos de vista y la participación de varios actores dentro de esa narrativa (Eroza, 2016), algo que permite transitar las representaciones subjetivas-intersubjetivas-transubjetivas con mayor profundidad.

Por último, deseo integrar al análisis de las narrativas la perspectiva teórico-metodológica del curso de vida, pues es necesario ubicar las experiencias de las *bats'i antsetik* en un curso de vida influenciado por el rápido cambio social, producto no sólo de las políticas de aculturación indigenista sino de los programas de desarrollo y más recientemente del neoliberalismo y la globalización. Además de que nos aproximaremos a experiencias generacionales diferentes.

Concretamente, el enfoque del curso de vida busca “analizar la manera en la que las fuerzas sociales más amplias moldean el desarrollo de los cursos de vida individuales y colectivos” (Blanco y Pacheco, 2003: 161). Dentro de sus principios básicos elaborados por uno de sus principales precursores Glen Elder (1999), y que encontramos en el texto de Blanco y Pacheco (2003:161-162), deseo rescatar el principio del tiempo y lugar, que nos invita a reconocer el contexto, pues concibe que el curso de vida de los individuos está “incrustado” y es moldeado por los tiempos históricos y los lugares que le toca experimentar a cada persona. Así como el principio de vidas interconectadas, que afirma que las vidas humanas siempre se viven en interdependencia, o sea, en redes de relaciones compartidas, y es precisamente en estas redes donde se expresan las influencias histórico-

sociales. Y, por último, el principio del libre albedrío o de agencia, que sostiene que los individuos no son entes pasivos a los que solamente se les imponen influencias y constreñimientos estructurales. Éstos toman decisiones y llevan a cabo acciones construyendo su propio curso de vida. Sin embargo, ejercen este libre albedrío dentro de una estructura de oportunidades que también implica limitaciones que proviene de las circunstancias históricas y sociales (Blanco y Pacheco, 2003).

Estos principios guían la investigación del curso de vida bajo la idea de que “el curso de vida se refiere a una secuencia de eventos y roles sociales, graduados por la edad, que están incrustados en la estructura social y el cambio histórico (Blanco y Pacheco, 2003). Para operativizar estos sucesos se proponen tres conceptos fundamentales: el de trayectoria, transición y *turning point* o punto de inflexión (Blanco, 2011). La trayectoria corresponde a una visión de largo plazo, y se puede definir por el proceso de envejecimiento o el movimiento a lo largo de una estructura de edad, por ejemplo. El concepto de transición hace referencia a los cambios de estado, posición o situación, no necesariamente predeterminados, pero que siguen prevaleciendo un sistema de expectativas en torno a la edad. Algunas transiciones pueden ser pasar de un grado a otro en la escuela o, tener la primera menstruación. Éstas se pueden prever. A diferencia del concepto de puntos de inflexión que alude a los eventos que provocan fuertes modificaciones que ocasionan virajes en la dirección del curso de vida. En este caso, se ocasiona un cambio que implica la discontinuidad en una trayectoria vital (Blanco, 2011).

De estos principios y conceptos fundamentales, se desprende la importancia a la dimensión temporal, sea ésta a nivel individual—como la edad y el proceso de envejecimiento—, colectivo o macro-estructural (Blanco y Pacheco, 2003). Por todo lo anterior como señalan ambas autoras, es indispensable contar con información longitudinal,

ya sea de historia de vida, para un acercamiento más individual, o las encuestas, para un acercamiento más demográfico y general.

Asimismo, remite a la relación fundamental del individuo con la sociedad, lo cual también resuena con las tres esferas de Jodelet (2008). Al enfocarnos en el escenario histórico, social y económico podemos también trazar la relación entre la esfera de la transubjetividad—a partir de los grandes sucesos históricos, cambios en políticas públicas, introducción de nuevas tecnologías y prácticas—la intersubjetiva—a partir de las nuevas dinámicas sociales o la creación de actividades sociales (como la escuela o talleres obligatorios)—y la subjetividad—a partir de las múltiples experiencias corpóreas, la experiencia de nuevos padecimientos y la búsqueda de atención médica—.

Para la presente investigación, lo que queremos retomar es cómo los sucesos históricos, económicos y sociales se entrecruzan con la vida de las *bats'i antsetik*. Principalmente porque las colaboradoras primarias pertenecen a una generación específica que vivió su menstruación de manera muy diferente a las generaciones más jóvenes. Por esto, se vuelve esencial colocar sus vidas en el contexto del cambio social y cómo, ante esto, se transforman, recrean y adaptan sus propias representaciones.

A lo largo del presente capítulo he trazado el camino teórico que funcionó como “caja de herramientas” para aproximarnos al tema a investigar. Desde los cuestionamientos iniciales aportados por el feminismo decolonial, así como la discusión del sexo, género y edad. La propuesta del estructuralismo francés que busca las categorías en torno a los cuerpos sexuales y al análisis de los masculino y femenino y la articulación de dicha búsqueda desde los conceptos cercanos y locales. Así como la propuesta de la teoría de las representaciones sociales y el curso de vida como modelos de articulación y análisis a las narrativas de la menstruación. Narrativas, las cuales, nos acercan a la experiencia subjetiva



y a las expresiones de las *bats'i antsetik* en torno a su menstruación. Concluyendo este capítulo con la importancia que se desprende de colocar estas narrativas en un contexto específico, en un tiempo y lugar.

Continuaremos a partir de este punto: del contexto y de la importancia de conocerlo desde una dimensión histórica. Por lo que el próximo capítulo busca introducirnos a los Altos de Chiapas, sacudirnos la teoría y permitirnos entender el complejo territorio alteño, así como acercarnos a la comunidad tsotsil de San Gregorio en el municipio de Huixtán.



### **CAPÍTULO III**

## **LOS ALTOS, HUIXTÁN Y SAN GREGORIO DE LAS CASAS**

Puesto que uno de los objetivos de la presente investigación es aproximarnos a la experiencia del menstruar, y particularmente al cese, desde una perspectiva que permita entender estos sucesos dentro del curso de vida de una persona, desenredar el contexto en el que suceden esas experiencias se vuelve esencial. A partir de la perspectiva del curso de vida se considera el “tiempo y lugar” como un principio básico para entender cómo la vida de las personas está incrustada y, a la vez, es moldeada por los tiempos históricos, así como espacios específicos (Blanco, 2011). En este sentido los Altos de Chiapas se vuelven el escenario principal, lugar donde han ocurrido múltiples transiciones históricas y cuyos habitantes han encontrado la manera de salir adelante pese a todas las vicisitudes.

Por lo tanto, el propósito de este capítulo es contextualizar la región de los Altos de Chiapas, el municipio de Huixtán y la localidad de San Gregorio de las Casas en términos históricos y económicos y sociales. Particularmente, haré énfasis en aquellos aspectos que presentan coyunturas con el presente tema y la vida de las colaboradoras, como son los cambios en los cuerpos y en la actividad económica, la introducción de políticas de desarrollo y programas gubernamentales, la situación de salud y educación, la entrada de nuevas tecnologías, la migración y el contexto actual de neoliberalismo y globalización. Por último, realizo una descripción etnográfica de la comunidad de San Gregorio, donde se puede apreciar el complejo presente en un mundo devorado por el capitalismo, el crecimiento poblacional, la injusticia y el abandono estructural.

## **La región de los Altos de Chiapas**

El estado de Chiapas se ha caracterizado por su diversidad, tanto ecológica como cultural. Actualmente, la entidad federativa corresponde a la segunda entidad con mayor población originaria de México. Dicha población corresponde al 28.17% del estado (INEGI, 2020) e incluye a diferentes grupos étnicos: akatekos, ch'oles, chujes, jakaltekos, k'iches, lacandones, mames, mochós, tekos, tojolabales, tseltales, tsotsiles y zoques (INPI, 2020). Dentro de estos grupos, los tsotsiles y tseltales, ubicados en los Altos de Chiapas, corresponden a los grupos con mayor población de la entidad. Con un porcentaje de 38.5% y 36.5% respectivamente.

Geográficamente la región de los Altos (región V) se localiza en el altiplano central del estado de Chiapas. Al norte limita con las regiones Tulijá Tseltal Chol (XIV) y Selva (XII). En el occidente colinda con la región De los Bosques (VII) y Metropolitana (I). En el sur es vecina de la región De los Llanos (IV) y de la Meseta Comiteca Tojolabal (XV) (CEIEG, 2012) (Figura 1). La topografía montañosa y accidentada de la región contribuye a la incomunicación de las localidades, pues los asentamientos quedan aislados en pequeños valles. Esto resultó en que por muchos años, la dispersión poblacional acentuara la falta de infraestructura y el acceso a los servicios básicos (Freyermuth, 1993). Actualmente, aunque la mayor parte de la población cuenta con más infraestructura, particularmente después del zapatismo, siguen habiendo dificultades estructurales que impiden el pleno acceso a los servicios más básicos.

El clima de la región es templado sub-húmedo con lluvias en otoño y verano y heladas durante la temporada invernal (Olivera 2011). La calidad de los suelos no es la mejor, lo que podría resultar contradictorio pues los grupos originarios de la región basan y basaron su economía de subsistencia en la siembra de maíz por medio de milpas—la

combinación de maíz, calabaza, frijol y chile—. Esto, sin embargo, es resultado también de la alta densidad de población de la región, pero sobre todo del acaparamiento de las tierras por parte de españoles y posteriormente, mestizos, a los cuales se les suele referir como ladinos o *kaxlanes*<sup>23</sup>



Figura 1 Mapa de las regiones de Chiapas. Obtenido de CEIEG 2012

## Municipio de Huixtán

Huixtán es uno de los 19 municipios que conforman la región de los Altos. Al norte colinda con Tenejapa y Oxchuc, al este con Chanal, al sur con Amatenango del Valle y al oeste con

<sup>23</sup> Page y Huacash (2021) retoman a Alejos (1994) y señalan que *kaxlan*, es “el otro”: categoría igualmente genérica con que nombran todo aquel que no es como ellos –tsotsil, tseltal, maya, etc-. En su origen esta última fue una palabra que nombra al hombre blanco, al extranjero, y que se extendió por un amplio territorio, de manera en que en la actualidad el término *kaxlan* se emplea en numerosas lenguas mayenses.

San Cristóbal de las Casas. Su extensión territorial es de 181.3 km, lo que representa 4.80% de la región y 0.23% del estado (Sánchez 2012) (Figura 2). La cabecera del municipio se localiza, aproximadamente, a 45 minutos de San Cristóbal de las Casas, y actualmente existen múltiples opciones de transporte público. En 2021, el municipio tenía una población total de 22, 975 personas, lo que representa el 0.4% de la población estatal (INEGI, 2021).



*Figura 2 Mapa de los municipios de los Altos de Chiapas. Obtenido de Hacienda Chiapas, 2014.*

A lo largo de las 58 localidades que actualmente conforman el municipio, 92.82% habla alguna lengua maya, de las cuales el 61% es hablante de tsotsil y 38.8% de tseltal, mientras que 22.77% corresponde a la población de ambas lenguas que no habla español (INEGI, 2021). De acuerdo con el Informe Anual Sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social de 2021, en el municipio persiste un 60.3% de condiciones de pobreza extrema, 32.5% de pobreza moderada, 4.7% de vulnerabilidad por carencia, 0.7% de vulnerabilidad por

ingresos y únicamente un 1.9% del municipio no se considera ni pobre ni vulnerable (Gobierno de México-Bienestar, 2021).

Una de las principales características del municipio huixteco es su carácter multiétnico pues en el territorio actualmente conviven tanto tsotsiles y tseltales como mestizos. Mientras que el resto de las localidades, tsotsiles y tseltales, mantienen un patrón de asentamiento más disperso a lo largo del paisaje montañoso. La población mestiza reside en la cabecera del municipio, donde también se pueden encontrar los menores porcentajes de rezago en términos de salud, educación y pobreza. Así como en localidades cercanas a la cabecera como es el caso de la ranchería de San Andrés Puerto Rico, comunidad vecina y la cual hay que cruzar para llegar a San Gregorio de las Casas. El cruce que desemboca en la carretera que te lleva a San Andrés, San Gregorio y otras 11 localidades se encuentra a unos cuantos metros del puente Huixtán, a las afueras de la cabecera.

La presencia y relación entre estas tres etnias se remonta a la época colonial por lo que se han establecido “una serie de mecanismos sociales, lingüísticos, políticos, económicos, culturales y ambientales que dan lugar a un territorio multicultural y multilingüe” (Sánchez, 2012: 30). Aunque no toda la convivencia ha sido armoniosa, y detrás de la presencia mestiza, se encuentran también una serie de tensiones, conflictos y enfrentamientos derivados de años de explotación y acaparamiento de tierras<sup>24</sup>. Si bien, después del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 se llevó a cabo una fuerte expulsión de familias ladinas del interior del municipio, muchas siguen viviendo ahí. Por lo que los mecanismos mencionados por Sánchez (2012) siguen

---

<sup>24</sup> El texto de Page y Huacash (2021) narra y analiza las tensiones vividas entre los pobladores ladinos de San Andrés Puerto Rico y los tsotsiles de San Gregorio de las Casas, dejándonos ver el racismo con el que se operaron las familias ladinas de Huixtán.

vigentes y dan como resultado un presente complejo que sólo puede comprenderse con una mirada amplia histórica, económica y socialmente.

### **Antecedentes históricos**

De manera general, la historia de la región alteña es compleja y multidimensional. Se trata del escenario de múltiples procesos violentos como la colonización, evangelización, racismo y discriminación, marginación, aculturación, pero también de diversas rebeliones y formas de resistencia.

En primera instancia y como sucedió en el resto del territorio del continente americano, la llegada de los españoles implicó un detrimento casi total de la población originaria. Esto por el contacto con las enfermedades de los nuevos provenientes del supuesto Viejo Mundo. En el caso de Chiapas, particularmente en los Altos de Chiapas, podemos ver que, en 1528, año de la fundación de Ciudad Real ahora San Cristóbal de las Casas, la población originaria en el estado era al menos de 250,000 o más habitantes, cifra que disminuyó a 80,000 para las últimas tres décadas del mismo siglo (Viqueira, 2011).

Por su parte, los pobladores tsotsiles y tseltales de los Altos se vieron fuertemente afectados por esta nueva ciudad española, ya que sus cuerpos—así como el de los esclavos africanos traídos por los españoles—fueron utilizados para su construcción y mantenimiento. Además, al tratarse de un territorio extenso y carente de minerales, los españoles vieron en ellos la posibilidad de mano de obra explotable para beneficio de la expansión colonial (Olivera, 2011). El contacto estrecho con los colonos ocasionó que las epidemias mermaran notablemente la población alteña (Viqueira, 2011).

Este periodo también trajo consigo grandes desplazamientos de población. En primera instancia, como señala Viqueira (2011), hay que suponer que los españoles



obligaron a los locales a abandonar sus centros ceremoniales que se encontraban en las montañas y los cerros más altos, donde también podían resistir ataques enemigos, para asentarlos en las partes bajas de los valles<sup>25</sup>. Empero, es en la segunda mitad del siglo XVI con la llegada de los frailes dominicos y la política de congregaciones que se da el movimiento poblacional más intenso (Viqueira, 2011). Esta política, de acuerdo con Viqueira (2011), tenía por objetivo dismantelar los señoríos prehispánicos y congregar a los pobladores que vivían dispersos en pueblos independientes, incluso a veces entre personas de diferentes grupos y con diferentes idiomas. En suma, esta política—como muchas más que llegarán a la región alteña—estaba mal planeada y contribuyó también en la caída demográfica de la zona (Viqueira, 2011).

Estos sucesos cambiaron y reconfiguraron la vida de los sobrevivientes de los Altos para siempre. Como señala Viqueira (2011) gran parte de la identidad colectiva de hoy en día, está ligada a estos pueblos creados por los dominicos— que incluso a menudo coinciden con los actuales municipios—y a las ideas católicas que trajeron consigo. Además, no hay que olvidar que, como en muchas otras regiones, se dio un profundo proceso sincrético<sup>26</sup> entre la religión católica y las religiones locales, resultando en una religión, usualmente denominada “católico costumbrista”, donde las Vírgenes, los Santos,

---

<sup>25</sup> Algo similar pareciera haber sucedido en Huixtán, al respecto, Sánchez (2012) en su libro sobre el municipio, del cual es originario, señala que en Huixtán se encontraban tres centros importantes desde la época prehispánica, los tres ubicados en cerros: *Tan Vitz* (Cerro de Cal), *Cruz Xk'ib* y *Lajunbail*, nombres que tienen hoy en día. Después del periodo de contacto dichos cerros se desocuparon y su población fue desplazada a nuevos asentamientos en los valles durante el periodo colonial.

<sup>26</sup> De acuerdo con Lupo (1996:15) “los fenómenos sincréticos hacen referencia a las transformaciones que sufren los elementos culturales en el tránsito de un grupo humano a otro”. El concepto de sincretismo permite explorar particularmente fenómenos religiosos, esto se debe a la dimensión simbólica, “a la que pertenece por elección la categoría de lo religioso, es aquella en la que con mayor frecuencia, extensión y fecundidad se producen las fusiones entre tradiciones diferentes” (Lupo, 1996). En el contexto particular de los Altos, Vogt (1992) comprende el sincretismo religioso zinacanteco como un proceso que “reúne una creativa y muy selectiva de recombinación de formas y significados simbólicos” (Vogt, 1992: 291-292). Para ver una discusión detallada del concepto de sincretismo desde la antropología recomiendo la lectura de Alessandro Lupo (1996).

incluso Dios y Cristo se invocan y representan en clave tsotsil-tseltal. Sincretismo que perdura hasta la fecha, pues como veremos el caso de la Virgen María y su relación con la deidad lunar de antaño es innegable y se encuentra muy presente, sobre todo, entre las *bat'si antsetik* de San Gregorio.

### **Los cuerpos y la evangelización**

Además de lo anterior, es necesario considerar cómo la colonización europea también trajo consigo profundos y esenciales cambios a los cuerpos amerindios. Como señala Gutiérrez (2010), los cuerpos mesoamericanos no sólo experimentaron el choque viral que mató a millones de personas, modificando así a los sobrevivientes con un nuevo sistema inmunológico. Sino que también la introducción de nuevos productos vegetales y animales alteró la dieta y el mestizaje y eventualmente fue creando numerosas variaciones fenotípicas y genéticas. Asimismo, los cuerpos mesoamericanos pronto se fueron moldeando a cuerpos de peones de carga, de jornaleros, de mineros y de servidores domésticos, todo lo que necesitara la colonia española (Gutiérrez, 2010). Sin embargo, en este tenor hubo un proceso que cambió intensamente el cuerpo sexual de los pobladores de Mesoamérica: el de la evangelización.

Al respecto, Gutiérrez (2010:18) señala que los cuerpos indios siempre fueron contemplados por los colonizadores como “sucios y desarticulados”. Por lo que debían ser objeto de una reconstrucción sistemática para que pudieran alojar el alma. En la lógica corporal de los colonizadores, la limpieza, el orden y civilidad se enfrentaba a la suciedad, impureza y pecado. Es por esto, afirma Gutiérrez (2010), que los evangelizadores hacían tanto hincapié en la “limpieza” de los pobladores, puesto que la limpieza del cuerpo y casa, eran signo de la limpieza del alma. Pero no sólo eso, sino que la desnudez era reprobada y

la libertad sexual se volvió una razón más para “domesticar” los cuerpos amerindios<sup>27</sup>. Sobre todo, menciona cómo a los frailes les molestaba que hicieran sus necesidades corporales sin vergüenza y por donde caminaban, así que fue uno de sus principales objetivos el de imponer la limpieza, el pudor y la censura de dichas necesidades.

La obsesión de los frailes por el cuerpo humano, especialmente relacionado a los temas sexuales—además de que sirve de ejemplo del *raciocinio corporal* europeo que parte de un determinismo biológico (Oyewúmi, 2017) —no es casual, sino resultado de un cambio fundamental en la concepción del cuerpo dentro de la religión cristiana. Ruz (1993) señala que entre 1200 y 1500 el cuerpo se dejó de concebir como un obstáculo para la ascensión del alma y se convirtió en un *instrumento para* realizarla. Así, el cuerpo se volvió, conceptualmente, el vehículo de las pasiones, ejecutor de impulsos y, por supuesto, instrumento primordial en la ejecución del pecado (Ruz, 1993). Es por eso que conocer las particularidades de los cuerpos paganos se volvió una prioridad para los evangelizadores. El conocerlo, además, facilitó “domesticarlo” es decir, “despojarlo de su alteridad, introducirlo al universo de lo propio”, de lo cristiano (Ruz, 1993: 9).

En relación a esto último, el texto de Mario H. Ruz (1993) puede alumbrar un poco más en este aspecto. Él hace un análisis etnohistórico y lingüístico de algunas obras redactadas por un fraile dominico, Fray Diego de Ara, quien estuvo encargado de evangelizar a la población maya durante el siglo XVI, particularmente entre los tseltales de Chiapas<sup>28</sup>. Sus hallazgos se vuelven de suma importancia para entender los cambios

---

<sup>27</sup> Gutiérrez (2010:21) cita un fragmento de una crónica de un fraile dominico, Remesal, quien describe a los pobladores alteños como “sucios y asquerosos”. Criticando su desnudez y la pintura corporal y facial que utilizaban. Narra cómo los frailes dominicos les cortaban las uñas y el cabello, les vestían con amplios calzones de manta y blusones anchos—indumentaria que, quizás, se fue afianzando en el imaginario de los pueblos originarios y de donde vienen muchos de los “trajes típicos”—.

<sup>28</sup> Específicamente del poblado de Copanaguastla, desaparecido en 1627. Cercano a Comitán y donde ahora yace el Ex Convento de Copanaguastla.

fundamentales en los cuerpos sexuales por medio de la evangelización. Además, considero que, debido al contexto multiétnico en Huixtán, donde conviven tseltales y tsotsiles, su análisis nos sirve para trazar un trasfondo histórico que bien podría influir hasta la fecha.

Dentro de la obra filológica de Fray Diego de Ara se encuentran diccionarios, confesionarios y manuales religiosos que, de acuerdo con Ruz (1993), permiten acercarnos a la cotidianidad de los tseltales de Copanaguastla, aunque claro, con el filtro del molde cultural del fraile que les observaba. Hay dos aspectos fundamentales que deseo retomar del análisis de Ruz: el primero es el uso de la lengua tseltal por parte de los frailes, quienes comprendían que, para evangelizar y controlar necesitaban dominar la lengua nativa. El segundo, es la obsesión de los frailes por el cuerpo humano, especialmente relacionado a los temas sexuales.

Los intereses de Fray Domingo de Ara se encuentran en el marco del “domesticar el cuerpo”, y sus diccionarios revelan que una de sus principales preocupaciones era el área de las actividades sexuales<sup>29</sup>. Este interés, afirma Ruz, no era gratuito y se explica desde el punto de vista doctrinario: “prácticas tales como la poligamia o la homosexualidad tenían que diferenciarse lingüísticamente antes de poder combatirlos en privado en el confesionario o en público desde el púlpito” (Ruz, 1993: 9). Así, la importancia de erradicar estas prácticas y las costumbres sexuales de la zona “implicaba la designación de nuevas formas de concebirlas lingüísticamente” (Ruz, 1993:9). De esta forma, la palabra tseltal *mulil* que, etimológicamente hablaba del placer carnal, se utilizó como vehículo para introducir el concepto cristiano del mal y el pecado (Ruz, 1993). Esto implicó que, sobre el molde tseltal del deleite sexual se vaciaran los conceptos de transgresión e inmoralidad,

---

<sup>29</sup> Especialmente aquellos relacionados a las transgresiones del sexto y noveno mandamiento de la Ley de Moisés, ambos relacionados con las actividades sexuales (Ruz, 1993).

abarcando conceptos de lujuria, carnal, seducción, adulterio, amancebamiento o masturbación (Ruz, 1993).

De hecho, Ruz agrega que los temas sexuales se consideraban tan delicados que eran dignos a la censura. Por lo que los frailes dejaban documentadas las costumbres sexuales de los habitantes de la zona en el idioma latín, haciéndolas inaccesibles e impidiendo el contacto con antiguos usos y costumbres aún para el tselal letrado que llegase a hacerse de uno de estos diccionarios. Así, mediante la traducción de los lenguajes nativos al castellano y viceversa, se fueron creando códigos normativos sobre el cuerpo. Imprimiendo en palabras tseltales relacionadas al sexo y a los genitales los conceptos sobre lo malo, lo prohibido, y el pecado (Ruz, 1993). De esta forma, el *raciocinio corporal* europeo de la época se impuso, sí desde un determinismo biológico obsesionado con los cuerpos sexuales, pero cargando consigo profundas representaciones en torno a la limpieza, al pudor, a lo malo y negativo hacia los genitales y las conductas sexuales y, podemos suponer, a los procesos fisiológicos más cotidianos como lo fue la menstruación<sup>30</sup>.

Se sabe que las comunidades alteñas son sumamente modestas en términos sexuales, aunque no podemos decir que todas ni que todos sus pobladores lo son. Por ejemplo, Pozas (2012[1959]) así como Barrios y Pons (1995) documentaron en San Juan Chamula que, si bien las jóvenes son cuidadas y restringidas en términos de libertad sexual, especialmente después de su menstruación—por temor a que se embaracen—existe menos censura a los temas sexuales, especialmente cuando se hablan entre mujeres. Por su parte,

---

<sup>30</sup> Precisamente, una de las reflexiones que surgen desde ciertas perspectivas de-coloniales en espacios de activísimo en torno a la salud menstrual, es la de criticar y reflexionar la idea de “higiene” menstrual (Princesas Menstruales, Colombia, 2021). Puesto que consideran que mucho del legado europeo en las poblaciones originarias del continente americano, pero también del resto del mundo, es la noción de suciedad en torno a la sangre menstrual. Así, la “higiene” menstrual se representa cuando una utiliza productos femeninos como toallas, tampones, copas menstruales, pues no usarlos implica pensar en “suciedad”. Estos espacios, por ello, sugieren el término “gestión” menstrual, en lugar de “higiene”.

Pozas (2012) describe cómo se mencionan cotidianamente los genitales y su uso cómico y casual tanto por hombres como por mujeres. Curiosamente, el uso de la palabra *akak*, traducido como vagina, se podía utilizar para hablar directamente de una mujer, por ejemplo, una mujer madura entrada en el periodo de la menopausia, se le podría decir “*tasa a olb laj akak*” traducido como “está chocheando tu akak” (Pozas, 2012: 121), es decir, está chocheando tu vagina, o está envejeciendo tu vagina.

Sin embargo, en Huixtán—al menos a partir de mi experiencia—he encontrado una profunda censura a estos temas y a las palabras designadas a hablar de los genitales. Éstos se consideran groserías que no se dirían incluso dentro de los círculos de confianza. La desnudez no es apreciada, por ejemplo, uno de los síntomas del *chuvaj* (la locura) es el desnudarse (López, 2018). Esto también se comparte con otros municipios, por ejemplo, en Chenalhó, Freyermuth (2000) reportó un caso donde fue altamente criticada la desnudez mandataria del hospital, así como la posición a la que sometieron a la parturienta. Así, en muchas zonas de los Altos, el hablar de temas sexuales y de los genitales ocasiona vergüenza, a veces retenida en risas penosas o en malestares generales. ¿Son estas representaciones en torno al cuerpo sexual un legado de la violencia hacia los cuerpos mesoamericanos por medio de la evangelización? Hasta cierto grado, considero que sí.

Profundizando en este tema, dentro de etnografías más generales encontramos datos interesantes. Durante los años 1957 y 1958, el estudiante de doctorado Frank Miller, alumno de Evon Vogt y parte del Proyecto Harvard, realizó su investigación en el municipio de Huixtán en la comunidad de Yalcuc. Dentro de sus observaciones—las cuales hay que colocar en el contexto de un estudiante norteamericano de los años 50s—me parece pertinente retomar aquellas en torno a las conductas sexuales. Miller documenta que las mujeres de Yalcuc son en extremo modestas, pues “no se levantan las largas faldas, o al

menos las levantan hasta los tobillos cuando hay que caminar por un camino lodoso” (1959:41). Menciona que, si bien se amamanta en público, está muy mal visto que una mujer deje su pecho al descubierto después de dar a la luz. Asimismo, menciona que las restricciones sexuales se van aligerando conforme las mujeres envejecen. Así, se puede ver a las mujeres mayores quitándose sus blusas para lavarlas en las fuentes públicas de agua, algo que no haría ninguna joven o soltera.

Señala también que el sexo no es un tema de conversación normal, siempre se toma muy enserio o como una broma entre pares. Asimismo, menciona que, en términos normativos se demanda la abstinencia sexual hasta el matrimonio, sin embargo, la generación más joven cada vez más está teniendo relaciones sexuales antes de casarse, a veces con su prospecto a casarse. Esto que reporta Miller en 1957-1958 podría ser muy aplicable a la actualidad. Las generaciones jóvenes siempre encuentran cómo burlar los controles sexuales de sus padres, y se maneja como un “secreto a voces” generacional.

Por último, menciona que no ha encontrado simbolismos sexuales más que en la fiesta del Carnaval de Huixtán. Considero que esto último no es coincidencia pues la temporada de carnavales invita a los participantes a ponerse en los pies del *mash*, en San Juan Chamula, o del *tan cha'k* en Huixtán, seres anteriores a Cristo Sol, que suelen comportarse como *locos*, haciendo ruido, sonando sus trompetas, y rompiendo todas las pautas sociales de un ser humano cabal, lo que incluye el comportamiento y censura sexual. Vale la pena preguntarnos si este pudor pudiese ser un tema más religioso.

En San Gregorio tuve oportunidad de experimentar un suceso que, hasta cierto punto, sirve para ejemplificar no sólo el aspecto de la modestia sexual sino el del sincretismo religioso. En agosto de 2021, mi comadre fue la encargada de vestir a la *Jalalme'tik Asunción* (Virgen de Asunción, traducción literal es Nuestra Reverenda Madre

Asunción) de la iglesia de San Gregorio. Su mandato, sin embargo, no fue elegido por ningún diácono, ni por nadie de la iglesia, ni siquiera por ella misma, sino que fue la virgen quien, en sus sueños, le pidió vestirla y hacerle fiesta, algo que sucede en varias zonas de los Altos. Al ser una bordadora experimentada, ella no pudo negarse. Hablando de esto con ella me explicó que la Virgen específicamente le pidió tres fiestas y tres vestidos. La primera fue en 2020, la segunda en 2021 y la tercera en 2022.

En el primer sueño que tuvo se le apareció una pareja de *tote* (anciano) y *me'e* (anciana), dos “abuelitos” (palabra que utiliza mi comadre para hablar de los ancianos de antaño, también les dice “antiguos”). Los describió usando calzones de manta, como esos de antes, y su aspecto correspondía al de dos ancianos, de piel arrugada y cabellos blancos. Ellos fueron quienes le avisaron que la Virgen tenía una petición especial y le advirtieron que no podía ignorarla. Así, le fueron dando indicaciones exactas de lo que tenía que hacer, desde el vestido hasta la fiesta. La ropa se debía bendecir por el diácono de la iglesia, así como las ofrendas: flores, incienso y refresco. Al despertar, inmediatamente le dijo a su esposo quien escuchó atento y accedió a ayudarlo con la petición. Así, fueron haciendo los preparativos para la primera fiesta. Lamentablemente esta primera ceremonia no la pude presenciar, pues nos encontrábamos en plena pandemia de COVID-19. Sin embargo, pude presenciar la del año 2021 y hubo un detalle que me llamó mucho la atención.

Después de bendecir la ropa nueva de la virgen, así como las ofrendas en casa de mi comadre, todos salimos en procesión hasta la iglesia (Figura 3). Una vez adentro las mujeres junto con mi comadre comenzaron a acomodar las flores, el incienso, los refrescos, afuera los hombres tronaban cuetes y fumaban cigarros. Cuando llegó el momento de cambiar la ropa de la imagen de la virgen, la *Jalalme'tik Asunción* fue colocada en una mesa diferente a su altar original. Ahí, mi comadre y su tía sostuvieron un paño bordado a



modo de cortina tapando la imagen de la virgen mientras dos mujeres más la cambiaban. Una vez cambiada de ropa, bajaron el paño y presentaron a la virgen con su nuevo vestido bordado (Figura 4). Posteriormente, se dio inicio a la misa.

Después de la ceremonia y cuando tuvimos un momento de calma ya en privado le pregunté por qué habían tapado a la virgen. Mi comadre me contó que, en la primera fiesta, en 2020, no la habían tapado con ningún paño y la cambiaron a la vista de todos. A los pocos días de la ceremonia la misma *Jalalme'tik* se le apareció en sus sueños y le reclamó por su acción diciéndole que la tenía que tapar al momento del cambio. “Así como nosotras nos tapamos porque somos mujeres, la virgen también” me dijo. En este sentido, la función del paño bordado protegía el pudor de la virgen, la cual no podíamos ver “desnuda” aunque se tratara de una figura de madera que incluye ropa.



**Figura 3. Procesión para entregar las ropas de la Jalal Me'tik Asunción, Virgen de la Asunción. San Gregorio de las Casas. Foto por la autora, agosto 2021.**



*Figura 4. Jalal Me'tik Asunción, Virgen de Asunción con su nueva ropa. San Gregorio de las Casas. Foto por la autora, agosto 2021.*

Considero que es un ejemplo de cómo los elementos religiosos católicos se encuentran entremezclados con aspectos propios de la cosmovisión tsotsil y que, en su mayoría, se comparten con otros pueblos mesoamericanos. Tales como la veracidad de los sueños, que también influye en que sea una petición que ella no puede rechazar; la calidad de sujetos de los santos y vírgenes, es decir, que la virgen también sienta vergüenza del cambio de ropa a

pesar de ser una figura de madera; e incluso los dos personajes ancianos que aparecen en el sueño de Araceli.

Por último y regresando al aspecto de los cuerpos evangelizados. Estos nuevos cuerpos frutos de la colonización, como señala Gutiérrez (2010), fueron representados por sus poseedores como algo dado e incuestionable, como una entidad natural—como nos sucede a todos con nuestros respectivos cuerpos—y no como lo que son: un producto histórico. Si bien, la colonización fungió como piedra angular, no fue el único suceso, ni mucho menos el último para la conformación de nuevos cuerpos y experiencias corporales en los Altos. Sin embargo, no podemos ignorar el trasfondo histórico, por más antiguo que parezca, en la conformación de los cuerpos después de un proceso como lo fue la conquista y la colonia.

### **Economía a lo largo de los años**

En algún lugar de los imaginarios nacionales de este país, se encuentra cimentada la idea de que la razón de pobreza y rezago que se experimenta en los Altos, así como en otras regiones originarias, se debe a la cualidad de “indígenas” que tienen sus pobladores. Dicha idea alimentada del profundo racismo que se vive en nuestro país, ignora el proceso de violencia, despojo y explotación a la cual fueron sometidas las personas que se encontraban en estos territorios. En ese sentido, contextualizar la pobreza que se vive hoy en día sólo es posible si trazamos el proceso histórico-económico que tuvo la región en el marco, primero, de la colonia, después del nacionalismo y las políticas desarrollistas y, por último, del neoliberalismo.

### **De trigo, haciendas y ejidos**

Como he señalado anteriormente, durante la época colonial los españoles vieron en los tsotsiles y tseltales de los Altos la posibilidad de mano de obra explotable, barata y prescindible. Aproximadamente dos siglos después de la fundación de la Ciudad Real, el estado ya empezaba a presentar una distribución desigual en cuanto a los recursos naturales y la densidad de población. Pues existían zonas con escasos recursos naturales y una gran densidad de población originaria, como los Altos de Chiapas, mientras que las regiones fértiles se encontraban prácticamente deshabitadas. Esta situación de desigualdad territorial corresponde, de acuerdo con Viqueira (2011) a uno de los más grandes problemas económicos de Chiapas.

Ante esta situación territorial, durante los años 1778 a 1880, las tierras fértiles— deshabitadas por las pandemias que mataron a la gran mayoría de la gente o por la política de congregaciones años antes (Viqueira, 2011) —fueron colonizadas por los hacendados españoles o mestizos. Durante esta época se impuso un régimen semi-esclavista que funcionaba a través de la imposición de pago de tributo, por lo que los pobladores de los Altos eran obligados a ir a trabajar a las plantaciones de cacao entre Tabasco y Chiapas o en las haciendas ganaderas y de azúcar en Ocosingo (Viqueira 1995).

La presencia de las haciendas en Huixtán se remonta a 1748, antes de lo señalado por Viqueira (2011). De acuerdo con Sánchez (2012), para ese año existían dos haciendas que eran administradas por los religiosos del convento de Santo Domingo de Ciudad Real: la de San Pedro, que se dedicaba a la ganadería, y la de San Gregorio que cosechaba trigo. Ambas eran propiedad de la iglesia católica y eran administradas por un fraile y por un cura. Desde entonces, el territorio de Huixtán, impulsado por los intereses mestizos, se dedicó principalmente a la ganadería y al trigo y con el paso de los años recibió a más

familias ladinas que se apropiaron de las tierras comunales, desplazando así a sus primeros ocupantes tsotsiles (Sánchez, 2012). Años después gran parte del municipio de Huixtán se había conformado por haciendas de ladinos, siendo las principales; Huixtán, Chenpil, San Gregorio, Chigtón, Santa Rosa y Bazom, donde los tsotsiles trabajaban como mozos (Sánchez, 2012).

Sin embargo, la alta demanda de mano de obra—al ocuparse de materias primas de importante interés mestizo y para una población en aumento—ocasionó que muchos finqueros buscaran a gente de otros municipios para trabajar en estas haciendas. A partir de este momento se empieza a notar la presencia tseltal en el municipio, los cuales, de acuerdo con Sánchez (2012), procedían del norte de las tierras de Najá, Navil Tzaconejá y Tataté. La diáspora de grupos enteros de familias tseltales fue incorporada como mozos para las labores de las haciendas y, años después con la Reforma Agraria, se hicieron de parcelas. Por ello en la actualidad comunidades como Ch'empil, Na Ok'il, La Independencia, La Libertad, 20 de noviembre, Río Florido, San Fernando, San Pedro, Carmen Ya'al Chuch y los Pozos, habiten, en su mayoría, familias de origen tseltal (Sánchez, 2012).

Por muchos años Huixtán se consideró un municipio esencialmente mestizo y de alta importancia geopolítica para la región. Esto se debe a la cercanía que tenía con San Cristóbal de las Casas, en ese entonces Ciudad Real, pero principalmente, a la cosecha de trigo (Martín, 2014). La producción de este grano se volvió la principal actividad económica del municipio de tal forma que, para las primeras décadas del siglo XIX, los mayas de Huixtán eran los principales productores de trigo en todo el estado de Chiapas (Sánchez, 2012). A finales del mismo siglo, existían 24 haciendas y ranchos mestizos que dependían de la mano de obra barata tseltal y tsotsil mientras beneficiaban la economía mestiza. A pesar de esto la población originaria de Huixtán no dejó de resistir.

En el marco de la ley de terrenos baldíos de 1826, tres años después cuatro pobladores originarios del pueblo de Huixtán compraron la finca de San Pedro Pedernal junto con la de San Gregorio, las cuales eran propiedad del Convento de Santo Domingo (Palomo, 2007). De acuerdo con Palomo los cuatro vecinos “sacaron la cara en la compra, pero no compraron para sí, sino para el común” (2007: 8-9), pues ellos habían recaudado el dinero que colectivamente se había juntado para su compra. A pesar de un intento de despojo en 1846 por parte de la autoridad ladina de Huixtán, los pobladores reclamaron sus títulos y los territorios de San Gregorio (que en ese momento incluía a San Andrés Puerto Rico) y San Pedro se mantuvieron poblados por tsotsiles y tseltales.

De acuerdo con don Andrés, interlocutor cuya narrativa documentan Page y Huacash (2021) no había ladinos antes de la generación de los padres de los que actualmente habitan San Andrés. Al respecto, los autores infieren que dichos asentamientos iniciaron en forma paralela a la de Oxchuc en la década de los 40s. Los ladinos que poco a poco se fueron haciendo tierras eran arrieros que, de acuerdo con ambos autores, llegaron a vender a “plazos” ropa, herramientas y algunos alimentos, pero sobre todo *pox* (aguardiente)<sup>31</sup>. Otra estrategia de apropiación de tierras fue contraer préstamos con pobladores tsotsiles quienes, al no poder pagar la deuda, les fueron cobradas apropiándose de los terrenos que habían quedado como “testigos” o “garantías” (Page y Huacash, 2021). Esta técnica de apropiación de tierra no fue única de Huixtán, sino que se propagó a lo largo de los Altos (Rus y Collier, 2002). Resultando en una disminución de tierras

---

<sup>31</sup> Hasta ahora se mantiene la tradición en San Andrés Puerto Rico de vender *pox*, cervezas y otros alcoholes fuertes, especialmente a la población tsotsil y tseltal de la redonda. Esto ha sido un problema constante pues San Gregorio como otras localidades mantuvieron una ley seca donde se prohibía la venta de alcohol dentro de las comunidades por parte de las autoridades tsotsiles.

cultivables para una población que se sostenía por el autoconsumo de sus parcelas y milpas, y a la vez, en una encarecida pobreza.

Aunque las haciendas de San Gregorio y San Pedro fueron compradas y reappropriadas por sus mismos pobladores, este no fue el caso para la mayoría y el resto se mantuvo produciendo trigo o ganado bajo los ladinos terratenientes. Esta situación se mantuvo hasta la década de 1950, en parte porque, como señala Sánchez (2012) “la Revolución Mexicana no llegó a tiempo” (p. 129) y porque hubo una contrarrevolución organizada por los hacendados y rancheros ladinos para evitar su desintegración. De tal forma que el reparto agrario del sistema ejidal se dio a mediados del siglo XX (Sánchez, 2012).

Aunque Huixtán desapareció del mapa municipal entre 1858 y 1881, reapareció en 1882 y a partir de 1930 se consolidó su categoría como municipio, la cual se mantiene hasta la fecha (Martín, 2014). Durante estos años el municipio se mantuvo bajo autoridades ladinas, mientras que las autoridades tsotsiles y tzeltales se replegaron en las comunidades o parajes (Martín, 2014). Sin embargo, con la llegada del gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se abrió una coyuntura que no sólo permitió a los huixtecos retomar el control de su ayuntamiento municipal (Martín, 2014) sino que instauró una política gubernamental de repartición de tierras (Page y Huacash, 2021). Esto abrió una ventana de oportunidad que tomaron los pobladores de San Gregorio para fundar un ejido, sin embargo, el predio no fue regularizado hasta 1984 (Page y Huacash, 2021).

Lo anterior tampoco es exclusivo del municipio de Huixtán, sino que sucedió a lo largo de los Altos de Chiapas. De tal forma que el periodo de 1930 a 1940, corresponde a lo que Jan Rus (1995) llama “la verdadera revolución para los tsotsiles y tzeltales” (p. 251-252). Durante esa década estos grupos recibieron, por primera vez, los beneficios del

“México Nuevo” entre los que estaban la aparición del sindicato de jornaleros, el final de un régimen de peonaje y de contratación por deuda (García de León 1985; Rus 1995), y las primeras dotaciones ejidales (Olivera, 2011). Pero, sobre todo, se da un proceso de “reindianización” notable en múltiples municipios al desplazar a los ladinos que aún controlaban los ayuntamientos y el comercio local (Viqueira, 2011).

Este periodo, sin embargo, no solucionó la compleja situación económica en la que se encontraban los grupos originarios de los Altos, cuya población seguía aumentando en un territorio, aunque ejidal, menor en extensión y productividad. Esto ocasionó que la agricultura comenzara a ser un sustento parcial. Por lo que muchas personas aún dependían del trabajo en fincas y haciendas—las cuales les pagaban con salarios en extremo inferiores en comparación con los trabajadores mestizos—o de préstamos, a veces con intereses altísimos, que utilizaban para comprar parcelas de tierra o productos para suplementar lo cosechado (Rus y Collier, 2002). Esta situación se fue agravando hasta las décadas de 1950-1960, a pesar de que el resto del país vivía un crecimiento económico considerable, acrecentando el rezago y la pobreza en la región de los Altos (Rus y Collier, 2002).

Es por lo anterior, que una de las principales demandas de los pobladores tsotsiles y tseltales es el derecho a la tierra. Tierra fértil y cultivable, pues en ella se sostenía la economía doméstica de las personas. Sin embargo, pasarían décadas para que dichas exigencias fueran tomadas en cuenta y es hasta el levantamiento del movimiento zapatista en 1994 que se da la toma de varios ranchos a lo largo de los Altos, resultando en el fin del régimen hacendario, aunque, hasta la actualidad, sobreviven algunas fincas en diversas regiones (Olivera, 2011).



### **Integración, desarrollo, capitalismo y crisis**

A la par de la compleja situación de tierras cultivables en la región, los grupos tsotsiles y tseltales comenzaban a integrarse cada vez más a la incipiente modernización capitalista que se permeaba por todos los rincones del planeta. Un hecho que influyó en esto fue la apertura de la carretera Panamericana que conectó los Altos con el resto del país en 1945. Posteriormente, las políticas de asimilación del Instituto Nacional Indigenista (INI), después PRODECH (Programa de Desarrollo de Los Altos de Chiapas), facilitaron la integración de mucha población al mercado resultando en una monetización de la economía maya (Olivera, 2011).

A mediados del siglo XX floreció el movimiento indigenista, el cual incorporaba simbólicamente a las poblaciones originarias al discurso nacionalista, sin embargo, no les consideraba portadores legítimos de la identidad nacional. En este sentido, hubo una selección de ciertos aspectos de la “identidad indígena”, como el pasado prehispánico, las danzas y ceremonias vistosas y los trajes “típicos”, los cuales fueron romantizados para encajar con el sustento ideológico del proyecto nacional. Así, los pueblos originarios del país se utilizaron como parte de la identidad mexicana, pero a la vez, se les consideraban como la expresión más clara de los “atavíos” que no permitían el avance y desarrollo nacional (Favre 1992).

Para integrar a los pueblos originarios al proyecto nación, en 1948 se creó Instituto Nacional Indigenista (INI), el cual jugó un papel central en el territorio de los Altos. En 1950 se estableció en San Cristóbal de las Casas el Centro Coordinador Tsotsil – Tzeltal (CCT-T), dependiente del INI. Con él se buscaba fomentar dicha integración por medio de un programa de innovación en la agricultura, la educación, el transporte y la salud (Favre 1992; Freyermuth 1993; Köhler 1975; Martín 2014; Olivera 2011). Con esto, las políticas

del INI parecían la solución a los problemas de las poblaciones originarias. Pues, al contar con la participación de antropólogos, más que de economistas, se esperaba un alcance totalizador con respecto a las políticas de desarrollo (Favre 1992; Köhler 1975).

No obstante, este desarrollo, más que surgir bajo los propios parámetros de las poblaciones, se impuso siguiendo los ideales impuestos por el capitalismo occidental (Olivera 2011). Los únicos aceptados provenientes de estas poblaciones fueron aquellos que “lograron mexicanizarse”; los que no lo hicieron fueron señalados como responsables de su propia marginación. El indigenismo borraba las huellas del proceso histórico de empobrecimiento, y acusaba a los pobres de su propia tragedia. La cultura de estas poblaciones era, en este contexto, la causa de la marginación.

La otra mano del desarrollo era la urbanización, sin embargo, en los Altos este proceso llegó más tarde y fue más lento, en comparación con el resto del país (Viqueira, 2011). La industria en Chiapas era prácticamente inexistente y fue hasta la década de 1960-1970 que comenzó el crecimiento tanto de Tuxtla Gutiérrez, junto con la construcción de las presas hidroeléctricas del Río Grijalva, así como de San Cristóbal de las Casas, por las diásporas de tsotsiles y tseltales expulsados por problemas religiosos y políticos y por el creciente sector turístico (Viqueira, 2011). A partir de los años setenta, con el programa masivo de obras públicas en Chiapas y Tabasco se amplió la red carretera uniendo las tierras bajas con las altas y se construyeron caminos, con mano de obra local, que conectaron las principales cabeceras de los Altos con la ciudad de San Cristóbal en 1976 (Rus 1995). Una última ampliación se construyó después del levantamiento zapatista, entre 1994-1998, permitiendo la presencia del ejército en todas las regiones y la introducción de cultivos no tradicionales para la exportación (Olivera 2011).

Justamente fue bajo este programa de obras públicas que, entre 1976 y 1978, se construye la carretera a San Gregorio, la cual primero fue “a pico y pala”, resultando una carretera de terracería que fue pavimentada treinta años después en 2005 y 2006 (Page y Huacash, 2021:259). Esta carretera favorecería la entrada de automóviles, servicios y materiales de construcción. Además de conectar las localidades de San Andrés Puerto Rico, San Gregorio y Zitím, así como otras ocho comunidades, con la cabecera de Huixtán. Sin embargo, también tuvo una consecuencia desfavorecedora para el municipio huixteco.

Desde la construcción de la carretera Panamericana en el 45, así como la posterior construcción de carreteras internas en los años 70, los municipios alteños poco a poco se enfrentaban a la lógica y economía del mercado. En este sentido, la introducción de nuevos productos también trajo consigo la competencia capitalista y uno de estos nuevos productos era el trigo. Con la llegada de trigo proveniente de otras regiones, así como de la harina industrial, el trigo que había monopolizado Huixtán, por casi tres siglos, dejó de ser su principal motor económico (Martín, 2014). La caída en el precio del grano provocó una severa crisis económica en el municipio que se extendería por las siguientes décadas. Esto terminó de debilitar definitivamente el poder económico y político de las familias mestizas en Huixtán, resultando en el abandono definitivo de las haciendas y molinos de trigo y en la expulsión de muchas familias ladinas de la cabecera. Sin embargo, otras más se quedaron y hasta la fecha se encuentran conviviendo con los pobladores tsotsiles y tseltales.

De acuerdo con el análisis histórico de Rus y Collier (2002), las generaciones nacidas después de este inicio de urbanización, entre 1974 y 2000, vivieron rápidos cambios sociales y económicos que trastocaron las instituciones sociales y culturales que hasta entonces habían dado sentido, y también, habían hecho predecible la vida. Esta ruptura, comenzaba a reflejarse en la enorme incertidumbre en torno al trabajo salariado y

al ganarse la vida bajo un esquema económico que dependía del dinero, y también al surgimiento de nuevas reflexiones, críticas y cuestionamientos hacia las jerarquías familiares y comunitarias (Rus y Collier, 2002). Es por esto que Rus y Collier (2002) se refieren a esta generación como la “generación de crisis”.

En relación a lo anterior, la etapa de construcción de 1976 a 1981 introdujo cambios significativos en las comunidades de los Altos. Los hombres—que se encontraban trabajando en el sector de construcción—se veían obligados a pasar más tiempo fuera de sus comunidades, pero, a su vez, ganaban más dinero al ser empleados de la economía formal (Rus y Collier, 2002). Por su parte, las mujeres y los niños tuvieron que adaptarse a estas ausencias prolongadas, manteniendo sus propias milpas, cuidando de sus animales e incursionando en nuevas actividades, como la venta de textiles, u otros productos. Además, esta nueva situación laboral excluyó a un sector de la población tsotsil-tseltal, los hombres mayores que no hablaban bien español y los hombres que no querían adaptarse al trabajo de construcción semi-urbano (Rus y Collier, 2002). Acrecentando así las ya existentes desigualdades sociales dentro de las mismas comunidades.

Esta etapa de construcción y crecimiento llegó a su fin en 1982, con la crisis de la deuda que detuvo el gasto gubernamental en obras públicas, resultando en más de 14,000 empleos perdidos tres años después (Rus y Collier, 2002). Esta crisis, desprendida de las reformas neoliberales promovidas por el gobierno de Miguel de la Madrid, concluyeron con la devaluación del peso y la eliminación de subsidios gubernamentales al campo (Martín, 2014). Al mismo tiempo, la situación estructural de desempleo se vio agravada por el flujo masivo de refugiados guatemaltecos, quienes fijaban precios ínfimos aún más bajos que la población local, disminuyendo así los salarios de todos los trabajadores (Rus y Collier, 2002). Por si fuera poco, en 1989 se desplomaron los precios mundiales de café, por lo que

las grandes plantaciones—que también utilizaban mano de obra de zonas originarias—empezaron a recortar a sus trabajadores (Rus y Collier, 2002). Tres años después el mercado de café estaba en bancarrota y prácticamente no contaba con ningún trabajador proveniente de los Altos.

### **Dándole cara a la crisis y al nuevo milenio**

Mientras las crisis financieras y de producción se apilaban una sobre otra, para 1990 la población había aumentado considerablemente. Esto impulsó una serie de estrategias que nacieron de la incertidumbre económica, pero también del ingenio, creatividad y resistencia de los pobladores tsotsiles y tseltales de los Altos. Una de las más importantes, por supuesto, fue la movilización de la rebelión zapatista, la cual hizo visible la nueva geografía social y el cambio sociopolítico que habían vivido las poblaciones alteñas durante 1983-1993. Aunque esto no sucedió en todos los municipios o localidad pues no todos se adhirieron al movimiento zapatista, lo que creó diferentes tensiones y conflictos entre las poblaciones. En Huixtán, particularmente, el levantamiento zapatista se situó en tres aspectos fundamentales: el agrario, el religioso y el político (Martín, 2014). Empero, a inicios del año 2000, las bases de apoyo zapatistas en Huixtán se debilitaron cuando llegó la infraestructura escolar en 2003 a San Andrés Puerto Rico por parte del gobierno federal, satisfaciendo así una de las viejas quejas de la zona por el abandono que sentían.

A la par, otra estrategia fue el fortalecimiento de la producción agrícola dentro de las comunidades intensificando los cafetales, milpas y granjas de flores propios (Rus y Collier, 2002). Asimismo, se comenzó a cultivar maíz en las tierras ejidales aumentando un 22% dentro de los municipios alteños entre 1982 y 1983. Sin embargo, de acuerdo con Rus y Collier, esta intensificación del campo venía con una nueva característica: el uso de fertilizantes y herbicidas, los cuales habían sido introducido anteriormente por las

paraestatales. Esto permitía aumentar el rendimiento de las tierras sin necesidad de dejarlas descansar. Además de que esto fue lo que terminó de desgastar los suelos, el acceso a estas tecnologías estaba condicionado por el poder adquisitivo de cada familia. Abriendo, aún más, la brecha de la desigualdad<sup>32</sup>.

Otra estrategia fue la migración. Si bien la migración interna ya existía desde décadas anteriores, a mediados de los ochenta comenzaron flujos cada vez más fuertes a la Ciudad de México, Cancún y Puebla. Mientras que la migración a los Estados Unidos se empieza a dar cada vez más fuerte a finales de los 90, e inicios del 2000 y está íntimamente relacionada con la introducción del programa de Progresá, el cual después se llamará Oportunidades y después Prospera. Para el 2006, el estado se volvió el principal emisor en emigración a los EUA con 120,000 migrantes, el 15% del total nacional en un año<sup>33</sup> (Rus y Rus, 2012). Ese mismo año, sin embargo, la crisis de bienes raíces y construcción en EUA afectó a todos los inmigrantes indocumentados, obligando a muchos a volver a casa, algunos más endeudados de lo que se fueron.

En relación a esto último, Rus y Rus (2012) mencionan que, detrás de los impactos más visibles—como la construcción de casas nuevas o la compra de automóviles para trabajar como taxistas—se encuentra el menos notorio impacto de “la creciente brecha entre pobres y ricos” (p. 209). Puesto que quienes migraban solían, ya de por sí, provenir de sectores económicos medios y superiores de las comunidades, y al lograr ahorrar o invertir su dinero en pequeños negocios, se hacían más ricos que sus vecinos que no podían pagar

---

<sup>32</sup> Otra actividad que aumentó la desigualdad fue la compra o embargo por deuda de parcelas de vecinos con más dificultades económicas, resultado de la diferencia de ingresos de los jóvenes asalariados, lo cual, de acuerdo con Rus y Collier (2002:18) tuvo un “efecto fuerte y corrosivo” pues la cierta “igualdad” que se tenía antes—más como un estado de pobreza compartida—se empezaba a quebrar para la década de los 80.

<sup>33</sup> De acuerdo con Rus y Rus (2012: 203) conforme crecía el número de migrantes entre 2000 y 2005 se empezaron a formar comunidades tsotsiles y tseltales en el extranjero, como “El Pequeño Chamula” en Tampa, Florida.

el transporte a EUA<sup>34</sup> (Rus y Rus, 2012). Estas desigualdades están presentes en muchos municipios, y Huixtán no es la excepción.

Particularmente en el trayecto de San Andrés a San Gregorio se pueden identificar las familias cuyos migrantes optaron por construir casas nuevas. Aparecen nuevos estilos arquitectónicos, con más ventanas y balcones. Los materiales de construcción de hormigón, block y cemento desplazaron las antiguas construcciones de madera y adobe. Algunas casas cuentan con locales integrados, ya sea de tiendas, o servicios automotrices, incluso como estacionamientos para camiones de volteo. Asimismo, se puede notar la adquisición de automóviles, a veces más de uno, que utiliza la familia como negocio de taxis locales, una constante fuente de ingreso, pues la mayor parte de la población no tiene automóvil. La presencia de taxis locales dentro de San Gregorio ha facilitado la movilización de mucha gente, sin embargo, actualmente se encuentran en peligro no sólo por el alza de los costos de gasolina después de la pandemia de COVID-19 sino por la situación de inseguridad y de robo de coches.

Finalmente, la última estrategia contra la crisis venía directamente de las manos de las mujeres a través del bordado y el tejido artesanal. Especialmente después de 1982 cuando los textiles se volvieron esenciales para el creciente y poderoso mercado turístico que llegaba poco a poco a San Cristóbal de las Casas (Rus y Collier, 2002). Las tejedoras y bordadoras de los Altos fueron creando y diseñando textiles que apreciaban las ladinas y extranjeras consolidándose un lugar en el mercado del turismo como “artesanías”<sup>35</sup>. Esto fue algo que trastocó a muchas mujeres de diferentes municipios pues si ya tejían y

---

<sup>34</sup> Además de que los prestamistas locales (que pagaban al pollero y el migrante pagaba la deuda con ellos) solían acumular tasas de interés de 120% de préstamos cada año, a menudo resultando en el apoderamiento de tierras u otros bienes de los deudores (Rus y Rus, 2012: 209).

<sup>35</sup> Lo coloco entre comillas pues considero que la palabra “artesanía” es peyorativa y carga consigo la idea colonial de que el arte plástico o textil, no es arte sino “artesanía” sólo por quienes están detrás de su creación.

bordaban, ahora, ésta era una legítima fuente de ingresos, aunque en su mayoría no suficiente para subsistir. La transmisión de saberes en torno al bordado no solo era una cuestión artesanal de autoconsumo, se había vuelto una labor económica que poco a poco ganaría mayor relevancia.

Aunado a esto, también el mercado de “artesanías” implica una brecha de desigualdad, pues no son igual de cotizados los tejidos en telar de cintura, que el bordado a mano. Además, muchas familias, cuyos miembros migraron, pudieron hacerse de máquinas de coser, logrando producir en masa y a menores precios. Esto tiene repercusiones directas, y que he podido observar por mi experiencia con el trabajo de la colectiva, pues se abarata en general todo el bordado, algo que afecta particularmente a lugares como San Gregorio, donde la tradición textil gira en torno al bordado y no al telar<sup>36</sup>. Además de que la competencia, si en algún momento fue voraz, ahora es despiadada y siempre hay alguien que esté dispuesto a hacer el trabajo a menor precio.

A su vez, los grupos organizados en colectivas o cooperativas, han logrado crear fuertes redes de apoyo mientras generan un ingreso autónomo por medio de su producción. Sin embargo, no todas las personas saben bordar, y no todas las personas pertenecen a un grupo consolidado. Además de esto, existimos agentes externos que también hemos influido en la economía de dichas organizaciones y que han traído grandes beneficios, pero sólo para un puñado de familias. En este sentido, el trabajo que realizo con el grupo de San Gregorio influye directamente en los ingresos, en el alcance y en la forma de trabajo, pero difícilmente beneficia a toda la comunidad. Considero que el involucramiento con estos

---

<sup>36</sup> En el caso de San Gregorio, el telar de cintura se utiliza únicamente para tejer las fajas rojas y blancas, que utilizan tanto hombres como mujeres. Los huixtecos se caracterizan por sus trajes de manta con bordado colorido. Su especialidad, digamos, es el bordado relleno.



grupos mal llevado es un terreno peligroso pues se pueden llegar a dañar fibras frágiles en la organización de las propias mujeres.

Las estrategias anteriores sirvieron para aminorar las nuevas dificultades económicas, sin embargo, no lograron resolver ni estabilizar la economía de la región alteña. Mientras que las políticas neoliberales aceleraron el empobrecimiento, que se extendía hasta los sectores medios, y que agudizaron la polarización social en el país. La crisis financiera de inicios de los 90 profundizó la desocupación del campo y aumentó significativamente la pobreza y pobreza extrema, la marginación, la migración interna pero también ya externa a EUA. Esto también repercutió en problemáticas como el alcoholismo—que aunque ya existía desde la época de las haciendas, sigue siendo uno de los problemas más grandes en las comunidades—, la drogadicción y la violencia social vivida en los Altos (Villafuerte y García, 2008; Olivera, 2011).

Por último, una parte esencial que se desprende de los procesos “modernizadores” y del nuevo milenio es la entrada de nueva tecnología. En muchos de los imaginarios de México se sigue pensando que las poblaciones originarias son “incompatibles” con la tecnología, sin embargo, como señalan autores como Pitarch y Oorbitg (2012), las sociedades aparentemente “tradicionales” no sólo han sido capaces de coexistir con la modernidad occidental, sino que incluso han sacado el mayor partido de ella. Pero, sobre todo, las poblaciones originarias producen también sus propias formas de modernidad<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Al respecto, señalan que la modernidad es un “concepto puramente relativo cuyo sentido reside en ser lo opuesto de la “tradicición” o más exactamente, la “no tradición”. Moderno es aquello que no es tradicional.” (Pitarch y Oorbitg, 2012: 10). Esta dicotomía ha situado a los pueblos originarios como parte de la tradición, es decir, el pasado, mientras que la modernidad, correspondiente de la población mestiza, es el futuro. Agregan que el modo más extendido de pensar la modernidad es como sinónimo de modernización: no tanto un estado, sino un proceso (Pitarch y Oorbitg, 2012). Una idea fuertemente asociada con la de “modernización” es que ésta llega siempre “de otro lugar” y a hacerlo afecta la “cultura indígena”, occidentalizándola. Sin embargo, el texto de Pitarch y Oorbitg (2012) comprende una serie de ensayos que justamente reflejan cómo la modernidad “indígena” puede ser entendida como una “rearticulación de la

Hasta ahora hemos visto cómo la entrada de los automóviles, así como la utilización de herbicidas y fertilizantes, incluso las máquinas de coser han encontrado lugar en la economía de los Altos. Junto con éstos, también hay que destacar la entrada de diversos electrodomésticos que oscilan desde el molino de mano para moler los granos de maíz, hasta la motosierra. Pasando por refrigeradores, licuadoras, lavadoras, televisores, y reproductores de DVD. La presencia de estas tecnologías en San Gregorio ha ido en aumento, pero ya se encontraba presente desde antes de mi llegada, lo más seguro desde la entrada del Programa de Progresión-Oportunidades-Prospera. Las tiendas cada vez más venden DVD piratas de telenovelas, películas de muchos géneros, incluso de contenido sexual.

Más recientemente, el uso de teléfono celular y el internet se ha generalizado especialmente entre los jóvenes. Como señala López García (2012) en su estudio del uso celular entre los mayas de Guatemala, en general se ha pensado el uso de la tecnología en términos de género, donde los hombres son los principales usuarios. Sin embargo, su trabajo nos muestra cómo las mujeres maya-ch'orti's son expertas en el uso de nuevas tecnologías, principalmente la que traen de regreso los migrantes. Al respecto, en San Gregorio son sobre todo las personas jóvenes, menores de 35 años las que poseen celular. Considero que, no es tanto una situación de género sino de generación. Además de que su uso se potencializó entre los estudiantes después de la pandemia de COVID-19, junto con el internet, el cual para el 2020 todavía era prácticamente inexistente en la comunidad. Dos años después, comienzan a surgir los lugares de “fichas de internet” en tiendas caseras, las cuales por \$7 pesos te otorgan media hora de red.

---

tradición”, donde los procesos como la urbanización, el turismo, las nuevas tecnologías, conceden nuevos sentidos y oportunidades. “En otras palabras, lo indígena y lo popular no han sido eliminados, sino

Ahora no sólo están haciendo uso de estas tecnologías sino de lo que se desprenden de ellas como las redes sociales. Muchas mujeres del grupo de Nichimal son mis amigas en plataformas como Facebook, compartimos fotografías, intercambiamos “me gusta”, corazones y caritas sonrientes. Ellas suben historias a sus redes de su día a día con la música que les gusta de fondo, efectos y texto. El año pasado, por primera vez en más de seis años que llevo trabajando con ellas, hicimos nuestro primer grupo de WhatsApp y no tenemos que esperar a que consigan señal en la cabecera de Huixtán, el único lugar con red por muchos años, para estar en contacto. Estas tecnologías llegaron para quedarse y ahora ya forman parte esencial de la economía y la vida.

En suma, podemos ver cómo la economía de los Altos ha sido trastocada por múltiples procesos que, en conclusión, resultan en un complejo presente que, de muchas formas, no deja de ser un poco desesperanzador. Pues, además de todo lo mencionado, la crisis de la tierra se hace cada vez más latente y pronto habrá toda una generación de jóvenes que no tendrán su propia parcela para cultivar hasta que fallezcan sus padres o la tendrán que repartir entre muchos hermanos (Viqueira, 2011). Las generaciones mayores podrían quedar abandonadas ante una generación joven que cada vez más migra a la ciudad o al extranjero para mejorar sus condiciones de vida. Además de que no existen suficientes apoyos, ahorros, pensiones o seguridad social para sostener la enorme cantidad de gente que estructuralmente han estado en una desventaja económica desde cientos de años.

A pesar de esto, y ante la aguda situación de pobreza que se veía en los 90, no sólo en los Altos, sino a nivel nacional, se comienzan a formar los programas de combate a la pobreza, los cuales también tuvieron importantes impactos en la vida de muchas personas, especialmente en el área de la salud y educación y, por supuesto, en la consolidación de la

---

reformulados en términos de nuevas relaciones sociales y de producción” (Pitarch y Orbitg, 2012: 13).

monetización de la economía tsotsil y tseltal. A continuación, exploraremos la historia, avances y situación actual de la salud en los Altos de Chiapas y profundizaremos en uno de los programas más importantes de combate a la pobreza que, a su vez, considero, se trata de uno de los programas que más trastocaron los cuerpos de las mujeres tsotsiles y tseltales: el programa llamado inicialmente Progresá-Oportunidades-Prospera (POP) (Rodríguez, 2020).

### **Salud a lo largo de los años**

Durante mucho tiempo los servicios de salud de la región alteña han tenido dos características principales: baja cobertura y mala calidad (Freyermuth 1993). En el gobierno de Lázaro Cárdenas se vio, por primera vez, el interés federal por llevar programas médico-sanitarios en las áreas rurales con el programa de Servicios Rurales Cooperativos implantado en 1936 y que consistió en el establecimiento de centros sanitario-asistenciales (Freyermuth, 1993). Sin embargo, la región de los Altos no se vio beneficiada pues el programa estaba dirigido a los agricultores cuya producción era de importancia nacional y en gran escala, mientras que las técnicas agrícolas originarias eran consideradas como “atrasadas” y de auto-subsistencia (Freyermuth, 1993). Así, la Secretaría de Salud iniciaría actividades hasta la siguiente década a través de programa de control de enfermedades tropicales que aún no habían sido erradicadas en la entidad (Freyermuth, 1993).

En la década de los cuarenta, San Cristóbal de las Casas contaba con dos limitados hospitales, los cuales, de acuerdo con Freyermuth (1993) se habían convertido en un “sinónimo de antesala de la muerte” (p. 29). Esto porque la población originaria ingresaba generalmente con estados avanzados de enfermedad, además de la falta de recursos terapéuticos e instrumentales, lo que resultaba en un alto índice de mortalidad (Freyermuth,

1993). En 1944 llegaron a Yochin, Oxchuc, dos jóvenes misioneras protestantes norteamericanas, quienes ofrecían servicios atención a la salud mientras predicaban la religión protestante (Freyermuth, 1993). Debido a su éxito, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, comenzó a realizar labores de atención a la salud desde 1957 y hasta finales de los sesentas, que incluían acciones asistenciales y la transmisión de algunas nociones de higiene a través del idioma local (Freyermuth, 1993).

Es hasta la llegada del Instituto Nacional Indigenista, a través del Centro Coordinador Indigenista de la zona Tsotsil-Tseltal que inició la atención médica gubernamental especialmente dirigida a la población originaria de los Altos (Freyermuth, 1993). Una de las tareas más importantes en esta atención médica fue la capacitación de los nuevos promotores, que eran pertenecientes a las propias comunidades, en materia de medicina alópata. Los centros de salud pioneros en los cincuentas fueron los de Chamula, Huixtán, San Cristóbal y Oxchuch (Freyermuth, 1992). Dentro del municipio de Huixtán se da el caso particular de Yalcuc, documentado por Frank Miller (1959) en esa misma década.

De acuerdo con Miller (1959), el primer contacto con la medicina “moderna” en Huixtán se dio en 1952 con la Clínica de Chilil poco después de que iniciara el INI en Chiapas. Esta clínica ocupaba un cuarto de la escuela y fue recibida con desconcierto y suspicacia por parte de los pobladores. Un joven local fue entrenado en la clínica para ser el primer enfermero y promotor de salubridad de Chilil. Para 1957 el complejo ya se había agrandado, con un cuarto de consulta, una sala de descanso con camas y una zona de vivienda para el médico. Años después, la comunidad de Yalcuc, bajo el liderazgo de Alonso Vázquez, tomó la iniciativa de obtener los servicios de salud del INI (Miller, 1959).

Tal fue su interés que forzaron la construcción de un camino hacia Yalcuc, logrando así la construcción de su propia carretera y para 1957 ya existía un edificio dedicado a la salud.

Durante estos años, Miller (1959) menciona el papel de los promotores de salubridad como roles interculturales que presentaban nuevas formas de ver y entender la enfermedad. De acuerdo con el autor, el promotor de Yalcuc modificaba las prácticas más no las creencias, ni desestimaba la medicina huasteca. A diferencia del médico a quien entrevista y considera cómo ambos sistemas de curación son incompatibles y no hay nada que se pudiera salvar de la medicina huasteca. Con el paso del tiempo se fueron instaurando otros programas de desarrollo del INI, por ejemplo, el programa de instalación en letrinas que, menciona Miller (1959) fue todo un éxito en Yalcuc, y casi todas las casas ya tenían letrinas.

A inicios de 1960, se inauguraron siete centros de salud en diferentes municipios de los Altos dependientes de la Secretaría de Salud y después de más de diez años, a través del Programa de Desarrollo de los Altos de Chiapas (PRODESCH) se amplió el trabajo de esta secretaría en las comunidades indígenas (Freyermuth, 1993). Este programa, financiado por los gobiernos federal y estatal, así como por el UNICEF y la OMS, estaba dirigido a la asistencia médica, educación higiénica, atención materno-infantil, campañas de saneamiento, adiestramiento de personal y a la dotación de alimentos y construcción de obras rurales por medio de la cooperación comunitaria (Freyermuth, 1993). Sin embargo, el esfuerzo más relevante para proporcionar atención médica a la población tsotsil-tseltal de los Altos fue en 1979, cuando se instalaron 47 clínicas del programa IMSS-COPLAMAR en colaboración con el INI (Freyermuth, 1993). La clínica de San Gregorio deviene de esta época.

Posteriormente, en la década de los ochentas, se abren otras vías para el trabajo en la salud, en el marco de la declaración de Alma Ata “Salud para todos en el año 2000”, que proponía llevar a toda la población para el final del siglo, a un nivel de salud que permitiera una vida social y económicamente productiva (Freyermuth, 1993). La estrategia que se desprendió de esta iniciativa se centraba en la extensión de la cobertura de los servicios y en la Atención Primaria de Salud. Donde hay que recalcar la presencia de financiamiento y apoyo internacional que permitió la entrada y desarrollo de las organizaciones no gubernamentales (ONG) que, desde entonces, han participado en el campo de atención a la salud (Freyermuth, 1993). Éstas han sido particularmente importantes pues la penetración de las instituciones gubernamentales seguía siendo bastante escasa (Freyermuth, 1993).

Aunado a lo anterior, en el marco de los objetivos del plan Alma Ata, en 1995 se gestionó un enorme préstamo ante el Banco Mundial, para mejorar los niveles de bienestar, sobre todo de los grupos en situación de pobreza y pobreza extrema (Freyermuth, 2009). Así, en el Plan Nacional de Desarrollo 1995-2000, se incluían el programa de educación, salud y alimentación llamado Progresá y el de Ampliación de Cobertura de los servicios de salud ya existentes (Freyermuth, 2009). Ambos programas llegan a Chiapas en 1996 y 1998 respectivamente. Para estas fechas la desigualdad de la población tsotsil-tseltal en comparación con la nacional se reconocía por los altos niveles de analfabetismo y en la inequidad genérica, donde particularmente las mujeres presentaban un mayor porcentaje de analfabetismo (Freyermuth, 2009). Asimismo, como señala Freyermuth (2009) la región de los Altos es donde ocurre el más alto índice de violencia física hacia las mujeres en Chiapas.

Además de lo anterior, la autora señala que han ocurrido cambios drásticos en las representaciones y prácticas en torno a la sexualidad, pues, desde el movimiento

neozapatista y el establecimiento de campos militares en la zona, ha habido un aumento en el comercio sexual y en el material pornográfico. El cual, curiosamente, se incrementa cuando empiezan a distribuir las becas del Programa de Prospera-Oportunidades (Freyermuth, 2009).

### **Progres-Oportunidades-Prospera: crónica de una muerte anunciada**

El programa de Progres-Oportunidades-Prospera inició en 1997 como parte de la nueva política de combate a la pobreza a nivel nacional y se caracterizó por haberse mantenido continuamente durante tres sexenios seguidos—del 2000-2006; después como Oportunidades del 2006 al 2012 y como Prospera del 2012 hasta el 2018—a pesar de que cambiara el partido político al frente del Poder Ejecutivo (Rodríguez, 2020). Cuando inició Progres-Oportunidades el programa tenía una cobertura pequeña y limitada, sin embargo, para el 2002 se logró ampliar la cobertura de 300 mil familias a 2.4 millones. Posteriormente, bajo el sello de Oportunidades, volvieron a aumentar la cobertura a 4.2 millones de hogares, ampliando también los beneficios (Rodríguez, 2020).

Desde un inicio el programa actuaba bajo un esquema de *corresponsabilidad*, donde el apoyo monetario estaba sujeto al cumplimiento del requisito de asistencia escolar de niños, niñas y jóvenes becarios y con la asistencia a citas médicas y a talleres informativos (Rodríguez, 2020). Con esto se pensaba otorgar un ingreso monetario para aquellos hogares que tenían un ingreso menor a la línea de bienestar mínimo, enfocado a ayudar en materia de alimentación, educación y salud (Rodríguez, 2020). Al mismo tiempo, considero, también buscaba responder a los indicadores de pobreza, salud y educación que se habían propuesto por los Objetivos de Desarrollo del Milenio a inicios del 2000. En particular, un



aspecto importante de esta *corresponsabilidad* es que recaía principalmente en las mujeres en edad reproductiva y en las madres.

Esto, más allá de los beneficios que puede tener, como señalan Rus y Rus (2012) ataba a las mujeres a sus comunidades, pues no podían inscribirse al programa fuera de las áreas identificadas como de pobreza, ni cambiar datos residenciales una vez dentro. Asimismo, al asegurar un ingreso estable era más probable que los hombres casados migraran por más tiempo, pues no olvidemos que el inicio del programa de Progresá sucede en paralelo al aumento de la migración a EUA (Rus y Rus, 2012). En ese sentido, como señalan los autores, el programa de Oportunidades parece haber “permitido la separación de los hombres de sus familias” (Rus y Rus, 2012:212), particularmente en el caso Chamula.

No obstante, los impactos fueron diversos y, considero, de diferentes magnitudes. Asimismo, las reacciones de ciertas familias buscaban sacar el máximo provecho al programa. En parte porque, como los apoyos se daban por el número de hijos, muchas familias podían generar un ingreso considerable con tan solo mantener a sus hijos en la escuela. En San Gregorio incluso se habla de familias que, incentivadas por el apoyo, comenzaron a tener más hijos llegando a recibir hasta \$10,000 al bimestre. Esto, a su vez también resultó en un mayor uso del español y en la posibilidad de continuar estudiando hasta la preparatoria, cuando antes normalmente se concluía en la primaria, particularmente en las generaciones nacidas después del 2000. Para el 2015, el porcentaje de hombres y mujeres que asistía a la escuela, de 3 años y más, era del 34.97% con 51.82% de hombres y 48.18% de mujeres, mientras que la que no asiste era del 64.95%, de los cuales 47.55% es hombre y 52.45% mujeres (INEGI, 2020). Es decir que, el ausentismo escolar sigue siendo más alto entre las mujeres.

Por otro lado, la asistencia obligada a las citas médicas mantenía un flujo constante con la clínica, particularmente en relación a la salud reproductiva atacando directamente los indicadores de salud reproductiva y salud materna. En el 2016, en todo el municipio de Huixtán, el total de familias beneficiadas era de 4567 y había un aproximado de 2, 258 becarios (INEGI, 2017). No obstante, a pesar de los impactos y beneficios que pudo tener, debido al abandono estructural en el que se encuentran muchas poblaciones rurales, pero particularmente originarias, los programas asistenciales no fueron ni son suficientes para resolver la compleja situación de pobreza y rezago (Rodríguez, 2020). Sin embargo, su presencia mantenía de cierta forma a los niños en la escuela, a la población de mujeres y niños en las clínicas y brindaba un ingreso, que por más pequeño que fuera, tenía un impacto en la economía familiar.

A pesar de todo esto, el programa llegó a su fin con el cambio de partido político en el poder, a partir del sexenio de Morena 2018-2024. En su lugar, el nuevo gobierno sustituyó el programa por tres programas de becas para distintos niveles educativos<sup>38</sup>. Siendo una de las principales diferencias que ahora se da un apoyo por familia por un hijo, independientemente de cuántos vayan a la escuela (Rodríguez, 2020). De acuerdo con Rodríguez (2020) esto podría ocasionar que solamente se envíe a un hijo por familia a la escuela y el resto de los miembros busquen ingresos de otras formas. Algo que puede afectar particularmente a las niñas y jóvenes.

Esto se vuelve problemático pues después de la pandemia de COVID-19 muchos estudiantes abandonaron sus estudios. De primera mano pude observar cómo la interrupción de las escuelas, y el cambio a una educación a “distancia” frenó la motivación

de muchas estudiantes de San Gregorio, incluidas las dos jóvenes colaboradoras, así como mi propia ahijada. Esto se debió a las enormes dificultades que se enfrentaron al momento de transitar a una educación a distancia, que implicaba contar con señal de internet, algo que hasta ese año no era una necesidad básica en su comunidad. Asimismo, las clases que antes eran dadas por un maestro o maestra se volvieron copias, fotos de WhatsApp, notas de audio y videos, por lo que para tener acceso a esto se requiere un celular, con red de internet y con espacio para almacenar. Si bien los celulares son utilizados por casi todos en San Gregorio, y ahora hay cada vez más lugares que ofrecen “fichas de internet” por tiempo limitado, quienes abandonaron la escuela durante el 2020, difícilmente la retomarán.

Empero, las consecuencias de la terminación del programa de P-O-P no sólo se vieron en términos educativos. El caso de la salud es aún más inquietante y la clínica de la comunidad vecina, San Andrés Puerto Rico, ejemplifica muy bien esto. Como señalan las enfermeras, la clínica perdió una considerable asistencia de las usuarias al término del programa Prospera. Al terminarse la *corresponsabilidad*, de acuerdo con la enfermera:

[...] Ha bajado mucho la población a antes, ahorita pues calculamos tal vez al mes unas 50. Porque hay más mujeres que hombres que acuden a consulta, hombres es muy raro que se enfermen, o tal vez sí se enferman pero no quieren venir. [...] Antes llegábamos a 300-400 personas por mes. Cuando se daban el apoyo, el taller era diario, grupos de 20 personas, 15 días de taller, diario. [...] Hablábamos mucho de cáncer de mama, cáncer cervicouterino, menopausia, embarazo, que eran los más importantes que nos decían -enfóquense a eso-. Por la muerte materna... [...] El taller duró como unos 15 años tal vez. Era cada mes. Duró el programa como 15 años, desde que comenzó Prospera y se evitó muchas cosas como decíamos. En cambio ahorita ya no se puede controlar. El papanicolau era obligado... Aquel que no quería, falta, y ya todas amontonaditas aquí venían. Cumplían pues a venir a la unidad. Pero ahorita ya no. Ya no hay forma de que los presiones o como decir... obligues. Qué mal plan que hasta necesitan que les paguen para que se preocupen. Ya ve que aquí nuestra población, podemos decir hay gente mestiza... y hay gente indígena, ¿no? A la población sí se les transmitió, hace momentos sí le tomaban importancia. Pero después decían que ya no. Ya no porque ya no era tan obligado como antes. Pero a comparación de papanicolau, detecciones de mama, toma de híbridos, en todo este año (2021) con qué trabajo logré hacer 20 nada más... de papanicolau sólo hice 4 en todo el año. Ha bajado pero demasiado. Y a veces allá arriba, nos presionan y nos dicen -Hágan papanicolaus, hágan híbridos- pero ¿qué puedo hacer? Si por más

---

<sup>38</sup> Son el programa de Becas de Educación Básica para el Bienestar Benito Juárez; Programa Beca Universal para Estudiantes de Educación Media Superior y el programa de Jóvenes Escribiendo el Futuro para otorgar becas a estudiantes de educación superior (Rodríguez, 2020).

que yo le hable a la gente, le diga, le explique, -Mire la prueba vale tanto y aquí se los están dando regalado. Donde en la ciudad lo buscan y lo compran- le dije. Pero ni así... poca es la gente que lo busca. (C9, entrevista C9\_1, 24.11.2021).

Si bien sus palabras no fueron sorprendentes, nunca había dimensionado el impacto en la disminución de asistencia a los servicios de salud gubernamentales al terminarse el programa de P-O-P, algo que podría traer diversas consecuencias en el futuro. Además, me generan diferentes e inquietantes preguntas como: ¿Son los papanicolaos obligatorios una forma de violencia hacia el cuerpo de las mujeres que se esconde en el nombre de la salud?, ¿qué nos dice la insistencia en la realización de los procedimientos sobre los objetivos del programa?, ¿fue la obligatoriedad y la “*corresponsabilidad*” una buena estrategia para convencer a la gente de ir a la clínica?, ¿fue el programa, después de tantos años, algo eficiente para lograr conectar a la gente con la importancia de cuidar la salud?, ¿qué más pudo haber hecho el programa para realmente hacer entablar una relación subjetiva con el cuidado de la salud? Sin embargo, por el momento estas interrogantes me rebasan, y considero que requieren más profundización de la que puedo dar en la presente tesis

Actualmente y de acuerdo con el último reporte del INEGI sobre el Panorama sociodemográfico de Chiapas 2020, la tasa de alfabetización de 15 a 24 años es de 97.7% y de 25 años y más es de 74.7%. Dejando claro que hay más población mayor analfabeta. Al respecto, el porcentaje de de población sin escolaridad de 15 años y más es de 15%, mientras que de educación básica es el 70.8%, el 11.8% tiene educación media superior, y sólo el 2.4% llega a tener educación superior, por lo que la educación básica sigue siendo el límite de estudios para muchas personas. Por otro lado, en materia de salud, la población de Huixtán se encuentra adscrita a múltiples afiliaciones: el INSABI corresponde al 87.5%

mientras un porcentaje de 8% está afiliada al IMSS, y el 3.6% al IMSS Bienestar (INEGI, 2020).

En este contexto hay que mencionar la participación de la Clínica de Promotores<sup>39</sup> autogestivos de la localidad de Zitím, la cual también ofrece atención primaria en salud y se encuentra a unos minutos de San Gregorio. En esta clínica trabajan un promotor y una partera, ambos atienden a mujeres embarazadas, adultos mayores y niños. Al ser pobladores tsotsiles y tseltales de Zitím, ambos promotores son articuladores culturales de la medicina, pues si bien manejan los conocimientos biomédicos para el control y la atención de enfermedades, también manejan conocimientos de herbolaria y en general, prefieren atender con plantas. Parte de su trabajo también se ve enfocada en el habla y reflexión con los pobladores de la redonda. Por todo lo anterior, y a pesar de que existe una clínica de gobierno en la comunidad de San Gregorio, la mayoría de la población prefiere atenderse en la clínica de promotores de Zitím.

### **Paisaje cambiante, contaminado y poblado**

El trayecto a San Gregorio de las Casas evidencia el crecimiento que ha tenido la zona, así como los nuevos problemas a los que se enfrenta la tierra, la biodiversidad y en general, el ecosistema. Es parte también del imaginario en torno a los “pueblos indígenas” colocarlos como fervientes defensores del mundo natural, los cuales viven en completa paz y armonía con el medio ambiente, no contaminan y sobre todo no explotan los recursos naturales. Sin embargo, como hemos visto a lo largo del presente capítulo, esto también esconde una compleja realidad.

---

<sup>39</sup> Esta clínica no es del gobierno ni forma parte de ninguna institución de salud. Al contrario, se trata de una clínica autónoma y autogestiva.

Tan sólo en los seis años que he estado visitando San Gregorio, he notado cómo hay zonas, a lo largo de la carretera, que se agrandan cada vez más. Casas, negocios, enormes locales ocupados por tiendas y ferreterías dedicadas a la construcción que la misma zona demanda. Se puede percibir el aumento poblacional por la cantidad de nuevas construcciones que poco a poco van comiéndose los cerros. Un claro ejemplo es el cerro que tienes que cruzar para llegar a la cabecera de Huixtán. En un principio se trataba de un cerro que tuvieron que rajar para hacer el camino más directo y viable. Sin embargo, dicho cerro ha sido explotado intensamente en los últimos tres años pues funciona como banco de arena para sostener la construcción de los alrededores (Figura 5).



Figura 5. Cerro devorado. Municipio de Huixtán. Foto por la autora. Agosto 2022.

Los dueños de este cerro han encontrado una buena fuente de ingresos en esta montaña y sus intenciones no han pasado desapercibidas para el resto de la gente. En un trayecto que hice con mi comadre hacia San Cristóbal, al pasar por este cerro, mi comadre me contó que

los dueños, al estar explotando la roca para sacar arena, encontraron una cajita. La caja estaba llena de dinero, monedas de oro, pero también, de huesos humanos. Quien poseyera esa caja se iba a hacer rico, sin embargo, quien la encontró pronto descubrió que la caja estaba maldita y al poco tiempo falleció.

Tales relatos son comunes en otras partes de México, y de cierta forma considero que simbolizan las tensiones que se despiertan entre quienes tienen un cerro a su sola disposición y quiénes no. Pues las riquezas enterradas en cerros o cuevas son riquezas que no les corresponden a los seres humanos, sino a los dueños o señores del monte. Esto me hizo recordar a mi primera experiencia de campo, cuando me contaron que el cerro del *Krux Vox* en San Gregorio se encontraba relleno de oro, pero, fue saqueado por “extranjeros investigadores”. Esta experiencia motivó a los pobladores de San Gregorio a ser muy cuidadosos y desconfiados con los fuereños y que he relatado con más profundidad en mi primer trabajo de investigación (López, 2018).

Volviendo al cerro de la cajita. Es importante notar que, mientras más desaparece la montaña, más espacio hay para la vivienda. Así en el último par de años, donde antes había roca, fueron apareciendo casas con anexos, un estacionamiento y hasta un huerto que poco a poco ha ido devolviendo el verde al más que arenoso paisaje. Conforme uno va bajando hacia la cabecera de Huixtán puede notar la cantidad impresionante de cementeras que fabrican blocks para construcción (Figura 6). A la vez, se pueden notar las casas de cemento, algunas con detalles como muros, columnas, torres, segundos y hasta terceros pisos. Como todos los Altos, Huixtán se encuentra en un auge de la construcción habitacional.

El cruce a San Andrés, San Gregorio, Zitím y el resto de las localidades se encuentra pasando el puente de Huixtán. Estuvo bloqueado del 14 de agosto al 10 de octubre de 2022, a manos de los pobladores de la localidad de López Mateos, quienes culpaban a dos personas San Gregorio por el robo de un automóvil. Lo cierto es, que la inseguridad y la violencia está plagando la región alteña y Huixtán no es la excepción. Los conflictos políticos internos, la siempre presente corrupción, y el enojo y descontento de la gente, aunado al crimen organizado y al narcotráfico, han generado una situación muy desfavorable para la gente común y corriente, aquella que únicamente quiere hacer y vivir sus vidas. Dicho conflicto entre San Gregorio y López Mateos se solucionó bajo las manos de sus propios pobladores y el presidente municipal fue quien recibió una multa de casi quinientos mil pesos, multa que dudo mucho llegue a pagar



Figura 6. Cementeras de la cabecera de Huixtán. Foto por la autora. Agosto 2022



Cruzando el bloqueo y emprendiendo camino hacia San Andrés, uno puede detenerse a apreciar el paisaje de acantilados de tierra roja en una zona llamada las Lajas, desde donde se ven las extensas e interminables montañas cada vez más parchadas. En la entrada a la comunidad se encuentra una zona reconocida por todos como “el basurero”, un lugar donde se ha ido a tirar basura ilegalmente por años a pesar de que existen letreros que amenazan a los viajeros con altas multas por tirar basura (Figura 7). Sin embargo, al encontrarse despoblado y poco vigilado, se ha vuelto un enorme basurero para las comunidades vecinas, especialmente San Andrés, así como en un lugar potencialmente peligroso donde no recomiendan a nadie cruzar en solitario.



*Figura 7. “Prohibido tirar basura”. Crucero a San Andrés y San Gregorio.  
Foto por la autora. Agosto 2022*



*Figura 8. El basurero. Crucero de San Andrés y San Gregorio. Foto por la autora. Agosto 2022.*

A lo largo del basurero se puede apreciar un pequeño monte de envases de refresco Coca-Cola, bolsas y envoltorios de plástico, pañales y un sinfín de basura (Figura 8). Es pertinente mencionar que hasta la fecha no existe ni un solo plan o estrategia de manejo de residuos, al menos en estas localidades.

Cruzar por San Andrés Puerto Rico, antes de llegar a San Gregorio permite vistas interesantes. Primero, porque las viviendas son fundamentalmente diferentes. Las casas mestizas están compuestas por una gran estructura con todos los cuartos juntos, incluido el baño y la cocina. Mientras que las viviendas tsotsiles están conformadas por más de dos cuartos, la cocina y el baño—normalmente baño seco, aunque hay casas con sanitarios—

siempre están separados y alrededor se forma un patio donde se pasa la mayor parte del día. Las casas mestizas están hechas totalmente de cemento, poseen más ventanas, balcones con herrería, y antenas de televisión en los techos. Eso no significa que los tsotsiles no tengan televisión, pues varias familias se han hecho ya de una televisión, solamente que no tienen cable o antena, sino que reproducen videos piratas que se venden en las tiendas.

En San Andrés, cerca del panteón, se puede apreciar una abandonada Tienda Maya, con un mural dedicado al levantamiento del 94. Dicha tienda se instauró después del levantamiento del zapatista y del desalojo de los ladinos hacendados. Sin embargo, muchas familias mestizas de San Andrés se mantienen viviendo ahí, en las tierras que heredaron de sus padres. Actualmente siguen siendo dueños de varios negocios en la zona de San Andrés, entre los cuales destacan la ganadería, el trabajo de volteo y también la venta de alcohol. La frontera entre ambas localidades la marca una inclinación empinada en la carretera que, por cierto, lleva años sin pavimentar. A partir de ahí, uno puede ver la torre de la escuela de San Gregorio. La cual, en la memoria actual de las y los colaboradores, es un tanto incierto cuándo llegó, sin embargo, ya se encontraba para la década de los sesenta.

Frente a la escuela se encuentra una cancha de basquetbol, la Iglesia de San Gregorio, y la tienda de CONASUPO y DICONSA, donde se llega a vender maíz subsidiado y me han dicho que transgénico. Este maíz, curiosamente, se utiliza principalmente para alimentar a los animales domésticos y se procura no usarlo para el consumo humano pues prefieren el maíz que cosechan en sus propias milpas. Siguiendo el camino de la escuela se llega a la Clínica IMSS Bienestar de San Gregorio que es operada por un médico que lleva varios años trabajando ahí y dos enfermeras que hablan tsotsil y español.

San Gregorio tiene un patrón de asentamiento más disperso que el de San Andrés, con muchas casas que incluso, no tienen salida ni conexión a la única carretera principal. Las casas son de madera, normalmente las cocinas y los baños, mientras que las habitaciones para dormir son de cemento, todo con techo de lámina. Muy pocas construcciones se mantienen de adobe y paja por la dificultad de mantenimiento y también porque el block y la lámina forman parte de los apoyos y subsidios que otorgaba el gobierno. El cual se preocupaba por los indicadores de pobreza que se miden por pisos de cemento y techos de láminas.

Las tiendas han proliferado en los últimos años. Se trata de negocios familiares que se dedican a la venta de productos y que evita la movilización hasta Huixtán o San Cristóbal por productos básicos como jabón, papel de baño, toallas sanitarias, pañales, aceite, azúcar, sal, sopas de pasta y café. Pero sobre todo se encuentran atiborradas de productos procesados como papas fritas de Sabritas, chicharrones de harina como Totis y sus derivados, sopas instantáneas tipo Maruchan, una variedad enorme de dulces, paletas, chicles, chocolates y caramelos que atraen a los niños y son de bajo costo, y nunca puede faltar, el refresco. En estas tiendas es más fácil conseguir tres litros de Coca-Cola que una botella de 600 ml de agua potable. De hecho, en ninguna de estas tiendas he podido encontrar agua simple. Únicamente se venden refrescos, cervezas, electrolitos, Vive100 y otras bebidas energizantes que también son muy dañinas a la salud y son particularmente populares entre los jóvenes. También se vende pan, DVD, discos, hilos, algunas telas, verduras y frutas. Quien puede poner un pequeño negocio, lo hace. Quienes tienen refrigerador, se les ve vendiendo bolis congelados o paletas de hielo en los caminos y veredas (Figura 9 y 10).

La introducción de productos industriales no sólo está íntimamente relacionada con la creación de basura, sino con enfermedades como la diabetes. Antes, estos productos simplemente no existían. Posteriormente, no se les podía comprar porque no había dinero suficiente. Considero que fue con la introducción del programa de P-O-P que muchas de estas tiendas comenzaron a surgir, y al tener la gente más poder adquisitivo, se podía acceder a estos nuevos productos industrializados que en realidad no proveen nada valioso ni nutricional. Además de que son productos que vienen envueltos en plásticos de larga duración y, como he dicho, no existe hasta la fecha un plan de residuos y reciclaje en las comunidades, aunque se necesita desesperadamente.



*Figura 9. Artículos básicos en tienda casera, San Gregorio de las Casas. Foto por la autora. Agosto 2022.*



Figura 10. DVDs piratas, San Gregorio de las Casas. Foto por la autora. Agosto 2022.

Otro tema ecológico que comienza a ser preocupante es el de la deforestación. De acuerdo con Sánchez (2012) uno de los efectos colaterales del zapatismo fue un alza en la tala ilegal y en la deforestación a lo largo de los Altos. Junto con la llegada de la motosierra, la venta ilegal de madera se volvió el “pan de todos los días” para la población huixteca, así como para la población en otros municipios de los Altos. Dicha venta ilegal satisface el enorme y creciente mercado de construcción en San Cristóbal y los alrededores, y a la vez impide que la madera se pague de manera correcta y se creen planes para reforestar los bosques. Uno puede estar en cualquier casa en San Gregorio y escuchar el sonido de una motosierra a lo lejos, así como encontrarse con pilas de tablones de madera esperando ser recogidas a las orillas de los caminos (Figura 11). Similar con el problema de los residuos, no existen planes oficiales para reforestar los bosques, porque oficialmente, no se está talando.



*Figura 11. Madera en medio del monte. San Gregorio de las Casas. Foto por la autora. Septiembre 2021.*

La deforestación, a su vez, ha alterado los patrones de lluvia, por lo que ahora la gente percibe que llueve mucho menos cuando se necesita y demasiado cuando el elote corre riesgo de pudrirse y ahogarse. Esta problemática se suma al desgaste de los suelos y da como resultado en cosechas cada vez más insuficientes para las familias. Por lo que cada vez más, se utilizan agroquímicos y fertilizantes para poder seguir produciendo maíz. La crisis de tierras mencionada anteriormente, no se encuentra en las páginas de los libros, es real y latente en la vida y preocupación de la gente.

Además de lo anterior, los cambios generacionales son obvios a simple vista. Cada vez es más común ver a las jóvenes vestidas con pantalones y blusas de corte “occidental”, usando collares, aretes, pulseras, tacones y maquillaje. Además de que se empiezan a notar estilos diferentes en las nahuas y blusas bordadas. Estilos que corresponden a otros

municipios o que llevan otras técnicas, como el uso de listones para hacer relieve en las flores. A diferencia de la generación de mujeres mayores que portan las características blusas huixtecas bordadas a lo largo del cuello—las más mayores aún usan la blusa antigua que tiene un corte en forma de V y el borde bordado con una fina línea bajando por en medio—, las nahuas clásicas oscuras que únicamente tienen dos líneas de flores bordadas, y la característica faja roja hecha en telar.

Además, existe una notable diferenciación social en San Gregorio, sobre todo con familias que han trabajado en la Presidencia, han sido autoridad o tienen familiares migrantes. Estas casas poseen drenaje y baños con sanitarios, así como más cuartos para dormir. Estas familias pueden ser propietarias de tiendas o automóviles que usan como taxis y que proveen un ingreso extra. Asimismo, pueden ser propietarias de otras parcelas, incluso en otras áreas, como en tierra caliente, que también utilizan para sembrar y, ya sea completar su autoconsumo, o venderlo. Sin embargo, existen familias que sólo tienen lo esencial. Que viven en un cuarto y solo tienen los animales y el maíz suficientes para el autoconsumo. Existen otras que no tienen tierras, o no las han trabajado, y que viven en una situación de precariedad extrema. Conozco en particular una que, en ocasiones, llegan las hijas a pedir refresco y comida a la casa de mi comadre. “Ellas si son *me'on* (pobre) porque no trabajan su tierra” me dice.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la situación actual que se vive en los Altos de Chiapas únicamente es comprensible si vemos el trasfondo histórico por el que ha pasado la zona. Su presente es complejo, multidimensional, y es resultado de múltiples procesos sociales y económicos. A lo largo de los siguientes capítulos veremos cómo los sucesos aquí narrados trastocan las experiencias de menstruación de las diferentes generaciones de *antsetik*.



Con todo lo anterior, buscaba ubicarnos en la región, pero también en diferentes temporalidades, lo que corresponde al principio del “tiempo y lugar”. Bajo este mismo tenor, en el próximo capítulo exploraremos también el “tiempo y lugar” que ocupan los individuos a lo largo del ciclo de vida, así como las principales nociones sobre la salud, la enfermedad, la menstruación, la sangre (*ch'ich'*), la fuerza de la sangre (*yip xch'ch'el*), el *o'ntonal*, y la luna, *ch'ulme'tik*.



## **CAPÍTULO IV**

### **APUNTES DEL PENSAMIENTO TSOTSIL: CICLO DE VIDA, LA SANGRE Y SU FUERZA**

En el capítulo anterior buscamos contextualizar el principio de “tiempo y lugar” en el territorio de los Altos y la localidad de San Gregorio, para entender cómo la vida de las personas está incrustada y es moldeada por los tiempos históricos, así como espacios específicos (Blanco, 2011). Ahora, en el presente capítulo también busco describir un “tiempo y lugar” pero siendo éste las diferentes etapas de ciclo de vida tsotsil conceptualizadas a partir de las familias colaboradoras de San Gregorio.

Como señalan Vásquez y Carrasco (2017), la variable edad remite tanto a las generaciones y épocas culturales diferenciadas por las personas, como a las etapas en la vida que define posiciones distintas tanto en la familia como en la sociedad. En este sentido, podemos pensar cada etapa de la vida como un lugar que los individuos “ocupan” a lo largo del tiempo, y que este lugar, de hecho, transita junto con el envejecimiento. Desde el enfoque del curso de vida, las etapas etarias corresponden a transiciones en la vida y el lugar que tiene la persona en esta trayectoria etaria puede llegar a definir la identidad, subjetividad y experiencia de una persona.

Es por eso que el presente capítulo busca introducirnos, de manera general, a los elementos clave del pensamiento tsotsil visto a través de las diferentes etapas de la vida, es decir del ciclo de vida tsotsil. Donde abordaremos las principales nociones en torno a la salud, a la concepción de persona y el cuerpo y también a la menstruación. Veremos que, dentro de este ciclo de vida, la menstruación tiene un lugar importante pues funciona como transición de una etapa a otra. Recordemos que la transición hace referencia a los cambios de estado o posición, que prevalecen en un sistema de expectativas en torno a la edad

(Blanco, 2011). En ese sentido, veremos cómo la menstruación está rodeada de diferentes expectativas y cambios. Su presencia implica crecer y su desaparición, envejecer.

Además de lo anterior, debo añadir que el ciclo de vida que aquí presentaré está visto primordialmente desde la perspectiva femenina. Esta descripción surge del trabajo etnográfico y la observación participante que he podido realizar a lo largo de los últimos años en San Gregorio, así como de entrevistas para profundizar en los diferentes conceptos en *tsotsil* que evocan el transcurrir una vida desde recién nacido hasta la vejez. Hablar de las diferentes etapas de la vida desde el presente etnográfico nos permite también relacionarlo con contexto actual. Es decir, en cómo esos individuos viven hoy por hoy sus vidas.

Este capítulo está estructurado en dos partes, la primera, presenta las diferentes etapas de la vida de acuerdo a los conceptos en *tsotsil*. Donde exploraremos las diferentes transiciones de edad a partir de lo compartido y reflexionado durante el trabajo etnográfico. Posteriormente nos detendremos principalmente en el periodo *yijil ants / yijil vinik* para explorar las nociones detrás del concepto *yijil* (madurar/endurecerse). En la segunda parte profundizaremos en el fenómeno puntual de la menstruación—llegada y partida—, donde abordaremos las diferentes formas de nombrarla y los significados detrás de estas nociones. Al hacerlo, debemos poner este suceso en contexto, tanto con el ciclo de vida como con el interior del cuerpo, particularmente en cómo se conceptualizan los órganos.

Por último, profundizaremos en los cuatro conceptos que, de cierta forma, pueden servir también como un marco teórico etnográfico para aproximarnos a las experiencias de las *yijil antsetik*: *ch'ich* (la sangre), *yip xch'ich'el* (la fuerza de la sangre), *o'ntonal* (referente a sensaciones vividas) y *ch'ulme'tik* (nuestra luna). Los cuales, considero, se tratan de elementos trans-subjetivos, es decir, generales y compartidos entre diversos

grupos tsotsiles y tseltales. Consideremos, entonces, lo que está aquí como un ejercicio de marco teórico etnográfico o, citando a Pitarch (2020) un ejercicio de teoría etnográfica “donde la teoría y la etnografía se vuelven dos caras de la misma moneda” (p.7) y donde se privilegian las filosofías originarias como otro tipo de ciencia. Una ciencia que se da “a través” de lo concreto, que sucede a partir de las actividades *en el mundo* (Pitarch, 2020: 8) y que reflejan la complejidad y creatividad del pensamiento originario.

### **Ciclo de la vida tsotsil**

Desde la llegada de los frailes dominicos en el siglo XVI se hacía mención a las diferentes etapas de la vida, las cuales se buscaba emparejar con los conceptos en español (Ruz, 1993). Así, se ha buscado comprender cómo los conceptos de las diferentes fases etarias se asemejan a lo que en español conocemos como “niñez, adolescencia, juventud, adultez, vejez”. Sin embargo, en el ciclo de vida tsotsil-tseltal, encontraremos particularidades culturales que denotan la transición de una etapa a otra, así como la existencia de subdivisiones y, en general, una idea propia de crecimiento-aprendizaje relacionada al concepto del *ch'ulel* (espíritu/alma). Antes de abordar las diferentes etapas a partir del trabajo etnográfico quisiera profundizar en esto último.

### **El *ch'ulel* y el desarrollo de la persona**

A través del tiempo y a lo largo de los Altos de Chiapas, se han documentado distintas nociones sobre el *ch'ulel*. Entre los pedranos, Guiteras (1965) lo documentó como “alma indestructible” (p. 262). De manera similar, entre los chamulas, Pozas (1987) lo registró como “alma indestructible e inmortal” (p. 199-200), mientras que Gossen (1988b) como el “alma de la lengua” (p. 128). Por su parte, entre los zinacantecos, Vogt (1979) lo reportó como “alma innata” (p. 37). Mientras que Holland, quien trabajó en San Andrés

Larraínzar, traduce *ch'ulel* como espíritu, definiéndolo como: “la fuerza vital de la naturaleza, la energía dinámica vivificante e indestructible, de todos los humanos, animales y plantas” (Holland 1963:99). Por su parte, en San Pedro Chenalhó, en la década de los sesenta, Guiteras (1986) registró *ch'ulel* como una sustancia espiritual que nunca muere, ya que pasa de un ser a otro en un ciclo interminable. Si bien, la fuerza, energía y carácter que el *ch'ulel* le da a la persona es sustancial también puede desprenderse del cuerpo ocasionando malestar, enfermedad y en algunos casos, la muerte. Es por esta característica que se considera el *ch'ulel* como el elemento más importante de la persona (Vogt 1966; Guiteras 1986; Gossen 1988; Pitarch 1996; Page 2011).

Se ha documentado también cómo el *ch'ulel* forma parte esencial del desarrollo de los seres humanos desde su gestación. Por ejemplo, entre tsotsiles de San Pedro Chenalhó y tseltales de Pinola, actualmente Villa la Rosas, el *ch'ulel* se empieza a manifestar desde el embarazo, en el momento en que el feto demuestra los primeros movimientos dentro del vientre materno (Guiteras 1965; Hermitte 1970; Page 2011). En el caso zinacanteco, en la década de 1960, Vogt (1966) reportó que la llegada del *ch'ulel* es resultado de que los *Totil Me'iletik* (deidades ancestrales, literalmente significa “padre y madre”) lo han colocado en el embrión. Entre los pedranos, Guiteras (1986) señaló que el aborto, o dar a luz a una criatura muerta, se explica como resultado de que, en ocasiones, el *ch'ulel* se escapa del feto debido a que éste es todavía inquieto o porque quiere regresar junto a las deidades ancestrales.

Asimismo, se ha documentado que los niños son más vulnerables a perder su *ch'ulel*. Por ejemplo, Hermitte (1970) registró, que los niños pinoltecos corren más peligro de perder su *ch'ulel* debido a su estado tierno y sin aprendizaje. Es por eso que los tsotsiles

deben aprender a mantener su *ch'ulel* ya que de lo contrario la persona enfermará, pues abandonará el cuerpo fácilmente (Arias 1975).

Una característica generalizada del *ch'ulel* es su divisibilidad y alojamiento en diferentes partes del cuerpo. Con respecto a esto, entre los chamula, Gossen (1988b) registró que se encuentra en la punta de la lengua, y que éste se le da al feto cuando se le forma la lengua. Asimismo, entre los tseltales de San Juan Cancuc, Pitarch (1996) señaló que el *ch'ulel* se ubica en la garganta, generando el habla y, al mismo tiempo, en el corazón y/o la cabeza procesando así el conocimiento. En el caso zinacanteco, Vogt (1979) lo localizó en el corazón y en el torrente sanguíneo. Mientras que, Laughlin y Karasik (1992) registraron que puede encontrarse en el corazón, pero no en todas las personas, ya que para algunas se encuentra en la parte posterior de la cabeza.

Por un lado, el *ch'uelel*, se considera una unidad, pero a la vez, múltiple, de tal manera que se han documentado personas que tienen más de un *ch'ulel*, sobre todo personas que “saben ver” o curar como los *j'iloletik* (Vogt, 1979; Guiteras, 1986; Laughlin y Karasik 1992; Page, 2011). Es por esta multiplicidad que el *ch'ulel* puede abandonar el cuerpo temporalmente, por ejemplo: durante el sueño, la inconciencia, el orgasmo, la embriaguez, o cuando la persona se asusta (Holland 1963; Guiteras 1965; Page 2011). Esta cualidad hace sumamente frágil a la persona. En palabras de Page (2011) “el *ch'ulel* requiere de los cuidados más especiales; la vida depende de éste, su ausencia del cuerpo y de otras entidades anímicas, primero debilita y finalmente mata” (p.139). Según mi comadre, el *ch'ulel* se enferma en los sueños porque sale, se va lejos. Una persona que muere en sueño y que ya no despierta es porque su *ch'ulel* ya no regresó. En San Gregorio, al preguntar cómo traducirían *ch'ulel*, la mayor parte de las personas terminan definiéndola como espíritu.

Más recientemente han surgido autores y autoras tsotsiles y tseltales que reflexionan en torno a este concepto y cuyas aportaciones nos permiten ver otras dimensiones del *ch'ulel*. Por ejemplo, el autor Roberto Pérez (2016), originario de San Juan Chamula, señala que existen cuatro tipos diferentes de *ch'ulelaletik*<sup>40</sup> que se desdoblan en dos dimensiones subjetivas: un *ch'ulel* esencial y un *ch'ulel* flor de la vida—los cuales pueden desprenderse ocasionando enfermedad—; una tercera extensión, subjetiva/objetiva correspondiente al *ch'ulel*-animal compañero—el cuál si es dañado, también afecta a la persona<sup>41</sup>—, y una cuarta que es el social y cultural: el *ch'ulel*-consciencia. Al respecto, la autora tsotsil Juana López (2007), originaria de San Juan Chamula, señala que, en Chamula, se empieza a hablar del *xch'ulel* (su *ch'ulel*)—hablando del *ch'ulel* esencial—desde el embarazo de la mujer. Éste se manifiesta al darle vida y movimiento al feto y crece junto con *xchon* (animal compañero) que crece, simultáneamente, en el vientre de la madre animal.

Por otro lado, Jacinto Aria (1991), autor tsotsil originario de San Pedro Chenalhó, argumenta que el *ch'ulel* mientras es innato, no se posee de pronto, sino que se va adquiriendo lenta pero constantemente a través de la educación en casa desde que se nace hasta la cúspide de la vida. Para él, el concepto *ch'ulel* es análogo a la conciencia. Reflejo de esto se ve en las expresiones: “*Mu to xvul xch'ulel*” el alma todavía no ha llegado; “*Vulesel ch'ulelal*” el alma viene; “*Vulen va xch'ulel*” el alma ya llegó (Arias 1991:29). Los niños, cuyas actividades sean improductivas se atribuyen al hecho de que su alma

---

<sup>40</sup> *Ch'ulel* en plural.

<sup>41</sup> En San Gregorio me han contado la historia de un grupo de hombres que, cazando, lastimaron a un coyote en el hombro con su machete. Al llegar al pueblo escucharon de un señor al que le habían aparecido unas heridas graves en el hombro. Los hombres se espantaron pues pensaron que habían lastimado a su animal compañero, el coyote. Así, lo fueron a buscar. Cuando lo encontraron, lo resguardaron y cuidaron, salvando así la vida del señor en el pueblo.



todavía no ha llegado. Así, por naturaleza nadie tiene conciencia cabal, en palabras de Arias:

Es hasta que los padres enseñan a los hijos a labrar la piedra, cortar madera, cómo tratar a los extranjeros, cómo rezar; en una palabra, cómo habérselas con todo lo que la comunidad considera valioso. Entonces se dice que un padre hace que su hijo adquiera conciencia de sí mismo y lo que le rodea. (Arias 1991:29)

De manera similar, el autor tsotsil Miguel Sánchez (2012), originario del municipio de Huixtán, también define *ch'ulel* como conciencia, considerándolo como la parte intangible de los seres humanos. Argumentando que “una persona llega a tener *ch'ulel* cuando, después de su niñez, desarrolla suficientemente las capacidades de sus sentidos y de su mente en el entendimiento, conocimiento y explicación de las cosas y de su realidad, así como de su propio ser” (Sánchez 2012: 296).

Este *ch'ulel*-conciencia tiene que ver con la vida social y se desarrolla en la medida en que la persona madura y se hace responsable y se vuelve esencial para entender el ciclo de vida tsotsil. Este tipo de *ch'ulel*, se considera en proceso de permanente construcción (Arias, 1991; Sánchez, 2012). Por su parte, Pérez (2016) agrega, el *ch'ulel*-conciencia involucra percepción, memoria, pensamiento, sentimientos, emociones, lenguaje y alteridad. Va de la mano con el desarrollo del cuerpo y del pensamiento. Se relaciona con el conocimiento y la conducta (Pérez, 2016).

En resumen, el *ch'ulel* es un concepto sumamente complejo que detona diferentes fases de la persona y su andar en la vida. Se trata de una unidad múltiple, por lo que el *ch'ulel* puede ubicarse en diferentes partes del cuerpo, puede desprenderse, fragmentarse y perderse, por lo que está íntimamente relacionado con el estado de salud de la persona. Por un lado, tiene una cualidad innata—como alma, espíritu, sustancia de la persona—pero también, una cualidad constructiva, la cual se desarrolla a través del crecimiento del

individuo, del tomar conciencia sobre uno y sus acciones. Con esto en mente exploremos las diferentes etapas de crecimiento dentro del ciclo de vida identificado por las y los *bats'i antsetik/viniketik* de San Gregorio.

### *Unin olol / Olol*

*Unin*, significa tierno y se utiliza como adjetivo para cualquier cosa que implique un crecimiento/endurecimiento. *Unin kaxlan*, (gallina tierna) para hablar de los pollitos (Figura 12), *unin te'* (árbol tierno) para referirse a un árbol pequeño, aún frágil y suave, o *unin chomtik* (milpa tierna) para hablar de la milpa justamente a cuando la planta de maíz empieza a crecer y aún está pequeña. En este sentido, la palabra *unin* nos habla también de una consistencia: suave, tierna, acuosa, contraria a lo endurecido o madurado que se dice *yijil*. Esta palabra es la que se utiliza para hablar de los bebés recién nacidos, los bebés tiernos, aún acuosos, suaves y frágiles.

Un *unin olol*, se le considera como tal hasta los 2-3 meses. A partir de ahí, ya no está “tan tierno” y se le diría únicamente *olol*. Los *ololetik* (bebés) toman pecho los primeros años de su vida. Dependerá de la madre, si “se enferma mucho el niño, menos de un año ya le quitan [el pecho]. Si se sienten bien y sienten bien sus hijitos, algunos le quitan [el pecho] al año ocho meses o año dos meses.”<sup>42</sup>. De ahí, poco a poco—o dependiendo la madre, de la noche a la mañana—le quitan el pecho para introducir otros alimentos paulatinamente como lo son el frijol, el atole y la fruta.



Figura 12. *Unin kaxlan*, San Gregorio de las Casas. Foto por la autora. Septiembre 2021.

Los *ololetik*, al tener un cuerpo aún suave y tierno (no endurecido) son propensos a enfermar a los cambios de temperatura pues aún no pueden guardar bien su calor. Esto es particularmente peligroso cuando la madre se lava con agua fría pues, a través de la leche materna, puede transmitirle el frío a su bebé. Al respecto, una de las colaboradoras, Margarita, me comentó lo siguiente, hablando de su hijo mayor:

Le quitamos [el pecho] a los nueve meses porque él se enfermaba mucho. Si lavo o me baño, como le doy el pecho, creo que se enfría la espalda. Y cuando le doy pecho al día siguiente o en la tarde lo ves con gripa o con tos. Ya me dijeron los doctores -Es que como tomas agua fría y lavas y todo, es mejor que le quites el pecho y le das pura comida ya-.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Margarita Moshan, 33 años, San Gregorio de las Casas, entrevista colectiva 1, 6 de septiembre 2021.

<sup>43</sup> Margarita Moshan, 33 años, San Gregorio de las Casas, entrevista colectiva 1, 6 de septiembre 2021.

De tal manera que el frío que siente una madre puede transmitirse a través de la leche y afectar al bebé, quien genera síntomas de gripa resultado del frío que entró a su cuerpo. Este no es el único caso en que la temperatura—representando esta dualidad de frío y caliente del pensamiento *tsotsil*—puede afectar la salud de los infantes. También lo contrario resulta peligroso. Por esto, los *unin ololetik* y *ololetik*, son propensos a padecer el mal de ojo, el cual se genera por el calor de la mirada de una persona. A veces puede afectarles con el sólo hecho de colgar la ropa del bebé afuera en el patio a la vista de los transeúntes curiosos. Ya sea de una mujer o un hombre que añora un bebé y no lo tiene, o de una embarazada, incluso, de una mujer menstruante pues en esos días, así como en el embarazo, se encuentran particularmente calientes. “También si estás menstruando, no vas a ir a ver tiernitos, porque los quiebras”, advierte mi comadre.

Es por esto que es común verles con pulseritas rojas o listones en el cuello, siempre de color rojo, a veces con un ojo de venado o una cuenta de ámbar. Se sabe que el listón rojo puede protegerles del calor excesivo de la mirada de las personas, pues en ese momento se encuentran tan suaves y frágiles que pueden generar gran malestar si no se les protege. Esto no sólo aplica para los seres humanos, sino también para otros animales *unin*. De tal forma que, en San Gregorio, así como en otras zonas de los Altos—incluso de México—, se pueden ver perritos, gatitos, chivitos, toritos, puerquitos y vaquitas, con listones rojos amarrados alrededor de su cuello (Figura 13).

Una vez, sentada en el patio con mi ahijada, ella llegó a enseñarme su chivito recién nacido que traía un listón rojo. Le pregunté por qué le ponía su listón, a lo que me contestó “para que le de fuerza a su sangre”. Si bien pueden existir diferentes explicaciones, en parte, considero que el color rojo como protector de mal de ojo está relacionado con el concepto de *yip xch'ich'el*, es decir, la fuerza de su sangre. Como aún se encuentran en un

estado frágil y suave, su sangre no ha “agarrado” suficiente fuerza, aquella que va generándose a través de la alimentación, que repercute en el crecimiento y en el paulatino endurecimiento del cuerpo.



*Figura 13. Chivito con listón rojo en el cuello. San Gregorio de las Casas. Foto por la autora. Julio 2021.*

Esto último, considero, se relaciona con la idea del *ch'ulel*, pues están íntimamente entrelazados, y hemos visto cómo los infantes y niños son más propensos a perder su *ch'ulel*, pues aún no saben cómo retenerlo en el interior del cuerpo. Es por eso que, en San Gregorio, se sabe que uno debe protegerles cuando sales a caminar por el monte, a visitar a algún familiar o algún vecino. Esto se debe a que el *ch'uelel* de un *unin olol / olol*, aún no

conoce los caminos y veredas del monte, por lo que, si se va, es posible que se pierda.

Resultando en un malestar que puede agravarse incluso llevándolo hasta la muerte.

Sobre esto, me comenta Araceli los saberes que le transmitió su difunta abuela:

Digamos que vas en un camino, va el otro camino así, otro así (señala diferentes direcciones con las manos). Dicen que se pierde su espíritu del bebé, por eso que siempre donde vas a ir, hay que taparlo. Si pasas, vas a ir de largo, tienes que tapar este camino. O si vas en este camino, dejas tapado este camino. ¿Cómo lo voy a dejar tapado? Con una rama. Cortas una rama de *shauco* y dejas tirado ahí y lo llamas "ven, ven, ven" vas a decir a tu bebé. Dicen que, si vas a ir a trabajar y lo dejas acostado un rato o lo sientas un rato, tienes que traerlo. ¿Cómo voy a traer? Así no más vas a soplar. Si no va a empezar a llorar. ¿Por qué? Porque se ha perdido su *ch'ulel*.<sup>44</sup>

He visto cómo los *unin ololetik*, como quizás todos los cachorros del planeta, evocan mucha ternura y alegría. Su presencia, la cual ha sido continua, en el grupo de mujeres que conozco siempre resulta en sonrisas, en quererles cargar, jugar y alimentar. Los padres y madres les enseñan el mundo en sus brazos, y éstos poco a poco van balbuceando palabras y sus equivocaciones son motivo de risa y al mismo tiempo de orgullo. Como en todo el mundo, no hay nada más alegre que un bebé querido, esperado y deseado<sup>45</sup>. De igual manera, las colaboradoras que no han podido tener hijos se entristecen mucho, no sólo por las expectativas sociales que hay de un embarazo entre dos personas casadas, sino porque no hay quien las acompañe, quien las haga reír, ni quien las cuide cuando sean mayores.

Conforme va creciendo el *olol* va aprendiendo sobre su cuerpo y la vida y, a la vez, su *ch'ulel* se va desarrollando, haciéndolo cada vez más resistente a las diferentes amenazas. Sobre todo, considero, que es importante verlo en términos de endurecimiento. Su cuerpo se va endureciendo, retiene mejor su propia temperatura, su propio *ch'ulel*, y su

---

<sup>44</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 3, 5 de octubre 2021.

<sup>45</sup> Y esto es algo que ha cambiado mucho con los años. Hemos hablado mucho en el grupo de cómo la generación de sus madres y abuelas no podían controlar ni decidir en el número de hijos que tenían. Muchas familias llegaban a tener hasta 12 hijos con altas tasas de muerte infantil. Sin embargo, las generaciones actuales, después de la entrada del Programa P-O-P, están teniendo muchos menos hijos. Las familias ahora son de 3-4 hijos. A pesar de esto, es necesario seguir reflexionando sobre la maternidad deseada bajo los

sangre va agarrando fuerza *yip*, a través de la comida y la leche materna. Los *ololetik* se consideran como tal hasta los cuatro o cinco años. A partir de ahí se les puede decir *unin kerem* (o *nini kerem*) para los niños y *unin ts'eb* (o *nini ts'eb*) para niñas.

### **Unin kerem / Unin ts'eb**

El uso de la palabra *unin/nini* sigue denotando ese estado “tiernito”, chiquito, pero la principal diferencia es que el infante ya “empieza a ayudar más”, ya no es un bebé que no entiende nada, sino que ya empieza a saber “escuchar” a través de su propio entendimiento del idioma *bats'ik'op*. En esta etapa se reconoce como lo más importante el empezar a ayudarles a sus madres y padres. Por ejemplo, caminando solitos pues ya no necesitan ser cargados en brazos o detrás de la espalda. También haciendo del baño solos, pues ya no necesitan pañales. “Y si camina ya, digamos que entiende un poco también, a veces van a traer leña, van a ir con los pollitos, todo eso nos ayuda también.”<sup>46</sup>

El enseñarles a los *unin keremetik/ ts'ebetik* desde pequeños, se vuelve fundamental puesto que, si no se hace cuando se debe, los niños ya no quieren hacer nada más que jugar y no apoyan en la casa, aunque lleguen a los 12 o 13 años. Algunas entrevistadas me comentaron que desde que sus hijos eran *unin kerem* o *unin ts'eb* les empezaron a enseñar a lavar su ropa, los trastes y el aseo del hogar. Asimismo, a mantener a los animales empezando con el cuidado de animales pequeños como pollitos o guajolotitos. Ayudan cargando leña, con lo que pueden llevar, así sea una o dos ramitas. Si no hay agua potable, llevan su botellita “Aunque sea traen algo para su gallinita” agrega Margarita. Así, poco a poco—y de acuerdo a cada familia—se van integrando a las actividades de la casa, lo cual, al mismo tiempo va formando su persona y desarrollando su *ch'ulel*.

---

plenos derechos sexuales que, hasta la fecha, se siguen quebrando y reprimiendo no sólo en los Altos, sino en todo el mundo.

A los ocho o diez años—a veces antes—empiezan los *unin kerem* a acompañar a sus padres a la milpa para aprender sus cuidados, mientras que las *unin ts'eb* aprenden a desgranar y moler el maíz, a preparar el nixtamal (maíz con cal) y, eventualmente, a hacer tortillas. La división de tareas se da a partir “del costumbre”, aunque no se tratan—al menos en San Gregorio, y más recientemente—de reglas tan estrictas pues, sobre todo si hay pocos hermanos o ningún hijo, las mujeres también aprenden a trabajar en la milpa, a limpiar y sembrar las semillas y hay familias, como algunas de las colaboradoras, que enseñaron a sus hijos a “echar la tortilla”. Es en esta parte de la infancia donde los *unin keremetike/ ts'ebetike* aprenden a “acostumbrarse” (*chijnop*) a la vida con todo lo que eso implica. Una colaboradora, Carmen, me cuenta cómo fue que se “acostumbró su cuerpo” (*chijnop bektaltik*) al calor del fogón:

Yo a los 5 años me enseñó mi abuelita, mi tía y mis hermanas. Ya con ese empecé a hacer solita [la tortilla] cuando aprendí. Cuando no sabía me decían -Si no sabes hacer la tortilla, lo vamos a sacar donde está caliente [la leña] y lo vamos a echar en tu mano y así vas a poder hacer- me dicen y así me hicieron. Me dolió, me quemó pues. Yo hasta lloré por eso. (J: ¿Y por qué hicieron eso?) Para que yo lo aprenda, para que no se rompa, no se queme. Para que se acostumbre mi mano a que se queme, me dicen.<sup>47</sup>

Es en esta etapa en que se van delineando las expectativas de la vida. A partir de sus propios padres, se va moldeando el cómo debe ser una persona *tsotsil*. Cómo debe cocinar, cómo debe trabajar la tierra, cómo debe hacer tortilla. Sin embargo, no todo es ayudar en casa. Los *unin keremetike/ ts'ebetike* también “hacen sus travesuras”. Juegan, desobedecen, inventan, dibujan. Aquellos que tienen televisión ven caricaturas, o novelas. Otros hacen resorteras o tiradores y llegan a cazar ardillas o pájaros que orgullosos llevan a sus padres. Hay quienes hacen trampas para atrapar conejos o ardillas para guardar en jaulas de madera.

---

<sup>46</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 14 de julio 2021.

<sup>47</sup> Carmen Hernández, 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de febrero 2022.



En este periodo juegan sin pena entre niños y niñas, se persiguen y molestan. Aquellos cuyas personalidades son más extrovertidas, se vuelven líderes del juego, gritan y corren enérgicamente. Pero también hay quienes, silenciosos observan todo lo que les rodean, no les interesa jugar con los demás sino explorar el mundo a su ritmo. Considero que, dadas las condiciones, es en estas edades cuando más asisten a la escuela, pues aún no son indispensables para la economía familiar.

Hasta este momento, los *unin keremetike/ ts'ebetike* tienen cierta igualdad sexual. Sus cuerpos aún no empiezan a desarrollarse y a presentar los principales cambios, siendo uno de éstos—quizás el más importante—la llegada de la menstruación. A partir de la edad de la primera menstruación se dejan de considerar a las *unin ts'ebetike* como “tiernas”, pues su cuerpo ha crecido lo suficiente para considerarse *ts'eb* (muchachas). Mientras que los hombres, relacionado también con el crecimiento del cuerpo y la adquisición de más fuerza, se les empieza a decir *kerem* (muchachos). Este cambio, aunque es variable, llega entre los 12 y los 15 años.

### *Kerem / Ts'eb*

La principal diferencia de esta etapa es que “ya tienen un poco más de pensamiento” y han aprendido las tareas principales para el hogar. Como señala Margarita hablando de las *ts'ebetike*:

[...] Les decimos *ts'eb* porque empiezan a hacer las cosas como decimos también. Cuando es *unin ts'eb* casi no quiere hacer todavía, te ayuda, pero poco en la cocina, ya cuando le decimos *ts'eb* es porque ya te ayuda con la cocina, con la ropa, con la tortilla. Todo ya lo puede hacer y le decimos *ts'eb*.<sup>48</sup>

Es, precisamente en este periodo de transición entre *unin ts'eb* y *ts'eb* que las mujeres tienen su primera menstruación. Al respecto, agrega Margarita: “Cuando uno no ve todavía

---

<sup>48</sup> Margarita Moshan, 33 años, San Gregorio de las Casas, entrevista colectiva 1, 6 de septiembre 2021.

su mes, cuando es *unin ts'eb* no lo ves su regla, pero cuando vemos nuestro mes ya de eso nos volvemos *ts'eb*. Ya empiezan a ser *ts'eb*, por eso así”.

Para las *ts'ebetik* este momento implica nuevos cuidados puesto que la primera regla anuncia—o más bien las madres, quienes son las primeras en explicarles de este suceso—que ya es posible quedar embarazadas. Varias colaboradoras reconocieron que la generación de las *me'e antsetik* (mujeres mayores, ahora mayores de 60 años) vivió estrategias de cuidado más rígidas por parte de sus madres. Tales como las restricciones de movilidad y el mandar a alguien con ellas siempre, como un hermanito o hermanita. Empero, son estrategias que se mantienen hasta hoy en día. Por lo que, actualmente es poco común ver a las *ts'ebetik* caminando solas por los caminos, especialmente las carreteras—donde cruzan carros y hay mucho más movimiento de gente—. A veces si no hay algún acompañante humano, suelen ir acompañadas de sus perros que, fielmente, las siguen y cuidan.

Sin embargo, el no dejar salir a las hijas jóvenes solas es algo que está cambiando, sobre todo por la búsqueda de trabajo y migración cada vez más alta a otras áreas fuera de sus comunidades. Hablando de esto entre *antsetik* de aproximadamente 30 años de edad, podemos retomar la anécdota de Margarita:

Así pensaban pues, no querían dejar salir a sus hijas, se preocupan por ellas, qué tal que les llega a pasar algo, no quieren que salgan embarazadas sus hijas. Todo así era antes. Pero ahorita no, de la edad mía... bueno, así me dijo todavía mi mamá y mi papá, pero yo de necia desde los 16 años fui a trabajar hasta Playa del Carmen, no me dejaba salir mi papá. Me dijo mi papá —¿A qué te vas a salir de mi casa? Así como vas, así vas a regresar, si llegas con embarazo o llegas con un hombre, ya sabes lo que te va a pasar. —y yo le dije -Esa es mi responsabilidad-. Eso ya depende de cada quien, ahorita ya las niñas dependen de cada quien. Tu mamá no te puede llevar jalando de la mano, así como le dije a mi mamá, -Aunque no me dejen salir, así le pienso hacer- [...] y gracias a Dios lo sabe también mi papá, mi mamá, yo no vine embarazada. Dos años y medio me fui a trabajar. No tenía yo credencial cuando fui a trabajar. Pero gracias a Dios, le pedí mucho a la Virgencita de Guadalupe, yo nunca le falté el respeto a mi padre y a mi madre. Te digo que sí hay hombres, donde trabajamos juntos también. Empiezan a hablar, que esto, que lo otro, pero gracias a Dios, regresé bien. [...] Pero en la edad de los abuelitos no nos dejaban salir. Pero ahorita ya cada quien con sus pensamientos. [...] Si tengo una hijita no le puedo sacar así jalando de la mano, ahorita no, no es así. O, aunque lo tengas bien vigilada tu hija, bien acompañada, pero si lo empieza a hacer, ya cuando escuches ya está

embarazada o ya está tomando tu hija. Es que no sabemos pues. Ahorita ya cambió también. Antes no salían a trabajar las niñas. Ahorita ya salen a trabajar.<sup>49</sup>

Antes, las posibilidades de experimentar un noviazgo eran casi imposibles. Las *ts'ebetik*, a veces incluso contra sus deseos, se casaban con el primer hombre que hablara con sus padres y “pagara” por ella. A pesar de esto siempre han existido formas de burlar “el costumbre” y las restricciones de los padres. Así, muchas parejas terminaban practicando el “robo de novia” donde, esencialmente, desaparecían y tenían su primera relación sexual. Ante esto los padres ya no podían negar la unión y terminaban casándose. Aunque también dentro de esta práctica hubo muchas mujeres que “robaron” a la fuerza, conozco casos donde ambas partes estuvieron de acuerdo, desearon y buscaron la oportunidad para escaparse. Actualmente, los noviazgos son más aceptados y menos penalizados por los padres. Se empieza a reconocer que es importante conocer a una persona bien antes de contraer matrimonio y de empezar una vida juntos. Los y las *keremetike* y *tsebetike* se enfrentan a su sexualidad con, casi siempre, nula información. Si bien, uno esperaría que el papel de la escuela hubiera cambiado esto, podemos ver una ruptura generacional con respecto a la información sexual que se brinda en las escuelas. Regresaremos a este tema en el último capítulo.

### *Ants / Vinik*

Cuando una pareja desea unirse y se ha hablado con los padres, normalmente, se lleva refresco o café y pan a la casa de la *ts'eb*. La muchacha, así como la unión, debe ser socialmente pedida y aceptada. Ahí, con el resto de la familia presente, hablan de sus intenciones y, en caso de que se acepte—pues también se puede rechazar—se empieza a concordar una fecha para el casamiento o la unión.

---

<sup>49</sup> Margarita Moshan, 33 años, San Gregorio de las Casas, entrevista colectiva 1, 6 de septiembre 2021.

Esta unión puede ser libre, conozco personas que nunca se casaron formalmente y sólo decidieron vivir juntas, o puede ser matrimonio por el civil con un juez y firma de acta, o también puede ser un casamiento religioso ya sea católico o evangélico. Sea lo que sea, la pareja hace pública su unión y proceden a vivir juntos, normalmente primero con la *ts'eb* mudándose a casa de sus suegros donde terminará de aprender bajo los cuidados de su suegra. Socialmente, se espera que las parejas casadas tengan hijos al poco tiempo de su unión, siendo incluso una razón para “regresar” a la joven si ésta no llega a embarazarse, aunque esto tampoco es la norma. El primer hijo es esencial para que se consolide el estatus de *ants* / *vinik*, de mujer y de hombre.

Cuando les preguntaba ¿por qué cambiaba de *ts'eb* a *ants*?, las respuestas mencionaban el haberse casado y el haber estado con ese hombre. Esta transición no debe tomarse a la ligera pues, se considera, este momento en el que la condición de persona llega a establecerse por completo (Arias 1991; Page, 2011). No sólo por la nueva adquisición de responsabilidades como padres sino como, supuestamente y a partir del desarrollo de las etapas anteriores, como conocedores agricultores del maíz y su preparación para la subsistencia (Arias, 1991). Es decir, se espera que una *ants* y un *vinik*, hayan acumulado las enseñanzas y aprendizajes de sus padres y puedan llevarlo a la práctica de manera independiente, a la vez de transmitir esos mismos conocimientos a la siguiente generación.

Asimismo, cabe recalcar que la condición se ve completa con el primer embarazo. De lo contrario se les podría considerar *chi'on kerem* / *chi'on ts'eb*, como señala Araceli:

Jimena: ¿*Ch'ion* es lo mismo que *unin*?

Carmen: No, *chi'on* es que ya está crecido, ya está grandecito. *Chi'on kerem*, *chi'on tseb*. Cuando ya tienen su bebé se dice *vinik* y *ants*. Porque ya tienen sus bebés, *chi'on kerem*, *chi'on tseb*, no es. Ya son *vinik ants* porque ya tienen sus hijos.<sup>50</sup>

El término *chi'on kerem / chi'on ts'eb* se utilizaría con jóvenes recién casados, parejas jóvenes de, aproximadamente, entre los 15 y los 20 años, que aún no hayan tenido su primer embarazo. Por el contrario, si la persona llegase a quedar soltera se le seguiría considerando *ts'eb / kerem*.

Hablando de este tema con Andrés, quien colaboró en la traducción y me ayudó a entender más del idioma tsotsil, me comentó que “si no te casas ni tienes un bebé, te siguen tratando como un niño”. Aún con el paso del tiempo la distinción se hace categóricamente pues, a una persona soltera que ha pasado los 28, 30, 40 años, se le diría *kerem vinik, tsebal ants*. Esto último fue algo que únicamente me compartió Andrés, pues, se trata de las pocas personas que conozco que tienen más de 28 años y no se han casado. Sin embargo, esta será una situación para muchos y muchas, especialmente con las nuevas generaciones. Lo que nos demuestra esto es que la edad biológica no tiene nada que ver con la transición de *ts'eb* a *ants*, aunque se podría decir que, de algún modo, además de ser un marcador social, la maternidad/paternidad también es un marcador biológico.

Por el contrario, no es deseable que una *ts'eb* tenga un hijo fuera del matrimonio. Mientras que la virginidad en sí no es relevante, lo que importa es que, al momento del casamiento, no haya tenido un hijo. Por ello considero que hay que poner en perspectiva el “control social sobre las jóvenes” que mencionan Barrios y Pons (1995). Pues, un hijo fuera del matrimonio hubiera sido, en esa época, así como para la generación de las colaboradoras primarias, un impedimento en la búsqueda de un buen matrimonio. Hasta la fecha, uno de los desenlaces desafortunados de los “nuevos noviazgos” es que las muchachas pueden quedar embarazadas y los novios las dejan y no se casan con ellas.

---

<sup>50</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de septiembre, 2021.

Lamentablemente, esa es una situación bastante común y también refleja la falta de información que existe en torno a cómo evitar un embarazo.

A las *antsetik* casadas se les dice *me'e* (señoras) o *vixin*—este último entre mujeres de la misma edad, generalmente solteras—. Dichas palabras denotan respeto y se utilizarían de manera pública. Así, el periodo de adultez puede durar desde la edad del casamiento y el primer hijo—el cual puede variar, pero normalmente ocurre, actualmente, entre los 18-23 años de edad—hasta que se tienen 60 años. De ahí hasta la muerte se hablaría de *totik* (hombre mayor) / *me'etik* (mujer mayor), detonando no sólo la edad sino la calidad de respeto que se debería de tener a las personas mayores. En el esquema normal, este sería el curso de vida. Sin embargo, dentro de la edad adulta encontramos una subdivisión, la de la madurez, detonada a partir del concepto *yijil*.

### ***Yijil ants / yijil vinik***

Para la comprensión de esta etapa, primero, es necesario profundizar en el concepto *yijil*. Justamente llegué a este concepto preguntando en mis primeros sondeos, cuando estaba formulando el anteproyecto de investigación, sobre el curso de vida. Me percaté del uso de la palabra *unin* (tierno) para hablar de los bebés recién nacidos, así como de los niños pequeños. Me pareció interesante descubrir que la palabra *unin* también se podía usar con frutas, como las manzanas o peras “tiernas”, o verduras, como la calabaza, animales de corral y cachorros. Así pregunté por el contrario de *unin*, y fue como llegué al estado *yijil* (maduro).

Preguntando sobre las *yijil ants / vinik* pude identificar cómo, consistentemente, los y las colaboradoras hacían referencia al periodo de la vida entre los 40 y los 60 años, antes de

que se considere uno *totik / me'etik*, Entre las *antsetik*, particularmente, este periodo de *yijil* coincide con la pérdida permanente de la menstruación.

Para profundizar en este concepto, empecé a preguntar sobre qué más podía ser *yijil*, o que más se podía volver *yijil*. Las respuestas, como la de Agustina, evocan hacia una parte integral de la ontología tsotsil que es una totalidad de la vida humana junto con la vida natural que les rodea:

Le puede ser decir *yijil* a los animales, tanto gallina, toro, caballo, borregos, *skotol* [todo] porque cuando un toro ya está maduro, empieza a buscar pleitos se escapa, y en un gallo es cuando sale su *yixpelx*<sup>51</sup>, *yijil me' kaxlan* [gallina madura], cuando en pequeños decimos que es *nini ch'iom*, osea que son pollitos o chiquitos así cualquier animal así se le dice. (J: ¿Y en la fruta también?) Sí, en todo, y en la milpa, por ejemplo, cuando son chiquitos se ven pequeños, luego florece, luego viene los elotes y de ahí el maíz es cuando se dice *yijil cho'mtik*, después se cosecha.<sup>52</sup>

Jkotuk a vanimal a'ech skotol chyijub, kalak'tutik chyijub sme' kalak'tutik, jekelm tutik, chitomtutik, jvakaxtutik skotol, a'ech chyijum ku'untutik uk o, mi yijube, mi vacaxe stoy sba xao, chjavav, sa' pletuo a' me yijub obi, mi jkelemtutike a' va chlok' yixpelex xkaltutiki a' yijil kelem, yijil me' kaxlan a' ech chkaltutik o, yan k'alal nini ch'iome nini kelem, nini tse'b bik'itikto uk o, k'alal mi yijube malubxa mol kelem, me' kaxlan chichitutik o, a ech chkaltutik o. (J: ¿Y en la fruta también?) Ech skotol, k'elavil cho'mtik ech smuk'tikile, avi nini cho'mtiki bik'itikto chi jichi, spajan sin', chvok', chyak' syial, anta mi laj yak' syiale ajan, mi laj ajan ixim anta te yich' k'ajel o laj k'op o."

Particularmente con la milpa se ve cómo, esta a la par de los humanos, va envejeciendo también. Por ejemplo, agrega Margarita: “Porque ya empezando las milpitas así chiquititas, le decimos *unin chomtik*, ya después está jiloteando. Después, igual como a la edad de 40, pasando ya el elote, ya es maíz, lo tapiscamos porque ya se envejeció también, es tiempo de cosecha. Así igual como nosotros, así todas las cosas.”<sup>53</sup>

De igual forma, se puede decir *yijil te'* para árboles maduros que llevan años creciendo y que ahora son gruesos y duros, o para las verduras, como la calabaza (*yijil ti chich' panel*) que, a diferencia del estado *unin*, requieren otra preparación porque ya se

<sup>51</sup> Es como el otro dedo de las patas, pero más arriba, y eso se alarga mucho conforme va ir madurando

<sup>52</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.

endureció. Esto mismo sucede con el maíz, que, a diferencia del elote tierno, sólo se puede cocinar desgranándolo y cociéndolo. Pregunté a Agustina si pasaba algo similar con nosotros cuando nos hacemos *yijil ants* / *vinik* y su respuesta fue “*Kotolik* (todo)” y agregó:

Si pues, porque cuando eres joven está bien tu ojo. Si alcanzas los 70 años es cuando se arruga nuestros brazos, se arruga nuestra cara, sale cana en los pelos. Mira, ahora ya tengo cana. Así nos envejecemos, hay cambios en nuestro cuerpo. Peor a mi pobre mamá, dios María Santísima, ya está lastimadas sus manos, solo por ver un poquito su chayote lo que hace ahí y ya se lastima. Se lastima porque ya sólo poquita nuestra piel, ya es más suave y eso lastima la mano. Así ya nos cambiamos.<sup>54</sup>

Tana chee, tana porque k’ala tsebote tsinil lek a sat, ma ta 70 año ao chnukulib o jk’obtiki, chnukulibtal jsatiki, sakubtal joltiki k’elavilto oy xa sakil jol cha vil oi a’ me chi jyijub, a me chi jyijub oy cambio yu’un o ti jbek’taltike, chavalto a vi pobre jmamai yos maria santísima lastimadotiknox ti sk’obe nini jutik la ba sk’el xchayote k’usitik chba spas oe yajxa talel yajxa talel yu’un nini ech xanox jutuk juteb avi jnukuleltiki yu’un k’unaj, laj komo mu chnaki ech ti amak’to xba sk’el ti snini ch’umte’ ti k’utik spase, yajemtiknox snini k’ob como lom k’un o jnukuleltiki, yan chi jelkutike chi jelkutik

Algo que me pareció interesante es que el término *yijil*, con esta connotación de temporalidad y maduración, pareciera no ser compartida en diferentes regiones. Al respecto, Antun Gómez, profesor de tsotsil, me indicó que en San Juan Chamula, el término *yijil ants/vinik* hace referencia a una persona que es terca, de cierta forma, inamovible de su forma de pensar. Al respecto, y retomando nuevamente a Ruz (1993), él, justamente identifica en los diccionarios del fraile dominico la palabra tseltal “*yighil*” (*yijil*, pero con una escritura antigua) que significa “fortalecerse o entallecerse”. Agrega que este concepto señala cómo se va fortaleciendo la persona a lo largo de la vida y podía ser utilizado en las etapas jóvenes como las mayores.

Partir desde el concepto de *yijil ants* me permitió profundizar en la etapa de la vida que me interesaba, puesto que, al preguntar sobre ¿cómo sentían su vida como *yijil ants*?

---

<sup>53</sup> Margarita Moshan, 33 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.

<sup>54</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.



Las respuestas denotaron una dimensión de envejecimiento, reflejada en el desgaste físico y en la pérdida de fuerza. Por ejemplo, Manuela me comentó:

Yo veo que las *yijil ants* ya son más débiles, como nos pasa el año, nos envejecemos y nos ponemos más débiles, ya no podemos trabajar bien y ya nos cansamos más rápido. Ya no podemos hacer trabajos duros, ya no tenemos ganas de levantarnos, porque siempre ya no tenemos fuerzas, por eso no podemos hacer trabajos fuertes. Yo me siento ya una *yijil ants* porque mis hijas ya crecieron, ya son jovencitas, por eso ya me siento grande también. Con nuestros hijos nos empezamos a enfermar, como tenemos hijos se acaba nuestra fuerza con cada hijo que tenemos. Ahí ya nos entra más la enfermedad y nos sentimos más débil. Por eso ya no tenemos fuerzas para trabajar, por eso duelen mis pies, por eso digo que ya me siento una *yijil ants*.<sup>55</sup>

O como señaló María:

Las *yijil ants* sufren porque hay más enfermedad, ya no se puede trabajar. Ya no se puede hacer nada. No igual como una jovencita que tiene fuerza para trabajar. ¿*Yijil ants*? *Muyuk fuerza amtel laj*. Ya no hay fuerza para trabajar, las mujeres grandes ya no pueden hacer nada.<sup>56</sup>

De manera similar, Agustina comentó:

Pues lo vemos la vida de una *yijil ants* ya no es lo mismo como cuando crecimos. Ya sufrimos, ya tenemos bastante enfermedad, ya no podemos hacer más trabajos duros (*tsots amtel*). No es igual cuando estábamos chicas pues donde quiera vamos a ir a trabajar, no como ahora. Ahora ya no podemos trabajar. Si voy en *Cruz Vox*<sup>57</sup> puedo llegar, pero cuando regreso me van a doler mucho los pies, ya no voy a poder. Porque una *yijil ants* ya es grande y no podemos hacer mucho. Así es nuestra vida que dio Dios, si alcanzamos los 35-40 años ya es el cambio de nuestra vida, nos convertimos en una mujer grande, hay muy pocas personas que pueden trabajar.<sup>58</sup>

Así, también Manuela Ara, señaló:

Cuando yo crecí con mis papás yo trabajaba de todo en el campo. Si me dice mi mamá que vamos hacer milpa, lo hago, agarro mi machete para chaporrear, sé sembrar maíz y como era muy joven lo hacía y siento que podía también de lo que sea. Ahora ya no es lo mismo, ahora si me dicen que haga esto, ya no puedo porque siento que ya no tengo fuerza además ya me duele la espalda, los pies, la cabeza y más cuando el sol es muy fuerte y si salgo al campo a trabajar me empieza doler luego la cabeza. Pero si así nomás estoy aquí como ahora, pues me siento bien. Pero así trabajos duros ya no puedo porque ya me estoy envejeciendo, así también en los hombres conforme pasa su edad así se van debilitando igual. Hombres y mujeres nos envejecemos. No es igual que antes cuando tenemos 15-20 años.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

<sup>56</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 30 de noviembre, 2021.

<sup>57</sup> Cerro de San Gregorio, característico por su punta puntiaguda.

<sup>58</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

<sup>59</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

Como se puede apreciar, las nociones en torno a la “fuerza” y al desgaste físico se vuelven centrales en la experiencia de envejecimiento de las *yijil antsetik*. Para comprenderlas en su totalidad y, después, poder profundizar en las experiencias de *mak xa ch’ut* (ya se cerró su panza), es necesario profundizar en los diversos conceptos que se utilizan para hablar de la menstruación y del cese permanente de la misma.

### ***Jchamel, ch’ut, jujun u’, chk’ilu’*: formas otras de nombrar la menstruación**

Para comprender cualquier suceso corporal, como lo es la menstruación, es necesario ubicar dicho suceso dentro de las concepciones locales que tiene determinado grupo en torno a la salud, la enfermedad y el ciclo de la vida, puesto que se encontrarán íntimamente relacionadas.

Dentro de la mayor parte de los trabajos que documentan y registran ideas en torno a la salud y la enfermedad, se menciona que la salud está sujeta a la interconexión de entidades anímicas que conforman a la persona tsotsil: el cuerpo, el *ch’ulel* (alma o espíritu), el animal compañero (*vayijel* o *chanul*), el *c’al*, la *hora*, se encuentran relacionados, lo que le sucede a uno, les afecta a todos (Holland 1963; Guiteras 1986; Pitarch 1996; Gossen 1988; Page 2011; Pozas 2012). El estado de salud es el resultado del respeto a la costumbre—incluida la alimentación y la agricultura—, al cumplimiento de las normas religiosas que obliga el mando divino: ofrendar, ayunar y cumplir con las directrices para la vida cotidiana (Page 2011) y se logra simbólicamente por el equilibrio de los elementos que conforman a la persona tsotsil (Gossen, 1988).

La antropología realizada en los Altos de Chiapas ha estado particularmente obsesionada con estas entidades anímicas, yo incluida, sin embargo, en este capítulo no se profundizará en estos elementos tan documentados por los antropólogos sino en aquellos

que pasan de largo y que, curiosamente, son los más utilizados por las mujeres al hablar de su menstruación.

Es importante señalar, sin embargo, que la salud entre los tsotsiles, se concibe como el estado en el que “la persona está tranquila, feliz, no tiene sueño ni cansancio durante el día, no le duele el cuerpo” (Page, 2011: 180) y puede hacer sus actividades diarias sin inconvenientes. La palabra *chamel* designa un estado de enfermedad, vocablo que se deriva del verbo “morir”, implica justamente la interrupción de este estado de tranquilidad, debilita e impide llevar las actividades diarias. Una traducción más adecuada sería la de *padecimiento*, pues *chamel* no hace referencia a la enfermedad patológica sino al “padecer” con el cuerpo (Campos Navarro, comunicación personal, 28.04.21). Viéndolo de esa forma, podríamos acercar el concepto *chamel* al de *illness*, padecimiento.

Uno de los principales hallazgos del trabajo de campo fue encontrar diferentes expresiones en *bats'i k'op* para hablar de la menstruación. Encontré que muchas de las *antsetik*, particularmente aquellas de generaciones mayores—como lo fueron algunas de las colaboradoras primarias de esta investigación—, utilizaban la palabra *chamel* para hablar de su menstruación. Usualmente refiriéndose a ésta como *jchamel-jchameletik*, utilizando el prefijo de primera persona, es decir, “mi enfermedad-nuestra enfermedad”. Una colaboradora primaria, Candelaria me explicó el por qué:

Decimos que es enfermedad (*chamel*) porque uno ya no se siente tranquila cuando baja su mes, ya no puede salir en lugares públicos o a veces nos deja débil, dolor de vientre, de espalda o dolor de cabeza por eso también le decimos *chamel*, aunque es normal que nos baje.<sup>60</sup>

An a' che'e an komo kaltikuk ak'o ti cuenta mi yale mi xlaetnox cha vai, mu xlaetuk a me o ti vai ts'ijlan xchu'uk o va mu stak' xa bat bu xa bat yael xkaltik ech'un ti va'i chamel ti alel cha vai, a'ech sjam nixtok o lome uju.

---

<sup>60</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, 27 de octubre, 2021.

La relación con la palabra *chamel* no es casual. Mientras que se sabe que es un proceso natural se reconocen los efectos duros que puede tener en el cuerpo. Es una realidad que muchas mujeres viven menstruaciones incapacitantes, con mucho dolor y flujo abundante, lo cual les impide llevar a cabo las actividades diarias. Es por esta incapacidad y por la experiencia del dolor que se relaciona con la palabra *chamel*.

Sin embargo, no es la única forma de decirle, e incluso hay personas, sobre todo de generaciones menores—aunque también he encontrado excepciones, como una colaboradora complementaria de 16 años que así se refería a su menstruación—, que no están de acuerdo en llamarle *jchamel*. Estos casos argumentan que se trata de un proceso natural y normal y que llamarles *jchamel* no es adecuado, pues no se trata de una enfermedad verdadera. Mi comadre es uno de estos casos, quien prefiere usar otras formas para hablar de su menstruación, a pesar de crecer con su abuela que le decía *jchamel*.

Dentro de estas otras formas de decirle se encuentra: *ch'ut* (vientre o panza), esta es más utilizada entre algunas jóvenes que dicen “bajó mi *ch'ut*”. Por su parte, las frases *jujun u'* (cada mes) y *chk'il u'* (ver mi mes) están relacionadas con la palabra *u'*, que significa luna o mes. Es decir, el periodo cíclico de la menstruación, pero también, con la relación simbólica que tiene la luna, *ch'ulme'tik*, con las *bats'i antsetik*. Todas estas frases son comprensibles para las *antsetik* de diferentes edades, sin embargo, dentro de las narrativas podemos ver cómo se utilizan ciertas expresiones de manera natural de acuerdo a cada persona.

De manera similar, existen diferentes maneras de referirse a cuando se da el cese de la menstruación, tanto temporal como permanente. Una de las formas de referirse a este

suceso de manera temporal es *mak uil* (se cerró/tapó la luna)<sup>61</sup>. Por su parte, el cese permanente de la regla puede decirse como: *mak xa chamel* (ya se tapó tu *chamel*) ó *mak xa ch'ut* (ya se tapó su panza), ambas expresiones reconocidas por las *bats'i antsetik* de San Gregorio. En estas dos últimas es esencial la partícula “*xa*” para determinar que se trata de algo que “ya” sucedió y así será permanentemente. Esto es, la pérdida permanente de la menstruación y, por lo tanto, el final de su vida reproductiva. Estas expresiones son contextuales y donde el estar hablando entre mujeres es sumamente importante puesto que un hombre que padece *mak xa ch'ut* está, en realidad, muy estreñado.

A partir de lo observado en campo podemos colocar el suceso de la menstruación, como un suceso plenamente íntimo y subjetivo. No encontré evidencias, al menos en el contexto específico de San Gregorio, de que se llevaran a cabo ritos de paso colectivos, como en otras sociedades, cuando las niñas tienen su primera menstruación. Se trata, más bien, de un momento íntimo en el que se da una interacción intersubjetiva normalmente con la madre o la figura materna más cercana: la abuela, madrina o suegra. El suceso, tal como lo documentaron Barrios y Pons (1995), suele ser explicado a las niñas en el momento en el que ocurre.

### **El cuerpo y los órganos**

Considero que vale la pena detenerse en cómo se concibe el cuerpo y sus órganos. Pues descubriremos que los conceptos que hacen alusión a los órganos reproductivos son, de cierta forma, recientes. ¿Por qué la frase *mak xa ch'ut* podría ser utilizada para hombre y para mujer detonando significados muy diferentes de acuerdo al contexto? La respuesta está en el *ch'ut*, lo que se concibe como vientre/panza/estómago, Freyermuth (2000), por

---

<sup>61</sup> Expresión desarrollada más a fondo en el capítulo siguiente en el caso 3.

ejemplo, lo traduce como “estómago suave”. Lo importante es que *ch’ut* aplica para hombres y para mujeres, pues no se hace referencia a ningún órgano reproductivo.

Desde textos etnográficos de los altos como el de Holland (1963) y Fábrega y Silver (1973) se menciona un desinterés por parte de los tsotsiles y tseltales sobre la anatomía humana particularmente con el interior del cuerpo. Al respecto Holland (1963:155) documentó que “los tsotsiles poseen sólo un conocimiento elemental y vago acerca del cuerpo humano [...] para ellos el cuerpo humano está compuesto *sencillamente* de carne y hueso”. Agregando que los tsotsiles no conciben los “sistemas orgánicos del cuerpo humano como interrelacionados funcionalmente, según lo concibe la medicina moderna” (Holland, 1963:158).

Por el contrario, Berlin y Berlin (1996), argumentan que la anatomía de los mayas de los Altos es en realidad compleja y detallada, sin embargo, debido a que proviene de un sistema médico donde no se practican intervenciones quirúrgicas, el conocimiento del exterior del cuerpo es más relevante que el de los órganos internos. Es por esto que, al inicio de los programas de salud, las cirugías dejaban una angustiante incertidumbre de qué fue lo que se hizo ahí adentro (Pitarch, 2011). Como menciona Pitarch (2011) sería de esperarse, por lo tanto, que conforme más acceso tenga la población tsotsil/tseltal a la biomedicina y a su forma de entender el cuerpo—a través de diversos medios como la escuela, imágenes en farmacias, hospitales y consulta médica—se vaya generando una idea mucho más clara del cuerpo. Regresaremos a esta hipótesis en el último capítulo.

A continuación, profundizaré en cuatro conceptos principales que nos ayudarán a comprender la experiencia del menstruar y particularmente el cese de la regla de las *yijil antsetik*: *ch’ich’* (la sangre), *yip xch’ich’el* (la fuerza de la sangre), *o’ntonal* (forma

expresiva para emociones y sentires) y, la relación implícita con la *Ch'ulme'tik u' / Jalalmetik* (Santa Madre Luna/ Virgen).

### ***Ch'ich'*, sangre**

Para entender la experiencia de la menstruación y el cese de ésta para las *antsetik*, el concepto de *ch'ich'*, la sangre, se vuelve central. Se trata de un concepto que recurrentemente se menciona en la literatura como la sustancia de la persona (Holland, 1963). En algunos casos se ha documentado que el lugar donde reside el *ch'ulel* es en la sangre (Page, 2011) y, por lo tanto, es por medio del pulso que los *jiloletik* “los que pueden ver” (Page, 2011:334) pueden diagnosticar y sentir la enfermedad. Aunque recordemos que también se ha documentado en diferentes partes del cuerpo y se trata de un concepto multifasécito y multilocal.

De acuerdo con Antonil Diezmo (2012), autor tsotsil originario de San Juan Chamula, así como los árboles tienen su *ya'lel* (líquido) que es el *ch'ulel* de los árboles, nuestro *ch'ulel* se encuentra en la sangre de la misma manera que los animales.

¿De dónde viene la sangre de nuestro cuerpo? De acuerdo con Araceli:

De por sí nuestra sangre tenemos de por sí desde que nuestra mamá nos tuvo en su vientre. La sangre de nuestro mes de ahí se forma el bebé. De la sangre. Porque tenemos sangre ya cuando recién nacemos. ¿Por qué? Porque es la sangre de nuestra mamá. Desde cuando se forma el bebé, cuando encontramos un hombre y una mujer, pues la sangre de por sí ahí está y cuando llega, la semilla pues es eso que se hace de la sangre. Por eso que de por sí, la sangre de todos tenemos desde recién que nos formamos. Cada quien tenemos nuestra sangre de nuestra mamá.<sup>62</sup>

Indiscutiblemente las mujeres relacionan la sangre, y la sangre menstrual, con la capacidad de embarazo. Al respecto, en San Juan Cancuc, Pitarch (1996) documenta que, dentro del vientre materno, el feto se alimenta de la sangre de la madre. Esta sangre, que él llama “sustancia *ch'ul* (sagrada)”, cuando sale en la menstruación se considera “alimento

desperdiciado” (p.196-197). De manera similar, en San Gregorio, se sabe que sólo es posible dar hijos si la mujer ve su regla. Así, se sabe que la sangre es la que hace al bebé, junto con la fuerza de la mujer, y por eso cuando se está embarazada ya no baja. Por el contrario, no encontré ni una sola referencia a que la menstruación sea un “desperdicio” o “alimento desperdiciado” como documentó Pitarch (1996). Sin embargo, sí se hizo presente la noción de que la sangre no es ilimitada y se sabe que, con cada embarazo, y con cada menstruación se pierde parte de esta sangre que, si bien se puede recuperar con alimentos adecuados, no se podrá restaurar del todo.

Asimismo, se considera que la sangre está fluyendo dentro del cuerpo y sale durante la menstruación, enfermando a la mujer y disminuyendo su fuerza—de ahí retomamos que tenga sentido que le digan *chamel* a la regla—. Sin embargo, cuando deja de salir la sangre, por alguna razón que no sea el embarazo, se tiene la latente preocupación de que ésta se puede acumular dentro del vientre, resultando en coágulos, bolas de sangre, incluso que puede llegar a salir por la boca o por los oídos de la mujer matándola. Esto último es una preocupación real que han reportado todas las mujeres y una de las principales razones de búsqueda de atención cuando las mujeres empiezan a vivir cambios en su regla resultado por la edad.

Si lo analizamos desde un nivel subjetivo, retomando las esferas de Jodelet (2008), la sangre “siente”. De ahí la importancia de conocer cómo le afecta a la sangre las diferentes circunstancias derivadas del plano intersubjetivo. Un ejemplo, además de ser un concepto muy relevante al tema de la menstruación, es el de la vergüenza, *kexlal*.

El *k'exlal*, significa, enfermedad prestada y el daño se hace a través de la mirada (Page, 2011). Como registra Page (2011), la persona afectada inmediatamente siente

---

<sup>62</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, 4 de marzo, 2022.



vergüenza, siendo inundada por una ola de calor. Lo que deriva en diversos malestares que pueden ser sumamente peligrosos, particularmente si la sangre de la persona es débil o se trata de un infante. Andrés, mi compañero de traducción originario de Zitím, me explicaba que la vergüenza se siente con el cuerpo, con la sangre, porque se te pone roja la cara, sientes cómo te palpitan la cabeza, te late el corazón.

Hablando con varios colaboradores de San Gregorio, las cosas que pueden producir vergüenza (*k'exlal*) son: situaciones públicas donde te ven fijamente o raro; cuando pasas por un lugar donde hay mucha gente y no estás listo; cuando alguien ve algo que tú no quieres que vean; cuando se te quedan mirando; cuando hablas de temas de los que no estás acostumbrado, como la sexualidad. No es coincidencia que una de las preocupaciones más recurrentes de las colaboradoras primarias, a lo largo de su vida menstruando, fuera la de mancharse o que las vieran manchadas en lugares públicos. El *k'exlal* puede suceder aun cuando no nos percatamos de la mirada puesto que “Nosotros no sentimos, pero nuestra sangre sí lo siente”<sup>63</sup>.

Que sea algo que se sienta con la sangre explica por qué a los animales también les puede dar *k'exlal*. En San Gregorio es común ver a los animales tiernitos, como chivitos, becerros, incluso perritos, con listones rojos para protegerlos. Al preguntarle a mi ahijada el porqué de esto me respondió “para que le de fuerza a su sangre y no le de vergüenza”. El *k'exlal* no es lo único que puede afectar a la sangre. Varias mujeres de San Gregorio me reportaron que las emociones fuertes, como el enojo, o la tristeza, así como cuando estamos preocupadas y “pensamos mucho”, pueden afectar nuestro mes, tanto en términos de dolor como en cantidad de flujo. Por ejemplo, Araceli comentó:

- ¿Y por qué pensar mucho, o cuando estamos tristes, afecta nuestro mes? -

---

<sup>63</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, 4 de marzo, 2022.

Porque piensas, y por eso a veces da más cólico menstrual, todo eso ¿por qué? Porque estás pensando bastante, nuestras venas desde la cabeza hasta nuestros pies por eso que siempre afecta todo. Ya pensaste algo, se va hasta tu corazón y no sólo eso, si sentiste algo, sentiste miedo, no sólo lo sentiste en tu corazón, sino todo tu cuerpo. ¿Por qué? Porque la sangre manda.<sup>64</sup>

La forma en la que las emociones afectan la menstruación también se hace presente en las experiencias subjetivas, esto lo trataré en el próximo capítulo.

### ***Yip xch'ich'el, la fuerza de la sangre***

*Ipal* es el sustantivo de fuerza, cuando se habla de la fuerza de alguien, “su fuerza” se colocaría la *y* – *yip*. La palabra *ip* también puede ser dolor, se puede utilizar como adjetivo de “fuerza” y puede significar “abundancia de algo”. Por ejemplo, *ipvo'*, río con mucha agua, o una lluvia muy abundante. Por su parte, la palabra *ch'ich'*, sangre, cuando se agrega la tercera persona se colocaría la *x* y la terminación *el*, es decir “su sangre” *xch'ich'el*. *Yip xch'ich'el* “su fuerza de su sangre”, se vuelve un concepto central para visualizar la salud en San Gregorio.

Llegué a este concepto justamente por las nociones en torno al envejecimiento, pues en todas las colaboradoras, al preguntarles por su vida como *yijil ants* (mujeres maduras), respondían en términos de la falta o disminución de fuerza. La cual no solamente implicaba una disminución de fuerza física (o visto como desgaste físico) sino que remitía al estado de salud en general. Como señala Agustina:

Quien tiene fuerza en su sangre el que está sano, por eso es fuerte su sangre. El que está bien sano su sangre no siente bastante enfermedad, pero hay otra gente que está muy enferma porque no tiene fuerza su sangre [...] Los que tienen fuerza la sangre, Dios así le ha dado. El que se enferma tanto es que no tiene fuerza. El que es morena por eso es que no se enferma, que no lo agarra la vergüenza. Las güeras, eso es que se enferman tanto porque les agarra la vergüenza (*k'exal*). Es porque está bien blanca dice, por eso le agarra bastante vergüenza. Porque está débil, si está blanca es porque está débil su sangre también. Pero cuando está fuerte la sangre por eso no nos agarra rápido.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 4, 4 de febrero, 2022.

<sup>65</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

O como señala María:

*Oy lek yip xch'icheltik ati vo'o mux ka chamel.* Si hay buena fuerza en la sangre, no nos agarra la enfermedad. Cuando nos agarra la enfermedad es porque no hay buena fuerza.<sup>66</sup>

Indagando con más personas de diferentes edades, fui registrando cómo todos tenemos fuerza: los seres humanos, los animales, la tierra, los árboles, Dios. Asimismo, se tiene la idea de que las generaciones de ahora son más débiles, en términos de *yip xch'ich'el* que las de antaño. Como señala Carmen:

Yo digo que esos abuelitos que más tienen fuerza su sangre. Dice pues mi abuelita, porque yo viví más con mi abuelita y ella no se enfermaba mucho, porque en esos tiempos no se enfermaban<sup>67</sup>. Bueno, luego tiene tos, pero sólo toma dos pastillas y ya con eso está bien. Y hay veces que se baña a las nueve, 10 de la mañana, con agua fría y está lavando ya. Y yo le digo - ¿Cómo vas a lavar, parece que hay frío y vas a lavar, y tienes tos? -, -No, yo me siento bien- -Ah porque creo que tiene fuerza tu sangre todavía.- -Creo que sí...- dice.

No como yo que ya no puedo aguantar. Más aguantaban los abuelitos.<sup>68</sup>

La idea de que antes las personas eran “más fuertes”, “vivían más tiempo” y “enfermaban menos” es compartida y parte de la razón se encuentra en los cambios en el estilo de vida. Ya no se trabaja la tierra como antes y cada vez más hay más contaminación y basura en la comunidad, esto ha disminuido su fuerza. En resultado, la milpa y las verduras son menos fuertes, y puesto que ya no se come como antes, disminuye directamente la fuerza de la gente.

Hay varias cosas que pueden afectar la fuerza en las personas, así como lo es en la tierra,. Por ejemplo, en la tierra el uso de agroquímicos y fertilizantes, contradictoriamente, ayuda a la producción de la milpa, pero al mismo tiempo disminuye a fuerza de la tierra. Esto se piensa igual con las personas, pero en lugar de agroquímicos, con el uso de vitaminas. Las cuales provocan los mismos efectos: ayudan por un instante a sentirse bien,

---

<sup>66</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 4 de noviembre, 2021.

<sup>67</sup> La diferencia en la calidad de vida de estas generaciones implica que se les consideren más fuertes puesto que sobrevivían los fuertes porque las tasas de mortalidad eran mucho más altas que ahora. (Freyermuth, comunicación personal, 27.03.22)

<sup>68</sup> Carmen Hernández, 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2 4 de febrero, 2022.

pero a la larga disminuyen la fuerza de la sangre, dañándola para siempre. A las mujeres les puede afectar la fuerza de su sangre el frío, o la *enfriedad*, de la anestesia o las operaciones, incluso, como piensa una colaboradora, de usar pantalón.

Estos elementos corresponden a la esfera transubjetiva del concepto *yip xch'ich'el*. A nivel subjetivo esta fuerza se goza por medio del trabajo, de la salud, de la energía para llevar las actividades diarias, pero también para tener un bebé sin riesgos y con un parto natural. Asimismo, se considera que las mujeres que tienen *yip xch'ich'el* sufren menos con su menstruación que las que no. Por ejemplo, como señala Candelaria:

[Hablando del *yip xch'ich'el*] Es porque no nos enfermamos, por ejemplo, a mí nunca me tiró a la cama cada vez que me daba mi mes, pero he escuchado con otras señoras que cuando les da hasta se quedan en la cama porque les da mucho o es porque ya tienen debilidad en su sangre, pero a mí no, siempre estuve trabajando, aunque me daba mi mes.<sup>69</sup>

O como me comentaba otra colaboradora, Manuela quien experimentó tres cesáreas en su vida, lo que ella atribuye a su disminución de *yip xch'ich'el* :

Nos deja muy débil, por ejemplo, cuando yo no he recibido las tres cesáreas, tenía mucha fuerza, cuando mataba un gallo o una gallina le puedo estirar el cuello y lo puedo matar, pero hoy en día ya no lo siento muy débil mi panza, como que mi matriz esta así de chiquito, lo siento como amarrado y no puedo dar ya mucha fuerza.<sup>70</sup>

Las cesáreas, la anestesia, el uso de pantalón y el abandono de la *tsajal ch'ukil*—faja roja característica de Huixtán—y los cambios de alimentación, así como el uso de fertilizantes y el consumir productos procesados y vitaminas médicas, son las principales razones que encontré para la disminución del *yip xch'ich'el*. Pareciese, hasta cierto grado, que todo lo que proviene de la sociedad *kaxlana*, mestiza.

Asimismo, se considera que las mujeres menstruantes, al estar perdiendo constantemente sangre, y las mujeres embarazadas, al perder sangre en el parto, van

---

<sup>69</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 27 de octubre, 2021.

<sup>70</sup> Manuela Moshan, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

disminuyendo su *yip xch'ich'el* lo que resulta, de manera general, en un cese de la regla más pronto. De tal forma, se considera que las mujeres que nunca tuvieron hijos dejarán de menstruar después de las que sí, aunque esto sea en realidad muy variable. Es innegable, sin embargo, que la *yip xch'ich'el* se va perdiendo durante el embarazo y la menstruación, una característica que no viven/tienen los hombres:

- ¿Y esa fuerza que tenemos en la sangre la tienen también los hombres? -  
Los hombres tienen más. Sí, porque los hombres no sangran cada mes como nosotras. Por eso, como dicen, los hombres tienen más fuerza que nosotras. Por qué, porque nosotras cada mes, cada mes estamos sangrando. En cambio, los hombres no.<sup>71</sup>

La *yip xch'ich'el* y la fertilidad están relacionadas, una forma de hablar de la fertilidad sería “*oy kiptik*” (hay fuerza) dependiendo del contexto puede estar hablando de la edad fértil de una mujer o de un caso particular donde se mencione la fuerza para tener un bebé. Asimismo, está íntimamente relacionada con la alimentación. Una forma de decir en tsotsil que la persona se apropia de la fuerza de los alimentos es precisamente “*chich'be yip*” (Sánchez, 2012). Esta frase se utilizaría para hablar de alimentos, como el maíz que transmite su fuerza a través del pozol, de la tortilla o del atole. El problema es que actualmente hay mucha comida en San Gregorio que no da fuerza, al contrario. La arrebatá.

Como vimos en el contexto, desde la entrada del capitalismo y de los programas de corresponsabilidad, es cada vez más común encontrar productos procesados, refrescos, dulces, harinas industriales y sopas instantáneas. Una colección entera de productos comestibles que no aportan nada. No tienen *yip*. Sin embargo, son sumamente adictivos y baratos. Además, que son rápidos y accesibles. La comida de la tierra requiere paciencia, tiempo y sabiduría y por muchos años las personas de San Gregorio se habían alimentado sólo de eso. Quizás no es tan descabellada la idea de que las generaciones de ahora, con ese

---

<sup>71</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 3, 5 de octubre, 2021.

cambio de dieta, tengan una disminución considerable en su *yip xch'ich'el*, en la fuerza de su sangre y en su estado de salud en general.

### ***O'ntonal*, como referente a las sensaciones vividas**

Este concepto si bien no se relaciona directamente con la menstruación, como la sangre *ch'ich'*, y la fuerza de la sangre *yip xch'ich'el*. Pensar en términos de *o'ntonal* nos implica adentrarnos a las emociones, sentires y pensamientos que las *bats'i antsetik* tuvieron a lo largo de su experiencia menstruando. Desde una traducción literal, la palabra *o'ntonal* significaría corazón, sin embargo, su conceptualización va más allá del corazón anatómico. El uso de esta palabra es contextual y puede entenderse de múltiples maneras, desde su noción más anatómica, hasta la personalidad y la forma de ser de los individuos, así como los sentires-emociones y pensamientos que tienen las personas.

Antonil Diezmo (2012), autor tsotsil originario de San Juan Chamula, esboza las múltiples formas en las que se puede comprender el complejo y multidimensional concepto de *o'ntonal*. De acuerdo con el autor, las personas no son los únicos que tienen *o'ntonal*, “los animales, los árboles, el agua, una piedra, el dueño de los cerros y la tierra” tienen *o'ntonal* puesto que hace referencia al *kuxul/kuxajtik* “vivo/los vivos” (Diezmo, 2012: 48). En su trabajo, Diezmo realiza un análisis de las diferentes formas expresivas del *o'ntonal*, identificando cuatro principales: *kuxul-jch'iebtik* “los vivos que nos permiten vivir”; el segundo, *kux vo'tik* “vivo nosotros”; *k'u k'elantik* “cómo somos”; *k'usi ta jpasantik* “lo que hacemos” y *jbek'taltik* “nuestra carne”—en la que nos enfocaremos y abordaremos en esta sección—.

Las expresiones que aluden a *jbek'taltik* “nuestra carne” son referente de las diferentes sensaciones vividas por las personas (Diezmo, 2012). El *o'ntonal* se ha conocido como corazón en español, sin embargo, es mucho más que eso sino es una parte del cuerpo,

*jbek'taltik*, que abarca todo el pectoral. El *sni'yo'nton* de las personas “la punta de su *yo'nton*” es mostrado en la parte de la boca del estómago, y es ahí donde se ubican las sensaciones y el dolor.

Como señala el autor, no sólo es el lenguaje de las emociones, sino el lenguaje de los vivos, porque “comunica cómo somos, cómo es entendida la vida, qué hacemos, cómo son las cosas y sobre lo que pensamos” (Diezmo, 2012:160). Así, encontramos en el concepto de *o'ntonal*, una parte subjetiva que transmite las emociones, pensamientos, estado, dolor y sensación de una persona.

Por lo tanto, las emociones entre los tsotsiles, son “formas expresivas del corazón” citando a mi profesor de tsotsil, Antun Gómez originario de San Juan Chamula (comunicación personal, 7.10.21) y se abordan desde el verbo *a'iel* (v.t) “sentir”. Este sentir implica una sensación, algo auditivo y el entender/comprender. Así, el verbo *a'iel* se utilizaría para hablar de una forma de sensación sobre uno mismo, la forma en la que llega sobre nuestro cuerpo.

Esta fue la base para mi pregunta acerca de los sentires que experimentaron las mujeres cuando perdieron su mes: *k'uyelan ava'i aba k'alal mak ach'ute?* (¿Qué sentiste cuando se cerró tu panza?) Sin embargo, con esta pregunta no lograría adentrarme al aspecto emocional, por lo tanto, integré otra pregunta: *K'uyelan chava'i ti jol ti k'onton?* (¿Cómo lo sentiste en tu cabeza y en tu corazón?) La pregunta se formuló así puesto que sí hay una diferencia entre lo que se siente con el corazón y lo que se piensa en la cabeza. *Oy ti jol* (*oy* “hay” denota existencia, *jol* cabeza), “tengo en mente o estoy pensando” (Antún Gómez, comunicación personal, 7.10.21). Las respuestas de ambas preguntas fueron diferentes, en la primera ellas abordaron más las sensaciones desde el cuerpo y en la segunda profundizaron en las emociones vividas en retrospectiva.

En San Gregorio, las emociones que nacen o se reafirman desde el *o'ntonal* son, usualmente, las más intensas. Por ejemplo, *k'ak'al o'ntonal* (fuego o calor en el corazón), para expresar mucho enojo, cuando te hacen algo muy fuerte, “enfadado/furioso/rabia” (Andrés Huacash, comunicación personal, 10.09.21). Otra de las emociones más poderosas es la envidia, *bik'tal o'ntonal*, literal “chiquito en el corazón”. A una persona que tiene envidia se le puede decir que haga su corazón más grande, *paso muk' a v'onton*. Por otro lado, una madre que perdió a su hijo puede expresar su tristeza diciendo *k'uxot ti k'onton*, literal, duele mi corazón.

Asimismo, una de las expresiones más utilizadas por las colaboradoras primarias, al referirse a su sentir después de que cesó permanentemente su regla fue la de *nichim k'onton*. La traducción literal sería “florece en mi corazón” (*nichim* = flor), esta frase se ha traducido por las colaboradoras y colaboradores como “estar alegre, que tu corazón esté bonito, que estés feliz, contenta, tranquila”. Esta expresión contrasta con aquellas que expresan cuando recuerdan su vida con su menstruación, las cuales suelen ser *k'exlal* (vergüenza) *xi'el* (miedo) y de incomodidad—implícita cuando hablan de *xlaet ko'nton* que es una sensación de agrado o comodidad después de no haberlo estado—.

En cada caso, cada *antsetik* utiliza diferentes expresiones que denotan diferentes sentires con respecto a su regla, resultado de su propia relación con su menstruación, la disponibilidad de productos sanitarios, las restricciones de movilidad, el ambiente familiar y de trabajo en el que crecieron, así como a los problemas de la vida.

### ***Ch'ulme'tik u'*: Santa Madre Luna**

Entre las *bats'i antsetik* de San Gregorio, la luna, también llamada *u'*, tiene una relación simbólica y ontológica con la menstruación. Puesto que es la *ch'ulme'tik u'* y



posteriormente—resultado del sincretismo religioso—la Virgen, *Jalalme'tik*, la que da el “don de menstrual a las mujeres”. De ahí vienen las formas de referirse al mes como *jujun u'*, *jujun u'*, (cada mes, cada mes) o *chk'il u'* (veo mi luna). Todas las mujeres relacionaron el menstruar como algo que daba la Virgen (*Jalalme'tik*) o Dios.

Asimismo, identificaron varias maneras en las que la luna les afecta durante la menstruación, por ejemplo, se cree que durante la luna llena *yijil u'*, la regla es menos dolorosa, más ligera en flujo y más rápida en duración. Mientras que durante la luna tierna *unin u'*, las menstruaciones son más dolorosas, más abundantes y más duraderas. Aquí es notable cómo los conceptos *unin* / *yijil* están presentes en las fases de la luna, denotando la temporalidad que transcurre de una fase a otra.

De igual manera la luna afecta los embarazos, por ejemplo, en el nacimiento de los niños, como señala Lucía:

Quando nacen los niños en la luna llena, los niños salen muy macizos. Ya así van engordándose. ¿Y por qué se macizó? Ah porque nació en la luna llena. Pero cuando están muy débiles, como que no quiere moverse sus bracitos, como que están lentos, es porque nació en la luna tierna.<sup>72</sup>

La luna también afecta otras actividades como la agricultura:

Pues digo también, tapiscar la milpa el maíz, si es tierna se pica el maíz con animalitos. Pero en luna llena es más fácil porque dura el maíz que no se pica tan rápido. [...] También las plantas, si se siembra la luna tierna sí crece, crece rápido pero no da fruto. Sólo se va creciendo. El maíz también. Si se siembra en luna tierna puede nacer, crecer, pero como es tierno pues se ve bonito, bonito, pero no da tanto. En cambio, cuando es luna llena va creciendo, pero más macizo, más fuerte. Todas las plantas, aunque sea plátano, o cualquier planta que hay que sembrar en luna llena. Hasta uno si se corta en luna tierna sale mucha sangre, cuando la luna llena sale poco. No nada más las mujeres con su mes, cualquier herida.<sup>73</sup>

Por esto mismo no se capona (castra) animales durante la luna tierna, puesto que pueden perder mucha sangre, algo que se ve similar con la “sangre” de los árboles y palos, puesto que durante la luna tierna sueltan mucha agua, mientras que durante la luna llena

---

<sup>72</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

casi nada. Estas observaciones empíricas demuestran, aunque de manera superficial aquí esbozadas, las filosofías originarias que, como señala Pitarch (2020) se dan “a través” de lo concreto y a través de las actividades en el mundo.

Empero, hay algo aún más importante que podemos rescatar de la relación que tienen las mujeres con la *ch'ulme'tik* y es el valor social que se la da a la maternidad, algo que permea las tres esferas de Jodelet (2008). Subjetivamente colocando a las *antsetik* como potenciales madres, intersubjetivamente creando presión y expectativas en torno al matrimonio y embarazo—evidenciado en la preocupación latente por la debilidad de la *yip xch'ich'el* y el aumento de la *enfriedad* entre las jóvenes—y transubjetivamente, en un nivel cosmo-ontológico.

Un relato que contaban los abuelitos que me compartió Mari, colaboradora secundaria, refleja muy bien eso. Se trata de la historia de una mujer que tiene tres hijos, todos varones. Entre los tres salen a trabajar a la milpa, siembran maíz o frijol, pero los dos hermanos mayores molestaban mucho a el *k'ox*<sup>74</sup>, el menor. Un día, el *k'ox*, cansado del maltrato de sus hermanos mayores, pensó en hacer *chab* (miel) y así atraerlos a una trampa. Cuando les enseñó la miel en el árbol sus hermanos no dudaron en subir a comerla. El *k'oxito* como no podía subir porque era pequeño les pedía que le arrojaran miel, pero sus hermanos sólo le aventaban lo masticado. –Entonces con esto, voy a hacer un animal- y con lo que le tiraban empezó a armar un animal, y con un carrizo le hizo los dientes. Cuando lo creó, el *koxito* le dijo que tirara el árbol donde estaban sus hermanos. El árbol se cayó y sus dos hermanos murieron.

---

<sup>73</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>74</sup> Palabra para designar al último hijo, al menor y que, por lo tanto, debe cuidar a los padres durante la vejez normalmente viviendo con ellos hasta su muerte.

Esa tarde, el *k'ox* volvió sólo a casa. Su mamá sorprendida—pues por las travesuras de sus hermanos, el menor siempre llegaba en último—le preguntó dónde estaban sus hermanos. El *k'ox* le dijo que habían regresado antes que él y que no sabía dónde estaban. Mientras más pasaba el tiempo, su madre sufría y lloraba por sus hijos. Al verla, el *k'oxito* le dijo que si quería verles de nuevo que buscara maíz y empezara a llamar como si fueran gallinas. Así lo hizo su madre y sus hijos llegaron, pero convertidos en pájaros, *mut* y *jex*, a comer el maíz. El niño dijo que ellos eran sus hermanos y que los había convertido porque lo molestaban mucho.

Su madre lloraba y triste le preguntó - ¿cómo puedes trabajar tú, yo no puedo, tus hermanos eran los que trabajaban para hacer la milpa?- A lo que el *k'oxito* le respondió que sí podía.

Así, el *k'oxito* se fue a trabajar solo, pero no trabajaba como sus hermanos, sólo ponía su hacha y su machete, pero él se acostaba, y sus herramientas solas empezaban a moverse, chaporreando y talando árboles. Satisfecho, regresó a casa a contarle a su madre. Sin embargo, al día siguiente, cuando regresó a donde estaba trabajando, descubrió que todos los árboles se habían levantado de nuevo. Sospechoso, se quedó para observar cómo es que eso sucedía y vio a un conejo y a un corre caminos llevando incienso (*pom*) para darle a los árboles, levantándoles. Enojado y desesperanzado el *k'ox* volvió con su madre.

Entonces, Dios, en el cielo, vio cómo sufrían porque no podían comer. Un hijo y su madre no pueden vivir así. Les dijo –Veo que sufren, y ahora les doy un trabajo en el cielo. Si quieres tú, [al *k'ox*] vas a tener el trabajo del sol, *Ch'ultotik*, y tú [a la madre] vas a trabajar como *Ch'ulme'tik*-. Así, se crearon el sol y la luna, que son personas.

Mientras que el hijo, el sol, alumbra de día. La madre trabaja de noche y es la encargada de ver a los hijos e hijas y de darle su *jujun u'* (cada mes) a las mujeres y de ver los embarazos. “Y así se convirtió el sol y la luna que le fue dado por Dios y por eso el hijo así trabaja hasta ahora, pero la mamá (*me'etik*) es la luna (*ch'ulme'tik*) que está en la noche.”<sup>75</sup> Este relato lo escuché con diferentes modificaciones, pero el papel de la *ch'ulme'tik* siempre está relacionado con el de la madre y es ella quien ve por la menstruación de las mujeres y los embarazos.

Lo que se ha intentado hacer en este capítulo es construir un marco teórico cercano a las colaboradoras que nos permita explorar y profundizar en sus propias experiencias en torno a la menstruación—llegada y partida—y a la relación que tiene con el proceso de envejecimiento partiendo de la etapa de la vida de *yijil ants*. En el capítulo siguiente se pondrán en diálogo estos conceptos con las experiencias de las *antstetik*, donde se desprenden diferentes formas de experimentar un suceso el cual depende de su propia subjetividad, las relaciones intersubjetivas—no sólo entre madre-hija, familias, sino entre ellas y diversos agentes terapéuticos—y los elementos transubjetivos aquí desarrollados.

---

<sup>75</sup> María Ara, 31 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 24 de noviembre 2021.

## CAPÍTULO V

### SK'OP TI YIJIL ANTSETIK

### PALABRAS Y EXPERIENCIAS DE LAS MUJERES MADURAS

En este capítulo busco responder las principales interrogantes de mi investigación: cuál es la experiencia y concepción del cese de la regla y cuál es su relación con el proceso de envejecimiento dentro del curso de vida de las *antsetik* de San Gregorio.

Las narrativas a continuación abarcan diferentes momentos en sus vidas, por ejemplo, la primera menstruación, su vida cuando eran niñas, su casamiento—o su trabajo, conflicto, o enfermedad—y sobre todo, su entrada a la vida madura (*yijil ants*) y el suceso de *mak xa ch'ut*, “cuando se tapa la panza”. Argumentamos, por lo tanto, que la percepción y experiencia que tengan del cese permanente de la regla está íntimamente relacionado con su historia general de menstruación. Historia que no sólo sirve como marco interpretativo para cuando llega ese momento, sino que, hasta cierto punto, determina su reacción.

A lo largo de los testimonios, podemos notar cómo cada mujer entrelaza nuevos padecimientos con el final de la menstruación. Así, también exploraremos sus percepciones en torno a estos nuevos padecimientos, como el azúcar, los nervios y los quistes, y cuál es la relación que tienen con el cese de la regla, la cual invoca a una noción más general de cómo funciona la sangre dentro del cuerpo de las *antsetik*.

En las palabras que a continuación se exponen se puede apreciar cómo las interpretaciones de lo que les sucede nacen de un marco de referencia más amplio, aquel que se ancla en las concepciones que tienen sobre la sangre, *ch'ich'*, la fuerza de su sangre, *yip xch'ich'el* y la fertilidad, *oy yip*. Cabe mencionar que la palabra menopausia no fue nunca mencionada por ninguna de las colaboradoras primarias. Sin embargo, podemos encontrar cómo dentro de la generación de las hijas, particularmente en el caso de Agustina

y en el caso de Manuela, en donde comienza a asomarse la palabra “amenopausia” sin tener esta noción mucho impacto en la forma en que las mujeres primarias interpretan lo que les sucede.

En suma, lo que abordaremos aquí son narrativas, que abarcan la experiencia de menstruar a lo largo de la vida, con diferentes condiciones, información, matices y relaciones. Las historias aquí presentadas se acomodaron en orden cronológico para poder ver, si es que lo hay, el cambio en sus representaciones a través del tiempo.

**Tabla de colaboradoras primarias**

<b>P #</b>	<b><i>Antsetik</i></b>	<b>Edad (al 2022)</b>	<b>Año de nacimiento</b>	<b>Estado civil</b>	<b>Número de hijos</b>	<b>Tipo de parto</b>	<b>Otros padecimientos</b>
1	Lucía Martínez	71 años	1951	Casada	6	Natural, con partera	Nervios
2	Agustina Moshan	57 años	1965	Separada	5	Natural, con partera. Operación después del último hijo	Azúcar
3	María Moshan	57 años	1965	Soltera	0	-	-
4	Manuela M. Ara	56 años	1966	Casada	6	Natural, con partera	Tristeza, <i>kux k'onton</i>
5	Candelaria Hernández	53 años	1969	Soltera	0	-	-
6	Manuela Moshan	41 años	1981	Casada	6 (Embarazo de trillizas)	Natural, cesárea, Operación con cesárea último hijo	Quistes

*Sk'op ti Xluz*

## La palabra de Lucía



Figura 14. "Tamales en proceso", cocina de Doña Lucía, San Gregorio de las Casas, foto por la autora. Agosto 2021.

*"Soy como una rosa blanca" –  
Doña Lucía hablando de sus canas*

Doña Lucía fue una de las primeras mujeres que conocí en San Gregorio pues es suegra de Araceli, con quien ahora mantengo una relación de comadrazgo. La conocí junto con su esposo durante un rezo dedicado a San Antonio. Desde un inicio quedé sorprendida con su fluidez en el español pues normalmente las mujeres mayores son monolingües. Sin embargo, pronto aprendí que esto se debía al trabajo como migrante que tuvo durante su juventud en la Ciudad de México. Su manejo del idioma español nos permitió conversar en

múltiples ocasiones sin la necesidad de un intermediario y poco a poco nos fuimos conociendo. En ella descubrí una mujer sabia y curiosa pues nuestras conversaciones estaban llenas de preguntas, no sólo mías, sino de ella a mí. Asimismo, me percaté de las durezas que había experimentado a lo largo de su vida que se reflejan en su estado de salud actual, particularmente en el padecimiento de “nervios”.

Su casa fue de las primeras que visité en todo San Gregorio en 2016 y donde evidencí mi torpeza para caminar en el monte, ya que no cuenta ningún camino de acceso. Al estar ubicada en un pequeño valle a las faldas de un cerro la única forma de llegar es bajando por la empinada montaña, más directo, pero más peligroso, o bajar por la vereda que rodea el cerro, después caminar por el monte y bajar hasta cruzar un río y subir nuevamente. La primera vez bajamos desde la casa de mi comadre, y a pesar de que ambas casas pueden verse a una distancia no muy lejana, el trayecto se vuelve difícil y se complica aún más durante la temporada de lluvias por el lodo y el río creciente.

Lucía me ha contado que antes ella caminaba a la casa de sus hijos, iba a la tienda, salía a la Iglesia, pero con el paso de los años ha salido cada vez menos y recientemente muy poco. A pesar de ser un camino que conoce de casi toda su vida, sus piernas le duelen, su espalda le pesa y su cadera se ha complicado en los últimos años. Una caída en ese camino podría suponer un riesgo muy grave para ella. Por esto, cuando ella lo necesita, sale y se traslada con cuidado y apoyada de un bastón de madera y de algún acompañante, ya sea uno de sus hijos o su esposo. Recientemente la hemos apoyado en salir de su casa al camino más cercano donde puede entrar nuestro coche para llevarla al médico a San Cristóbal de las Casas o para visitar a una de sus hijas que ahora vive en otro paraje de Huixtán.



Cuando llegué por primera vez a su hogar, Lucía gustosa me dio un recorrido por su terreno. Se trata de un terreno extenso que incluye una zona boscosa, un ojo de agua e incluso una pequeña cueva, ambos lugares donde llevan a cabo rezos y ofrendas, sobre todo el día de la Santa Cruz el 3 de mayo. Su casa se encuentra rodeada de árboles frutales y de su milpa. Además, ella siembra su hortaliza en un jardín cercado donde tiene verduras, una mata de café y muchas flores, especialmente rosas. La zona central del hogar está conformada por tres cuartos de madera, dos son habitaciones para dormir y la tercera es la cocina, además un baño seco con inodoro donde utilizan las cenizas del fogón. Como suelen ser las casas de los Altos, estos cuartos de madera rodean un patio donde se lleva a cabo la mayor parte de la vida diaria y donde corren libres las gallinas, pollitos y guajolotes. Su hogar resguarda los recuerdos de la crianza de sus seis hijos, de los cuales actualmente sólo el menor, el *k'oxito*, vive con ellos. De tal manera que se trata de un terreno grande el cual sólo se mantiene por tres personas, y dos de ellas son adultos mayores: Lucía y su esposo Herminio.

Doña Lucía y su esposo son los colaboradores de edad más avanzada. Ella y su esposo tienen 71 años de edad, nacidos aproximadamente en 1951, aunque ambos dudan un poco de la fecha porque no tiene “su papel”. Su matrimonio, como muchos en Huixtán, está conformados por las dos etnias. Ella es tsotsil originaria de San Andrés Puerto Rico—pues también hay familias tsotsiles viviendo en la localidad—, mientras que su esposo es tseltal del norte de San Gregorio. Actualmente, su esposo forma parte de las autoridades de la comunidad y es común verlo con su radio y en las reuniones comunitarias. A diferencia de su esposa, él no habla español, pero es bilingüe de tseltal y tsotsil. A pesar de tener la misma edad, su esposo no refleja el desgaste físico que tiene Lucía, probablemente se debe

al impacto que tuvieron siete embarazos en su cuerpo y a la precariedad económica que experimentó desde que era *unin ts'eb*, una niña.

Lucía recuerda haber crecido con grandes carencias. A pesar de que trabajaban su milpa, apenas alcanzaba el alimento, comían hierbas y verduras verdes que crecían entre los sembradíos y en el monte. Ni ella ni sus ocho hermanos fueron a la escuela, la cual en ese momento aún no existía. La ropa se consideraba un bien escaso y recuerda a su madre tejer sus nahuas en el telar de cintura, así como la *tsajal ch'ukil* (faja roja) característica de Huixtán. Una nahua tomaba meses en terminar por lo que ella y sus hermanas no tenían más que un par de cambios y tampoco tenían ropa interior, algo común con otras zonas por la extensa pobreza. Es en este contexto de pobreza, así como de falta de información, que llega su primera menstruación, primer *u'*, a la edad de 12 o 13 años.

De niña, el primerito que vino, sufrí mucho porque no sabía yo. ¿Pero cómo sólo así? dije. En ese momento, me puse muy triste porque ni tenía ropa. Solo tenía dos o tres ropitas, cuando era chiquita me pusieron mi nahua y no tenía yo más. Por eso lo sentí muy duro, aunque quisiera cambiarme a cada rato, no tenía mucha ropa.

Ese día ni sabía yo, mi pobre mamá no estaba conmigo, no sabía nada. Me habían dejado solita en mi casa. Y pienso ¿por qué estoy así?

-Así somos que somos mujercitas- me dijo después. A mi mamá, muy chiquitita se le murió mi abuelita y dice -También sufrí porque no sé eso, y no hay, no tengo ni hermana ni familia, sufrí. Es que a mi también quién me dice-.

Ahorita con la escuela les enseñan pues y como ellos no estuvieron en escuela nada sabían.

Como a mi nadie me enseñó, sí es un sufrimiento.<sup>76</sup>

Además de su madre, cuando llegó su primer *u'*, ella recuerda haber hablado con sus hermanas mayores, quienes tampoco supieron en antelación hasta que sucedió:

Y empezamos a platicar

-Yo también, sufrí no tengas miedo- me decían.

Pero, ¿por qué pasa esto?

-No tengas miedo, de por sí así somos. Nada más cuídate un poquito-

Pero, ¿cómo me voy a cuidar? ¿Qué es eso? les preguntaba.

Y me respondían -Así somos de por sí, no tengas miedo-

Yo tengo miedo porque que tal que es una enfermedad que tengo. Soy yo muy preguntona, y así le decía yo a mi hermana y se reía

-No te preocupes, así somos, sólo cuídate-<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>77</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

La llegada de su menstruación cambió su vida para siempre, pues tenía que preocuparse por su regla, *jujun u' jujun u'*, (cada mes, cada mes), y “cuidarse más”, no sólo porque ya podía quedar embarazada, sino por las manchas de sangre. Tiempo después logró comprarse, telas de franela, *pok*, que junto con sus hermanas y su madre utilizaban para “tapar su mes”.

Una docena compraba yo. Con ganchito lo lo atravesamos con la ropita y si lo usamos y luego se saca y ya se lava, pero ahora veo a mis hijas que ya no usan la franela y ahora ya es comprado. [...] para mi estaba mejor porque no se gasta, en cambio ahora lo compran lo tiran en cambio yo, lo cambio, lo lavo, lo plancho y lo guardo. Así toda mi vida hasta que se fue.<sup>78</sup>

Cuando era *ts'eb*, y tenía 15 años aproximadamente, asistió a una serie de cursos que estaba ofreciendo la Diócesis de San Cristóbal de las Casas a través de la orden de las Hermanas de la Santa Cruz. En estos cursos las monjas les enseñaban a bordar y tejer con gancho, así como algunos principios básicos de higiene y salud y del idioma español. Es en este momento donde Lucía recibe por primera vez información sobre la menstruación y el cuerpo de las mujeres: “Ahí me dijeron cómo se cuidan, que no podemos cargar muchas cosas, levantar cosas pesadas, no bañarnos con agua fría.” Es a partir de estas enseñanzas que ella reflexiona e interpreta que “nuestro cuerpo está abierto y cuando una está menstruando, puede entrar enfriedad”. Asimismo, ahí escuchó por primera vez que la menstruación, así como había llegado, se iba a tapar por la edad, pero ella no lo creyó hasta que sucedió. Las enseñanzas de las Hermanas de la Santa Cruz se volvieron su principal referente y fuente de información. Sus consejos no los ha olvidado e incluso se los transmitió a sus hijas, nuera y nietas.

A pesar de ser *ts'eb*, sus padres no le imponían fuertes restricciones de movilidad. Podía ir a la cabecera de Huixtán a los cursos de las Hermanas de la Santa Cruz o quedarse sola en casa.

No sé por qué, no me cuidaron también. Me dejaban sola en la casa... Iba y me mandaba sola...[...] Me cuidé yo sola creo, más ahorita me acuerdo que yo me cuidaba sola. ¿por qué mi mamá no me dijo que no podía yo quedarme sola o andarme sola? Entonces mi mamá vio que yo sé cuidarme, por eso me dejaban, porque tengo otra hermana y ella no la dejaban. ¿Por qué a mí me dejaban? A ella no la dejan que se salga lejos, que vaya lejos, en la casa no la dejan y ¿por qué yo no? Entonces no me quisieron.<sup>79</sup>

Es, precisamente, por esta flexibilidad en su movimiento que llega a entablar una relación cercana con las Hermanas de la Santa Cruz, volviéndose una frecuente asistente a sus cursos. Así, ante la carencia latente en su familia ella decide irse, bajo la recomendación y apoyo de las Hermanas de la Santa Cruz, a la Ciudad de México a trabajar. Sin embargo, ella no sabía qué era lo que iba a hacer, ni hablaba fluidamente el español.

No me fui solita. Me llevaron. Por necesidad me fui nada más. Se puso muy grave [la situación económica] y yo gastándome dinero... Entonces estaba en el colegio con las monjitas. Ahí estuve y ya vieron que no tenemos dinero.

Ellas me dijeron -Si quieres trabajar, pero no aquí-

-¿A dónde?-

-Hasta México...-

-Pero ¿cómo voy a llegar?-

-Sí vas a llegar, te vamos a llevar-

La madre del colegio, me llevó y con una señora me entregó ahí a trabajar. Y eso todavía no muy le gustó a las otras madres que estaban allá. Llegué en un colegio también, "Casa de las Madres". De por sí lo conocíamos aquí en San Cristóbal. Entonces cuando llegué, ya estaban ellas allá, como dos o tres madres que están allá, que eran nuestras maestras cuando estaba aquí en el colegio. Y que me vió que estaba yo sentada.

-¿Y qué viniste a hacer?-

Ya no sé qué decir yo, ya sé que se enojaban.

-¿Qué, qué viniste a hacer?-

-Vine a trabajar-

-¿Qué sabes hacer tú?- me dijo.

-¡Pues no sé! Yo vine a trabajar a ver si sé aprender algo y a trabajar-

Antes habían regresado a una muchacha también de aquí que fue a México, que no se acostumbró. Sólo un mes estuvo, y sólo gastó el pasaje y se volvió a regresar. Esa es la pena que tienen ellas.

-No vaya a ser que no te vayas a acostumbrar- dicen -porque así regresó la muchacha-

Yo hasta me quedé pensando...Hijole, ahora sí, entonces está duro, pero qué voy a hacer, ya estoy aquí, voy a hacer la lucha. A ver si aprendo a trabajar o qué. Trabajo no sé. Me trajeron pero no sé qué trabajo voy a hacer. ¡Ni sabía yo qué trabajo iba a hacer! Nada más me dijeron que era en una casa. Ahí vas a trabajar. En una casa...<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>79</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>80</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

Así, a los 17 años Lucía empezó a trabajar como empleada doméstica de una casa ajena, en un contexto vertical y demandante. En este lugar ella aprendió a hablar y escuchar el español, pues sus empleadores se lo exigían. Asimismo, fue donde se pusieron en contradicción todas las enseñanzas que había aprendido con las hermanas. Aunque fue en este lugar donde tuvo por primera vez acceso a las toallas sanitarias desechables, ahora tenía que limpiar y mojarse constantemente con agua fría—ya que ella no tenía acceso al agua caliente—o cargar cosas pesadas para sus patrones. Todo, incluso en sus días de menstruación.

En México, la señora, mi patrona, no me tiene lástima. Me hacía jalar muebles. Pero había una señora también de San Cristóbal, la cocinera que le decía:

-¿Por qué ella? Ella no lo puede aguantar porque es chiquita y es mujercita-

-Ay tú Toña ¿por qué eso?- le dice la señora.

-No porque es chiquita, no la aguanta-

Y hay otra muchacha que es su sirvienta de su hijo, Lupe.

-¿Cómo la Lupe lo aguanta?-

-Por qué ella es una mujer grandota ya, en cambio ella no está todavía formada y no lo va aguantar [hablando de Lucía]-.

Y ya entre las dos lo cambiábamos de lugar esos sillones grandes. Pero aunque no quiera yo, como estoy trabajando. Ahí sí aunque sea un sufrimiento también. Aunque estuviera en mi mes, eso no preguntan... Si estás bien o estás enferma. Una vez me iba yo a morir ahí, sabes porque me bajó mucho, porque una cosa levanté o algo. Y bajó... tanta sangre... sin saliva quedé. Lo lamía mis labios y se puso como ceniza. Y es la hora de la comida que estoy pasando la comida y me dijo Antonia, la cocinera:

-¿Qué te pasó?-

-Es que tengo dolor de estómago-

-Vete, vete a tu cuarto ahí lo voy a juntar los trastes-

Y me fui pero sentí que ya estaba yo muriendo. Ya no tenía yo ni saliva, nada. No sé cómo lo hizo, calentó agua en una bolsa, me fui a acostar en mi cama y me lo pasó.

-Ten este, envuelve con un trapo sobre tu estómago-

Luego me dieron tecito de manzanilla. Pero ya estaba yo muriendo, sentía yo la muerte. Ya después cuando pasó le dije:

-Ahora si ya voy a regresar a mi casa-

-No no te preocupes te vamos a buscar tu medicina-.

Esa señora, la cocinera, era muy buena es como si fuera mi mamá, que Dios la tenga en el cielo. Ella se fue a la farmacia, me buscó las medicinas, me curó, me compró mis vitaminas, con eso ya no me vine ya.

Ya me iba a venir cuando pasó eso, porque ya me quería regresar pero Toña me dijo: -Es que te ibas a morir, no te preocupes, todavía no vayas-

Ella me trataba como su hija, me cuidaba, me ayudaba y yo le ayudaba en su trabajo en la cocina. Acabando de hacer el aseo entraba a ayudar en todo lo que podía. Ella me quería mucho y yo también. Me cuidaba bien. No me mandaba, sólo la señora me mandaba. Ella me cuidó, me compró mis aceites y me echó a mi estómago, me compró mis vitaminas. Y ya no volví a tener problema,

cuando bajó, bajó normal. Me compró una vitamina, que tomas como 30 pastillas, es como si fuera tu alimento...<sup>81</sup>

Durante los cinco años que ella pasó trabajando en la Ciudad de México, se enfrentó a diferentes situaciones pero siempre acompañada de Antonia, quien también la protegía de los regaños de la patrona. Además de los malos tratos de su patrona, poco a poco, fue pesando la nostalgia y la tristeza de estar lejos de su familia y de sus padres.

Cuando estaba solita me ponía a pensar, en mi papá y mi mamá y en cómo estarán. No podía venir a ver, no hay celular como ahorita, nada. Ahí estaba pensando y cuando me regañaban y me ponía triste, -Mejor me voy a mi casa- pero ¿qué podía hacer? no tenía dinero. ¿Cómo puedo regresar? Hasta que tenga yo dinero me voy.

Después de eso, enfermó mi mamá, y mi mamá se escapaba del hospital. Así que regresé como pude. Es difícil de explicar, cuando la llevamos a un doctor particular ya estaba muy mal. Cuando nos dijo el doctor:

—Tu mamá no se ve bien, ya está grave. No la voy a curar aquí, mejor llévenla al centro de salud. Ahorita ya llévenla al hospital, porque tu mamá no se va a sanar, se va a morir—.

Ahí nos quedamos en el hospital, le pusieron suero y ya vi cómo se fue... Y quedé solita. Al poco tiempo, mi papá también se enfermó. Mis hermanos no sabían, ellos regresaron a sus trabajos y yo me quedé solita. Ahí quede muy muy triste de mi corazón, no sabía qué hacer, y con eso, creo que de esas preocupaciones me llegaron los nervios. Desde entonces ya los tenía pero no le hacía caso porque estaba fuerte y no tenía ni un hijo. Así es que la sangre está completa. Estás bien. Todo comía yo, de toda la comida.<sup>82</sup>

Ese mismo año que regresó y falleció su madre, se casó con su esposo y se mudó a la casa de sus suegros. Al año siguiente se mudaron al terreno donde viven actualmente, en donde poco a poco fueron construyendo su casa. Ahí nacieron y crecieron sus cuatro hijas—una de ellas la nombró Antonia—y dos hijos. Todos sus partos fueron naturales y con presencia y asistencia de un partero y ella no recuerda haber tenido problemas durante sus embarazos, ni recuerda ningún problema con su menstruación. Sin embargo, cuando tenía 40 años aproximadamente empezó a tener cambios en su regla, la cual ya no era *jujun u'*, *jujun u'*. Aún así se embarazó una última vez y dio a luz a su último hijo varón, el *k'oxito* que hasta la fecha vive con ellos. Ella dice que “lo encontró” a su hijo antes de que “*smak xa sch'ute*” (se cerrara su panza) para siempre.

---

<sup>81</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

Al respecto, Lucía no recuerda haber tenido ninguna molestia después de que se fue su regla. Asimismo, no se espantó cuando ésta dejó de llegar pues recordaba las enseñanzas de las Hermanas de la Santa Cruz y sabía que era algo que sucedía, aunque no tuvo la referencia de su madre quien falleció décadas antes. Ella no sintió ni calor, ni dolor, ni cansancio, todo lo contrario.

Me sentí tranquila. Para mí fue mejor porque también se sufre cada mes. No podemos trabajar bien, tenemos que cambiarnos, lavar la ropa pero, como ahora ya es normal, hasta cuando yo quiera lavar mi ropa y bañarme. En cambio cuando tenía mi mes tenemos que cambiarnos diario y lavar diario, es más tranquilo desde que se tapó.

Me siento bien, es que ya era su tiempo, ya se acabó el tiempo, ya no es su hora de mi mes. Cuando todavía no se tapaba pues se sufre, es difícil, viene dolor de estómago y no se puede trabajar también porque cuando sientes algún dolor fuerte ya no se puede trabajar bien.<sup>83</sup>

Si bien ella reconoce que, en su caso, ya era “hora” para que su mes se fuera, también conoce casos donde las mujeres mayores siguen menstruando, según ella, hasta sus 80 años ven “un poquito”:

Yo digo de mi pensamiento es que cuando son sanos, y muy fuertes, lo pueden pasar a más años, pero lo que muy poquito no lo pueden tener se les acaba, porque está muy maltratado, se acabó toda la sangre y la fuerza y ya no da... Yo digo que así es. Se acaba la sangre pues con cada niño baja mucho, pasa de más. No es poquito. Después de tener un hijo tarda como un mes, poquito poquito no es mucho lo que baja.<sup>84</sup>

Así, seis embarazos después, ella tiene la idea de que su sangre se ha desacompletado y es precisamente en este periodo de su vida cuando empeora el padecimiento de nervios, los cuales ha sentido desde que era *ts'eb*. Pues, los nervios se alojan en la sangre y no se pueden quitar.

Es que los nervios, cómo te podría decir... Yo creo que no entiendes qué cosa son los nervios. Sé que no entiendes porque estás tranquila, no hay ningún problema ni en tu casa ni en tu familia. Estás completamente bien, no sufres de nada. Todo tienes. Entonces no piensas nada. No piensas en cómo voy a hacer, qué hago, dónde voy, dónde consigo el dinero.

Si yo estoy peleando con algunas personas, como empezamos a pelear, me regaña yo también lo contesto. No me aguanto. Pero cuando pasa a más serios, yo no lo aguanto, no puedo decir ya nada y me quedó callada. Pero en mi estómago queda como el nudo. Y me regañan, me regañan y yo no puedo hacer nada. Entoces yo me quedo pensando. Queda en la cabeza y en el

---

<sup>82</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>83</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>84</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 7 de octubre, 2021.

estómago. Me agarra muy fuerte y tal vez me pongo a llorar y esa tristeza, ese sufrimiento, queda en todo el cuerpo. Entonces ya quedó una vez, por cualquier cosita no puedo ver si alguien está peleando, si alguien me regañan o dicen algo, no me gusta. Quedo molesta.

Como a los 45, fue que se asomaron los nervios y la gastritis y ya no pude comer grasa, carne, ni café. Pero como no sabía yo, lo seguía comiendo, saber si eso me hacía daño. Cuando me llevaron con el que me curó me dijo que ya no podía comer carne, ni grasa y me dijo:

-Los nervios los tienes en la sangre pero no los podemos curar ya. Sí, lo estás tomando todas tus medicinas, te van a ayudar para que no se suban mucho. Para que no te maten. Sólo así.-

Cuando empezó [los nervios], una tía nuestra nos quería correr de aquí, de esta casita, en este lugarcito. Ahí fue cuando me empecé a preocupar más. Porque no sabía a dónde irme. Nos decía:

-Aquí no es tu casa, no es tu terreno. Ustedes ya se pueden salir.-

Me puse triste, triste y me enojé porque me estaba corriendo. ¿Por qué me va a correr? Ella no me mantiene. Si tengo esposo y mis hijos, ¿acaso ella me mantiene? Y mi esposo casi no tiene papá. Yo misma empecé a pensar cosas, cuando me bajaron los nervios. Así empezaron los problemas.

Quisiera yo estar tranquila, contenta, sana y fuerte, pero ya no. Este tiempo ya no. Ya no voy a regresar como antes, cuando tenía unos 15-16 años, bueno aunque estuviera un poquito enferma, porque había pasado necesidades con mi difunta mamá. Pero no sentía yo nada. Pero por tener muchos hijos se fue acabando, acabando mi sangre. Eso es como que se debilitó. Ahí cuando me agarró esos nervios.

Yo digo que es eso. Todavía me regañó un doctor aquí no más, aquí en San Gregorio, fui a pedir mi medicamento pero ya no quiero irme con él porque me regañó porque tuve muchos hijos. -Es tu castigo, ¿por qué tuviste muchos hijos?, tuvieras sólo uno o dos, no te vitaminaste.- No sé que tantas cosas, sí me regañó. Pero bueno qué hago, ya pasó ya eso. Si es cierto que tienes seis hijos. Antes no había de esos como ahorita de planificación. No había antes no sabía yo eso. Entonces al poco tiempo ya al último, supe que había eso. Pero ¿por qué me regaña? ¿Por qué no me da nada sólo mi medicina?, ¿quesque tuve muchos hijos, sólo eso me dijo, me regañó.

-Ese es tu castigo porque tuviste muchos hijos-.<sup>85</sup>

Además de este padecimiento, el cual se va acumulando a partir de los conflictos sociales de la vida, también se ha enfrentado a la salida de uno a uno de sus hijos y al impacto emocional que esto implica y cómo repercute también en su salud, ahora que padece nervios:

Cuando se casaron, uno por uno se fue. Diario lo miraba yo el camino, a ver si viene alguien. Cuando se fue mi hija, que no tenía muchos hijos, cada semana venía. Pero llegaron sus hijos y ya no viene. Hasta ahorita, los demás tampoco vienen, si acaso vienen un día a la semana. Pero así nos acostumbremos, vienen un rato y luego nos quedamos así en silencio. Mi *koxito* igual viene por ratitos, se va a trabajar, sale a pastorear, sale en el campo, solo está por ratitos. No es igual como la mujer, que siempre está en casa haciendo su comida, los hombres no. Cuando me enfermé, se cambian [refiriéndose a su hijo y esposo], un día se va uno y se queda el otro. "Yo cuido, tu ve a traer leña, yo hago esto y tú esto, tu vas a moler o si no voy a quedar moliendo y tu vas" así los dos. Pero cuando tienen mandado, aunque sea que me están cuidando, si les llaman se van y me quedo solita...<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>86</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 7 de octubre, 2021.



Pero el paso del tiempo no sólo se ve a través del crecimiento de sus hijos y de la soledad que ahora siente, sino que lo siente con su cuerpo. Ahora que ella ha pasado la etapa de *yijil ants*, siente como los nervios, el cansancio y el dolor se han acumulado impidiéndole hacer las actividades que hacía en su juventud y que tanto le gustaban:

Ya pasaron los años, yo creo que sí ya tiene razón mi cuerpo, mis brazos mis pies y todo. Ya no puedo ni comer más. Quiero comer todavía, me da pena porque comer si quiero. Me da pena porque ya no puedo hacerlo más, y lo que quieras hay que hacerlo, trabajarlo como antes. Ahorita veo que ya no, no es igual ya...ya no puedo hacer todo. Pero sigo queriendo comer. Entonces no.. porque ya no puedo trabajar. Yo quisiera poder trabajar todavía. Como mis verduritas, sembré mi hortaliza. Ya quiero sembrar más verdura, pero ahorita como que se me doblan mis dedos, ahorita ya dejé un poco de tronar pero se me doblan y si los levanto me duelen, ese es mi problema por lo que no puedo trabajar, no puedo agarrar mi azadón ni machete. Me gustaba mucho agarrar mi azadon y machete. Ya pienso que ya sufro, porque como digo ya no se puede hacer mucho trabajo, o trabajos duros ya no se puede hacer, ya lo siento que ya no es lo mismo<sup>87</sup>

Ahora, ella se dedica a cuidar a sus pollitos, gallinas y guajolotes. Ya no puede bordar ni tejer pues le duelen los ojos y las manos. Como ya no puede tomar café, ahora toma café falso hecho a base de frijol. Asimismo, mantiene una dieta principalmente de algunas frutas, frijol, tortillas y verduras. Ella lamenta mucho no poder comer carne y diferentes tipos de chile, sin embargo y con debida moderación, puede comer postres, los cuales disfruta mucho. Sobre todo los conitos rellenos de crema pastelera que venden en Jovel. De vez en cuando, cuando voy a visitarla le llevo uno y los comemos despacito mientras vemos sus rosas.

### **Análisis del caso de Lucía**

Lucía nace justo un año después de que se instaura el Centro Coordinador Tsotsil-Tseltal del INI en 1950, por lo que en Huixtán aún no existían servicios de salud ni escolares para la población originaria. Sin embargo, a partir de su memoria podemos destacar la presencia

---

<sup>87</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

de la orden de las Hermanas de la Santa Cruz, como único referente en materia de educación y salud. Recordemos que unos años atrás en el municipio tseltal vecino, Oxchuc, habían llegado dos misioneras protestantes norteamericanas las cuales habían tenido mucho éxito predicando la religión protestante a través de los servicios de atención a la salud (Freyermuth, 1993). Es posible que la presencia de las Hermanas de la Santa Cruz en la cabecera de Huixtán sea parte de los esfuerzos de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas por “mantener terreno” desde 1957 ante la presencia protestante que poco a poco se alzaba entre los tseltales.

Con respecto a la primera menstruación, podemos ver el patrón de desinformación generacional, pues su madre perdió a su madre desde muy pequeña y ésta no recibió información alguna. Lo que también es causa de sufrimiento de su madre. Así, cuando le sucede a Lucía, su primer *u'*, llega de sorpresa, rodeada de miedo e incertidumbre—emociones que se ubican en la experiencia subjetiva del suceso—y, sobre todo, preocupación en torno a la carencia de nahuas, ropa interior y productos de gestión menstrual. Sin embargo, podemos ver también la naturaleza curiosa de Lucía, quien buscó respuesta con su madre y sus hermanas. Su madre le explica que así sucede porque “somos mujercitas” mientras que sus hermanas la consuelan y le dicen que ellas también sufrieron por no saber, pero que no hay que tener miedo pues “así somos”. Además de su curiosidad, podemos ver, su ingenio y agencia de fabricarse sus propias “toallas” con telas amarradas a la nahua.

En este contexto de desinformación y carencia, las Hermanas de la Santa Cruz, se vuelven el único referente informativo de Lucía. Tanto así que ella resguarda sus conocimientos adquiridos con ellas y se los transmite a las mujeres de su vida. Desconozco realmente cómo eran las lecciones de las monjas, éstas probablemente se dieron en tsotsil,

pero me parece pertinente que Lucía enfatiza en los cuidados que debe tener una, particularmente con el agua fría pues en esos días su cuerpo “está abierto” y puede entrar *enfriedad*. Una vez más, vemos la dualidad fría/caliente—que corresponde a un elemento transubjetivo del pensamiento tsotsil—en su interpretación de las enseñanzas de las monjas.

La interacción con las Hermanas de la Santa Cruz, la cual podemos ubicar en la esfera intersubjetiva, también influye en la trayectoria laboral de Lucía. En este sentido, podemos problematizar la labor de las monjas con las *ts'ebetik* tsotsiles y tseltales. Lucía no fue la primera, ni la última de las jóvenes que, sin saber a qué iban y con quién iban a llegar, viajaban lejos de sus hogares a un contexto totalmente diferente en donde siempre se encontraban en desventaja. No sólo por no hablar el idioma, sino por el imperante racismo y clasismo del país. ¿Su opción de trabajo? Ser empleadas domésticas, no más. Esto también las enfrenta a los maltratos, así como a otras formas de violencia, por parte de los patrones. Además de que endeudaban a las jóvenes con el pasaje de ida por lo que, como bien señala Lucía, no quedaba más que quedarse a trabajar y sacar adelante la deuda que ya habían adquirido, mientras intentaban generar algo extra para ellas y sus familias.

Su experiencia en la ciudad de México, corresponde a un drama social que ella tuvo que vivir por cinco años. Donde además de extrañar a su familia y preocuparse por sus padres, se encontraba en un lugar donde no se respetaban los principios de cuidado que le habían transmitido las mismas mujeres que la llevaron ahí a trabajar. Sin embargo, podemos ver cómo en su experiencia está su compañera Antonia. La cuál crea una red de apoyo con ella—pensemos en el principio de vidas interconectadas—y se vuelve su sostén y prácticamente su madre. La presencia de Antonia, que también podemos ubicar en la esfera intersubjetiva, cobra valor no sólo por ser su única defensora, sino por ser su cuidadora, incluso cuando tuvo una mala experiencia con su menstruación. Más aún,

Antonia también se vuelve un referente informativo, ya que es ella quien le da tomar vitaminas, o lo que Lucía concibe como vitaminas, para ayudarle con su menstruación.

La relación entre las vitaminas y la sangre no es coincidencia y probablemente tenga que ver con el debilitamiento que ella sentía en su lugar de trabajo y por el constante contacto con agua fría—pues una de las restricciones de su patrona era el agua caliente— así como el cargar cosas pesadas. Al hacer estas actividades su cuerpo era propenso a agarrar *enfriedad* y, por lo tanto, a sufrir un suceso como el que ella vivió, detonado por levantar algo pesado. En términos subjetivos, ella lo describió como que se “iba a morir”, se quedó sin saliva, débil y con dolor de estómago, que se refiere a la zona del vientre. Su experiencia a la vez, nos permite reflexionar sobre todas las mujeres que se encuentran trabajando en contextos que consideran contraproducentes para su salud y su salud menstrual.

Después de su experiencia como trabajadora del hogar en la ciudad de México, el siguiente año implica una serie de eventos que la trastocan de diferente manera. Primero, por la muerte de su madre y la llegada de enfermedad de su padre, que representa en ella una soledad enorme y un punto de inflexión en su vida. Segundo, por el casamiento con su esposo y el nacimiento de su primer hijo, consolidando así su nueva posición como *ants*. Y tercero, por el establecimiento de su nuevo hogar en el terreno que vive hasta la fecha. Una vez casada, establecida y con su primer hijo, Lucía se embarca en lo que ella considera la principal razón de agotamiento de su sangre: la maternidad y los partos.

Como hemos visto anteriormente, se sabe que la sangre, *ch'ich'*, de las mujeres no es ilimitada ni regenerativa, sino que se trata de una sustancia vital que las mujeres pierden poco a poco a lo largo de sus menstruaciones, pero sobre todo por los partos. Al respecto, podemos ver cómo Lucía habla de su *ch'ich'* refiriéndola como “completa” antes de sus

embarazos, y considera que “por tener muchos hijos se fue acabando”. Sin embargo, la sangre *ch'ich'*, y su fuerza, *yip xch'ich'el*, para Lucía, no sólo dependen de los partos a lo largo de la vida sino del estado de salud en general de las personas. De tal manera que una mujer sana, fuerte y que no ha tenido muchos hijos, podría seguir menstruando por más años. Bajo esta lógica, el suceso *mak xa ch'ut* sucede cuando una ha agotado su sangre y su fuerza. Siendo este momento para Lucía, justamente al concluir con su último embarazo, el del más joven que todavía alcanzó a “encontrar”.

El debilitamiento permanente de su *yip xch'ich'el* así como el agotamiento de su *ch'ich'*, resulta en que le “agarren los nervios” con mayor gravedad. Aunque ella reconoce que ya tenía los nervios desde *ts'eb*, éstos no le habían afectado hasta que “se cierra su panza” para siempre, evidenciando así que su sangre se había agotado. Además de que los nervios se alojan en la sangre y por lo mismo, no se pueden eliminar. Así, como el dolor y cansancio del debilitamiento, los nervios se van acumulando con el paso del tiempo y a partir de los conflictos sociales y dramas de la vida. A partir de su experiencia vemos cómo se entrelazan las nociones transubjetivas entorno a la sangre, su fuerza y los nervios posterior a la experiencia del cese de la regla.

Subjetivamente y en retrospectiva, su experiencia de cese, *mak xa ch'ut*, corresponde a un suceso que le brinda tranquilidad y bienestar, en contraste con la primera menstruación que ocasiona miedo y preocupación. Tranquilidad porque, después de décadas, se encuentra liberada de la tarea de lavado de las franelas que utilizó toda su vida. Bienestar porque ya no padecía los síntomas que acompañan la menstruación, como el debilitamiento y el dolor de estómago (vientre) que le impedía trabajar ocasionalmente. Además de que ella no recuerda ningún síntoma molesto que interrumpiera sus actividades diarias. No olvidemos que son las Hermanas de la Santa Cruz quienes le enseñan que

eventualmente su menstruación iba a desaparecer. Así, ella habla de este suceso como algo normal, que “ya era su tiempo”, así como que “se acabó su tiempo” de su menstruación.

A pesar de la tranquilidad y bienestar que pudiera haber sentido en estas épocas, a partir de su narrativa podemos ver cómo en los años siguientes del embarazo de su último hijo y el posterior cese de su regla, su vida se ve trastocada por otro drama social: el conflicto por el terreno en el que viven. Es en este contexto de conflicto intersubjetivo que empeora su padecimiento de los nervios. Es decir, que los nervios, como bien señala Lucía, nacen de los conflictos en la esfera intersubjetiva, aunque su experiencia y sufrimiento sucede de manera subjetiva e individual. Es a través de los conflictos, es decir de los dramas sociales, que los nervios aumentan y se comienzan a alojar silenciosamente en la sangre. No solamente se debe a un agotamiento o debilitamiento de la misma, sino que son resultado del conflicto, del disgusto, de la tristeza, del coraje. Suceden cuando uno está pensando y pensando, tratando de resolver su vida, de buscar dinero suficiente para subsistir, o, como fue su caso, de procesar la incertidumbre de la pérdida de su hogar y la búsqueda de uno nuevo.

Cuando un familiar cuestiona su presencia en el terreno que por casi 20 años había sido su hogar, Lucía sufre un gran disgusto emocional que tiene una repercusión negativa en su salud a través del padecimiento de los nervios. A diferencia de los otros sucesos que vivió, como los regaños con la patrona o la muerte de su madre, en el periodo de *yijil ants*, una ya no tiene la fortaleza para empezar una vida desde cero. Perder su casa, su techo, la milpa que le ha alimentado a ella y a sus hijos es impensable. Aún más cuando lo ponemos en el contexto de la escasez de tierras que sufre los Altos desde hace varios años. Como veíamos anteriormente, la falta de tierras es y será un tema recurrente para las familias cuya subsistencia se da gracias al cultivo de la milpa.

Aunque ese conflicto se resolvió a su favor y no tuvieron que abandonar su casa, el daño ya estaba hecho y en el caso de Lucía, éste fue irreparable. Además de los nervios, ella también generó una gastritis que ahora le impide comer alimentos que anteriormente disfrutaba mucho, cosa que también padece y lamenta. Estas dolencias se suman a los sentimientos de soledad que siente ahora que sus hijos se han salido de casa, incluso el *koxito*, quien al ser hombre “sale más” y de su esposo que tiene cargo y por lo mismo debe salir. Así, ella se queda sola en su casa cuidando de sus pollitos y de su hortaliza. Casa que, además, es de difícil acceso. Esto último, la ha mantenido activa pues tiene que poderse mover, aunque con cada vez más dificultad.

Por último, para aproximarnos a la representación que tiene Lucía sobre su menstruación y el cese de la misma podemos ubicar diversos elementos en las tres esferas propuestas por Jodelet (2008) (Figura 15). Esto, a su vez, nos permite articularlas con su experiencia de vida y envejecimiento. Por un lado, es posible ver las influencias externas— intersubjetivas y transubjetivas— que denotan en su experiencia subjetiva. La ausencia de información previa a la llegada de su menstruación ocasiona una respuesta de miedo, incertidumbre y sorpresa. La primera información que recibe por parte de su familia le asegura que se trata de algo normal que todas experimentan, pero también le enseña que su menstruación es algo por lo que hay que cuidarse, no sólo por el embarazo, sino por las manchas. Esto último, llevará a Lucía a ejercer su propia agencia y encontrar una forma de gestión menstrual. Después, las Hermanas de la Santa Cruz refuerzan esta idea de cuidado, pero agregando una nueva dimensión: que el cuerpo está abierto.

Estas enseñanzas son interpretadas desde su marco de referencia (esfera transubjetiva) y ella asocia que, si el cuerpo está abierto puede entrar la *enfriedad*. Esta combinación de ideas influye fuertemente en la vivencia de su menstruación,

particularmente cuando se encuentra trabajando en un contexto ajeno. Así, las actividades que eran contraproducentes a las ideas previamente transmitidas—como el lavar con agua fría o cargar cosas pesadas—le llegan a ocasionar serios malestares con su menstruación. Malestares que se solucionan con la toma de vitaminas.

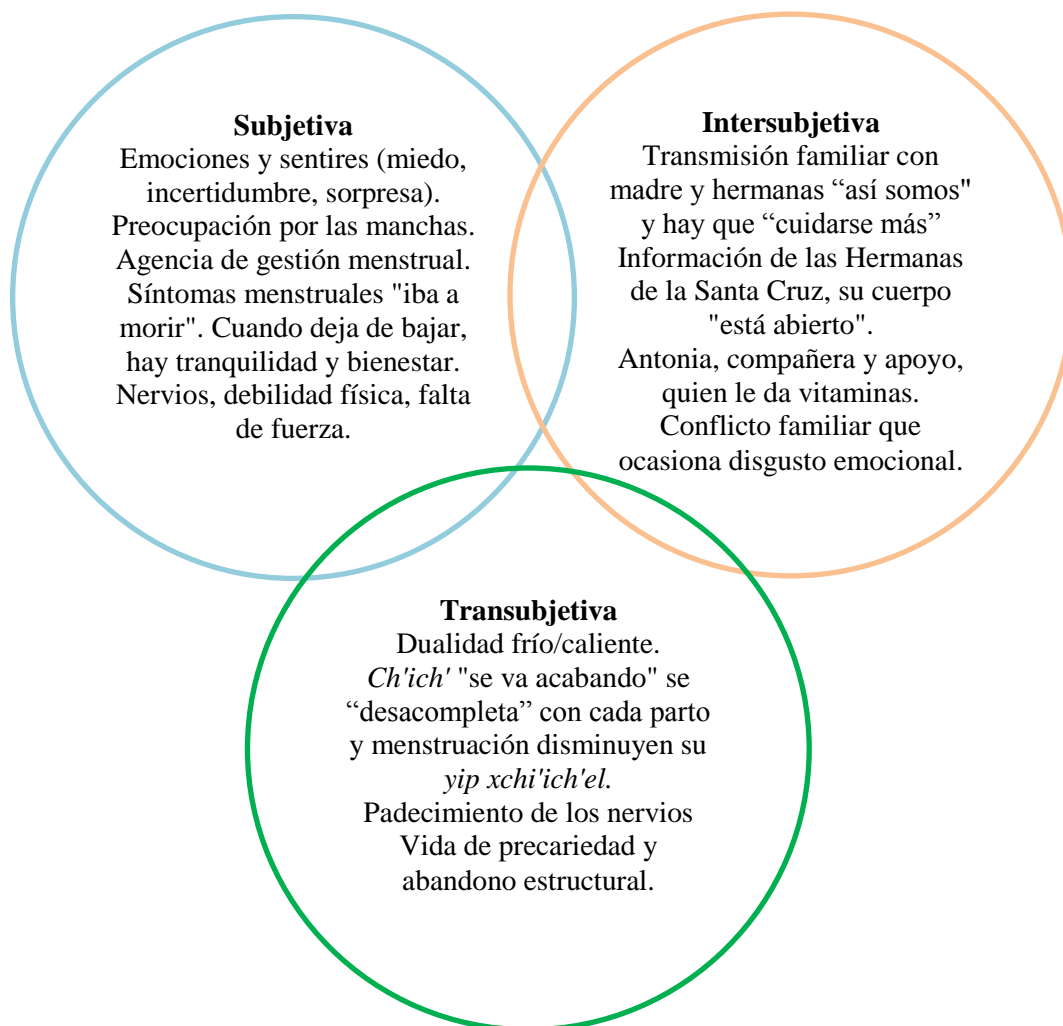


Figura 15. Diagrama de las tres esferas de pertenencia de Jodelet (2008) caso Lucía.



Además de lo anterior, podemos ver cómo las múltiples experiencias desagradables de su vida tienen un efecto acumulativo. Así, el padecimiento de los “nervios” se sostiene a partir de la experiencia subjetiva e intersubjetiva de estos sucesos. Estos nervios, sin embargo, no se vuelven una molestia hasta que su sangre se “acaba”. Es decir, cuando llega el cese permanente de la menstruación, se entrecruzan los conceptos de *ch'ich'* y *yipxch'ich'el*. Después de sus embarazos y menstruaciones su sangre y fuerza habían llegado a su fin. Esta idea alimenta su propia experiencia de envejecimiento y repercute directamente en su estado de salud.

Su caso nos permite ver cómo la precariedad desde la infancia, así como los diversos conflictos y dramas de la vida, aunado a múltiples embarazos, resultan en una disminución de la sangre, *ch'ich'*, y su fuerza, *yip xch'cih'el*. Lo que produce un envejecimiento con mayores padecimientos, los cuales no tienen cura como los nervios. Este envejecimiento, además, se da un contexto de precariedad y abandono estructural. Donde ella y su esposo se mantienen activos porque tienen que hacerlo, porque si no lo hacen, no tienen qué comer. Así como ellos, miles de adultos mayores que viven en el campo actualmente.

Sk'op ti Xtina  
La palabra de Agustina<sup>88</sup>



Figura 16. Agustina tejiendo en el telar de cintura. San Gregorio de las Casas. Foto por la autora. Septiembre 2021.

*“Solamente fui a la iglesia a pedir que se fuera mi mes, fue la bendición de Dios.”- Agustina*

La primera vez que conversé con Agustina fue en 2016. La conocí cuando me presenté con las mujeres participantes del grupo de bordado de ese entonces. En ese momento guardé un rasgo de ella en mi memoria que se quedó para siempre: su sonrisa. Cuando llegué a los Altos me percaté de que no es común que las personas suelen sonreír o reírse a carcajadas con gente que no conocían. En ese momento yo era una completa extraña que, además de todo, hacía muchas preguntas. Sin embargo, ella siempre mantuvo una cálida sonrisa

---

<sup>88</sup>Nuestro primer encuentro para esta investigación fue en su casa con su hija, quien nos ayudó a traducir el español-tsotsil. El segundo, fue únicamente en tsotsil con mi guía de preguntas y sólo ella y yo. Naturalmente, fue durante el segundo encuentro que ella pudo hablar más, pues en el primero la palabra y conversación la terminó dominando su hija.

conmigo y cuando hablábamos reía fuertemente. A pesar de que en realidad no nos entenderíamos, en ese momento yo no conocía nada del tsotsil y ella no hablaba español, siempre nos dio mucha alegría conversar.

Entrelazamos nuestros caminos cuando decidí trabajar junto al grupo y el paso de los años nos ha alcanzado hasta ahora. En este transcurso de tiempo nos hemos visto crecer. He visto cómo su cabello empieza a tornarse más blanco, y las arrugas de sus manos y rostro son cada vez más notorias. Sé que cada vez más le cuesta ver su bordado, por eso recientemente le conseguimos unos lentes de vista cansada que parecen ayudarle mucho. Asimismo, sé que le duelen sus pies. Siempre que le pregunto “*¿k’uxi avelan?*” “¿Cómo estás?”, a pesar de que me responde “*lek oyun*” “estoy bien”, toca sus piernas y sus pies con el ceño fruncido y gesto de dolor. La he escuchado rezar a Dios y a la Virgen y llorar al pedir por sus hijas y su hijo, por el dinero y el trabajo que tanto le angustia. Me ha compartido que “sufre de azúcar” aunque ella piensa que le vino por la tristeza y es que detrás de su sonrisa, había una profunda tristeza.

Agustina me compartió haber tenido menstruaciones abundantes y dolorosas toda su vida, complicadas por la situación de pobreza en la que creció donde no tenía ni ropa interior ni toallas sanitarias. Las cuales no “aprendió a usar” nunca. No recuerda bien si su mes se tapó hace 10 o 15 años, “*oy xa k’ak’al smakel*” “ya tiene tiempo que se tapó”. Aunque con incertidumbre ella tenía el referente y compañía de su madre, lo cual le ayudó a vivir el proceso. Sin embargo, a los pocos años del cese permanente de su menstruación, su esposo la abandonó por otra mujer. Algo que le afectó tanto afectiva como económicamente. Unos años después, en 2016, antes de que nos conociéramos, falleció su yerno, esposo de una de sus hijas, dejándola viuda a los 3 meses de haberse casado. Al año,

uno de sus hijos tuvo un accidente en la carretera y se cayó de uno de los colectivos, no sobrevivió.

A pesar de esto, ella sonríe, trabaja y borda. Cuida de sus animales—pollitos, gallinas, puercos y palomas—y de su milpa donde siembra y cosecha, aunque cada vez menos, lo necesario para vivir. Ella tiene 57 años y vive en la que siempre fue su casa con una de sus hijas, su yerno, y sus tres nietos. Su casa está compuesta por dos estructuras, una es la cocina donde se encuentra el fogón con salida de humo que construimos con el colectivo. La otra tiene dos habitaciones: una donde se encuentra su altar y duerme su hija y sus nietos, otra donde duerme ella y donde guardan su nuevo refrigerador. Además, disponen de un baño separado de la casa que tiene un sanitario que es de los pocos que conozco que tienen función de desagüe. Como suele ser, los cuartos están rodeando un patio interior donde los niños juegan, ella y su hija bordan y donde se pasa la mayor parte del tiempo. Estas construcciones devienen del periodo en que su esposo fue regidor. Sin embargo, no fue así durante su crecimiento y, a la par de estas nuevas estructuras de cemento, se pueden ver los restos de lo que era antes una cocina de madera con un cuarto anexo cuyo techo ya se derrumbó.

Agustina nació en 1965 en San Gregorio y dice que “ha visto difícil su vida”. Tanto su padre como su madre eran tsotsiles, católicos costumbristas. En su memoria, ella recuerda haber asistido a la escuela, sin embargo, nunca la terminó y nunca aprendió a hablar español, ni a leer ni a escribir. También recuerda la precariedad durante su infancia y las fuertes labores del hogar:

Yo sufría cuando estaba con mis papás, éramos siete mujeres, su primera hija soy yo, luego vienen mis hermanas. Ningún hijo varón tenía, puras mujeres. Me daba de cargar maíz, teníamos nuestra milpa allá abajo y yo cargaba un costal, lo fajo (amarro) a mi panza con el chal. Si no nos dice mi papá cuando terminamos de comer -se van a ir a buscar leña- y yo llevo mi hacha para tumbar

árboles y rajo la leña y lo llevo cargando. Si ha llegado la leña mi papá no regaña, pero si no llega nos regañaba.

-Porque no puedes comer así regalado-decía mi papá.

Como no tenía hijos mi papá, él iba a Justaptec a trabajar a la finca, y puras mujeres nos quedabamos. No hay nada de comer y tenemos que buscar nosotras comida que crece en la milpa que le decimos *uscun* (mostaza). Esa verdurita la vamos a cortar adentro de la milpa, traíamos una canasta bien llena y con ese llegábamos a cocerlo y ya lo tomamos con caldito y la verdurita así como carne lo sentíamos porque nada encontrábamos de comer. Sufrimos bastante. Cuando compró la tierra mi papá, aquí donde estamos ahora, sufrió mi papá, pero dijo:

-Es para ustedes. Hagan lo que les digo para la tierra, apoco yo sólo lo voy a cavar si es para ustedes también-nos dijo.

Dos hectáreas de terreno me dio mi papá. Por eso cuando me casé llegué a vivir aquí. Hasta ahorita, aquí nacieron mis hijos, todos con mi esposo, ahora que ya de viejo me dejó. Por eso les digo a mis hijas que no quieren trabajar nada, no es igual como antes como crecí como me dice papá -vete a cortar ese árbol- y siempre nosotras vamos a rajar la leña, a tumbar el árbol, ahorita mis hijas ya no quieren ya. Roble, ocote, nos decía mi papá y nosotras lo tumbábamos, aunque no tuviera filo mi hacha y no lo pudiéramos tumbar bien, pero poco a poco se cae, ya con eso lo rajamos y desgajamos todo para llevarlo cargando. [...]

Ahorita ya están bien comidas mis hijas, no como antes. Antes no había comida, sólo esa verdura, esa es más buena comida. No es igual como lo compramos. Fue difícil mi vida cuando crecí y les digo a mis hijas e hijos que gracias a Dios que mis papás me dieron mi herencia y hasta ahora aquí vivo hasta que el tiempo me regale la vida a Dios y ya no voy en otras partes.<sup>89</sup>

Es en este contexto de precariedad y de fuertes trabajos físicos en el que Agustina vive las primeras menstruaciones de su vida. Como suele ser, la primera la toma de sorpresa:

No lo sentí bien cuando vino la primera vez, no me acuerdo si estoy en mi casa o cuidando mi toro, cuando vino hasta lloré. Le dije a mi mamá que no estoy bien porque me manché los pies y mi nahua. No sé si tengo 12-13 años. Me dijo mi mamá que ya no llore que así es nuestro mandado de Dios.

-Así es tu edad, que tienes 12-13 años, de por sí así ha dicho Dios que va a bajar nuestro mes para las muchachas. Somos mujeres, y ya encontraste tu edad-.

Mi mamá me dijo que sólo me cuidara

-No vas a salir porque te van a burlar la gente-, me dijo. Porque la gente burlaba, me decía que me iban a decir que estaba enferma, que estás viendo tu mes.

Cuando iba a clase me ponía aunque sea dos nahuas pero de por sí pasa y los muchachos me burlaban, decían los muchachos que nos cagamos ya. Y sí pasé con mucha pena porque según los muchachos pensaban que me había cagado. Porque yo veía bastante mi mes, me bajaba bastante, por eso sufrí, no como ahora ya no ves,

Mu lekuk i kaitik ti k'al primer ital an komo chkaltik cha va'i muk'usi oye muj na' mi oyun ti jna o bi muj jna' mi oyun ti jpaxtol obi k'alal ti yaltalele uta ta jna'obi chi ok'o na'tik 'usi laj jpas mama mu lekukun aech aech oto an cha vil van oy ti kakan oy ti jtseki i yal ti jmamae mu xa ok ' mu xa vich' mul dios a'ech yak'oj tal saber mi 12 añoun obi mi 13 añoun obi yu'un laj a ta ech yepal a vabilal obi ech'un a'ech yalaj ti diose a'ech xal ti jtetik jme'tike mu chameluk smantal kajvaltik te ts'iko bu k'an batan tsebot o'oti primer dia muxa val yu'un chlaetuk o jamal chkal o ti ni ok' i kich'mul mu xtun ya'yel anto mu sts'ik ya'yel mu sts'ik ya'yel a' me ech ti primer diae a'ech o bi. A'nox iyal k'elome aba mu xa lok'ilan slabanot jentetik a mi xilxa xchamel tsebi, yos chi bat ti jklase pero yu'un sk'elaj ti jtetik diose yu'un oy jpene oyi cha'lom chkak' batel o ti jtseke mame cha'lom cha vak' chjelav pero yok's keremetik mi cha sna'be ti keremetike manchuk i jtsa'taxa jatik k'alal ti chjelav ti jtsek oe k'elavil oy much'u i jtsa'ta jbatik skuy xa ti jtso' xich' ti

<sup>89</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

ya compra su Naturella y no se ve ya cómo viene su mes. [...] <sup>90</sup>

relajo ti tajamol pero ben jpena o'oni ven jpena jtaoj stuk o'oni k'uyun komo lom ep chkil, lom ep chkil a'ech oy jvokoltik ora tana jun tseb to mi xa vil xa , sman snaturela mu xa vil mi pim mi mu pimuk xa'yik mu jna'tik yan ti vo'nee yu'un muk'usi ti jtatik muk'usi ti jtatik aech o, a'echi. [...]

A diferencia de sus hijas y debido a la precariedad de su infancia, Agustina no poseía ropa interior y mucho menos toallas sanitarias. Esto ocasionó que su experiencia menstrual a lo largo de su vida fuera una razón de sufrimiento, preocupación y vergüenza, al temer constantemente que se burlen de ella por las manchas de sangre, como recuerda en su juventud.

Quando me venía el mes, como no sé utilizar nada cuando viene, sólo con mi nahua, nada más se baja todo. Si hay una boda o un bautizo, o primera comunión y es el día de mi mes, María Santísima, como sufría. Porque no sé utilizar nada, pasaba todo a mi ropa. [...] Si está mi mes ya no puedo salir, pero cuando trabajamos en el campo tienes que salir con tu mes ¿cómo vamos a comer si no trabajamos? Así era mi sufrimiento. <sup>91</sup>

Poco después, a los 18 años Agustina, agotada del trabajo extenuante con su padre, se casó con el primer hombre que llegó a pedirla que era un joven tseltal, vecino de la comunidad. Ella recuerda que su boda fue en la iglesia de San Gregorio y que fue “bien y con corona”. Como manda “el costumbre”.

Quando entró a pedirme mi esposo pensé que era mejor que me casara, porque ya no podía de lo tanto que trabajaba con mi papá. Y me fui directo en la casa de mi esposo, después de la misa pero yo no me acostumbré en la casa de sus papás. Me daban ganas de regresar a mi casa también, pero él me regaña y me pega por no acostumbrarme. Un día se fue él y yo me regresé a mi casa también. Como no se entiende bien su tseltal porque su mamá habla tseltal y no entiendo lo que dicen, porque solo él hablaba tsotsil, sus hermanos hablan tseltal. [...] Ya por eso le dije que mejor me regreso en casa de mi mamá y si quieres también vámonos, él me dice que la mujer no manda y me pega. Entonces yo me vine a la casa de mi mamá. <sup>92</sup>

Ante este conflicto y porque aún no tenían hijos, aunque Agustina ya estaba embarazada, su recién esposo decide irse a trabajar a Villa Hermosa. Sin embargo, él regresó—tampoco se

<sup>90</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

<sup>91</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

<sup>92</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

acostumbró a Villa Hermosa—y accedió mudarse a la casa de los padres de Agustina. Ella pensó en criar a su hijo sola, pero él le aseguró que si volvía era para cumplir la promesa que habían hecho ante Dios. Así, estuvieron juntos por varias décadas, viviendo en casa de sus padres, mientras poco a poco salían sus hermanas y ellos crecían su familia. Agustina tuvo seis embarazos, tres niñas y tres niños, pero el primero nació muerto. Sus partos fueron en su hogar y con la asistencia de un partero. Durante estos años ella seguía teniendo sangrados abundantes, sin forma de gestión, algo que se complicaba durante sus embarazos:

A mí me bajaba bastante, cuando me libro de un embarazo, en un rato que nada más me acuesto, me viene mucha sangre, hasta mi blusa y mi vestido se mojan de sangre. Así sufrí bastante. Mi esposo me mandó a operar cuando nació mi última hija, cuando me embaracé de ella sufrí mucho, Dios también me dolía mucho mi embarazo. Tenía bastante aire en mi espalda, ya no podía caminar por los aires que tenía. Buscaba un costal para acostarme porque me dolía la espalda y mis pies. Y me dijo mi esposo -Mejor vete a operar que estás sufriendo bastante ¿qué tal que algo te pasa? Lástima que te vas a morir- Pero él me dijo que me operara, después de diez días que nació mi hijita me fue a operar para ya no tener más hijos.<sup>93</sup>

Su último embarazo fue aproximadamente a los 32 años de edad, cuando se operó para ya no tener más hijos. A pesar de esto, ella seguía experimentando sus menstruaciones con dolor y flujo abundante. Mes con mes, su menstruación implicaba un sufrimiento que interrumpía sus actividades cotidianas y ni siquiera la dejaba sentarse. Es por esto que, pasados los años, no recuerda si tenía “40 o 35 años”, y a partir del malestar que sentía, ella decide ir a la iglesia y pedirle a Dios que por favor detuviera su menstruación. Así, es como ella cree que “de tanto orar, poco a poco se tapó mi mes”:

La sangre me mancha y escurre por mis pies y como a mí me daba mucho, entraba por mis zapatos y así yo fui a llorar a la iglesia. En la iglesia fui a pedir que ya no viniera mi menstruación porque era mucha sangre y gracias a Dios se fue mi regla poco a poco, porque hay mujeres que ven su menstruación ya grande.<sup>94</sup>

Mi mes fue normal hasta que se tapó. Gracias a Dios que se tapó porque si no me preocupaba bastante, cuando iba al baño, bajaban dos, tres

Manchado xyal ti kakan x-och ti jzapato yu'un lom ep chi ya'bun, okoli yal yos ni bat ti iglesia, ti iglesia ba ok'ukun yu'un laj k'anbe vokol ti jtotik Dios tako chi smakbune oy to yijik sigue xilik o ti sreglae, auk o'oni yokol i yal jtotik dios i mak batel i mak batel o.

Laj spas bun ech normal jujun u jujun u pero mi tal aska yun chjilajet chi jbat ti baño yu'un chpitlajet ech yutsikil oto oy 4, 5 chjelave yu'un me te chmak batel o bi, pero sk'uxule Jesucristo

<sup>93</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

<sup>94</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de octubre, 2021.

bolas, eso es lo que me daba comezón. Igual como sangre cocida (*ta'ajemal ch'ich*), pasan cuatro, cinco bolas, Jesucristo, y me dolía bastante. ¿Qué hice? Por eso hablé con Dios a pedirle por esta necesidad, de que ya no viniera mi mes. La comezón me daba en mi vientre, abajo me daba bastante comezón, es enfriedad, es una enfriedad (*sikil*) por eso también le pedí gracias a Dios que se fue porque ya no aguantaba, pero de por sí hasta ahorita quedó la comezón. Ahora que ya no veo mi mes eso que cambio bastante mi vida, pero gracias a Dios que se fue ya estoy mejor.

Cuando le dije a mi esposo, me dijo  
-Gracias a Dios que se tapó tu mes, porque sufres mucho y no sabemos, que tal vez sea porque no dimos muchos hijos, como seis, que te molesta mucho tu mes, porque dicen que los que dan muchos hijos solo poco viene su mes. Pero gracias a Dios que se fue-  
No se enojó al contrario se puso feliz porque vio también que estaba sufriendo.

No me dolió nada, solo la cabeza, me molestaba un poco y me dolía un poco cuando se fue tapando mi mes. Me dio sueño y cansancio también.  
Cuando fui a decirle al doctor y me dijo que es normal, no hay medicina, porque me preguntó cuántos años que tenía. 40-45 años le dije  
-Ahh normal que se vaya- me dijo.  
Le dije que me da miedo que algo crezca en mi panza (*k'usi xch'i ti jch'ute*) y eso no quiero, por eso vine a preguntar y buscar medicina.  
Me dijo que es normal y no me dio ninguna medicina. Cuando se fue mi menstruación sentí mucho calor, sudaba mucho pero ahora ya no sé dónde se fue.<sup>95</sup>

Solo que cuando ya no bajaba y como estaba acostumbrada del tiempo, sólo cuando era mi día me sentía cansada, con ganas de dormir, débil. Pero ahora ya sólo siento un cólico que se llama *me' vinik*, pero no sé si es *me' vinik* o es la tristeza porque cuando escuchamos que hay algún problema o pienso en mis difuntos empieza esta molestia. [...] Fui al panteón hace unos días y cuando veo alguien triste, me empieza a subir hasta acá (toca su boca del estómago) la molestia.<sup>96</sup>

cha k'el k'uchel ta'ajemal ch'ich' chpitlajet ech smuk'tikil chi'b oxi'b vola chjelav oto pero ti ava chjelave yu'un xchototet ech'um me jun ti k'usi laj jpase an komo chvinaj ti sk'op kajvaltik Dios batan k'usi a necesidad ba albi Dios chi juti cha va'i ech'un jamal chkal ay kok'ta jba ay jmal ya'lel jast yu'un mu xa jk'an lum ep i yu'un a'uknoxé auke lom ch'inin ti jvinkileltike jopjunan ech i kom junto asta ora ech ti skomesonale yu'un uts jba avi o to pero sikil i kom o muyuk xa o, muyuk xa o a' jel o'oni a'te ti bu k'ala i jel jkuxlejal okoliyal dios nichimaj ko'nton mak bateloe ni tijob o ni tojob o.  
An pes k'alal i kalbe jabtutik tana to mak me ti jch'ute an okoliyal dios oy a vokol uts a banatik mi mauk yu'un avi muyuk ep laj kak' koltiki como 6 ti vo'nox ti kole, na'tik mi mauk yu'un avi muyuk ep laj kak'tik ololi ech'un lom ep chtal ta ch'ute ti ael cha va'ie much'u ep xak' yoli jujuti, jujuti chava'i na' tik xkut, lek o bi okoliyal dios nichim yo'nton uko, nichim yo'nton uko an komo xil jvokoltik juni

Cha kalbe cha vai muyuk o, a'nox o ti k'ux jol, chti'van jujuti' ya'yeluk k'uchel ti chi spasbun o ti jujun u chti'van chti'van lomismo a'ech la spas chti'van, chti'van jutuk o ti k'alal i mak batele k'ux jutuk jol o xak' junto ya vayel o k'ala ba kalbetutik loktor an normal muyuk spoxil, jayi'b a va'bilal, toj k'u sjak' loctor jayi'b a va'bilal aech muj na' mi 40 mi 45 normal chmak batel lek xa oy mi cha k'anto chjamtal cha k'an mu'uj jpreguntae a' chkal mi jchamelune mu'uj a' chkal mi oy k'usi xch'i ti jch'ute a' mu jk'an ech'un tal jsa' jpxil mu'uj lome ech i makxa batel xchi ti loktore va'i ech muk'usi laj ya'bun kuchee a'nox ti jak' obi. An chka'itik o ti vai yan sba junto chlok'tal jchik'tik oy sk'ak'al ya'yel o jbek'taltik oi kakantik oi, pero to muk chka'i bu bate ch'ay batel o.

Ti k'alal bat oee a'nox ti k'alal sta normal chyaltal kaltikuk oe, xak' samajel, xak' vayel pero muyuk xao ti jreglatik oe anta lamajunti k'ux un ti jch'ute k'usi chka'i junto me' vinik, me' vinik ti chi sti'one pero muxa jna mi me' vinike o puru va ich' mule mi laj kaitik oy jutuk k'op oy jutuk bu ka'itik bu animaoe dios slikel o ti jch'ut [...] Vi volje cha'mje ni ay ti panteón, ep ni ok' teo ak'ubaltik k'an chamukun ech smuk'ul i toy tal ti ko'ntoni, chi cham, chi cham, va puru ich' mul o.

<sup>95</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

<sup>96</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.



Años antes ella había experimentado el cese de la regla de su madre, quien también con incertidumbre sobre los cambios en su menstruación, fue con un *jpoxtavanej*, un señor que sabía curar y dar hierbas. Su madre, así como ella, temía por la sangre que se podía acumular en el interior de su vientre y pensaba que se trataba de una enfermedad. Sin embargo, el *jpoxtavanej*, la tranquilizó—de la misma forma que el médico años después con Agustina—y le aseguró que se trataba de algo normal que les pasa a todas las mujeres. Es su madre quien le recomienda llevarle veladoras a Dios y a la Virgen, una recomendación que Agustina llevó a la práctica y que terminó funcionándole. Así, una vez que se tapó su mes, ella siente que su vida cambió para bien:

Cuando se tapó mi mes, cambio mi vida, se calmó todo. Me gustó que cambió toda mi vida porque ya no baja. Fuera que veo todavía mi mes, eso me preocuparía. Siento como dos, tres días, cada mes, me preocupo porque no puedo salir cada vez que baja la enfermedad (menstruación). Por eso que se fue le dije gracias a Dios por eso, ahorita es muy tranquilo todo ya no hay pena, a donde quiera voy. Así cambió mi vida que se fue, no cuando vemos, sufrimos.

Solo a veces me molesta mi *me'vinik*, y si tomo un poco de medicina ya se calma. Así es mi vida. Peor sería si veo mi mes todavía, por la tristeza, con tanto pensar de tanta tristeza me han dicho que baja bastante cuando estamos pensando o tristes. Así me han dicho que no piense, “no te pongas triste porque si no, ya ves que nuestro mes”, me han dicho. Pero gracias a Dios ahorita que se tapó por eso estoy contenta, fuera que veo mi mes, así con tanta tristeza, más bastante me bajaría.

Así es el mandato de Dios, 40 años se tapa nuestro mes. Aunque sea si te quieres casar todavía, cuando ya tienes 40-45 años ya no puedes tener hijos. Aunque sea que busques otro marido, ya no vas a tener hijos porque ya no tienes tu mes ya. Cuando vemos nuestro mes, ahí se hace el bebé también, con nuestro mes se hace el bebé.

Yo digo una parte que gracias a Dios que ya se tapó mi mes, porque ya me siento muy tranquila. Estoy contenta porque donde quiera salgo. Antier fui en San Cristóbal con mi hijo, me llevó a pasear y regresé ya tarde como a las 6 y me siento tranquila porque no pienso que me va a bajar mi mes. Ya sólo los dolores de mi manos y mis pies, pero más estoy

An ti jel ti k'u x-elan i jel jkuxlejaltik an a' jel jkuxlejaltik o k'ala vai makbatel oe an como lam xchi batel oe an chlayayet me ya'yeluk o ti balamil uk oe. A' jel jkuxlejaltik R k'alal o ti tato chkiltike jna'tik xao chkich'tik xa mul o jun to nini dos tres dia nox ya'yel o jun ui a'to xa va'ie tal xao vai oy kutik ti pena mu nichimuk ko'ntontik yan k'ala i batoe a'ti va okolaval kajval va chichioe trankilo lek'oyun o nichim ko'nton o.

Yos stuk o'oni yu'un mas chyal a vi mi nik jole tuxi tal a vi jk'ui a vi jtseki jun rato metsel ti olole yu'un jelxa yan jtseko i yu'un yan x-elan ti ch'ch'e uts jba pero to vendito dios ti la smakesbunbatele lekxa oyun lek xa oyun, a'nox k'usi bak'intike me'vinik ti chkale pero a la vai lik bil ti kolikoe koliko la stsakel ti sme'jvinike mi laj kuch'be jutuk spoxil o bi te lam xchio ti xlamaj o aech o ti jkuxlejale i peor a va esomal ich'mul ochem ti ko'nton ech'el oi takoto chkile na'tik k'uxi elan mas to pim chtal a'ech xalik o jentetik much'u chkil jchameltike mu lom xa vich'mul mu lom k'usi cah nop muje a me ti jch'utike pero okoli yalbel vendito dios ti la samkbun

Yu'un ech spaso j mantal dios cha va'i mi laj a ta o ti a año oe mak batel aska mame chak'antola cha nupun teme a taxa o ti 40-45 año e muyuk xao, a'nox meo k'alal chkiltik la ti jch'utike cha vil olol cuando jun ants o mas ti 40 k'uchal o'on vai mas ti 40 año e mami cha sa' to yan a malal o

contenta porque fuera que es esa enfermedad (hablando de su menstruación) ya no se puede salir porque da pena que me vean, parece que alguien me va a burlar. Pero así todas las personas que nos pasó, pero con mis hijas ya no es porque compran su toalla y ya no se ve, no como antes.

Cuando ya no menstruamos ya podemos salir porque ya no nos da pena, como que nos hacemos hombres y ya estamos bien. Porque yo cuando era joven no usamos ninguna toalla, nada.<sup>97</sup>

muyuk xa a vol o muyuk xa a vol o, porke muyuk cha va'ijun ti jch'utike me a'te spas cha va ti lolol mi cha vil a ch'ute a'te chpas ch'i cha va' jun ti olole anta k'ala me muyuk a ch'ute cha vaie muyuk xa lolol muyuk xa lolol o a'echi, aech o bi.

Una parte e okoliyal Dios okoliyal dios o ti mak batelkl oti jch'ute, chkalachavai okoliyal ti jch'ultotike chlayayet nichim ko'nton bu chi bat, me oy bu ni, k'e cha'mje ni aytal ti jobel xchu'uk jromeo, jkerem batik tal ti jo'bel pero muyuk jtak'in k'usi chba jsa'talel batik echo ba xanavantal yik' batel scaro ni ay talel contento las 6 nox ni ul xa li'i malk'ak'al ni ul li'tutik oi vai an nichim ko'nton muyuk o ti jchamele an muyuk k'usuk jutik xti'van jk'ob xti'van jk'abe pero te jts'ikoj o te nichim ko'nton o, nichim ko'nton o cuando k'alal oy o va chamel obi yu'un mu stak' chi jlok' xak' pena xak' lastiman mu jk'antik chi jlok' chi jk'exav oy xa much'u chi slabanukutik pero skotol jente a'ech o skotol jente a'ech o, anta k'alal i ch'ital tsebetik lik sa' o stoayatiki anta mu xa cha vil mi oy k'usi xil.

K'alal o ti k'alal xkiltik ti jch'utike a ti va junto mu jk'antik chi jlok' mu jk'an, chi jk'exav mi yaltale, yan tana junto va ni pas ti vinike axanox ti va mu xuo ti bu chijbate lek oyukutikxa, uju, porke ni ch'itutiktalo nada muyuk k'usi xkich'tiko juni.

A pesar de este cambio positivo en su día a día, su vida estaba a punto de dar un giro. Pues, a la par de que Agustina deja de menstruar, su esposo entra a trabajar como regidor en la presidencia de Huixtán. Un cargo que les trajo beneficios económicos para ella y sus hijos, pero que también implicó su ausencia y, eventualmente, la traición a la promesa que había hecho décadas antes.

Y mira, lo que sucedió ahora que se fue a trabajar en Huixtán ya me dejó por otra. Le digo a Dios que él sabe por qué nos pasó, si es nuestra suerte o fue el diablo que nos ganó. Así como dicen si se casa uno aunque les pase algo después tienen que quererse sin buscar a otro o a otra, por eso digo a Dios que él sabe y que yo no hago nada, no tengo amante, solo aquí estoy en mi trabajo pero él, mira lo que hace. Que me perdone Dios yo digo que la culpa tiene también los papás de él porque lo ven bien lo que hizo a su hijo. Le permiten que lleve a otra mujer y no es razonable eso porque a mi me dejó. Pero gracias a Dios que ya están grandes mis hijos y ya él que vea cómo

---

<sup>97</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

sufre también.<sup>98</sup>

Esta ruptura en su relación de pareja implicó, además de un golpe emocional, la pérdida del ingreso monetario y el apoyo que aportaba su esposo. Esto sucede en el periodo de la vida en que Agustina ya es *yijil ants*:

Ya con eso que estamos huérfanas, eso sí que sufrimos, pero cuando hay hombres eso es que parece que no sufrimos, no nos importa tanto. Porque cuando está el hombre, él ya busca lo que necesitamos, porque cuando estamos casadas con el hombre ya pensamos que él va a buscar algo. Pero cuando no hay hombre, ya no hay nadie con quien platicar, nadie con quien hablar. No tenemos hombre, somos viudas.

Lo siento poco difícil mi vida porque no hay dinero y no hay quien me acompañe cuando quiero salir. como no estoy acostumbrada a salir sola ni en San Cristóbal y tampoco en Huixtán, lo único que hago es mi bordado y cuido mi toro. Cuando está el hombre, es porque de por sí no me saca de la casa él sale solo en San Cris o en Oxchuc y no me lleva. Pero como digo a Dios que gracias, pensaba que cuando se fue mi esposo, pensaba que no iba a vivir, que iba a morir, ahorita que ya 4-5 años que llevo sola y con la bendición de Dios ahí sigo y si no fuera por la enfermedad es más fácil. A veces cargo mi leña, cuando voy sí puedo, pero para regreso no muy puedo porque me duele mi espalda, si me siento mis pies parece que ya tienen pus, y digo mejor no... Sí sufrimos cuando ya somos mujeres maduras (*yijil ants*).<sup>99</sup>

Uts jbatik stuk meonukutiki, cuando k'alal oy a vi viniketiki an junto mu me jpastimuk' jve'eltik ya'yel, chi jlo'laj bu ti jtatik, k'usi ti jman jve'eltik como oy to ti vinike yanto k'alal muyuke an te joyetuk a jol much'u cha lo'laj xchu'uk muyuk o, muyuk o.

O'oni yu'un tsots jutuk ti jkuxlejaj chka'ie, mu jta ti jtak'ine i muyuk jchi'il ya'yel ti bu chi jlok' chi jxanav oe, como mubu nopenun o ti chi lik' jtuk, Oxchuk mu xi k'ot, Jo'bel mu xi k'ot, jtekulum nixtok mu xi k'ot li' vuts'ulun ech'un va a jk'an jts'isom, ay jk'an ka'mtel a' nox ech mal k'ak'al ku'uno ba jk'el jvakax o. Ti k'alal li'to ti vinike pero deporsi ech o nox mu xi yik'un lok'el, mi chbat ti Jo'bel bat stuk ti Jo'bel, mi chbat spas smantal ti Oxchuk chbat stuk ti Oxchuk deporsi mu onox masuk o ti yu'un la'me xanavkutik muyuk. Beno ech k'uchal chkalbe ti jTotik Dios okolaval kajval ch-ech'nox ti kee junto mu xi kuxi pero kuxulun a vu'un jtotik dios 4 año o 5 año xi bat pero te sbenticion ti jTotik Dios te xi vatvunto manchuk ti chamele, a' k'alal oy chameli mame a vo'nton bo chalok' chabat mu xu'o, mu xu'o mi xba jkuchtal jchepuk jsi, ti chi bate lek, anta k'alal mi ni naki ech o to, dios ti jpate yu'un ech, ech, ech stso'm spojobil ya'yel te yisba xch'a, te chi malubi chichi mu xu'o ti kuch si'e, va'i oy jvokoltik stuk ni jyijub, yijil ants jk'oplaltike eske yu'un ni jyam ti a'mtelo, ni jyam ti a'mtelo, a'ech obi.

Los siguientes meses no será mejores, sino todo lo contrario. La tristeza que Agustina había sentido toda su vida se potencializa con el fallecimiento del yerno de su hija mayor, dejándola sola a los tres meses de casada—aunque afortunadamente sin hijos, por lo que

<sup>98</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

ella pudo casarse nuevamente—, así como del fallecimiento de su hijo un año después, dejando a su nuera y a sus dos hijas pequeñas bajo su cuidado.

Yo en la actualidad pienso mucho pero no es por mi regla, y esto empezó cuando murió mi hijo hace cuatro años y mi yerno hace cinco años, eso me dejó muy sensible, y luego a veces no me da sueño, me viene mucho pensar y luego en la noche no duermo y me entra el sueño hasta las dos o tres de la mañana, pero solo un rato ya y en el día me viene el sueño.

El azúcar que tengo me vino cuando sufrí bastante y cuando murió mi hijo, mira ahora solo tengo un hijo y mi nuera no me quiere bien ya solo tengo a mis hijas, pero ni modos así dijo Dios. Creo y desde que se fue mi marido ahí me afecto bastante, por eso me dio diabetes y mi cabeza se confunde, ya no se a veces lo que hago a veces se me olvida donde dejo las cosa por la tristeza y una vez un billete de 100 pesos lo quemé, porque ni me fijé que lo tenía mezclado con otras cosas y ya cuando la vi ya estaba ardiendo, así me pasa a veces.<sup>100</sup>

Vai a'ech o bak'intiki chi jvay, oy bak'intiki mu chi jvay jp'eluk mi oy k'usi laj a nop ya'yele bat o ti jvayeltike a'to me jun k'ak'altike a' xtal jvayeltik, ak'ubaltiki yu'un kuxul ko'ntontik, ko'ntonox xi jlik k'usi jpastik yu'un muyuk o ti jvayeltike, xi valk'uj, xi sutp'ij, a'to mi laj sta o las 3 las 4 la mañana jnini muts' xao sakum osil, uuu Mase a'te mas como a' xkich' mul cham ti jkereme, k'e yepal orato k'e jun cha vil o jkeremi a' nox o, echuk o kalibi mu xi sk'uxubinun va'i a' te xkich' mul muyuk ep ti kole nini a' xanox o tsebetiki a' xa nox o, a' xa nox o. pe k'usi xkut a'ech jk'inalvan o, mi a'ech pukuj, me diose ech i sk'an x-elan i bat o ti totile manchuke nichim ko'nton li' vuts'uluni a' xa nox jun lok'il xkich' mul o ti anima kole auke tana to yu'un ni jpas ti bol ya'yel, te muyuk ti kole, laj kil cham o ti jkereme anta mas va lok' batel totil, anta yu'un oval ni jbolib ya'yel o uu, k'usi cha vut

Todo lo anterior se suma a la ya carente realidad en la que vive, donde ella no sólo se siente abandonada por su esposo, sino también por los apoyos gubernamentales que ve que consiguen otras personas. Hablando de esto, me compartió que en San Gregorio, con el nuevo partido de MORENA, llegaron los apoyos a los adultos mayores. Sin embargo, éstos empiezan a partir de los 60 años. Esto, me comentó, llevó a muchas personas a falsear sus papeles y subirse la edad para poder acceder a estos apoyos. Ella sabe que están mintiendo pues han crecido a su lado. Esto también refleja cómo la edad biológica no es un factor muy importante en el día a día de las personas de San Gregorio, sin embargo lo es para todos los procesos gubernamentales.

---

<sup>99</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

<sup>100</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.

Afortunadamente, Agustina aún puede bordar y lo hace con particular maestría. De esta forma, ella mantiene un ingreso por su cuenta propia que se suma a los ingresos de sus hijas que también están en el grupo y que también la están apoyando. Los hijos son su principal razón de felicidad y, a la vez, de tristeza. Cuando estábamos haciendo una de las entrevistas, su hija menor, que ahora es recién casada y vive ya con su esposo, se acercó a despedirse de nosotras. Al verla irse Agustina irrumpió en llanto, cubriéndose su rostro con las manos y sollozando hacia sus adentros.

Hace no más de tres años, su hija mayor, Margarita, decidió mudarse con ella para cuidarla y acompañarla, junto con su esposo y sus dos hijitos. Ella fue quien me apoyó con las primeras entrevistas y también me brindó su punto de vista de la vivencia de su madre:

[...] Me acuerdo muy bien cuando se fue su menstruación todavía le dije que eso es normal, porque yo recibí mis capacitaciones, es normal que empiezan a quemar tus pies, que empieces con calor en el cuerpo, es normal.

-Y te acuerdas cómo te estaban enseñando del *mak xa ch'ut* ahí en la capacitación? ¿Cómo te dijeron? -

Sí, así dicen pues. Mhhh... [piensa] Ay dios... amenapausia. Parece que es amenapausia. Ahí en San Andrés nos juntaban 20 señoras pues. Parece amenapausia, es porque ya... sólo me acuerdo que es normal si se va tu regla, pero hay que acudir en la clínica y te mandan a hacer un ultrasonido, para ver si no tienes enfermedad. Así nos va preguntando, ¿cómo te sientes señora? y le preguntan si es de verdad que da dolor de cabeza, cansancio, que empieza a calentarse los pies.

-¿Tu mamá se preocupó por algo?-

Sí se preocupó porque hay algunas mujeres que así jóvencitas se va su menstruación, pero pasando 6-7-8 años, empieza a bajar y ahí las mata. Ha pasado así, ya piensan que ya se fue su mes, ya se han muerto 2-3 señoras así. Se va temprano, digamos a los 30-38 años ya no ven su menstruación. Saber si fueron al doctor o buscaron en otra parte o pensaron que era normal, ya cuando vieron que bajó, ya es bastante, ya es hemorragia. Hay algunas que se murieron por eso, por eso se preocupó ella y fue a avisarle al doctor pero dijo el doctor que es normal, que ya tiene la edad.<sup>101</sup>

Así como su punto de vista sobre el azúcar que padece su mamá y los efectos que tiene sobre ella:

Como tiene azúcar, ese tipo de enfermedades que tiene nos pierde tres sentidos, es malo. Ya cuando está bien difícil de curar ya te pierdes tres sentidos. Ya te vuelves como bebé, así muy sensible, y de todo pues. Así como dice mi mamá que si empieza a pensar algo ya no puede dormir en la noche, dice que quería levantarse en la noche a hacer sus cosas pues porque no le entraba el sueño. Pero en el día ya empieza a dar sueño. En la noche llega a pensar que ya no

---

<sup>101</sup> Margarita Moshan, 33 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.

puede dormir por el pensamiento. Si es malo el azúcar, así te regresas como un bebé. Ya no te sabes cuidar y todo pues. Empiezas a enojar, empiezas a actuar como un niño. Es lo que dicen los doctores ya. Si te pega la enfermedad dice que te pierde tres pensamientos, ya no puedes pensar, o piensas que haces las cosas bien pero el otro ve que es malo lo que haces.<sup>102</sup>

Así, Agustina se encuentra en un momento de su vida donde, por un lado, ya no padece su menstruación, pero tampoco se encuentra en un momento de bienestar. La tristeza, así como el cansancio, resultado del trabajo físico constante y de los dramas de la vida, se han acumulado en su cuerpo ocasionando nuevos padecimientos como el *me'vinik* y el azúcar y diferentes dolencias corporales. Aunque sólo tiene 57 años, ella se ve y siente mucho más desgastada. Su vida no ha sido fácil, a pesar de esto, ella aún sonríe y juega con sus nietos, a quienes ha disfrutado enormemente y le han aportado gran alegría en estos últimos años.

### **Análisis del caso de Agustina**

A partir de las palabras de Agustina podemos ubicar diferentes aspectos en la esfera subjetiva. Primero, los sentimientos y preocupaciones que están presentes desde su primera menstruación. Por un lado, podemos ver cómo ella padece sus menstruaciones, las describe como un sufrimiento cotidiano y cómo, desde la primera experiencia, se instala la preocupación constante de mancharse. Al respecto, uno de los dramas de su vida es la ausencia de formas para gestionar su menstruación, por ejemplo, toallas, franelas, incluso ropa interior.

Su primera menstruación, la primera de todas sus hermanas, se da de sorpresa y detona una reacción de tristeza y miedo porque le bajó mucha sangre. En este momento, la información que le transmite su madre, así como sus advertencias, serán esenciales para la experiencia de Agustina. Primero, le asegura que se trata de algo normal que sucede porque “somos mujeres” y porque ella “ya encontró su edad”. Asimismo, coloca este suceso como

---

<sup>102</sup> Margarita Moshan, 33 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.

obra y mandato de Dios. Pero, sobre todo, le advierte que no debe salir “porque se va a burlar la gente”.

Este temor a que se burlen de ella se ve reflejado en que lleve dos nahuas a la escuela durante los días de su menstruación. A pesar de esto, su miedo se hace realidad cuando los niños se burlan de su nahua manchada. Reforzando así las advertencias de su madre y afianzando la idea de que ella no puede moverse con facilidad. Tanto el suceso de la escuela como la información de su madre las podemos ubicar en la esfera intersubjetiva y, a la vez, podemos ver cómo influyen en la experiencia subjetiva de Agustina. Así, para ella, la menstruación representa una razón de miedo y preocupación, un motivo de vergüenza y un impedimento cotidiano para su movilidad.

Por otro lado, la experiencia de Agustina me lleva a reflexionar en cómo las escuelas pueden tener este “doble filo” hacia las tempranas experiencias menstruales de las niñas. Pues, si el maestro no está sensibilizado en estos temas o no se brindan productos de gestión menstrual cuando ellas no pueden conseguirlos, la escuela puede ser un lugar donde las niñas se exponen a este tipo de situaciones. Llevándolas a representar su menstruación como algo perpetuamente vergonzoso y, a la vez, desagradable. Algo que, seguramente, afecta también su propio autoestima y percepción de su cuerpo cambiante. Además de que repercute en el ausentismo escolar, pues como fue el caso de Agustina, es más probable que las niñas dejen de ir a la escuela después de su primera menstruación.

Agustina no recuerda jamás haber hablado de algo como de la menstruación con nadie más que su madre y, después, con sus propias hijas. Con quienes piensa que ya todo es muy diferente porque ellas ya crecieron con “naturella” y “ya no se ve” que están menstruando. Esta preocupación a “verse” manchada la acompaña a cada evento público que tiene que asistir incluso, cuando sale al campo con sus animales. Las actividades

públicas se vuelven un “sufrimiento” cuando estaba menstruando. En este sentido, ella prefería no salir, pero pocas veces podía hacerlo.

A partir de lo anterior podemos ver grandes diferencias con el caso de Lucía. Además de que Agustina nunca “aprendió a usar nada”, tuvo muchas menos fuentes informativas, a pesar de haber asistido a la primaria. Esto se debe al lugar en el que estaban. Primero, Lucía nació y creció en la localidad de San Andrés Puerto Rico, que está mucho más cerca de la cabecera de Huixtán permitiéndole asistir a los cursos de las monjas de la Santa Cruz. Por el contrario, llegar desde San Gregorio se vuelve muy complicado, pensando que hacían el trayecto a pie, pues la carretera fue construida a finales de los 70. Con o sin carretera era un trayecto largo que probablemente no tenía cabida en las actividades diarias que tenía que llevar a cabo Agustina.

Segundo, Lucía era la tercera hermana, en cambio, Agustina ocupaba el lugar de la hermana mayor. En su caso no había otro referente ni fuente informativa más que el de su madre, a pesar de tener seis hermanas. La siguiente fuente informativa que llega a su vida son precisamente sus hijas quienes, por medio de los talleres de corresponsabilidad del programa POP, empiezan a introducir otros conocimientos provenientes de la biomedicina, aunque a veces interpretados a partir de su propio marco de referencia.

En relación a este lugar como hermana mayor, es esencial en su trayectoria de vida, particularmente durante su infancia, que no tuviera ningún hermano varón. Este hecho implicó que ella y sus hermanas participaran en actividades que normalmente harían los varones. Pero, sobre todo, se resalta la extensa actividad física que tenía que realizar. Tanto así que ella prefirió casarse que seguir trabajando con su padre. Algo notable de esto, sin embargo, es que todas sus hermanas y ella se volvieron herederas de sus tierras. Gracias a esto, cuando su esposo la abandona ella tiene tierra, casa y milpa, la que siempre fue suya.



Previo al cese permanente, ella empieza a experimentar diversos síntomas que le ocasionan muchas molestias. El malestar llega a ser tal, que ella, a partir de la recomendación de su madre, va a prender vela a la iglesia y llorando le pide a Dios y a la Virgen que detengan su menstruación. Esto no es coincidencia, pues para ellas la menstruación se trata de un don divino, del “mandato de Dios”. Así es lógico ir a la iglesia a negociar con Dios sobre el sufrimiento que le impuso. Esto a su vez, nos evidencia lo fuerte que es el elemento transubjetivo de la *Ch’ulme’tik / Jalalmetik* y de la relación que tiene la menstruación con un don divino. El cual, en su caso, probablemente se reforzó pues sus intentos dieron frutos y al poco tiempo dejó de ver su menstruación.

Durante el proceso del cese podemos notar las representaciones que acompañan con incertidumbre el suceso de *mak xa ch’ut*. Sus descripciones, pertenecientes a la esfera subjetiva, hacen referencia a “bolas de sangre cocida”, “*ta’ajemal ch’ich’*” que le ocasionan mucho dolor y comezón. Me parece relevante que conciba esta sangre, *ch’ich’*, como algo que está cocido o cocinado *ta’ajemal*, representando así la idea que se tiene de la sangre en el interior del cuerpo y a la vez de la cualidad caliente que tienen las mujeres. Sin embargo, también encontramos la contraparte en la misma descripción de su malestar, en la *enfriedad* que también está presente, representada a partir de la comezón que sentía. Comezón que quizás devenga de otra causa—como de una infección vaginal—pero que ella interpreta desde su marco de referencia y, por lo tanto, concibe como *enfriedad*.

En relación con el aspecto transubjetivo de la sangre, *ch’ich’*, podemos ver menos expresiones de su parte que hacen referencia al agotamiento de su sangre así como a la noción de fuerza, *yip xch’ich’el*, a diferencia del caso anterior. A pesar de que Agustina tuviera menstruaciones con flujo abundante, ella no se refiere al cese como resultado de un agotamiento de su sangre, sino como parte de la bendición de Dios, resultado de su previa

negociación. Sin embargo, se vuelve interesante cómo su exesposo relacione su sufrimiento menstrual, particularmente el flujo abundante, con lo que en su opinión fueron “pocos hijos”.

En este sentido, podemos ver otra representación—que surge de la esfera intersubjetiva—en torno a la cantidad de sangre y la capacidad de tener hijos. Para él, “los que dan muchos hijos, sólo poco viene su mes”. Esto encuentra sentido en la lógica *tsotsil* de la *ch'ich'*, su fuerza y la capacidad de embarazo. Pues, si la sangre es la materia que crea al bebé, una mujer que menstrúa poco podría tener más sangre en su interior y por lo tanto más bebés. Por supuesto que, seis embarazos no son “pocos”, sin embargo, hay que poner en perspectiva con la generación de sus padres las cuales podrían tener hasta el doble de hijos.

El suceso *mak xa ch'ut* representa para Agustina una liberación total que evoca una emoción contrastante a las que había sentido durante toda su vida. Así, en lugar de la vergüenza, la preocupación, la incomodidad ocasionada por el flujo abundante, ella se siente *nichim k'onton*. Recordando la dimensión de *o'ntonal*—la cual podemos ubicar tanto en la esfera subjetiva como en la transubjetiva—la expresión *nichim k'tnton* corresponde a una de las emociones más importantes y más poderosas y representa llevar flores en el corazón. Es decir, un sentimiento de tranquilidad y felicidad que inunda el *o'ntonal*. Sin embargo considero que esta emoción, que se encuentra en la gran mayoría de los casos, al ser retrospectiva, oculta las incertidumbres y preocupaciones que tuvieron las *yijil antsetik* al momento del cese.

Sobre esto último, a partir de la narrativa de Agustina así como de su hija Margarita, podemos ver que ella acude al médico por la preocupación de que algo crecía en su panza. Este fue uno de los casos en la traducción que demostró la diferencia de traducciones entre

un hombre y una mujer. Cuando estaba revisando ambas traducciones me di cuenta que el traductor hombre había traducido esa parte de manera más ambigua colocando que tenía miedo “por que tenía una enfermedad” en su panza. Por el contrario, la traductora mujer, al entender mejor el contexto, lo tradujo como miedo “a que algo crezca” en su panza. Viendo sus palabras en tsotsil podemos identificar cómo se refiere a esto como “*k’usi chi’j ti jch’ute*”. *K’usi*, refiere a “qué o cómo” en este contexto “algo”, *chi’j* corresponde al verbo transubjetivo crecer, mientras *ti jch’ute*, significa “en el estómago/vientre”. Así que la traducción proveniente de una mujer fue mucho más acertada.

Esta diferencia, que podría parecer una insignificancia, en realidad nos demuestra uno de los aspectos cruciales de cómo se concibe la *ch’ich’* dentro del cuerpo de las *antsetik*: la sangre puede acumularse en el interior y esto puede llegar a ser mortal. Esta idea fue motor para que Agustina buscara atención médica, donde al final le aseguraron que no podría haber nada, que se trataba de algo normal y que no tenía de qué preocuparse. La incertidumbre que detonan los cambios en el flujo menstrual previos al cese permanente también se encuentran en el caso de su madre. La presencia de este patrón de búsqueda de atención médica, a la vez, nos demuestra lo resistente y poderosa que es la idea de la acumulación de sangre dentro del cuerpo.

Por otro lado, parte de esta liberación que siente Agustina, se relaciona con la representación de que “ya se siente como hombre”, pues ahora puede salir a donde quiera y ya no tiene la particularidad angustia que aqueja a las mujeres. Sin embargo, en su narrativa se desprende la contradicción de que, al no estar acostumbrada a salir pues su esposo nunca la sacó, ella tampoco se aventura fuera de sus límites conocidos. Sin embargo, puede moverse dentro de San Gregorio “sin miedo y sin pena” por primera vez durante décadas.

En este sentido, podemos inferir que el suceso *mak xa ch'ut*, para la generación de *yijil antsetik*, las acerca a la vivencia de un “hombre”, de alguien que no menstrúa.

Algo interesante del testimonio de Agustina, que también se relaciona con la dimensión del *o'ntonal*, es cómo identifica que las emociones fuertes, como la tristeza, afectan más la menstruación, particularmente en el flujo. En ese sentido, me pregunto si ella llega a considerar que el flujo abundante de su vida se debe también a la tristeza que vivía desde niña, derivado de los regaños y exigencias de su padre, así como a la situación de violencia que vivía con su esposo.

Esta tristeza, sin embargo, se potencializa—similar a como se potencializan los nervios de Lucía—a partir de los dramas de su vida: el abandono de su esposo, el fallecimiento de su yerno y, por último, el fallecimiento de su hijo. Estos eventos, además, fungen como puntos de inflexión en su vida y en su trayectoria de envejecimiento. No sólo porque implicaron un cambio fuerte en su día a día y reconfiguraron sus relaciones intersubjetivas, sino porque resultaron en una afectación a su *o'ntonal*, referido a partir de la emoción *kux ko'nton*—que literal significa “duele mi corazón”—y devinieron en el padecimiento de *me'viik* y de azúcar,.

El *me'vinik* ha estado presente en la bibliografía, particularmente Freyermuth (2000) menciona que el *me'vinik*, o alteración, es algo inherente del ser humano y se encuentra presente tanto en hombres como mujeres, ubicado en la boca del estómago, se reconoce por su latido o pulsación abdominal y es la alteración de ese latido lo que produce enfermedad y hasta la muerte. Al respecto, Freyermuth agrega que el *me'vinik* es más frecuente entre mujeres durante la vida adulta “debido a que los embarazos las hacen más débiles que los hombres” (Freyermuth, 2000: 378). ¿Está, entonces, el *me'vinik* relacionado

con la fuerza de la sangre?, ¿cuáles son las continuidades y cambios detrás del concepto de *me'vinik*?

La autora menciona que una de sus colaboradoras, la partera Rosa de Chamula, relaciona el *me'vinik* con el estado de ánimo: que te regañen mucho, el estar preocupada, la tristeza, el llanto. Pero también por cargar cosas pesadas o que los maridos golpeen. Al respecto, Agustina lo relaciona con la tristeza y lo ubica en la zona de la boca del estómago. Como nota relevante, hay que mencionar que, en la traducción, la traductora tradujo *me'vinik* como “matriz”, mientras que el traductor como “cólico”. Asimismo, en la traducción, la palabra “molestia” parece no abarcar toda la sensación que ella siente al hablar del *me'vinik*, pues en tsotsil dice “*chi cham*” que es “me muero” de la molestia<sup>103</sup>.

El padecimiento del azúcar se vuelve la representación de la acumulación a través de los años de esa vida dura, llena de sufrimiento y colmada de tristezas. Es notorio cómo, al hablar de este padecimiento, no aparecen menciones a su dieta, ni al refresco: la razón de que padezca diabetes, se debe a la tristeza. Esto puede llegar a complicar el tratamiento de la diabetes y ocasionar complicaciones crónicas de salud en los años siguientes. Sé que ella se encuentra tomando metformina, sin embargo, también sé que sigue tomando refresco—en su mayoría presionado a partir de las relaciones intersubjetivas—y desconozco hasta qué grado controla su dieta día a día.

La presencia de estos padecimientos genera una gran contradicción en su vida después de haber vivido el suceso *mak xa ch'ut*. Por un lado, ella se siente *nichim ko'nton*, y goza de una libertad que no había podido tener en años, pero al mismo tiempo, es

---

<sup>103</sup> Al respecto mencionaron un remedio para esta molestia: hojas de *ch'upak'te'*, las cuales son calentadas al envolverlas en un ladrillo caliente y eso con un trapo se pega en el vientre, lo cual disminuye el dolor y la sensación de malestar.

posterior al cese de la menstruación que suceden los diversos dramas en su vida que generan distintos padecimientos que la dejan cada vez más débil. Esto además en un contexto de precariedad donde ella genera su propio ingreso, pero a partir del bordado y de la labor con sus manos y ojos. Lo que no dea de ser problemático pues, con el paso del tiempo, las manos comienzan a atrofiarse y los ojos a fallar. ¿Qué sucederá después cuando ella ya no pueda bordar?

Por último y en resumen, al ubicar los diversos elementos en las tres esferas de Jodelet (2008) (Figura 17), podemos ver cómo la experiencia de menstruar de Agustina, así como su representación, se nutre principalmente del seno familiar y del bagaje católico costumbrista en el que se crío. Por un lado, la menstruación es un don divino, otorgado por Dios. Por el otro, una razón de vergüenza y miedo, algo que le transmite su madre, quien probablemente vivió su menstruación de manera similar. La esfera intersubjetiva, en este caso, alimenta y confirma su miedo a mancharse y confirma la vergüenza que ella sentirá por el resto de su vida.

Los síntomas severos que experimentó desde la infancia, aunado a la falta de gestión menstrual, ocasionaron que la gran parte de su vida su menstruación fuera un impedimento a su día a día. No sólo en términos de ausentismo escolar y disminución de movilidad, sino al sentimiento de malestar, dolor y fatiga que afecta su estado de salud. Incluso cercano al cese, los cambios en su regla despiertan mucha incertidumbre, molestia y preocupación. Particularmente por el aspecto acumulable de la sangre dentro del cuerpo. Esta idea transubjetiva es tan fuerte que no sólo se vive a nivel subjetivo con síntomas propios, como las bolas de sangre, sino que pone en marcha tanto la negociación con Dios, como la búsqueda de atención médica.

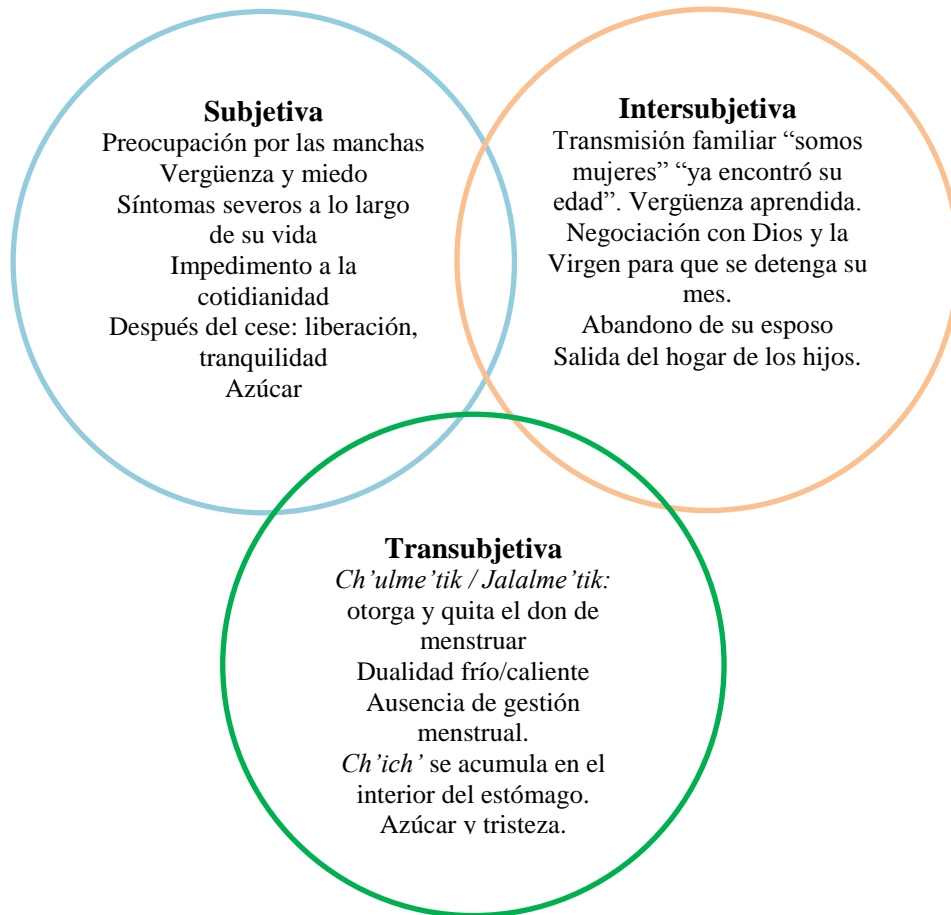


Figura 17. Diagrama de las tres esferas de pertenencia de Jodelet (2008), caso Agustina

A pesar de que se siente más tranquila porque ya no menstrúa, podemos ver cómo hay elementos que afectan su salud, especialmente porque le ocasionan tristeza. Por ejemplo, el abandono de su esposo y la salida del hogar de sus hijos. El malestar y la tristeza acumuladas son interpretadas por Agustina como las causantes de su azúcar. Lo cual nos recuerda cómo las personas interpretan sus dolencias, sucesos desafortunados y sentires desde sus propios marcos de referencia. Todo lo anterior tendrá un impacto en su experiencia de envejecimiento de los próximos años.

*Sk'op ti Xmae*

## La palabra de María



Figura 18. La ventana de María. San Gregorio de las Casas. Septiembre 2021.

*“Yo me siento tranquila, porque ya no  
baja mi mes, ya estoy igual como  
hombre, tranquilo, contento, estoy  
feliz”- María*

María fue la última colaboradora con la que contacté, la conocí gracias a Manuela, compañera del grupo de bordado y también colaboradora. Aunque nos vimos brevemente, la primera vez que hablé con ella pude conversar un poco sobre su vida. En una mezcla de tsotsil y español torpemente fui conociendo su historia y me llamó la atención que se trataba de una *yijil ants* que nunca se había casado. Sin embargo, su experiencia era muy diferente a otros casos que conocía previamente, como el que veremos más adelante. María



no forma parte del grupo de bordado, sino que ha logrado buscarse otro sustento económico en este periodo de su vida. Recientemente ella trabajó en el ayuntamiento como personal de limpieza y actualmente es dueña y administradora de su propia tiendita de abarrotes.

María tiene la misma edad de Agustina, 57 años; nació en San Gregorio de las Casas, en 1965. Su vida, sin embargo, ha sido muy diferente a la de Agustina y por lo mismo, actualmente no sufre de padecimientos ni tiene el mismo desgaste físico que ella. Durante su infancia, si bien María recuerda periodos de escasez, sobre todo en bienes materiales, no hubo una precariedad alimentaria. Ella no fue la hermana mayor, pero tampoco fue la más pequeña y sí tuvo hermanos varones. Ella recuerda haber ido a la escuela, pero también dejó inconclusa la primaria, sin embargo, logró alcanzar una comprensión básica del español, aunque no lo sabe ni leer ni escribir, lo entiende y habla *jutuk*, un poco.

Actualmente vive en la casa que nació y creció con sus padres y donde quedó su hermano menor, el *k'oxito*, quien eventualmente se casó y cuya familia vive con ella.

Por eso mi hermano se quedó aquí. No lo hizo salir mi papá en otra parte, tiene que ayudar para mantener y sabe que mi papá cuando ya sea grande y ya no puede trabajar y él tiene que hacer la milpa y tiene que darles comida.<sup>104</sup>

Su casa está compuesta por cuatro estructuras. La principal incluye las habitaciones para su hermano Pedro, su cuñada Manuela y sus seis sobrinos. Otra estructura de madera, la más cercana al camino principal, la utilizan como bodega y, más recientemente, como tienda. Otra habitación de cemento que corresponde a la cocina, la cual tiene dos fogones y un comedor amplio. Y, por último, se encuentra otra estructura de cemento que es su habitación, en donde también durmió su madre hasta su fallecimiento hace unos meses.

---

<sup>104</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 30 de noviembre, 2021.

Alrededor de estas estructuras se encuentra su milpa, un baño de cemento que también tiene desagüe, una zona de lavadero con la pileta de agua, varios árboles frutales y un gallinero.

Ella recuerda sus días como *unin ts'eb* jugando y haciendo travesuras con sus hermanos, además de ir a la escuela. A los 12 años llega su primera menstruación:

La primera vez que me bajó le pregunté a mi mamá ¿por qué bajó sangre? Mi mamá me dijo -Porque ese es de la Virgen (*ch'ulme'tik*), así siempre va a bajar y por eso ahorita que ya bajó ya encontraste tu edad, tus 12 años, ahorita ya no se va a parar, así nos dio Dios, vas a estar así hasta que envejezcas-. Por eso así lo supe, que ya no va a parar cada mes hasta que se tape.

-Cuando alcances los 40 años se tapa tu mes, así queda ya, si no te casas. Si te casas cuando te embarazas ya no vas a seguir viendo cada mes.-Así me dijo mi mamá.<sup>105</sup>

k'u ya'yel i ya'i ko'nton obi komo mu jna'oe anta k'uyu'un yal jch'ut xi chi ya'yel entonce este i kalbe jmama k'uyu'un este yaltal ch'ich' xkut, a porke jch'ulme'tik mi laja ta 12 año jch'ulme'tik ta xyal a' ech yak'oj ti Diose xchi ti jmamae a beno xi chio te la jna' ya'yel o mientras este lome muyukxa me bu xpaj jun u, jun u, jun u asta ech xbat xchi o ti jmamae anta a'te la jna' ya'yel o ke beno ech obi chee xi chio a'te la jna' ya'yel o anta jun u, jun u, jna'ojxa ox tal o ti xyal o ti jch'utik ya'yel oe, a'ech obi

Sin embargo, el tiempo pasó y María nunca se casó, al final ella asegura que nunca se quiso casar.

Por suerte así... Por suerte no me casé ya. Y otra cosa no me gusta casar, no me quería casar... aquí quedamos no más. Y ahora para qué voy a casar si ya estoy grande ya. ¿Para qué voy a casar?<sup>106</sup>

Cuando era *ts'eb* y tendría entre 15 o 17 años—no lo recuerda ya bien— empezó a ayudar en la iglesia de San Gregorio a cuidar y limpiar los santos y vírgenes. Era una tarea que la mantenía ocupada y la hacía con gusto. En estas épocas el edificio de la iglesia actual aún no existía, ese templo fue concluido a finales de los 80. Sin embargo, existía una iglesia de madera donde guardaban a las imágenes de madera del santo patrono San Gregorio y la Virgen María, así como la Virgen de Asunción. Su trabajo implicaba limpiar los altares, desechar las flores marchitas, limpiar las imágenes y mantener el espacio en orden, sobre todo durante las fiestas más importantes como el 12 de marzo, día de San Gregorio, o el 15

<sup>105</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 30 de noviembre, 2021.

<sup>106</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 30 de noviembre, 2021.

de agosto durante la fiesta de la Virgen de Asunción. Posteriormente ayudó en la activación del nuevo templo, el cual se mantiene hasta la fecha, así como su compromiso con la iglesia.

Durante los años de su vida María no tuvo mayores problemas con su menstruación, no recuerda haber tenido flujos abundantes ni dolor incapacitante. Aunque sí recuerda el dolor de estómago (vientre) pero éste sólo duraba un día y sus menstruaciones eran cortas, duraban máximo cuatro días. Sin embargo, no contó con productos de gestión menstrual, por lo que también experimentó restricciones de movilidad durante esos días:

Cuando bajaba mi mes me preocupaba, siempre contaba los días. Antes no había nada que utilizar cuando bajaba. No había eso de ahora, ¿cómo se llama la servilleta [refiriéndose a las toallas femeninas] que se ponen? Ahora, aunque está bajando su mes, pueden salir. Antes no había, no había donde comprar, no había carretera. Cuando queríamos comprar algo, hasta Huixtán, caminando, ahí si encuentra carro va en San Cristóbal. No es igual como ahorita que donde quiera conseguimos carro [...] Por eso no había qué usar, y más da pena nuestro mes, da pena cuando hay nuestro mes no podemos salir, sólo aquí en mi casa, hasta que ya no hay, ya puedo salir y caminar.<sup>107</sup>

K'alal ti xyal ti jch'ute a'nox tusbil, tusbilxa ti k'ak'ale, jtustikxa ti k'ak'ale anta k'alal xlik ti jch'ute porke ti vo'nee muyuk k'usi oy xu' jtunestik ni gual komo orita si econtre un, este, este avi como se llama la sirvilleta como se llama para se lo pone anke staba siendo mi ti jch'ut si puede salir pero cuandos antes, antes ya no lo contre no hay, no hay carretera no gual como orita si hay carretera si llego orita, no ay, vo'ne muyuk karetera va caminar asta ya en huixtan ayi contre carro si ba la San Cristobal no gual como orita cualkiera conseguir carro [...]

Pore muyuk o ti k'usi xkich'tike, entonces xi yak' ti pena o ti jch'utik ya'yel oe, pena oykutik o k'alal mi likem o ti jch'ute muxa xu' xi lok'ejbatel ya'yel, li' oyun xanox ti jna oi, li' oyun xa ti jnai asta mi paj o jch'ute anta xu' xi xanvxa bu xi batxa oxo,

Así pasaron los años, entre el trabajo en su hogar, cuidando su milpa, a sus animales, y el trabajo en la iglesia, cuidando al santo patrono y a la virgen. Sus hermanos y hermanas fueron abandonando la casa de sus padres poco a poco hasta que sólo quedaron ella y su hermano menor. Éste se casó con Manuela, cuya historia conoceremos al final, y la presencia de María se volvió esencial en la crianza de sus hijas. Volviéndose como su “segunda mamá”. El tiempo pasó rápidamente, sus sobrinas crecían, su madre empezaba a

encanar y a arrugarse. Al poco tiempo, su mamá ya no podía recordar mucho de su vida y empezaba a tener problemas con los ojos, por lo que María la mantenía acompañada y la cuidaba.

Ella no sabe exactamente a qué edad, pero asegura que fue pasados los cuarenta que empezó a ver cambios en su menstruación, cada vez llegaba menos y menos, hasta que un día, dejó de llegar. Ella no sintió ningún tipo de calor, pero sí le empezaron dolores de cabeza, así como sus manos y pies. Estas molestias las controlaba tomando hierbas y al poco tiempo dejaron de molestarle. Este suceso no la toma de sorpresa, sino que era algo que estaba anticipando desde su primera menstruación.

Sí sabía de por sí que pasaba, me dijo mi abuelito. Mi abuelito dice que si vas a casar, si tienes unos hijos hasta 45 años o 50 años. Si ya se paró tu menstruación, ya no vas a tener hijos. Si ya no van a casar también está igual, solo a los 40-45 años se para tu menstruación dice mi abuelito ya. Yo ya sabía. Tampoco si lo busca su medicina para no querer su menstruación no sirve también, así Diosito lo hace, cuando no está casada, cada mes, cada mes va a bajar tu menstruación. No se puede buscar medicina, para tapar, ¿por qué? si tiene que bajar tu sangre. Dios lo hizo así, la mujer es así. Sólo el hombre ya está tranquilo, no le pasa nada, es hombre.<sup>108</sup>

Así, ella no buscó ninguna medicina ni asistió a ningún agente terapéutico para hablar sobre los cambios en su menstruación. Dejó que solita fuera desapareciendo. Al final su reacción a este suceso es positiva, aunque no libre de preocupación.

Yo me siento tranquila, porque ya no baja mi mes, ya estoy igual como hombre, tranquilo, contento, estoy feliz de eso. Está mejor mi vida, porque ya no baja mi mes. Por donde quiera voy ya, porque ya no lo veo. Ya que se tapó estoy tranquila porque ya no me preocupo, ya no cuento los días, ya no tengo nada de miedo, por eso a donde voy, voy tranquila.<sup>109</sup>

Nichim ko'nton porke muxa oyuk ti jch'ut xyale ival komo ombre, trankilo kontento sta, nichim ko'nton. i k'ux elan jel a kuxlej k'alal mak a ch'ute? an k'ux elan jel o ti jkuxlej oe an lek xao ti jkuxlajal oe porke muxa oyuk o ti xyal ti jch'ut oe lek o ti jkuxlejale xa oe anke kuelakieruk bukuk xi bat o lek o ti jkuxlejale xu' xi xanavaju'un, Oxobi porke muyukxa ti jtus jk'ak'al obi kualkier ora xi lok' xi xanva o nichim ko'ntontik ya'yel o a'ech o ti jkuxlejatik oe a'ech i jel o ti jkuxlejale oe uju

Después del cese permanente, ella ve la oportunidad de irse a trabajar al ayuntamiento de Huixtán como personal de limpieza durante tres años en la presidencia. En esta experiencia

---

<sup>107</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 30 de noviembre, 2021.

<sup>108</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021.

ella vive sola y de manera independiente por primera vez en su vida. Algo que además hace con el apoyo de su padre y de su hermano. Ella quería un ingreso para sí misma y así lo hizo.

A veces un día está difícil mi trabajo, a veces no. Mi trabajo es en la presidencia, sólo voy a limpiar el baño. Pero la gente se aburre mucho ahí. Y los baños no se dejan con respeto, se dejan todos sucios y con basura. Así, un día está tranquilo y un día como que está aburrido. Mi trabajo es de puro limpieza, porque como no sé leer ni sé escribir. Aunque hay otras cosas de trabajo pero como no sé nada, sólo la limpieza nada más. Porque no hablo bien como para hacer más cosas. Sólo limpieza. Trabajé ahí tres años. Como el presidente va a trabajar tres años, cuando sale, todo el ayuntamiento sale. Quedó otro nuevo y yo ya terminé. Iba a trabajar a las seis de la mañana y salíamos a las cuatro. Todos los días, y domingo de descanso. Sábado salimos a la 1. Vivía en Huixtán, renté un cuarto por allá. Y en la semana quedaba ahí, sábados ya venía acá, el lunes temprano regresamos. Renté sola, sola. No tuve problemas ahí, como solita, no tuve problema. *Jun* cuartito y ya.

Había otras mujeres, había secretarías mujeres, regidoras mujeres y síndicas. Entonces ellas se sientan en la oficina y no hacen su limpieza, sólo esperan a la gente y lo atienden. Que llegan a hablar con el presidente, a pedir apoyo de la carretera, apoyo de cada fiesta, o llegan a pedir apoyos. Llegan a hablar con el presidente, la síndica, la regidora o regidor. Cualquiera llega a hablarles. Eso es lo que hacen también las mujeres que no trabajan de limpieza, solo es la oficina que trabajan, agarran su silla y esperan la gente para platicar... es su trabajo, sólo eso, en cambio nosotras dos mujeres hacemos toda la limpieza.<sup>110</sup>

Al terminar los tres años que dura el periodo de la presidencia, María concluyó su experiencia en la cabecera y regresó a su casa. Ya sin muchas ganas de seguir buscando trabajo:

Ya no estoy buscando, porque cansadito pues. Hay unos facilitos, hay unos duros, yo ya probé y no se puede ya. Porque un poco ya tienes enfermedad, tiene el dolor de cuerpo, a veces dolor de cabeza. Entonces es duro encontrar trabajo. Como trabajé unos tres años, ya pasó mi vida, ya pasó mi corazón. Ni modo voy a ver cómo pasa la vida en mi casa, voy a hacer un poco mi milpa, vamos a trabajar en la milpa, vamos a sembrar verdura, pero si pasa la milpa ¡ya! Yo vivo aquí, con mi hermanito, mi mamá.<sup>111</sup>

Con los ahorros de esos tres años trabajando en la presidencia María logra hacerse de suficiente dinero para abrir su propia tiendita, la cual anexaron a su casa en uno de los cuartos que dan hacia el camino principal. Su hermano le apoyó con la construcción y la creación de una ventana con soporte hacia afuera para que pudieran atender a los clientes, así como en la creación de repisas de madera para sostener los productos que María

---

<sup>109</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 30 de noviembre, 2021.

<sup>110</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021.

conseguía. Tales como papel de baño, toallas sanitarias, una variedad enorme de dulces, chicharrines y frituras, galletas, refrescos, café, pan, algunas frutas, jabón de ropa, jabón de trastes, jugos de caja, champú, pañales, mole de cajita y sopas de pasta.

Ella no sólo se ha ocupado de abastecerla sino que la atiende y administra, con ayuda de sus sobrinas que atienden cuando ella no está. Su tienda le permite generar un ingreso constante, aunque a la vez, existen demasiados negocios similares alrededor. Ante esto, en su casa también ofrecen fichas de internet a siete pesos la media hora. Así, uno puede comprarse un jugo, unas frituras, y aprovechar la red en el celular un rato. Pero sobre todo, le permite estar en su hogar.

Sin embargo, el tiempo no se ha detenido para María, así como no se detiene para nadie. Y con cada año que pasa, María siente su cuerpo envejecer:

Yo mi vida ahorita tengo un poquito de fuerza (*oy to ti kip, oy to ti jfuerza*), todavía puedo trabajar. Puedo arreglar mi cocina, trabajar, hacer tortilla. Ahorita puedo moler masa y luego hacer mi tortilla, puedo trabajar todavía porque tengo todavía poco [de fuerza]. Pero cuando ya más voy envejeciendo, pues ya no voy a poder trabajar. Ya sólo voy a esperar mi comida que alguien me haga y me den. Así es la vida que se nos va, igual que soy una mujer madura (*yijil ants*). Parejo si es una mujer madura o un hombre maduro, ya nos maduramos, ya no queremos trabajar. Aunque uno esté casado, aunque esté soltero, hombre o mujer, es lo mismo, porque están grande ya. Ya no pueden trabajar, sólo esperamos para comer.

Ahora siento pena porque pienso que me estoy envejeciendo y ya no podré trabajar más. Porque no me casé, no tengo ni una hija. Fuera que tengo una hija... Por eso me da tristeza de quién me va a mantener y cuidar cuando caigamos en la enfermedad. Si envejezco ¿quién me va a ver? ¿quién nos va a lavar ropa? Esa es la pena que siento...<sup>112</sup>

Ti o'one k'ux elan ti jkuxlejale k'alal komo ke oy to ti kip, oy to ti jfuerza xu' xi a'mtej, k'elto mu xu xi naki xi a'mtej jpas arreglar jkosina xi a'mtej o jpas jutuk vaj jve' o jpas molertal jmasa anta laje jpas kot xu' xi a'mtej o, porke k'uyun xu'to jutuk ku'un pero k'ala mini yijubaj batelxa uk oe muxa xu' xi a'mtejxa uk ku' obi, muxa xu' xi a'mtej uk obi a'xanax ta jk'an jmala jve'el xi smak'lenukunel obi, ech a'ech ti jkuxlejaj chi jbat obi, porke xi jbati, xi jabti yijil antsatik batelxa, yijil ants, yijil vinik ech ti xi jbat anke jun vinik jun ants a' ech obi, xi jyjub muxa xu' xi j-a'mtej, uju, si va parejo cuando uno sta casado y va parejo aunke uno hay soltero vinik soltera ants este lomismo, lomismo sta nayer y sta muy grande ya, yano puede trabajar solo esperamos para comera'ech.

Orita ta jpastik sentir pena ora to este k'uyun jnoptik oritato porke a'oti xi melu'bkutikxa batel june mu xa xu' jun ti chi j-amtej likel o june antonce cambio k'uchal oto este muk'xi muk' jpas casar o'on oi i nada oy oti junuk j-ija ya'yel oe muyuk o ti kole, pero a' xkich'tik mul obi an, a' much'u xi smak'lintasun much'u xi sk'elun cuando mi

<sup>111</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021.

<sup>112</sup> María Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 30 de noviembre, 2021.

ni p'aj mas ti chamele much'u xchuk' ti  
jropae mas ke ha' pena obi uu, a' pena  
xkaltik ya'yel obi.

Así como ella cuidó a su madre hasta el final, y quien falleció hace unos meses, María se pregunta quién verá por ella cuando esté más grande. Hasta entonces, se aferra a la fuerza que aún siente para cosechar los frutos que sembró años atrás. A pesar de esto, ella tiene su tienda, un ingreso constante y también, una familia que la apoya.

### **Análisis del caso de María**

Durante su vida menstruando, podemos identificar algunas preocupaciones que no son exclusivas de María, pero que ella también vive en su experiencia subjetiva. Dichas preocupaciones, ubicadas en la esfera subjetiva, están relacionadas con la restricción de movilidad y el temor a las manchas. Pues, como hemos visto, no existían formas de gestión menstrual. Esta preocupación por cuándo iba a llegar, se refleja cuando menciona que “siempre contaba los días”. Pues la menstruación tiene esa particularidad de que llega cuando quiere. Incluso cuando una lleva el conteo de días, puede haber variaciones cada mes. Asimismo, menciona que “antes no había nada donde comprar” y menciona que no había carretera y que si querían comprar algo tenían que ir caminando hasta Huixtán.

Si bien, la carretera principal que conecta San Gregorio con la cabecera fue construida a finales de 1970 (Page y Huacash, 2021), los coches para taxis llegan mucho después. Antes, los automóviles eran de ciertas familias que podían conseguirlos. Infiero que es hasta que llega los programas de P-O-P a inicios del 2000, que también coincide con la pavimentación de dicha carretera, que empiezan a adquirirse coches a pagos mensuales y empiezan a surgir los taxis colectivos. Así, es comprensible que, aunque ya existiera la carretera desde que María tenía unos 11-12 años de edad, la ausencia de automóviles

colectivos ocasionaba que de igual manera se tuviera que hacer el trayecto a pie. La preocupación por las manchas, impulsado por la ausencia de gestión menstrual, influyó en su libertad de movimiento. Uno de los sentires que vemos en torno a su vida menstruando es la de la vergüenza, por lo que durante esos días se quedaba en casa y evitaba salir y caminar.

Siguiendo en la esfera subjetiva y a diferencia del caso anterior, María no tuvo mayores síntomas cuando llegaba su menstruación, ni dolores ni flujos incapacitantes. Así fue hasta que se desapareció por completo. Los únicos síntomas que ella mencionó fueron el dolor de cabeza, así como el dolor de manos y pies. Sin embargo, no supusieron ninguna búsqueda de atención. En su caso no vemos la preocupación por la acumulación de su sangre, sin embargo, en algún momento de su narrativa ella menciona que “no se puede buscar medicina para tapar” porque “tiene que bajar tu sangre”. Ligeramente se asoma la noción transubjetiva de que *ch'ich'* tiene que salir del cuerpo, de lo contrario puede ocasionar daños a la salud.

Esta información, sin embargo, se desprende de la esfera intersubjetiva y de su principal fuente de información: su familia. Aquí, podemos ver la presencia no sólo de la figura de su madre, sino de sus abuelos. Como suele ser el patrón, a ella le explican sobre la menstruación hasta que ésta llega y María se pregunta de dónde viene la sangre. En ese momento le explican la razón de esto y que se debe a algo que da la Virgen, en su caso referida como *Jch'ulme'tik*, a las mujeres cuando éstas “ya encontraron su edad”. Por un lado, le explican que desde los 12 años y en adelante, no se va a parar “porque así lo dijo Dios” y que así será “hasta que envejezcas”. Por otro lado, en este caso no vemos a ningún agente externo, a diferencia de otras *yijil ants*, que buscaron respuestas con el médico, como Agustina, o que recibieron información por otra fuente, como las monjas con Lucía.



En su narrativa, explícitamente se ve cómo la menstruación representa el paso del tiempo y una transición. De *unin ts'eb* a *ts'eb*, y eventualmente a *ants*, cuando ésta desaparece por los embarazos. De la misma forma, María recibe información en antelación sobre el cese de la regla. “Cuando alcances los 40 años se tapa tu mes” y más aún “así quedas ya, si no te casas”. Pareciera que María, en este recuerdo de la información que le brindó su familia, resalta mucho el factor de casarse. E incluso menciona que, si te casas y te embarazas, ya no lo vas a seguir viendo cada mes, cada mes. Esto me da la impresión de que quizás, ante las expectativas de la edad y sobre todo hacia las *ts'ebetik*, le pudieron haber transmitido la urgencia de casarse. Una urgencia que se desprende, tanto de la esfera intersubjetiva como transubjetiva, pero que no es llevada a la realidad en su propia experiencia. Esto, sin embargo, no implica que no tenga efectos en su subjetividad.

Viendo su trayectoria de vida, me parece pertinente que María empiece a ayudar en la iglesia de San Gregorio. Considero que esta actividad se vuelve esencial para la creación de su independencia en una sociedad que coloca muchas expectativas sobre a las *ts'ebetik*, pero también a los *keremetik*, a casarse y tener hijos. Aunque oficialmente María se considera *ts'ebal ants*, no del todo una mujer adulta, ella logró construir su vida bajo sus propios parámetros, aunque limitada en términos de movilidad por su menstruación. Esta restricción se ve levantada cuando su menstruación llega a su fin.

En relación a esto último, vemos que, para María, la representación principal del suceso *mak xa ch'ut* es convertirse en un hombre. Aquí hay un aspecto esencial, que yo ubicaría en la esfera transubjetiva, que implica pensar que los hombres no se preocupan de nada, en palabras de María “el hombre ya está tranquilo y no le pasa nada” mientras que la mujer tiene que vivir en preocupación constante, principalmente por sus menstruaciones.

Así, cuando ella vive el suceso *mak xa ch'ut* y se tapa su vientre para siempre, se refiere a sí misma como igual a un hombre, “tranquilo, contento y feliz” y lo dice en masculino en tsotsil “*trankilo, kontento sta nichim ko'nton*”. En esta dimensión emocional subjetiva podemos ver cómo ella utiliza las palabras en español para referir a emociones en masculino que, al utilizar la frase *nichim ko'nton*, únicamente no podría haber señalado. Ella asegura que es mejor su vida ahora que ya no ve su menstruación. Ahora puede salir a donde quiera porque “ya no la ve”. La preocupación mensual de no poder salir con libertad se ve concluida cuando se detiene su menstruación y considero que esta transición es lo que la impulsa a buscar trabajo en Huixtán.

De tal manera que este suceso subjetivo repercute también en su trayectoria laboral y de vida. Puesto que empieza a trabajar en Huixtán después del cese de su regla, ella ya lo puede hacer con tranquilidad y sin la preocupación de su mes. Además de que puede vivir sin temor “ya no tiene miedo” y llega a rentar un cuarto sola y a vivir de manera independiente por primera vez en su vida. A la vez, es su trabajo en la presidencia lo que le permite ahorrar lo suficiente para abrir su propia tienda.

Al respecto, fui viendo poco a poco cómo fueron construyendo el espacio que sería la tienda y desde un inicio cometí el error de asumir que se trataba de un negocio familiar. Veía muy involucrados a los otros miembros de la familia, por lo que supuse que era algo que administraban de manera conjunta. Sin embargo, más adelante descubrí que en realidad era el negocio de María, ella es la dueña y la principal administradora. Si bien su familia la ha apoyado, no se trata de un negocio colectivo. La decisión de abrir una tienda se vuelve una estrategia económica para generar un ingreso en casa que no depende de la producción artesanal, como en casos de otras *antsetik*.. Este ingreso, además, llegará en un periodo de su vida en el que ella ya no se siente con la misma fortaleza de antes.

Así, ella también representa esta etapa de la vida con una disminución en su fuerza, uno de los elementos transubjetivos que podemos identificar en su narrativa. Ella argumenta que aún tiene un poco de fuerza “*oy to ti kip, oy to ti jfuerza*” y que ésta la permite hacer sus actividades cotidianas: trabajar su milpa, moler maíz, hacer tortilla. Sin embargo, a la vez, también empiezan a surgir nuevas preocupaciones que acompañan el envejecer sin su propia familia, sobre todo sin hijos o hijas. “Así es la vida que se nos va”, dice ahora que vive en el periodo de *yijil ants*, y teme por los años siguientes, sobre el qué va a pasar cuando esa fuerza que le queda se vea concluida, y sobre el qué sucederá con ella. María fue la principal cuidadora de su madre hasta que ésta falleció. Esta expectativa, de que una hija la cuide hasta su fallecimiento, sabe que no se podrá cumplir en su caso. Por eso ahora menciona que siente “pena” pero ya no por su mes, sino porque se está envejeciendo.

En el caso de María, podemos ver el cruce entre los elementos subjetivos, intersubjetivos y transubjetivos con su experiencia de vida (Figura 19). Por un lado, el intercambio intersubjetivo con su familia sienta los precedentes de cómo ella conceptualizará su menstruación. Ésta es un don divino dado por la Virgen y se reconoce como un indicador de envejecimiento. Algo que sucede cuando “encuentran su edad” y que sucederá “hasta que envejezcas”.

Este intercambio de información desde su primera menstruación genera una expectativa que la acompañará a lo largo de su vida. La menstruación llegará a su fin y con ella, la posibilidad de embarazarse. Asimismo, el no casarse es un punto de inflexión que influye el curso de su vida. La ausencia de un esposo ocasiona que su experiencia de vida y laboral sea diferente a las demás, porque ha podido administrar su tiempo y actividades de manera diferente. Pero también a un nivel de salud, puesto que la ausencia de embarazos

está relacionada con su noción de fuerza, *yip*. Ella no experimenta un debilitamiento tan grande como otros casos y reconoce que aún tiene un poco de fuerza para hacer sus actividades cotidianas. Sin embargo, esto podría cambiar con el paso del tiempo. ¿Qué pasará cuando ya no tenga fuerza? ¿Cuándo se sepa débil y envejecida? ¿Su tienda será suficiente para mantenerla? ¿Su familia seguirá ahí para ella? Todo lo anterior, refleja también lo incierta que puede llegar a ser la vida sin hijos propios, especialmente cuando ya no se puede trabajar en el campo, ni salir.

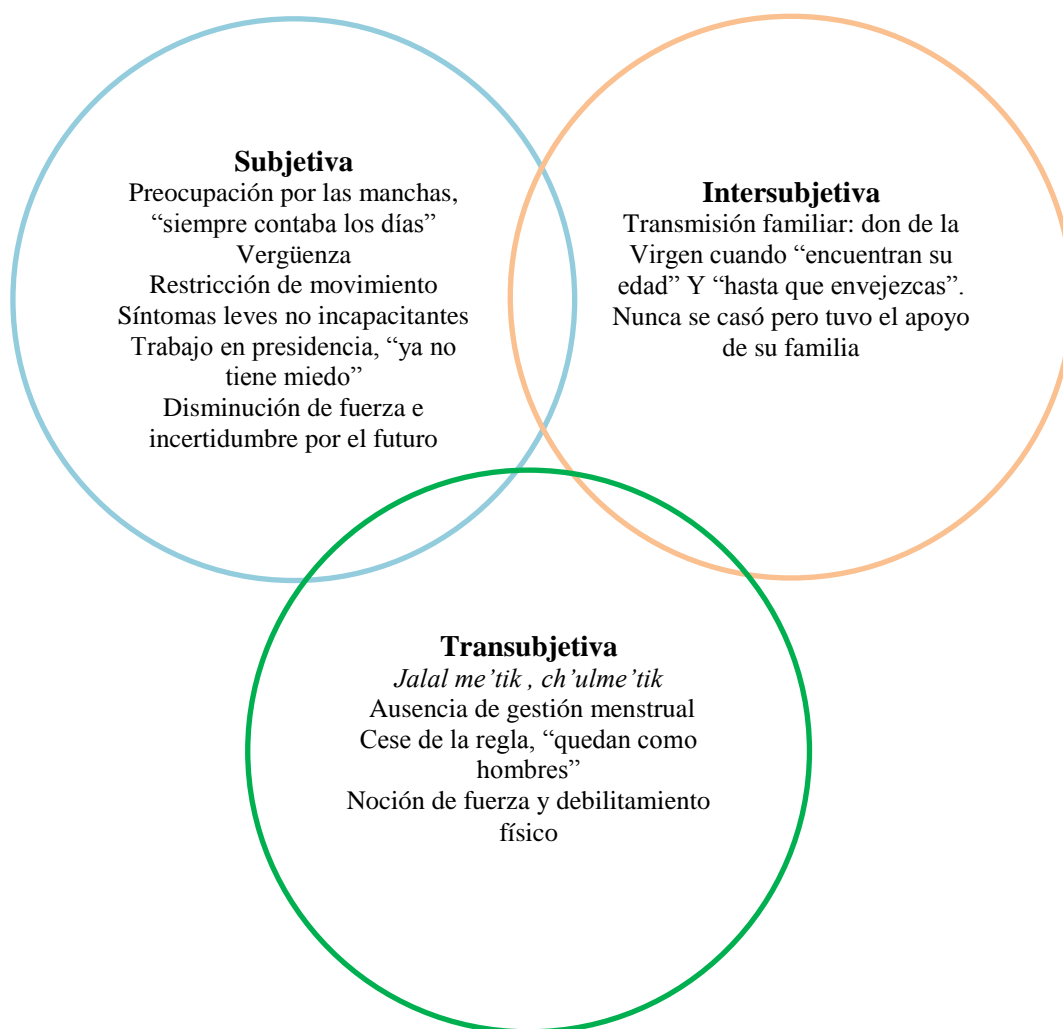


Figura 19. Diagrama de las tres esferas de pertenencia de Jodelet (2008), caso María.

*Sk'op ti Manuela Ara*  
**La palabra de Manuela Ara**



*Figura 20. Manuela en su hogar. San Gregorio de las Casas, foto por la autora, septiembre 2021.*

*La Virgen, Jalal me'tik nos hizo así porque  
ella quiso...la virgen nos hizo ver nuestra  
menstruación. –Manuela A.*

A Manuela Ara no la conocí en el grupo de bordado, pero sí a través de mi comadre, pues es su madrina y ella misma la sugirió cuando comenzaba mi investigación. Asimismo, ella me ayudó a traducir nuestro primer encuentro el cuál reveló algo muy interesante y es que mi comadre nunca había hablado de este tema con ella, ni con nadie—a excepción de su

difunta abuelita quien le advirtió que iba a dejar de ver su mes pasados los 40—. Entonces estar presente en esa primera entrevista que lideraba mi comadre me permitió ver muchas respuestas de asombro de su parte. Confirmándome así también, lo poco que se habla de esto. En ese sentido me da gusto que nuestra entrevista haya servido de excusa para empezar a hablar de esto y para que todas las presentes—mi comadre, sus hijas y yo—escucháramos la sabiduría de su madrina.

Manuela vive cerca de un valle a las faldas del *Cruz Box*, uno de los cerros sagrados de San Gregorio que se cree estaba relleno de oro. Su casa está conectada por un camino de terracería que pasa la mayor parte del año inutilizable por el lodo. Por eso la gente que vive de su lado prefiere cortar camino por el monte. En este trayecto por el bosque se puede notar la tala de árboles. Claros enteros que se abren para iluminar los tablones de madera que esperan ser recogidos y llevados por camiones de volteo. Si uno se detiene ahí, es muy probable escuchar una moto sierra a lo lejos.

La casa de Manuela está construida sobre una colina que ve hacia su milpa. Su casa está compuesta por tres estructuras. Un cuarto que se utilizan como altar y lugar de rezo, uno para ella, su esposo y el último para sus dos hijas y un nieto. Además de la cocina de madera que se encuentra enfrente de los cuartos. Apartado atrás de la cocina se encuentra un baño de cemento con un sanitario. Así como una huerta donde cultivan hortalizas, verduras y algunas plantas medicinales.

La primera vez que visité su casa fue en la temporada de posadas en diciembre de 2017. En San Gregorio, entre católicos costumbristas, se suele esconder al niño Dios en un pequeño nacimiento en medio del monte, entre musgo y hojas, mientras que María y José recorren diferentes casas. Hasta el día 24 se saca el nacimiento del bosque y las tres imágenes descansan en una sola casa. Esperando la llegada de las imágenes, son las mujeres quienes

reciben a María, mientras que los hombres reciben a José. Así conocí por primera vez a Manuela y a su familia, en medio de una posada (Figura 21).



*Figura 21 Bats'i antsetik de San Gregorio esperando la llegada de la Virgen María, foto por la autora, diciembre 2017.*

Después de su llegada se acomodan las imágenes en el altar y se da por iniciado el rezo, el cual se hace en tsotsil y en el caso de Manuela, lideró su esposo (Figura 22). Quien además es diácono de la iglesia y “sabe rezar”. En estas posadas se ofrece pan, café y buñuelos azucarados. También se toca música y, cuando el momento llega, los instrumentos descansan junto a las imágenes, cerca del altar. Al día siguiente la peregrinación de María y José continúa y son removidos para emprender camino a la siguiente casa. Manuela ha sido católica toda su vida y todos los años participa en las posadas.



*Figura 22.* Rezo durante la posada en San Gregorio, foto por la autora, diciembre 2017.

Manuela tiene 55 años, nació en 1966 en San Gregorio. Ella creció con sus padres y sus hermanos en una casa no muy lejos de donde vive ahora. Desde niña aprendió a sembrar la milpa y a trabajar en el campo. Ella aprendió a usar el azadón y el machete y era algo que disfrutaba hacer. Manuela asistió a la primaria los primeros años, pero eventualmente dejó de ir. No aprendió a leer ni a escribir y no habla español. Aunque recuerda haber crecido con algunas carencias materiales, sus padres mantenían su milpa y tenían algunos animales. Cuando era *unin ts'eb* le llegó su primera menstruación, aunque no recuerda la edad exacta.



Pensé que iba a morir. Le pregunté a mi mamá y me dijo que no, que no me iba a morir. Que no me preocupara es normal que llegó mi edad, porque somos mujeres. Yo me preocupé mucho, pero me dijo mi mamá:

-Yo me he perdido también, que no les he dicho. Yo tuve la culpa que no te he dicho antes, que siempre como mujeres nosotras tenemos que ver nuestro mes. Es mi culpa, así le vas a decir a tus hijas también si te llegas a casar. Si no les dices, tus hijas van a sufrir de eso, porque no les has dicho. También les tienes que decir a tus hijas que siempre lo tienen que ver- dijo mi mamá... Yo pensé que me iba a morir.<sup>113</sup>

Uk laj to kich' mul uko k'uyum junto mi yu'un chi cham la jnop, lik kalbe jmama, mu'uj mu xa vich' mul, muxa vich' mul yu'un laj ata o ti ja'bilal obi ech'un i p'aj ta ch'ute pere mu xa vich' mul laj yutun ti jmamae manchuke xkich'xa mul jo'oni ti jnopxa k'uyun x-elanjunto mi yu'un a'ech oto uta to chi cham pere yu'un i kalbe jmama ju'u mexa vich' mul a'nox o'on ch'ayemun xchi ch'ayemun jo'on i mubu la jan' i kalbot tal laj kalbot tal ti lo'il ti yu'un a'ech jtaletike xchi ti jmamae, a mu laja va'bun jan' chee ech'un o'oni mu me jna' xkut, mu'uj uu o'on jumul mu laj kalbot xchi ti jmamae ja'ech cha valbe ta vunetike ta tsebetik mi oy a k'inal na nupun uke xtal o ta vol uke pere ja'ech cha valbe ti ololetike k'ala me mu lej a valbe uke xich' mul uk alomejor k'usi la jpas oto xchiuk snopik uko anatale repente snopik ti mal ech'el o xich'ik mul x-ok'ik uko, ech ech ava'uk xkut, juu albo me ech ta tsebetik uke xchi pero ja' me jech xkal cha va'uk obi uju.

Así, después de consolarla, su madre le explicó que la menstruación es el don que le da la *Jalalme'tik* María a las *antsetik*. A partir de ahí, Manuela supo que su menstruación iba a llegar *jujun u', jujun u'* y aprendió a fijarse en la luna para calcular cuándo le volvería a bajar su menstruación. Cuando era *ts'eb* y tenía 21 años se casó con Arturo y al año siguiente tuvo a su primera hija, algo que la hizo sentir muy *nichim ko'nton*, su razón: “Porque pasa a veces que hay mujeres que no se pueden embarazar y yo cuando supe que estaba embarazada me puse muy feliz y también cuando nació me puse más feliz todavía”.

Para Manuela la maternidad era algo muy importante:

Yo veo que sufren quienes no tienen bebé. No es igual como cuando tenemos bebés, les hablamos, se siente bonito, nos reímos con ellos. Pero cuando no tienen hijos, se ponen tristes. Sale el marido a trabajar y se queda solita la mujer, es triste su vida. No hay con quién hablar, sólo se queda solita dando vueltas en casa. Eso me duele cuando veo las mujeres que sufren al no poder embarazarse. Más mejor cuando tenemos bebés, les hablamos, crecen, cuando crecen, trabajan. Aunque sea que salen a trabajar los hijos, pero sabemos que de por sí tenemos. Sabemos que tenemos hijos... cuando vemos ya regresan del trabajo, vienen a hablarnos y nos sentimos contentas.<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>114</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

Afortunadamente Manuela no tuvo problemas para embarazarse. A los ocho meses de haber dado a luz a su hija María, ya estaba embarazada otra vez. Cada embarazo que vivió, le pedía a Dios para que todo saliera bien y gracias a su compadre que era un buen partero no necesitó salir de su hogar para ninguno de sus partos. Así, tuvo cinco embarazos normales y seguidos, sin embargo, al sexto empezó a tener problemas: “Casi ya no me iba a quedar embarazada” pues le había agarrado el frío en su panza. Por esto buscó su *poxil* y logró embarazarse una vez más. Su esposo Arturo recuerda también este embarazo:

En el sexto, fue mi último hijo, con él si sufrió, cuando pensábamos que estaba ya embarazada mi mujer a los dos o tres meses volvía a bajar su mes, y en eso entonces le pedimos favor a mi compadre, él sabe dar medicina también, y le fuimos a contar lo que le pasa mi mujer y él nos dice: que talvez estaba embarazada mi mujer solo que estaba débil y por eso no queda el bebé, y que hay mucho frio en la panza. Entonces lo que nos recomendó es que entráramos en temascal (*pus*) para calentar la panza, nos preguntó si tenemos el *pus* y le dijimos que no tenemos, entonces como no tenemos el temascal, nos dio un pedazo de la carne de cascabel para que eso lo hirviéramos, para que mi mujer lo tomara y eso, como es muy caliente, y con eso le ayudó y quedó embarazada mi mujer de sexto de mi hijo. Pero si sufrió, porque cada vez que venía la sangre quedaba casi muerta porque venía bastante, pero con la medicina quedó bien, aunque cuando nació mi hijo, si sufrió un poco mi mujer, tardó en nacer<sup>115</sup>

Cuando Manuela tenía 30 años nació su último hijo y aunque ella siguió menstruando, ya no pudo embarazarse de nuevo. Ella recuerda a la gente hablar sobre ella y su esposo. Le ofendía que pensarán que ella “se había curado” para ya no tener más hijos. Sin embargo, ella sabía que había sido Dios quien la había tapado. Tanto ella como su esposo se sintieron satisfechos con sus seis hijos, tres *ts’ebetik* y tres *keremetik*, pues recordaban los tiempos de sus abuelos donde las parejas tenían hasta 12 hijos. Así que aceptaron la bendición de Dios y poco a poco fueron viéndolos crecer. Sin embargo, pronto iban a perder a uno de ellos.

Cuando uno de sus hijos era *unin kerem*, no habría tenido más de 12 años, le cayó un rayo que lo “quemó de adentro hacia afuera”. Este suceso le afectó mucho a toda la familia, incluso a la familia extendida. Mi comadre era la madrina de ese niño, lo estuvo

---

<sup>115</sup> Arturo Ara, esposo de Manuela, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 24 de noviembre, 2021.

soñando semanas después del incidente. Ella se recuerda volando en sus sueños, viendo San Gregorio desde las alturas, las montañas y las nubes. En sus sueños siempre aparecían personas que la querían atrapar, pero ella revoloteaba y siempre lograba sobreponerse en las alturas. Una vez, escapando de estas personas voló tan alto que vio un muro que protegía árboles sembrados en filas, uno tras otro. Ahí, encontró a su ahijado a quien le pidió regresar con ella pues su familia le extrañaba. El niño le respondió que ya no podía, pues le habían mandado llamar a cuidar los cerros. Al día siguiente Araceli se despertó sintiendo dolor en los brazos de tanto volar. Nunca lo volvió a soñar después de eso.

A partir de este suceso Manuela dice que le “duele el corazón”, *kux ko'nton* y fue algo que llegó a afectarle incluso con sus menstruaciones:

Cuando yo menstruaba cada mes venía mi sangrado y a mí cuando eso me pasaba me molestaba también mi corazón, sentía dolor del corazón (*kux ko'nton*), así sufría porque cada vez que bajaba me dolía siempre el corazón (*kux ko'nton*).<sup>116</sup>

Ante esta tristeza sus menstruaciones empezaron a ser más dolorosas, particularmente le dolía su vientre y su cabeza. A pesar de eso sus menstruaciones eran de dos a tres días. Así la vida siguió su camino y sus demás hijos empezaron a crecer, a asistir a la escuela y a encontrar trabajos. Durante estos años, su hija María recuerda cómo era la relación de sus papás:

Mi mamá no sufrió también porque mi papá sabe cómo va a vivir con su mujer. Pero he escuchado que hay partes donde mujeres y hombres no saben cómo vivir. Toma mucho el hombre y nada más eso, y no sabe trabajar y no busca su dinero para su hijo y su mujer. Eso llevará a sufrir a su mujer. [...] Pero mi papá no. Mi papá nos cuidó bien y nosotras a él. Cuando está enfermo le buscamos su medicina, así hasta ahora. Sólo se sienta un rato, pero hace de todo.<sup>117</sup>

Su papá, además, era muy comprensivo con Manuela y sus hijas, quienes padecían muchos problemas con su menstruación. Él no las obligaba a salir a trabajar durante los días de su

---

<sup>116</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 7 de octubre, 2021.

<sup>117</sup> María Ara, 31 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 24 de noviembre, 2021.

mes, ni las mandaba a hacer trabajos pesados pues comprendía que se trataba de algo que las mujeres sufrían y, por lo tanto, merecían descansar.

Las menstruaciones de Manuela se mantuvieron con las mismas molestias ocasionándole dolor en su corazón, sin embargo, éstas empezaron a cambiar cercano a sus 40 años y ella empezó a notar cómo su menstruación era cada vez más abundante y esto la hacía sentir enferma y débil.

Cuando dejé de bajar mi regla me sentí contenta porque en realidad si era preocupante cada vez que bajaba porque me daba dolor de panza, dolor de cabeza y eso me preocupaba cada vez que se acercaba el día de mi regla, pero ahora ya no pienso en eso, aunque en realidad si me viene todavía el dolor de cabeza, pero ya no pienso que es por mi regla, sino que de por si me da así el dolor de cabeza. Así pasa con mis hijas se preocupan por su regla, siempre están contando que día menstrúan para cuidarse, y les digo que es normal que no hay nada que hacer mientras que no llegue a su edad tiene que aguantarse.

Pensaba mucho, porque cuando se iba tapando mi mes se venía bastante sangre y yo me sentía muy enferma y débil por eso. Antes cuando me venía normal sólo me duraba dos a tres días. Pero algunas mujeres una semana lo ven. Como mi hija, María, ella sufre cuando le baja, una semana ve su mes, y le baja bastante. Le digo que es así porque es don de la Virgen, así dijo dios y no hay nada que podamos hacer, así hasta que llegue tu edad. Cada mes mi hija piensa porque le baja bastante y dice que se siente muy débil, pero en cambio a mi no me pasó eso, dos días y ya estoy bien. Cuando se va tapando eso que me molestaba, pero esos días nada más, poco a poco estaba poquito bajado, bajando mi mes hasta que se tapó.<sup>118</sup>

K'alal i makbatel uko ti jch'ut kaltikuk uke an xlaetxame ya'yel muyuk xame mas ya'yele komo k'alal xjamtal ti jch'ut xkiltikuk kaltikuk ti jch'utike lom k'ux, k'ux jch'ut muje k'ux jol xak' k'ux jol antale a'me ti jnoptik obi pere k'ala jun ti makbatel jun ti jch'ut june antale muxa xkaio oy ti k'ux jole oyxa aka'i pero maukxa ti jtsak ya'yel ju'un ma'ukxa chi yak'bun o ti chamel o ti jch'ute ti k'ux jole yunox oy o ti k'ux jol xka'i oe, xlaet xa ya'yel xka'i nixtok o ti mak batele, xlaet xa ya'el xka'i nixtok o ju'un, xlae'xa xka'i ya'yel o lekxa oyun ya'el o junto muxa jpas ti muk' ma'echuk k'alal xkiltutik jujuntik u kaltikuke uta po'otxa xyal o ti jch'ute xi chio po'otxa xyal o ti jch'ute chi ya'bun chamel obi, chi jchio ti jnop nixtok obi k'alal i mak batele junto lek xa ya'yel muxa k'usi ta jnopilan o uta teme xyaltalbi muxa xi chi ya'yel asta ora ja' ech tana to, tsebeteik komo ja'ech tsebetik a'ech stusik uk po'otxa xyalto po'otxa xyalto aech pe k'u cha kutik muto sta yoril ti xtup batele tseboxukto xkut yan ti jo'one an echxa ni me'lub uk ech'un to muxa jpasba ti muk' muxa ta jtusilan ti juntik ue muxa jtus ch'ay ti ko'nton. Snop ti ko'ntontike komo la jyil k'alal avi xmak taleli a' ava chi epnox la spas uta mu xa xnel ya'yel, jchamel nox chi com yu'un a' ta jnop nixtok obi, a' ti jnop obi komo lom ep spasbun, k'alal k'uchal stsebeik kaltikuk to, no, lek normal pere lek yitsil t'ujim va jun k'ak'al chi'm k'ak'al o'ni ja nox jech la jkil xkal chava'i ti jch'ut jun k'ak'al chi'm k'ak'al ja'nox jech, yan much'u ti va oy yip pobre antsatike ja'o va jun semana aske mu jna' mi ja'ech la va'i uk obi o'ni, o'oni ja nos jech ti va' jun chib k'ak'al, a'ukto oy jun jtseb xil ti Maria a'bi jun semana pere i tseb pero yu'un jun semana pere yu'un eso si yu'un yan x-elan ta spasbat a'te k'alal xt'omxa tal jujun ue snopxa xich'xa mul

<sup>118</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

ti sjol ti yo'nton mi po'otxa xal ti jchamele mi  
totxa xtal ti jchamele to lom ep chi spabun ti  
jol.

A Manuela su madre también le había advertido que esto iba a suceder, al respecto también le advirtió de los peligros de la sangre cuando las mujeres buscan tapar su menstruación con medicina.

Esto es normal hasta que alcanzamos nuestra edad, porque dicen que si buscamos medicina para parar nuestro mes antes no sirve. Porque así decía mi mamá que una mujer en la comunidad de los Pozos así hizo que ya no quería menstruar y no quería bebé y buscó medicina y ya no menstruó, pero al cabo de un año lo vomitó toda la sangre ya coagulada y con eso murió la mujer. Eran bolas las sangres que salían, con eso se murió la señora, porque salían las bolas de sangre, ya no salió por abajo, sino por arriba porque tapó su mes solita. Mi mamá me ha dicho así, por eso no sirve tapar nuestro mes porque si no nos va a hacer daño. También nosotras nos podemos morir así. Por eso no sirve hacer eso.

Ahora no hemos escuchado que hagan igual porque también se escuchó que le pasó así la mujer y nadie quiere morir así, porque se inflamó demasiado su panza de aquella mujer es como si estuviera embarazada Así que no hay que decir que no quiero mi mes porque es normal, porque dicen si tenemos mucha fuerza nuestra menstruación para hasta los 50 a 60 años se para la menstruación, y no podemos hacer nada gracias a dios yo ya no estoy menstruando ya solo mis hijas.<sup>119</sup>

An a'to mi la jta ka'bilaltik ka'uktik oea'too yan ti cha tup' a tuke mu xtun cha va'i juni, mu xtun, an a' cha va'i jun oy la jun ech ti poso chi tojun mu jana much'u la jyalbun tobi mi a' ti jmamato, junto a' ti jamamato ya'yele oy la jun ti poso ti pobre ants lae pero tsebtola k'uchalot kaltikuki, lek la ti antse muk' svinkilel la ti antse a' la mu sk'anxala jun bi xkiltik to ti jch'utike mu la sk'anxala mejor ti jtup' a vi to mu xa jk'an a, ante na'tik much'u ay sk'anbe spoxil obi mi yu'un oy momol xkuch'tik obi, mas oy van, oy smats' cha va'uk o jch'utik uki ja' la jech la spasla ti pobre tsebal ants lae lala stup' cha va' ayla sk'anbe smomolal yuch', tup'la batel stuk bi muyuk la, makla o sutukbi tup'la na'tik mi oy lok'la chibuk a'bil mi k'uchal o ti pobre antse yos a'ti jmama yalijbune xkojtkin ti pobre antse ta jk'opon o ti pobre antse schio, tseb to xchio ti jmamae, bu xa ta cha va ju'un komo muto jk'inaltikuk cha jun ti jtup' jun ti jch'utike jtuk la kixtan jbatike kon eso laj la xeta lok'el ti ch'ich' lae, lajla mu la yu'unuk ti yaleleu batla nixtok o lok'tal ti ketik lao, pero yu'un la jechla svolikala, svolikala ti ch'ich'la spich'oj xa sba lae xe'tala, jnini ok'xanox la obi kon eso cham lao, xa val la ti antse yos ech sbanlejajai.

Durante este periodo Manuela contó con el apoyo de su esposo y de sus hijas. Su esposo le dijo:

---

<sup>119</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 7 de octubre, 2021.

Que es normal, que es nuestro don de la Virgen también.

-Porque ustedes son mujeres, por eso ven su mes- me dijo.

Solamente se ha dado por unos cuántos años que vamos a sangrar y en un momento se va a ir. Así dijo mi esposo,

-Así son sus vidas también que son mujeres, si ya no te baja está bien y es mejor para que ya no sufras, ahora dile gracias a Dios que ya tienes edad y estás contenta.<sup>120</sup>

Muyuk k'usi la jyal uko pes a'ech a k'inalik yu'un jalal me'tik talemoxuk bo antsoxuk o'oxuki i komo a'van yu'un ti antsoxuke i cha alajik ech'un cha vil ta ch'utike pero to sta yoril ch'akbital yoril yu'un ti jalalme'tik a vu'unik uke tup' ti ach'utik uke la ta a jabilalike tup' ta ch'utik uke pero an masto leknixtok o, eske ja'ech a k'inalik xchi ti jmalal uke, a'ech a k'inalik, antsoxuk yu'un kajvaltik pere ech'un, pere ch'akbil tal yoril ch'akbital sk'ak'alil yu'un ti jch'ultotik la spasoxuk tal uke antsoxuk uke tup' batel anta to muykxa pes lek yokol iyal kajvaltik i mu masuk chamle yu'un laj yak'ilan bot pero yokol i yal dios to muyukxae lekxa oy oto xchi.

Asimismo, su hija María, quien también estudió enfermería por un par de años y la acompañó durante todo el proceso. Ella recuerda a su madre muy preocupada y triste por los cambios en su menstruación:

Sí lo vi, cuando se fue su regla de mi mamá, es que bajó mucho. O si no, ya no baja un mes o se baja hasta dos o cuatro, pero baja bastante. Hasta mi mamá lloró porque duele mucho. Pero dijeron en Clínica de Zitím

-No te preocupes es que ya se fue tu regla, por eso así cambia. Por eso no te preocupes, así ya poquito, poquito se cambia ya y ya se va-.

Y sí, mi mamá se puso triste, lloró pues. Y le decíamos que no se preocupara y le platicábamos pues. Porque cuando baja pues duele bastante y es mucho. Hasta se queda en el suelo, por eso se puso triste mi mamá. Porque siente que ya no tiene fuerza, se sentía débil. Por eso que se puso un poco triste. Le dio miedo también.<sup>121</sup>

Durante los cambios en su menstruación ella identificó algunos síntomas. Sí recuerda haber sentido calentura y dolor de cuerpo en general, pero, sobre todo, en la espalda, “la sentía destrozada, como si estuviera embarazada” y en el vientre. Particularmente le dolía cuando le bajaba con mucho flujo. Por esto, cuando empezó a vivir los cambios se preocupó y acudió a la Clínica de promotores de Zitím, donde le dieron que tomara manzanilla y hoja de aguacate. Con ese remedio los síntomas se tranquilizaron y conforme pasaba el tiempo poco a poco dejaba de ver su menstruación.

Después que se tapó mi mes, me puse bien contenta. An k'ux elan, an o jel ya'yel o ti mak ti

<sup>120</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>121</sup> María Ara, 31 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 24 de noviembre, 2021.

Ya no pensaba en eso y se puso contento mi corazón. No es igual que cada mes, cada mes bajaba. Ahorita pienso que tiré bastante sangre, por eso me siento contenta porque antes lo veía bastante mi mes. Ahora cuando recibo alguna vitamina ya queda bien en mi sangre, no como cuando bajaba todavía en eso sí me sentía triste. Pero ahora que no hay, estoy contenta.<sup>122</sup>

La Virgen (*jalal me'tik*) nos hizo así, y porque ella quiso así, y así cualquiera lo dice porque la virgen nos hizo así de ver nuestra menstruación.

Ya no menstruo porque ya alcancé mi edad, porque alcancé mi edad que la Virgen mando así, porque cuando ella dice es porque se para la menstruación y ya no viene más, pero porque ya alcanzamos nuestra edad de maduréz (*yijiltik*). Y cuando ya no baja es porque ya no ba bajar ni un poquito, es lo que les digo a mis hijas ellas todavía faltan mucho y puede que sufran todavía por su mes.<sup>123</sup>

jch'ut oe an a'o ti va'i junto yutsilxa xka'i ya'yel o ju'un, yutsilxa xka'i nichimxa ko'nton ya'yel komo mu xa a'uk ti jnopxa ya'yel o ti jch'utxae, junto lek'oyun ya'yelxa xka'io i nichimaj o ti ko'nton ya'yel oti la jka'inoxe uu, komo muyukxa chee, yan k'ala ati va jujuntik u, jujuntik u, jujuntik u anta jnopilanxa anti k'alal li ka'i tup' batel nichumaj ko'nton ya'yel o muje lik jnopto nixtok komo oy xkich' vitamina anta ti jnop, ya lastima ti jvitaminae mu la jkich' o anta laj xa jmal jelevel jun ti ch'ich'e xichi, a'uk junto i kich' va'i ninni poxil kaltikuke muyukxa xkaltikuk ju'un a' me nichimxa ko'nton yu'un obi.

Antsukutik juni jalal me'tik nos laj yak' kutik tal o, xkiltik o ti jch'utik cha va'ie antsukutik juni a'ech xkal cha va'i, aech much'uk xal aech o lomo, aech cha va' o lome jalal me'tik ech yak'oj tal antsukutik.

Pero komo la jta' jka'bilal oy ja'bilal ti k'uchal ti la jya'k'ukutik tal jalal me'tik uke a' yak'tal ti jayib a'bil oy o ti jujuntik jch'utik xkiltik, anta mi la spasvantal ti jala me'tik nixtoke tup' batel ti jch'utik nixtoke muyuk xao, pero yu'un la jta o ti jyjiltiko batel o ti bo k'alal o ti jyjiltik, a'ech o. an me a'ech cha va'ojuni. Muyuk xa ech'el o, xkalbe cha va'i tsebetiko yos kajval oy svokolik o

A pesar de que ahora ella ya no está tirando sangre, se enfrenta a una disminución de su fuerza. Sabe que ya tiene sus años y su fuerza *yip*, ha disminuido.

Cuando yo crecí con mis papás yo trabajaba de todo, en el campo, si me dice mi mamá que vamos hacer milpa si me dice, lo hago. Agarro mi machete para chaporear, sé sembrar maíz y como era muy joven lo hacía y siento que podía también de lo que sea. Ahora ya no es lo mismo, ahora si me dicen que haga esto, ya no puedo porque siento que ya no tengo fuerza además ya me duele la espalda, los pies, cabeza y más cuando el sol es muy fuerte y si salgo al campo a trabajar me empieza doler luego la cabeza. Pero si así nomás estoy aquí como ahora, pues me siento bien, pero así trabajos duros ya no puedo porque ya me estoy envejeciendo, así también en los hombres conforme pasa su edad así se van debilitando igual. Hombres y mujeres nos envejecemos. No es igual que antes cuando tenemos 15-20 años. Antes hacía todo, sembraba maíz con azadón,

Aa mi a' cha jak' nixtok cha va'i bi jkuxlejale, eso bi xka'ito me ya'yel cha va'i uk obi an xka'i k'u ya'yel jkuxlejale ti li ch'italele uta ech k'uchal xkal ti va a'mtele chi a'mtej skotol, mi chi yalibun ti jpapae, ti jmamae la'me ochkutik ti a'mtel li'to jpastiktal o ti cho'mtike mi xchi ti jmamae jtsak jmachit xka'i chapor muje va'i jtsak asaron xka'i ak'in, jtsak skotol potobil xka'i skotol ti ovol skotole antale, pero komo k'ala va'i jch'ielun talel ojune xu' ya'yel skotol ti k'ux elen ti a'mtele.j-ok' jecho j-ok' jecho pero xu' ku'un skotol ora tana junto muxa jechuk, mu xa jechuk, la' pasoto, la' ochan li'to mi xi mu xa jechuk komo muxa xu' a' me ech k'uchal xkal cha va' ojun ti xtal, k'ux kakan, k'uxto, k'ux li'to, k'ux jk'ob muje k'ux butik k'ux jol, mu xa xu' a'mtel, muje k'ak'al

<sup>122</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

<sup>123</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 7 de octubre, 2021.

todo lo que decían mis padres, trabajaba. Pero ya vez que ahorita estoy con enfermedad, no quiero el sol, no igual que antes.<sup>124</sup>

chichitutik k'uchal k'ux k'ak'al to, k'ak'al chi chi tutik, lom k'ux k'ak'al chi chitutik ante va'i a'muxa s'an jun ti jol june ta xk'uxub muxa sk'an o ti chi a'mteje muxa sk'an kaltikuk o, sk'ane a'o va'i ech nox nakalun oto lek ya'yel o, ja'ech ora xka'i tana to, muxa xko'laj k'uchalel ti ni ch'ital ti vo'nene , o'ni a'ech xa xka'o xyam o ti kiptik ya'yele muxa xu'o taxavan oti chi jme'lub batel a'ech xkaltutik o'oni chi jme'lub chi chitutik ti bats'ik'op, va'i antale a'me te jun ti muxa xu'jun ti a'mtel june skotol viniketik uk xmalubik uk xkaltutik xmalubik uk muxa xu'o ti a'mtel ti bu k'alale

Su último hijo falleció recientemente en un accidente automovilístico, acrecentando la molestia que siente Manuela en su *ko'nton*. A pesar de esto, ella agradece que su esposo sea un buen *vinik*, que siempre ha cuidado de ella y de sus hijos. Y actualmente disfruta vivir con sus dos hijas, una de ellas con su propio hijo. Así, su nieto se ha vuelto su nueva felicidad y disfruta verlo jugar y crecer.

### **Análisis del caso de Manuela**

Dentro de la esfera subjetiva podemos encontrar las diferentes preocupaciones y sentimientos en torno a la menstruación. En el caso de Manuela, su primera menstruación la recibe con miedo, pensando que se iba a morir, descrito como “*chi cham*” despertando así una preocupación por su salud que seguirá a lo largo de los años cada vez que le baje. Aquí no vemos la preocupación por las manchas, a pesar de que Manuela tampoco tenía una estrategia de gestión menstrual, sus menstruaciones no fueron tan abundantes y duraban pocos días. Sin embargo, eventualmente vemos la preocupación por el estado de salud en general cada vez que baja su menstruación.

---

<sup>124</sup> Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.



Sobre esto, podemos ver la preocupación tanto de ella como de su esposo durante su último embarazo. En este suceso, podemos ver cómo la menstruación representa la incapacidad de embarazo cuando ella deseaba estar embarazada. Si bien, cuando una no desea estar embarazada, la menstruación puede ser una señal de alivio. En su caso, verla implicaba una preocupación y un desconcierto pues nunca había sido así y todos sus embarazos, se habían dado sin inconvenientes. Además de que en este periodo dejaba de bajar un par de meses y eventualmente bajaba mucha sangre preocupándola más y dejándola muy debilitada.

Al momento de explicar su incapacidad de embarazo, podemos ver también cómo se asoma la dualidad fría/caliente. Pues la explicación de su problema recae en causas frías. Ella tiene “frío en la panza” en palabras de su esposo. Es por esto que los remedios recaen en elementos calientes. Vemos mencionado el temazcal, *pus*, sin embargo, Manuela y Arturo no poseían uno. Al parecer, era más común que las familias tuvieran su temazcal en la generación de sus abuelos, sin embargo, su uso se fue abandonando y actualmente ninguna casa tiene su propio temazcal. Otro remedio mencionado por su esposo es el de la carne de víbora de cascabel que describen como “muy caliente”. Estos elementos funcionan y eventualmente Manuela logra embarazarse, confirmando así que el frío de su panza podía ser contrarrestado con suficiente calor.

Por otro lado, vemos las preocupaciones y emociones en torno al fallecimiento de su hijo cuando era un niño. Este suceso se vuelve un punto de inflexión y un conflicto en la vida de Manuela y su familia, pero que en su caso tiene repercusiones en su salud cada vez que baja su mes. Con relación a esto último, hemos visto en otros casos, como el de Agustina y Lucía, cómo las tristezas y los dramas sociales afectan las menstruaciones de las mujeres. Ya sea porque aumentan el flujo, el dolor, o afectan la sangre causando nervios.

En este caso, podemos ver cómo la tragedia de su hijo ocasiona que Manuela genere dolor en su corazón, *kux ko'nton*, que aumenta cada vez que baja su menstruación. Este dolor en el corazón, que también representa una profunda tristeza sigue hasta la fecha y que se vio agravado por el fallecimiento de su último hijo. A pesar de que la pérdida de su menstruación (reflexionado de manera retrospectiva y años atrás del periodo del cese) la hace sentir *nichim ko'nton*. Podemos ver cómo ambos sentires, *kux ko'nton* y *nichim ko'nton*, no son excluyentes y pueden existir a la vez.

Además de lo anterior, podemos ver también cómo durante el proceso de perder su regla, sus menstruaciones se vuelven más complicadas, dolorosas y eventualmente más abundantes resultando en la preocupación de Manuela, en más tristeza y en llanto. Ella utiliza la expresión *snop ti ko'ntontike*, para señalar que su corazón pensaba cuando le bajaba, indicando un nivel de preocupación que se siente con el cuerpo, recordando la dimensión de *o'nton*, como referente a sensaciones vividas con el cuerpo. Podemos notar cómo Manuela habla de su menstruación como *chamel o ti jch'ute*, “la enfermedad de mi vientre”, probablemente por esta dimensión subjetiva de malestar que la hacía sentir. Además de lo anterior, un síntoma interesante que reporta Manuela que no reportaron las demás es el aspecto del calor.

Otra preocupación de Manuela que también se ve trastocada por su historia de vida es la de “tapar la regla” antes de que llegue su hora. Esto surgió porque justamente Manuela dejó de tener hijos a los 30, y vivió los cuestionamientos de la gente a su alrededor sobre el porqué ya no podía embarazarse si aún le quedaba tiempo. En este contexto, la historia de la mujer de los Pozos que decidió tapar su mes con medicinas porque ya no quería menstruar, se vuelve una advertencia de su madre, pero también una defensa de Manuela a su propia condición. Pues ella sabía que no estaba intentando hacer eso, sino que fue Dios

quien la tapó, no como esa mujer. Pero, sobre todo, refleja el aspecto transubjetivo de cómo la *ch'ich'*, tiene la facultad acumulativa en el interior del cuerpo y cómo ésta se encuentra fluyendo o circulando a lo largo del cuerpo. De tal forma que al no poder salir por donde tiene que salir, la sangre de la mujer de los Pozos encontró otra salida y terminó matándola.

Es por estos síntomas y preocupaciones que Manuela, en una muestra de agencia, acude a la Clínica de Zitím donde los promotores se vuelven un referente de información y de consuelo. Ahí le aseguran que los cambios son normales y le ofrecen remedios herbolarios, a los cuales Manuela estaba acostumbrada. Tanto los remedios como la información se vuelven muy útiles para ella y le brindan bienestar y mejoría, a diferencia del caso de Agustina donde el médico sólo le asegura que es normal pero no le ofrece nada. Este agente externo, ubicado en la esfera intersubjetiva, junto a su familia se vuelve un apoyo necesario para Manuela en este periodo.

Asimismo, vemos la relación subjetiva y a la vez simbólica, entre Manuela, el ser *antsetik* y el don de la Virgen *Jalalme'tik*. Para ella su menstruación representa el don de la Virgen y dicho don, le da la capacidad de ser madre. Esto se refleja en el gran valor que le otorga a la maternidad y al poder embarazarse. Este don que además ella padece con el cuerpo llega a su fin por propia mano divina. Esta representación divina de la menstruación, la cual podemos ubicar en la esfera transubjetiva, no llega de la nada, sino que se transmite a partir de la esfera intersubjetiva: su madre, su familia, su esposo, su iglesia. Se reafirma a través de todos estos agentes y crea fuertes expectativas en ella sobre el embarazo.

Sobre la Virgen y las *antsetik*. Fue durante la elaboración de este caso que caí en cuenta del detalle de la posada. Donde se da una división muy clara entre hombres y mujeres, quienes reciben a José y quienes reciben a María. Ese dato, que en su momento quizás parecía una trivialidad, adquiere mucho más lógica y sentido al concluir la historia

de Manuela. Pues podemos ver la clara relación entre la Virgen *Jalalme'tik* con las mujeres, algo que se extiende a todas las vírgenes, pues no sólo es María, es también la de Guadalupe, la de Asunción, por ejemplo. Además de que este suceso me permite ver la complementariedad de lo masculino y femenino y que están presentes en la posada representadas por José y María y ambas partes eran igual de importantes.

Por otro lado, particularmente analizando la esfera intersubjetiva, encontramos el mismo patrón de transmisión de información: su madre no le dice, ella no les dice a sus hijas. Esto sucede a pesar del consejo de su madre, quien le dice a Manuela que le tiene que decir a sus hijas antes de que pase su menstruación para que no se espanten, así como ella. Sin embargo, esto no sucede y su hija mayor vivió de manera muy similar su primera menstruación. Esto ya no sucede con sus otras dos hijas, quienes ya tenían el referente de la mayor. Sin embargo, vemos cómo al no decirle nada a su hija se repite el patrón de que la primera respuesta sea de miedo, preocupación e incertidumbre.

Por su parte, también encontramos una representación específica del suceso *mak xa ch'ut* que se relaciona con la noción transubjetiva de la *ch'ich'*. Es notable cuando habla del cese, la mención de que ahora que no pierde sangre por medio de sus menstruaciones, hasta las vitaminas se quedan mejor en su cuerpo. Ella se refiere a las vitaminas como *jvitaminae* pero también menciona como la *poxil*, la medicina, queda mejor ahora que ya no pierde sangre, algo que la hace sentir mejor. Esto se relaciona con la otra noción del yip *xch'ich'el* y la lógica *tsotsil* de cómo funciona la fuerza dentro de la sangre. Pues vemos en este caso cómo el expulsar sangre menstrual se relaciona con la pérdida de fuerza.

Por último, si ubicamos los diversos elementos de la narrativa de Manuela en las tres esferas de Jodelet (2008) (Figura 23), podemos ver cómo se entrecruzan en su experiencia de vida. Por un lado, ella vive la menarquia sin información previa, patrón que

repite con sus hijas a pesar de haber sentido miedo y la incertidumbre por el suceso. Cuando fue su primera menstruación, ella sentía que “moría” “*chi cham*”. Aunque se fueron regulando sus menstruaciones, la pérdida de su hijo le comenzó a generar dolor en su corazón “*kux ko ’nton*” el cual se agravaban durante su menstruación. En este sentido, la menstruación está acompañada de un malestar anímico y emocional, que se expresa a través del *o ’ntonl*, y que surge de un suceso trágico y doloroso.

Por el otro lado, se encuentra latente la imagen de la *Jalal Me ’tik* como dadora del don. Esta noción, la cual se nutrió a partir de su contexto familiar y social, influye en el malestar que ocasiona el no poderse embarazar aunque ella aún viera su mes y tuviera la edad. Este impedimento, es interpretado desde su marco de referencia como frío en la panza y requiere remedios calientes. En este sentido, la dualidad frío/caliente está presente no sólo en la explicación del malestar sino en la solución.

Asimismo, podemos ver la preocupación al momento del cese que se nutre a partir de las nociones de cómo funciona la *ch ’ich ’*, la cual puede acumularse y salir por donde no debe resultando en la muerte. El malestar físico previo al cese, aunado a las ideas de la acumulación de sangre, la llevan a buscar atención médica. Ahí, la Clínica de Zitím resulta ser una experiencia positiva que le provee con información, le asegura que por lo que está pasando es normal y le proveen de remedios herbolarios que ayudan con el malestar. Además, su familia activamente se encontraba apoyándola y acompañándola durante el proceso. Vemos cómo la intervención de estos elementos intersubjetivos mejora la experiencia de Manuela antes del cese permanente.

Finalmente, podemos ver cómo el suceso *mak xa ch ’ut* está relacionado con el envejecimiento. Sucede porque “ya alcanzó la edad que la Virgen mandó”. Esta edad, variable para cada persona, depende del don divino. Pero cuando sucede, representa que la

*antsetik* ha envejecido, como señala Manuela, que se ha alcanzado la edad de madurez, *yijiltik*. Así, en este caso vemos cómo este suceso se vuelve transición entre el periodo *ants* y el periodo *yijil ants*. A la par se da una disminución de fuerza—aunque las vitaminas y la medicina quede mejor dentro del cuerpo—la acumulación de esfuerzos, dolores, tristezas se empieza a sentir en este periodo y como señala Manuela ya no se pueden hacer las actividades que en antaño disfrutaba hacer.

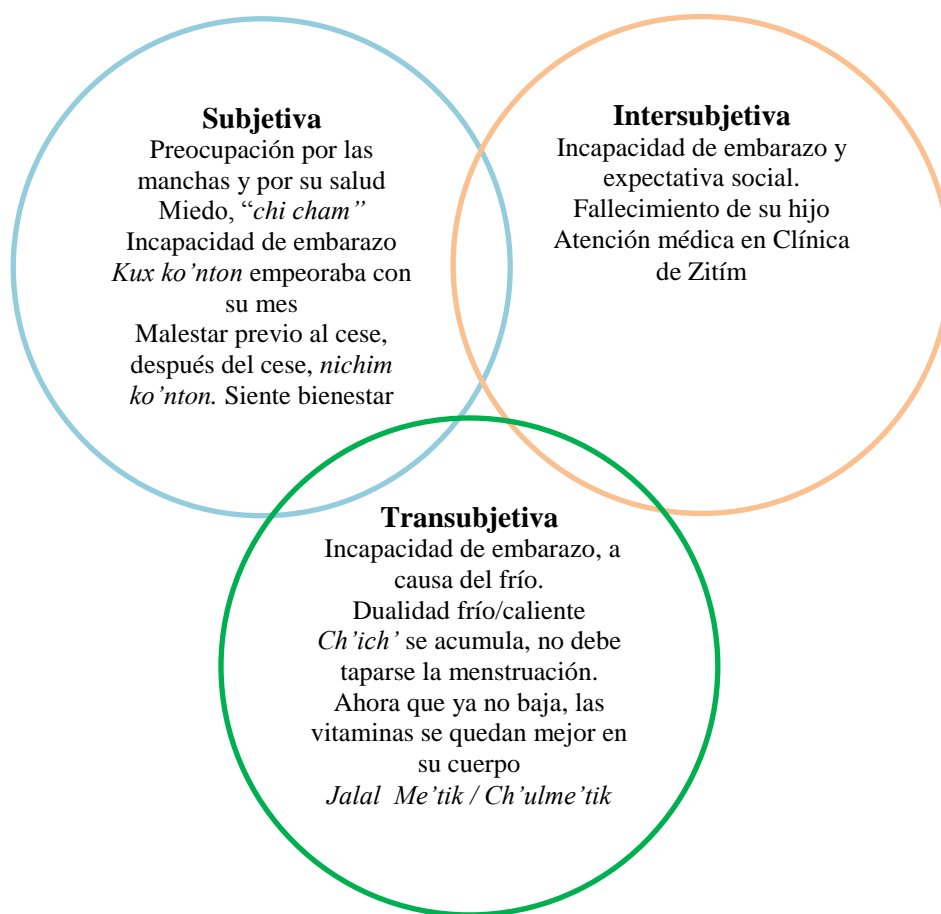


Figura 23. Diagrama de las tres esferas de pertenencia de Jodelet (2008), caso Manuela Ara.

*Sk'op ti Candelaria*

## La palabra de Candelaria



Figura 24. Bordado de Candelaria visto al revés. Foto por la autora. Marzo 2021

*Con ese que se tapó mi mes, ya fue, sí me  
puedo casar, pero ya no voy a ver mi familia  
¿para qué me voy a casar? – Candelaria*

Conocí a Candelaria en 2016 con el resto del grupo de bordado. Junto con Agustina, era la segunda compañera más grande de edad y que tampoco hablaba español. Esto ha ocasionado que nuestras interacciones hayan sido más limitadas. Aunque poco a poco nos hemos ido agarrando confianza. Así, conforme fui aprendiendo más y más tsotsil, empezamos a tener pequeñas conversaciones que terminaban en alguna risa nerviosa de alguna de las dos cuando se nos acababa el idioma para seguir conversando.

Analizando su testimonio se aprecia cómo su tsotsil tiene una estructura diferente, a pesar que existen palabras que vienen del español, es más antigua y tiene vocabulario que

hoy en día “casi no se escucha”<sup>125</sup>. Esto se debe a que Candelaria nunca fue a la escuela en ningún momento de su vida. Asimismo, nunca se casó y ha vivido gran parte de su vida en gran precariedad económica. Su situación refleja el otro lado del prisma que son las experiencias de *yijil antsetik* solteras que nunca formaron una familia.

Nunca he visitado el hogar de Candelaria a pesar de que yo insistí en llegar a realizar las entrevistas a su casa. Sin embargo, ella prefirió que nos viéramos en casa de mi comadre, quien es su sobrina. Después me contó que es porque no se siente cómoda en su casa pues es la casa de su hermano y ella no tiene un lugar donde estar a solas. No puedo describir su hogar, pero me dijeron que ella duerme en la cocina, junto con algunos de sus sobrinos.

En el primer encuentro que tuvimos ella rompió en llanto mientras me platicaba sobre su vida, la cual no ha sido nada fácil. Lloraba y agradecía el trabajo con el bordado que por primera vez en su vida podía comprarse cosas propias como zapatos, ropa, incluso, ropa interior. Desde su nacimiento en 1969, Candelaria recuerda un hogar con grandes precariedades. Para el 2021 tenía 52 años y tiene un ingreso autónomo que le permite cierto grado de independencia. Pero el punto en que se encuentra ahora es muy diferente a como se encontraba en su infancia y gran parte de su vida.

La vida de antes era muy dolorosa, yo cuando me acordaba de lo que pasaba era muy triste. No teníamos nada, sufríamos, no es como ahora que tomamos café, pan, antes era diferente, solo un poco de atol, frijol o si no mi mamá hace agua con chile (*p'uyub ich*) y comíamos eso, si queremos pozol pues nos daban un poco pero no espeso, porque antes sufríamos bastante de comprar maíz. Mi papá, vi que hasta lloraba por conseguir maíz y yo no sabía. Como éramos pequeños pedíamos de comer.

Pero cuando crecimos pudimos trabajar un poco y empezamos a hacer más milpa, y cuando tenía 14-15 años pues ya trabajábamos más duro y empezó a salir un poco más el maíz, frijol y comimos más. Hasta cuando salía bien empezamos a vender un poco para nuestro gasto de ropa y empezamos a criar gallinas y cerdos.

Pero si sufríamos porque también cuando mi papá se iba a buscar trabajo en la finca como tomaba ahí gastaba su dinero, pobre de mí mamá es la que más nos ayudó buscando trabajo aquí mismo como tareas de hacer limpias de la milpa y ahí íbamos a ayudar un poco para tener gastos. No es que

---

<sup>125</sup> Antun Gómez, comunicación personal durante clase, 3 de octubre, 2021.



te sale para comprar lo que quieras, sino que solo un pedazo de tela para hacer nuestra ropa y no podemos comprar carne ni nada por la falta de dinero. Así hasta que se murieron mis papás. Si no nos hubieran ayudado con los bordados pues no tendría nada de ingreso.<sup>126</sup>

Es en este contexto en el que Candelaria vive su primera menstruación:

No sabía, estaba asustada la verdad porque no me había dicho mi mamá, estaba yo pastoreando en las montañas cuando me bajó por primera vez y si me asusté y me pregunté que por qué así. Cuando regresé en mi casa le dije a mi mamá, ella se sorprendió un poco porque dijo que apenas tenía 13 años y que no era normal porque lo normal es ver tu menstruación (*xkiltik jchameltike*) hasta los 14 a 15 años y por eso mi mamá me dice que tal vez sea una enfermedad, y que vamos a estar pendientes. Si te sigue bajando cada mes es porque ya es tu tiempo, me decía mi mamá. Pasaron tres meses sin bajar, pero gracias a Dios no era enfermedad y ya luego vino de nuevo y ya quedó normal así cada mes, cada mes.

Cuando me bajó por primera vez me hizo ocho días completo y me dejó bien débil, como que me sentía que me moría hasta le dije mi mamá que no sé qué me pasó ya no tengo fuerza y como que me muero le dije.<sup>127</sup>

Muyuk o stukbi pes la verda mu jna' o che ti me yu'un a' ti va'i a' xa yoril xkaltike ti paxtol i yak'bun stuk ti jchamel bi pero melelo stuk ti ni xi'e an komo mu me jna' cha va ti k'usi oe muyuk bu albilun yu'un o jun ti jmama xkaltike an siempre laj jnop o ti k'usi oe xi chi ya'yel la jnope pero k'alal ni tal ti smaleb k'ak'al jul kalbe ech ya'yel obi a mejun tseb me yun laj a ta a edad o chee pero apenita 13 año, 13 año kich'ojla xal o ti jmama ti yal o ti vai jreglatik a'ech o bi, ech'un ti siempre tsots jutuk laj ya'i ukjun ti jmamae este komo xal cha vai jun ti mu to normaluk porke ti normala xkiltik jchameltike 14 o 15 año auk o bi solel ech'el junabes muyuk pero ken sabe k'uyun a'ech o bi te xkiltik o me cha spasbot seguir puede ser yu'un a'obi xchi, kasi te penientetik ya eluk o ti k'ala i yak'bun o ti primera ves xkaltike anta ech ya'uk o ti vai k'alal i makeya'yel o bi bat me obi kase ti oxib to u k'u yaluk yanbelta o bi ech'un a me te la snop puede ser chamel yich'oj xchio pero okol i yal o ti Diose muyuk bo i yich' ti chamel o kase pas ti normal bat ti jujun u o ju'un.

Jun ti k'ala i yale este mu ti jun chibuk k'ak'al kasi lek ocho día ti k'uchal i yal ye'yel xkaltike a'to ech k'u makuk ya'yel pes la verdad ni kom ti levil o komo ke chi cham xa ya'yel i ka'io

Esa primera vez que le bajó durante ocho días, Candelaria no sólo se enfrentó a una nueva debilidad corporal, sino al tener que realizar las actividades cotidianas menstruando:

Cuando me dio, mis papás no me dijeron que no saliera, sino que salía a pastorear todos los días y ya solo estaba así no más. Ya no había fuerza de arrear a los toros. Pensé que ya iba ser así siempre pero no ya cuando me volvió a bajar ya solo me daba tres días y dos noches.

Pensé que tal si me muero, porque era bastante. Mi mamá me decía que nunca había visto así que te da mucho tiempo, a mi cuando me da solo tres

Asta laj kalbeo ti anima jme'o te na'tik k'usi la jpas muyuk xa kip ta me xi cham xkut ya'yel o pero komo mu o yu'un tako chi snakanun komo ao ti paxtol i paxtol oe kasi jovil xanox mu xi jvots vun ya'yel xchu'uk o ti mak vakax oe yu'un muxa yunuk oyuk yutsil ya'yel o porke siempre ya'el o munuk tajamoluk sinoke yu'un ep i yak' ya'yeluk ti jun semana lek oe pero ya kuy a'ukech i bat o ju'un mu'u k'alal i vai mak batel o ti chib oxib u obi anta k'ala k'u yaluk yan o june

<sup>126</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

<sup>127</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

cuatro días y no sé porque a ti no se pasa. Me cambiaba la ropa, pero se mojaba a cada rato porque bastante bajaba, por eso mi mamá se asustó un poco también, y como no tenemos dinero como ahora, pues sola así me recuperé con un poco de atol, de frijol y gracias a Dios no hubo que digamos que salí a buscar ayuda, sino que así me fui recuperando sola y agarré fuerza de nuevo.<sup>128</sup>

mou o jun la spasba normal k'ala tres dia, dos noche a'ech i spasilan bun xkaltik

An laj la jpas sentir, ketal mi oy k'uchal ni cham, i yal ti jmamae ya muyuk bu ech xkil o lome xchi, muyuk bu xkil aech yu'un solet ti bo k'ala cha yabot ti a chamele o'ono oy ta xkil jchamel ja nox ti va oxi'b chani'b k'ak'ale ja uk lome k'uyun jun ti yalel mu xmake xchi komo ti xkak'ilanbe sna' ya'yel o ti yilel i yilel jayibuk belta ta jel jropatik yu'un eso si yu'un mubu k'ala yu'un ta xmak o chee ech'un o ti va laj xa spas sentir uk o ti mu me yu'un cha cham xchi ya'yel o ti pobre jmama oe, pero an gracia a dios k'uchal va muyuk o nox jtak'in tutik ta jpoxta jba va'i solet me'onuntutik ni ch'itutike an ech nox i spas recuperar yan belta ti puro nox jve'eltik ya'yel o pero munuk lekuk a ve'el va' lek' ule lek' ya'yelel chenek'e a' jve'eltik ya'yel o, an pero ech k'uk'un i jtam jba yambelta muyuk boo ti yu'un i jsa' jpoxil ya'yel oe normal ech nox li jtsak yambelta o ti kip ya'yel oe

Afortunadamente, después de esta experiencia la menstruación de Candelaria se regularizó y empezó a vivir menstruaciones más cortas y con menos flujo. Esto lo agradecía pues el trabajo en su hogar era extenuante y hacía un gran esfuerzo físico, incluso durante su menstruación. Las consecuencias de este esfuerzo físico siguen presentes hasta la fecha:

Cuando baja mi mes me duele la espalda, esto pasó porque trabajaba bastantes con mi papá, cargábamos un costal de maíz lleno, y como cargábamos en las subidas, ya en los últimos que cargábamos el maíz, sentí que se lastimó mi espalda y hasta ahora quedó, y ahora aunque ya no baja mi mes pero si me duele cada mes mi espalda como que fuera dolor de riñón, pero esto fue que trabajábamos muy duro con mi papá, no solo cargo maíz sino que también quebrar la tierra con azadón, eso es lo que me molestó.<sup>129</sup>

A,' me o bi pero xkal cha va'i sna'oj komel jech o jun jpat o to, snaoj komel ech o ju'un ti va jlolare muyuk mas o ti jole jyalel a' jun ti yanche jpate a' i kom ti chemel jun bi, i ak'o ti cuenta ya'yel komo ke ik' ya'yel i kom ya'yel o, mu onox lom lekukun ni kom ya'yel o pero mu kich'oj be mul tanto o ti ue komo kal cha va'i ti lom ni a'mtejtal xkaltik mauk nox kuch ixim ja'o k'usi mi lok osil mi k'usi soas ya'yele junto la yilbijinun jutuk ya'el o ti pinchi uoe komo manchuk me yalem o jchameltik pe komo chi a'mtej o chee uu, ech'un mu jna'o te me ja' chamel i yak' komel o bi,

Desde su primera menstruación Candelaria, como había hecho su madre, vivió sin alguna forma de gestión menstrual. Aunque después encontró una solución lo suficiente buena

<sup>128</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

<sup>129</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

como para las actividades cotidianas y el trabajo en el campo, pero no lo suficiente para salir a donde la vieran otras personas.

No podíamos salir ya que en nuestra época no existe nada para taparnos, no como ahora que el gobierno ya ha hecho toallas para eso, antes no era así, yo sola me hice de trapos que me amarré y con eso nos ayudaba un poco pero no es que ya puedas salir, tenemos que estar en casa.<sup>130</sup>

A vo'nton xa bu xa bato va'i te xa nox ts'ijlan mami xa k'an xa bat o ti bu junukale pero komo te va vo'nene kasi mi yun oy mi jtuch'uk k'usitik ta jtunestik xa orita to, to manchukme cha ts'ik bu cha bat porke k'uyu'un eske ti ajbalile uke komo lik ti lum xa vil ti k'usitik stak' xa ta jamakbatik oritato, yan bi yun deberas yun lajuk to avilik o ti mu jna' mi lajto a vil uk toke yu'une yu'un mu xkojtkin o lome, a' va jlik nini k'a pok' jpasoj yu'un para ta jlap yu'un mu jk'an sol jelebel te ta jtseke pero jtuk jpasoj te k'apok'e munuk yu'un solel manel manel tal k'usi ta jtunes muyuk o pes ech'un ti va'i para yu'un cha lok'to batel jun ti bo cha bate manchuk me a vo'nton mu stak' o.

Cuando Candelaria era *ts'eb* y tendría unos 16 años aproximadamente, ella entra a trabajar a la iglesia de San Gregorio, de la misma manera que María. Entre sus actividades ella se dedica a limpiar los altares, cambiar flores, prender velas y cambiar las veladoras que han llegado a su fin, además de que ha bordado varios de los manteles que cubren las mesas de los altares. Cuando se llevó a cabo el cambio de ropa de la *Jalalme'tik* Asunción en agosto 2021, ella, junto a mi comadre, taparon a la virgen con un manto bordado mientras la cambiaban, cuidando su privacidad. A pesar de que esta actividad no aportaba ningún ingreso económico se volvió un trabajo disfrutable para ella que, además, le permitía salir de su casa. Una casa que poco a poco dejaba de ser suya.

Conforme pasaban los años, sus hermanos y hermanas iban saliendo de su casa, casándose y armando sus propias familias. Eventualmente fallecieron sus padres y ella se quedó a vivir con su hermano menor, el *koxito*. Esperó y vio pasar los días, pero nunca nadie llegó a pedirla, a diferencia de sus hermanas. Aunque ella sí quería casarse y tenía la expectativa de hacerlo, nunca sucedió. La carencia económica en la que había crecido,

aunado a que ella nunca salió a estudiar y no sabía español, ni leer ni escribir, le hicieron creer que nunca iba a poder hacerse de un ingreso para sus cosas. Sin embargo, nunca dejó de bordar, aunque ella no supiera dibujar con lápiz, ni siquiera agarrarlo, se volvió una maestra con el hilo y la aguja, pero pasaría mucho tiempo todavía para que éste se volviera su ingreso principal.

Durante su vida, Candelaria no recuerda haber tenido ninguna menstruación incapacitante. Aunque sí, *jujun u' jujun u'*, vivía un poco de dolor de espalda y de vientre, éstos nunca la hicieron buscar ayuda ni a recostarse por completo. Así fue que cada mes le bajaba de dos a tres días hasta que dejó de bajar, aproximadamente cuando tenía 42 años. En su vida, ella recuerda que su madre le advirtió que esto sucedía, sin embargo, cuando sucedió ella ya había fallecido por lo que Candelaria tiene que vivir este proceso en solitario.

Tres días me bajaba al mes hasta que ya no me bajó, hasta los 42 años, hay algunas que les deja de bajar hasta los 48 pero a mí fue mucho más antes. Y no sabía qué pensar de porque se fue, si es normal o es porque me voy a morir.

Como mi mamá ya se había muerto pues ya solita esperé a ver qué pasa. Pero escuché con otras personas que me dicen que hay que esperar, aunque ya pasó un año sin bajar puede que regrese todavía, y pasó el primer año y no vino, pero en el segundo año me vino todavía pero no tardó ni un día solo por unas horas nada más y hasta ahora se fue.

De lo que me han dicho es porque ya pasó el año, ya alcanzamos nuestra edad y por eso se va nuestra enfermedad (*jchameltike*), solo eso se. Pensaba que esto se duraba hasta nuestra muerte, pero mira que no, tiene su tiempo nada más, cuando no sabemos nos preocupamos. Pero yo no, porque ya me había dicho mi mamá

Muyuk, muk' onox bu la jta j-edadojuni muk jtao ti k'uchal yalobjun ka'yoj oy ti 48 o mi, pero muyuk o kasi bat o jchamel o'on o to oy nox van kich'oj 42. ti jop ya'yel o bi me xtalto o bi o mi muyuk xao mi lekun o bi o muyukun lekun o bi pero komo muyuk xa jmama ju'un ech'un siempre la jnop tuk ta jmala kil k'usi xk'ot ti pasel mi yutsilall o mi chi cham xi chi jnop ya'yel o. a'to k'ala i lok' lek o ti jun año te' bu xkailan lo'il ya'el yu'un stalel o oy xa vil te me lok' o ti jun a'bile asta tatome xtal o xi yutukun yael o anta i jmalal o mi ech o ti oy to ta sut tal o ta jun año muyuk o natik k'uyun o ju'un ta 2 año ta mele june ba cha' taluk to o ju'un talto o ju'un pero jmakel xa nox o i muk xjalej xao oy xanox komo dos o tres ora xa no'ox, ora xa no'ox mu ti dia uk xa oju'un anta ya kon eso bate yu'un i bat o ju'un asta orito sjalil o to.

An jo'on ti yalobj bukune ja'o yu'un ech' o ti k'ak'ale jtatik o ti j-edadtike a'nox me ech ka'yoj o te yu'un xbat o ti jchameltike muyuk mu jan'be lek sventil k'uyun ti a'ech xbat ya'yel o olome ti, komo o'oni ti jnopoj jkuy ti k'alal i yal o lome komoo ke kich'oj me chi jcham ti jkuye pero mu'uj ma oy nox yoril mati ti jayi'b k'ak'al

<sup>130</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

por eso lo sé. De mi mamá lo escuché así, que si ya se tapó nuestro mes ya no vas a poder tener hijos, si alguien se casa todavía conmigo, es mejor decirle claro que ya no voy a tener hijos porque ya se tapó mi mes.

Cuando ya no bajó me preocupé un poco porque no sabía qué me pasaba. Pero ya después vi que ya no había, y me sentí tranquila porque ya no me voy a preocupar de cuando viene mi mes.

Ahora es como si fuera hombre puedo salir en donde quiera, en cambio cuando baja daba miedo, que tal si baja cuando estás en un lugar, pero ahora ya no.

No fui a buscar mi remedio, sino que así no más, gracias a Dios no conozco la consulta, porque estoy más o menos bien, así se fue mi mes hasta ahora.<sup>131</sup>

Si me puse triste, un poco porque cuando me dijo mi difunta mamá que si ya tapa tu mes ya no vas a embarazar si te vas a casar todavía, me dijo. Pensé que alguien vendría a pedirme, sí pensaba casarme todavía. Pero como se tapó mi regla, ya sé yo también, ya me acordé que no voy a embarazarme. Con ese que se tapó mi mes, ya fue, sí me puedo casar, pero ya no voy a ver mi familia ¿para qué me voy a casar?

Ya no tiene caso que me case todavía y es lo que sentí en mi corazón, todavía un poco pero ahora ya se me pasó y ya me siento normal y ya no tengo pensado de casarme.

Yo me siento que ya veo mi vida, es como digo no estoy casada y ni he tenido novio soy soltera crecí con mis papás hasta ahorita, solo Dios sabe cómo voy a comer y vivir y me siento bien, no me preocupo de por qué no me casé, al contrario, mucho mejor que no me casé y Dios sabe cómo será mi vida, ahora estoy con mi hermano, ya no tengo más familias, sólo a Dios. Y estoy feliz en la vida, estoy tranquila y ahora no estoy sufriendo y gracias por el trabajo del bordado, ahí encontramos los centavos y si no tuviera eso seguro no tengo nada ni ropa porque no hay como hacer dinero.

Por eso ya viví ya llevo más de 50 años ya vi las necesidades y si hay, pero es algo tranquila no es como que ya voy a morir.<sup>132</sup>

ti oy ya'yel o ti jmoton tik o lome pero k'ala mi k'u jtatik ma jun ti j-edadtike tamati xmak batel o ju'un pero k'ala mu jna'betik sjam ya'yele komo ke xkich'tik mul k'uyun ti xbat ya'yel ti chamele, k'alal ka'yobjetik sjam yaye.

Ju'un k'ala ti va'i ti bat nox xkaltike laj me jnop ya'yel o bi anta aukto ch'ay ti ko'nton ya'el o ju'un komo ech ni jk'ataj kutik ya'el o ju'un komoke vinik ya'el mu xa k'usi yun ta to jnoptik k'usi ora ku spas kaer nixtok muyuke eske yu'un myukxa nichim xa ko'nton butik xi lok' xi och yael o ju'un a k'alal oy o bi k'ala a xa sk'ak'alile jnop ya'el o mi lek mi mu lekuk xa xi satal o ti bu xi bate oyun ti pena ya'yel o.

Muyuk jremedio jech noxi, ni jtuch'uk xkojtkin konsulta orita komo ke u'u muyuk loktor u'u aech mi la va'be sjame a'me ech o ti ech nox i laj ko'nton xchu'uk o ti jreglae yu'un asta orita, a'ech o.

An laj jutuk komo k'ala laj yalbun ti anima jmama te yu'un te mi mak te a ch'ut eske yu'un muyukxameo ti amoton te me oyto a k'inal na nupun muyuk xame ti olol xi yutun ya'yel o ti jmamae jna'oj xa ya'yel o te k'al komo muyuk xao jmama k'alal va mak o ti jch'ute jna'oj xa ya'yel o te an entonces an ovil xa chi nupulaj manchuk me xtalto ya'el o ti much'u sk'anuntoe ovil xa ya'el o bi porke muyuk xa me cha va'jun ti motonile xi chi ya'el o ju'un a'te i jpas sentir o bi an kam ya'el o ti mu xi nupune a'to xu' a'uk ti k'ala mi nupunemun i muyuk junuk olol junto ovil xi chi junto la jpas sentir jutuk pero to ch'ay xa ti ko'nton ya'yel ju'un komo yu'un xanox muyuk xa cha va'ie ch'ay xa ti ko'nton kasi lek normal muyuk xa jnopo para yu'un tato xi nupulaj mejor o ti ech xa junun yael o ti la jnop xa lek ya'yel o.

Jkuxlejal ti me ech k'uchal laj xa kal ti muyuk bu nupunemun muyuk jonovio xkaltik komo ke soltera ni ch'ital yu'un ti jtot jme'e i asta arita chi yiju'm xa batel pes Dios me sna k'uchel chi ve' k'uchel chi kuxi k'uchal yael kasi lek xkai jba ya'yel o ni ta jpas sentir yu'un k'uyun ti mu ni nupulaj muyuk ta jpas sentir al contrario gracia de dios porke junto mucho mejor muyuk nupunemun pero an dios a k'o sna' me ech xkal ti a lek ti jkuxlejal ja'ech bi o mi algun dia ta jta jvokol mu jna' komo a' va'i kermano xa jchi'noj xkaltik muyukxa jfamilia, muyukxa xkaltike ech'un pero solo Dios ti jkuxlejale kase nichim ko'nton ya'yel o ti li ti sba balamili , nichim ko'nton ya'yel o muyuk

<sup>131</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

<sup>132</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 8 de noviembre, 2021.

jvokol muyuk ya'yel o o ti jpena ya'yele pero a'me xchu'uk xkal cha va' ju'un ti a'mtel la ja vabuntutik ti jbordado tutik a'te ta jta ti jsentavo te manchuke pes repente hoy jvokol repente muyuik jvokol, repente muyuk jropa muyuk jsapato porke muyuk jun ti tak'in xkaltik, muyuk much'u chi jk'anbe xkal cha va' juni ech'un ti jvokol june kase lajxa ni kuxi xa tal ya'yel te chi batxa ta 50 año xkaltik ni kuxi xa tal ya'yel kasi laj xa jk'el ya'yel te necesidad ya'yele oy o stukbi munuk muyuk pero algo jutuk trankilo ya'yel muyuk bo'o solel ech'el chi cham xa ya'yel xka'itik.

Un par de años después de que se detuviera su menstruación ella se integró al grupo de bordado que estaban organizando sus familiares, quienes sabían que Candelaria era buena bordadora. Poco tiempo después nos conocimos y desde nuestro trabajo colectivo ella encontró una forma de ingresos que, por primera vez, le permitió tener su propio dinero, algo que pensó que nunca iba a poder hacer.

Yo como una señora ya madura que no entré a la escuela, como que no se nada, no sé leer ni escribir, así me fui madurando y no aprendí nada, así me quedé, no es lo mismo que las que estudiaron, en cambio yo no digo que todavía voy a aprender porque cada vez ya me pasan los años y no es que me vuelvo jovencita todavía ya no. Así me criaron mis papás, de hecho, se sufre un poco porque no se contar y no sé bien comprar por causa que no estudié, pero no puedo hacer nada porque mis papás no me metieron a estudiar, solo me mandaron a cuidar los toros y así crecí, y como sufre uno porque no puedo salir a buscar trabajo en otra parte porque no se comunicarme en español, si no me hubieran apoyado con hacer los bordados, pues no tendría nada de dinero, en cambio los que estudiaron aunque no se casó pero sabe cuidarse, puede salir a buscar trabajo porque sabe hablar en español, sabe leer y cantar los números, en cambio a mí no puedo hacer todo eso, de hecho como digo sí se sufre, porque así como no me casé pues no tengo hijos y no hay nadie quien le puedes pedir ayuda, pues yo me cuidado sola pero qué le hacemos ya me quede así, vine sola en este mundo y así me regresaré.<sup>133</sup>

Pes xkaltik ti o'on k'uchal yijil ants muk jchan ti un komo ke este muyuk k'usi ta jna' ya'yel o ni yu'un para yu'un ta jna' chi ts'ibaj jna jpas leer sinoke ech nox ni me'lub ya batel xkaltik muyuk xa yu'un tato jchan batel un yu'un jna'to chi jpas leer muyukxa batel o , ti jvokol ya'yel ti k'uchal ni ch'ital komo ke aech chi chamxa batel xkaltik o ti jayib k'ak'al oy batel ti jkuxlejal muxa yu'un tako a' xa yu'un chi tsebaj tato jchan muxa k'usi mas ta jchan pero te much'utik kaltikuk i xchanik ti une mas to oy sp'ijilik a vi spasik leer spasik estudiar bu xbatik pero ti o'one muyuk k'usi la jna' muyuk k'usi la jchan ya'yeluk simple ech nox ni ch'ital yu'un ti jtot jme' i a' van ech chi cham ya'yel xkaltik oy ti vokolile oy o stukbi porke va'i mu jna' chi atolaj lek mu jan lek chi manlaj mu jna' lek porke a' va oy muyuk lek o ti jp'ijil xkaltik ya'yel komo muk jpas o ti estudioe ech'un pero k'usi xkut porke muk xi ak'at ti clase xkaltik ti anima jtot jme'e muk xi stik'un xkaltik ti clase lek i yil o ti ech nox oyun yu'un chi bat ti paxtol komo oy vakax ba jcha'bi ya'yeluk ti vakax entonce a' te mu la yak'ukun ti clase xkaltik ech nox kaltikuk ni yijubtal ni melubtal xkaltik ech'un mu k'usi ti jna' stuk ti o'one pero ti jvokole oy o stukbi

<sup>133</sup> Candelaria Hernández, 53 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

mu xlaetuk o ti muyk k'usi i jchantik mas ya'yel oe ech manchuk o ti va'i jna' chi ts'isomaje pes melel o la verdad oy jvokol asta sa' a'mtel ta jxi' ya'yel o como a' skoj cha va jun ti mu jna' español, mu jna' chi k'opoj ya'yele mu i kil sa' a'mtel como ke ech ya'yel uts me jba manchuk xa ya'yel o ti la a koltuntutik xchu'uk o pobre avi bordado xkaltik yu'un ni jun peso mu xkil porke ta jxi' sa' a'mtel yu'un mu jk'an xi lok' entonces a' jvokol xkil ti o'on o bi ke xchu'uk ti much'u yak'oj sba ti estudio e manchuk me mu i nupulaj pero stak' xlok' ti sa' a'mtel komo oy yestudio sna' xlo'laj sna' xk'opoj oy sa' butik numero x-a'mtej yan o to a' ta jxi' cha va' o jun ti mu jna bu chi och ya'yel oe ech'un ti jvokole oy o mu xlaetuk ya'yel pero nimodo muyuk xa k'usi xkut jbao si k'u jvokol ni ch'itale a'ech xa asta orita oy jvokol mas, cha val k'uchal va mu ni nupulaje yu'un ti vokolejele oy o pues muyuk much'u ta jk'opontik o muyuk much'u yu'un jk'anbetik o ti k'usi jk'anbetike simple jtuk jsa' ya'yel o ti k'usi necesidad ku'un ya'yel oe, ech'un ti vokolile oy jutuk xkil pero k'usi k'an a vut ti a'ech nikom xa yu'un ti pobre jtot jme'e pes asta orita a'xanax ti jk'anbe yip ti dios jayib k'ak'al oy jkuxlejale i jayi'b k'ak'al i o ti muyuk xa jkuxlejale pes ech me'on ni tal ech me'on ni sut ya'yel o, a'ech o ti jlo'il ya'yel ti o'one, ja' ech pero mu jna'tik mi oy k'usi cha sutes bee.

Actualmente Candelaria vive con su hermano en una casa que no se siente suya. No tiene cuarto ni un espacio para sí misma. Borda en la cocina, en el patio o afuera cuando está cuidando a sus animales. Al final sus expectativas de vida no se cumplieron, pero ella se siente conforme y, aunque sola, se siente tranquila.

Ahora está generando un ingreso autónomo y ha encontrado un lugar en el grupo de bordado. Ahí nos ha compartido su maestría con el bordado, además de que no teme a opinar y a alzar la voz cuando hay un argumento, es partícipe en todos los aspectos. Sin embargo, aún le da miedo dibujar y agarrar la hoja y el lápiz, pues siente que no puede hacerlo. Por eso cuando tenemos reunión y tenemos que imaginar un bordado nuevo,

sacamos hojas blancas y plumones de colores, y ella y yo, dibujamos como si fuéramos niñas otra vez.

### **Análisis del caso de Candelaria**

El caso de Candelaria nos permite ver otro espectro de la experiencia de una *yijil ants* que no se casó, en un contexto donde eso es esperado. A diferencia del caso de María, Candelaria vivió en condiciones diferentes y con mucha más precariedad. Ella describe su infancia como que “no tenían nada” y todo dependía del trabajo que ella y sus hermanos podían hacer. Es por esto que a Candelaria no la mandan a la escuela nunca. Desde que pudo trabajar lo hizo, porque había que hacerlo para comer. El recuerdo que tiene de haber visto a su padre llorar mientras compraba maíz señala lo duro que fue esta etapa para ella y su familia.

Asimismo, nos deja ver cómo una situación de precariedad se puede ver agravada por las condiciones de trabajo de la época a partir del recuerdo de su padre. Quien tenía problemas con el alcohol mientras trabajaba en la finca. Esa finca, como muchas de la época, probablemente se manejaba por medio del enganche de trago. Les daban alcohol a sus trabajadores a la par de terribles condiciones de vida, una carga de trabajo extenuante y un salario ínfimo. Una vez enganchados, les vendían el trago ahí mismo. Eso nos ayuda a poner en perspectiva el problema de alcoholismo de muchos hombres en los Altos que trabajaron en las fincas. Muchas veces eran obligados a tomar y los efectos de su enganche los sufría toda su familia. A pesar de esto, Candelaria y sus hermanos tuvieron el apoyo de su madre, quien les ayudó a encontrar trabajo y con quien pudieron mejorar su situación económica, lo suficiente para poder ingresar nuevos productos a su dieta y hacerse de un poco más de ropa.



Subjetivamente, su primera menstruación le ocasiona una reacción de miedo pues ella no sabía que eso iba a suceder. Además de que sintió mucho malestar pues tuvo un flujo muy abundante. En su caso, es interesante ver cómo la figura de su madre cuestiona si la menstruación de su hija es normal o no, pues a ella le bajó un par de años después. Este detalle, que se ubica en la esfera intersubjetiva, también remite a la propia subjetividad de su madre. Pues ella se genera una expectativa de este evento y lo pone sobre la experiencia de su hija. Además de que demuestra la falta de información que existe en torno a la variabilidad del suceso, es muy probable que su madre igualmente sólo haya contado con su madre como referente.

El malestar corporal que sintió Candelaria en esa primera menstruación lo describe como *chi cham xa ya'yel*, “sentía que me moría”. Sin embargo, sus padres no la dejaron descansar y ella tuvo que seguir sus actividades cotidianas con dolor y sin forma de gestión menstrual. Ella habla del efecto debilitante en su cuerpo como que “ya no había fuerza” *muyuk xa yip*. Sin embargo, menciona que se recuperó tomando atole, *ule*, y comiendo frijol, *chenek*, y que con eso recuperó su fuerza, *jtsak yambelta o ti kip*. Algo que se perdió en la traducción es que, hablando de esto, ella utiliza la palabra *jpoxil*, que puede referir a algo curativo, como remedio de hierbas o medicina. En este contexto, está refiriéndose a los alimentos como medicina. Esto, en conjunción con el uso de la palabra fuerza, señala la noción transubjetiva de cómo funciona la fuerza, *yip*, la sangre, *ch'ich'*, y los alimentos. La cual tiene mucho sentido dado que su primera menstruación implicó un sangrado abundante durante ocho días seguidos.

Si bien su menstruación se regula después. Ella también menciona el malestar que le quedó en la espalda después de haber trabajado de joven con su papá. Asimismo, menciona la ausencia de gestión menstrual. Al respecto, encontramos una muestra de agencia cuando

Candelaria se hace sus propios trapos de tela, *pok'*, para amarrarlos a su alrededor y así evitar manchar su nahua. A pesar de esto, Candelaria se sintió restringida en cuanto a su movilidad, algo que no cambió hasta que dejó de ver su menstruación.

Encontramos cómo, dentro de la esfera intersubjetiva, la información que le brinda su madre también se vuelve muy importante al momento del cese. Pues su madre sí le transmitió que eso iba a suceder, sin embargo y como en la mayor parte de los casos, la incertidumbre es muy grande cuando empiezan los cambios en la menstruación. Asimismo, en su narrativa encontramos otras voces de personas que le rodean y de quienes ella escucha información. Sin embargo, su madre ya no vive para acompañarla en este proceso. En cuanto a relaciones intersubjetivas, Candelaria no tiene con quien vivir estos cambios.

Con respecto a las representaciones en torno al suceso *mak xa ch'ut*, vemos que para Candelaria implica el “alcanzar nuestra edad”. Ella dudaba de si duraba toda la vida, pero pronto confirmó que no. En su narrativa también vemos un énfasis en el aspecto del casamiento. Particularmente en cómo su madre le advierte que, una vez que se tape su mes, ya no va a poder tener hijos, y aunque ella decida casarse tiene que decirle a su esposo que no podría embarazarse. En términos subjetivos, este suceso también despertó un poco de tristeza en Candelaria. El “alcanzar nuestra edad” implica dejar de lado la expectativa de crear una familia. Ahora lo que ella siente en su corazón, “*ch'ay xa ti ko'nton*” es que ya no tiene sentido casarse.

En este contexto, entrar al grupo de bordado se vuelve un punto de inflexión que afecta su vida de manera positiva. Pues ella ahora puede decir que su vida es mejor porque no se casó y ahora se siente feliz y tranquila, *nichim ko'nton*. Su ingreso le permite tener sus propias cosas, aunque, ella sigue careciendo de un espacio para sí misma. Además de que dicho ingreso depende de sus ojos y sus manos. Afortunadamente, Candelaria aún no

tiene problemas de vista y, en realidad, se siente muy bien de salud, a excepción de algunos dolores en la espalda o el riñón.

Además de lo anterior, podemos encontrar cómo Candelaria hace referencia a su experiencia de vivir el cese permanente, que “ahora es como si fuera hombre”, *ju'un komoke vinik ya'el*, porque puede salir a donde ella quiera, algo que antes no podía hacer por temor a mancharse. Una vez más vemos la idea de que una *ants* que ya no menstrúa es igual que un *vinik* y ahora ya no tiene que preocuparse. Por el contrario, en su narrativa no podemos encontrar nociones que ligen la menstruación con la *Jalalme'tik*, ni a Dios. En su lugar, Candelaria habla de la menstruación como *jchameltike*, “nuestra enfermedad” y esa es su forma principal de mencionarle. Algo que quizás venga de su madre, incluso de esa primera experiencia de malestar y debilidad.

Finalmente, vemos cómo el hecho de que ella nunca haya asistido a la escuela representa una gran limitante. Incluso cuando dibujábamos flores ella dudaba mucho de sí misma agarrando un lápiz. A pesar de ser una maestra con la aguja. Ella se siente incapaz por no saber contar, por no hablar español, y ahora por su edad: “no digo que todavía voy a aprender porque cada vez ya me pasan los años”. En este caso podemos ver cómo el no ir a la escuela es casi un punto de inflexión que, quizás, no sólo repercute en su trayectoria de vida y laboral—como lo hizo con el caso de María—sino que afecta su propia autoestima y confianza en sí misma.

Por último, al entrecruzar los diferentes elementos de las tres esferas de Jodelet (2008) (Figura 25) con su experiencia de vida podemos ver cómo confluyen aspectos transubjetivos e intersubjetivos. La precariedad de su infancia y la difícil situación económica de la familia influyen en que ella no pueda acudir a la escuela. Su primera menstruación sienta las bases para relacione este suceso mensual con algo que le debilita y

le quita fuerza. Por ello no es coincidencia que nombre a su menstruación *jchameletik* “nuestra enfermedad”. Esta conceptualización, a su vez, se ve nutrida a partir de la experiencia del resto de sus menstruaciones a lo largo de su vida.

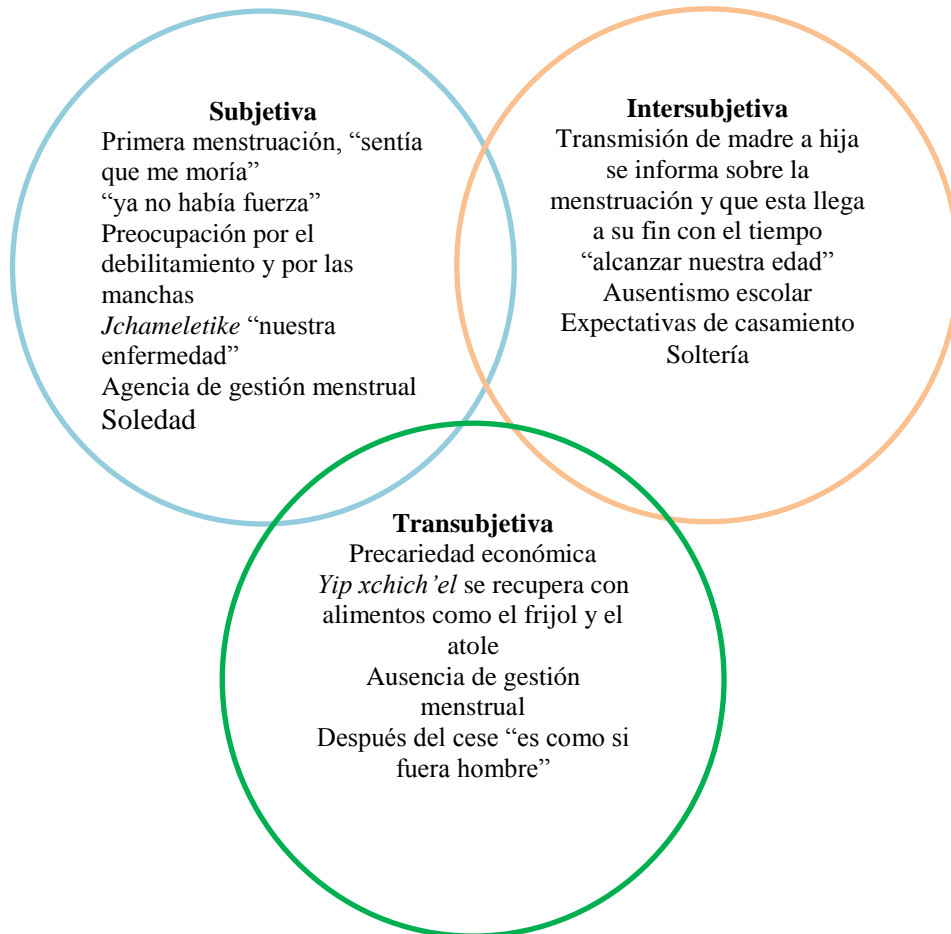


Figura 25. Diagrama de tres esferas de pertenencia de Jodelet (2008), caso Candelaria.

Es por lo anterior, cuando sucede el cese permanente, se trata de una experiencia mayoritariamente positiva pero que pone en tensión las expectativas sociales de casarse y formar una familia. Por un lado, Candelaria siente cierta tristeza pero, por el otro, reconoce que está mejor sin un esposo. Esto también la pone en tensión con su familia actual, pues vive con su hermano menor en una casa que no se siente suya. A diferencia del caso de María, Candelaria no contó ni cuenta con el mismo apoyo familiar y siente mucha más soledad.

*Sk'op ti Manuela*

## La palabra de Manuela



Figura 26. Las trenzas de Manuela, San Gregorio de las Casas, foto por la autora, mayo 2019.

*Fuera que ya tengo mis 45 o 50 años puede ser que es normal que no baje, pero como no alcanzo todavía esa edad, me preocupé –  
Manuela, 40 años*

Junto con Agustina y Candelaria, Manuela también es parte del grupo de bordado y la conocí por primera vez en 2016. Desde el inicio quedé sorprendida con su habilidad de dibujo y de bordado. Además, siempre demostró una gentileza enorme, incluso cuando todavía no nos conocíamos del todo. Ella siempre se mostró abierta a conversar, aunque el idioma fuera nuestra limitante. Como suele ser, nuestras conversaciones se daban en una mezcla de español con tsotsil, donde yo terminaba quedándome corta. A pesar de esto, ella siempre me ayudó a aprender y me tuvo paciencia a mí y a mi libreta.

La invité a participar como colaboradora después de que me compartiera que había estado teniendo cambios en su menstruación. Actualmente tiene 40 años y su historia nos permite conocer desde otro ángulo las tensiones que se experimentan durante este periodo de la vida y que en los otros casos quizás sólo se mencionan brevemente. Con ella, identificamos otro tipo de cese de la regla conocido como *mak u'il*, algo que ella concibe como una enfermedad pues la menstruación se detiene por alguna causa desconocida que no es el embarazo, ni la edad. Al estar operada para ya no tener más hijos, ella sabe con certeza que no se trata de un embarazo y, a la vez, se siente demasiado joven como para que sea *mak xa ch'ut*. Ella siente que aún no es su tiempo.

Manuela nació en 1981 en un hogar con grandes carencias, a pesar de esto sus padres la mandaron a la escuela. Sin embargo, ella no aprendió español dice que nunca se “quedó en su cabeza”, aun así, de todas las colaboradoras ella es la que permanece más en la escuela, hasta sexto de primaria hasta que, coincidentemente, le llega su primera menstruación:

Me preocupé porque estaba en clase, como antes éramos pobres no teníamos nada de cómo cuidarnos y antes no había tiendas cercanas. No había eso que lo utilizamos como ahora, sólo nos tapábamos con trapos. Por eso me preocupaba por cada mes que va a bajar cuando estamos en clase. Por eso pensaba cada vez que me baja, está bien si no estoy en clase, si estoy en clase ¿cómo voy a cuidarme? Ya estaba en sexto año cuando bajó mi primer mes.<sup>134</sup>

Antes de que llegara, Manuela no había hablado del tema con su mamá o con sus abuelas y ellas no le explicaron por qué sucedía. Sin embargo, ella recuerda haber hablado de la menstruación en la escuela. Recuerda cómo les explicaban a los *unin keremetik* y *unin ts'ebetik*, sobre sus cuerpos y los cambios que vivían a lo largo del crecimiento<sup>135</sup>. Así ella

---

<sup>134</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

<sup>135</sup> Hablando de esto con Manuela descubrí que la generación de sus hijas no recibió nada de esta información en la escuela. Profundizaremos en esto en el último capítulo.

supo que eso iba a suceder, sin embargo, no sabía cuándo. Cada vez que le venía su mes y ella tenía que ir a la escuela, faltaba. Así, poco a poco, dejó de ir y ya no volvió nunca más.

Manuela se casó a los 18 años con un joven vecino con quien había estudiado en la escuela. Ese mismo año, tuvo su primer embarazo que finalizó en un aborto. Un año después, tuvo a su primera hija. Tiempo después volvió a embarazarse, sin embargo, a lo largo de las revisiones se percataron de que eran tres bebés: el único caso de trillizas que conozco en San Gregorio. Este complejo embarazo tuvo que resolverse con una cesárea y afortunadamente, todo salió bien para ella y sus tres nuevas *unin ololetik*. Hasta ahora, Manuela no había tenido complicaciones con su menstruación.

Cuando tenía 13 o 14 años bajó mi regla era normal, de tres días, al cuarto día ya no hay. Cuando se va ya no baja, así cada mes. Hasta que me casé así estaba normal y cuando me embaracé mi primera hija fue parto normal pero quedó normal mi menstruación, cada mes y los tres días. Hasta con mis trillizas lo mismo.<sup>136</sup>

K'alal ti tsebung kich'oj 13 año a'oti oxib nox k'ak'al xkil oti menstruacione antela makbatele yu'un mak o kada mes, kada mes anta ska ni ga'to ti k'alal ni nupune laj lik ti olol xkaltik la jpasba embarzare a' este xuk o la jpas parto normale normal k'alal yaltal yambeltae normal tres dia, tres dia normal cada mes anta ti trillisa nixtok juni lo mimso a ech

La llegada de las tres bebés consumió a toda la familia, pero afortunadamente se encontraban para apoyarla a ella y a su esposo. Pasados un par de años, Manuela vuelve a embarazarse y es a partir de este embarazo, el cual también tuvo que resolverse con una cesárea porque su hija venía atravesada, que ella empieza a notar cambios en su menstruación.

Cuando mi tercer embarazo lo que veo baja los tres días y ya a los cuatro ya no hay, pero a los cinco baja pero un poquito nada más, igual con el último hijo, poquito nada más. Lo pregunté el doctor por qué es así, porque antes que estoy joven no lo ví antes así.

-No porque es de cesárea, porque no hicieron

A'to ti tercer embarazo a este orasi ju'un muxa normaluk xyaltal tres dias a los cuatro dias smaksba batel anta ti sinco dia xyaltal jujuti' jujuti nox ti xyaltalele anta la jak'be doctor k'uyun o ti ech chi spasbung xkaltik oti mu normaluk xyaltalele oe este laj yalbun o ti a'oti laj kich' operacione ech'un o ti mu

<sup>136</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.



parto normal, por eso así queda, no baja todo tu menstruación, queda poquito, poquito a poquito va a bajar. [...] Es porque te operaron, porque te hiciste cesárea, no es igual cuando es el parto normal. Cuando es el parto normal, baja toda la sangre, pero cuando es cesárea no baja toda la sangre, porque con el aparato lo sacan. Y por eso que así quedó todo ahí por el aparato de la cesárea, por eso no pasa la sangre ahorita que te operaron—.

Por eso que me dijo el doctor ya no fui a consulta, porque me dijeron que era normal.<sup>137</sup>

normaluk xyaltalel oe.

Este la jak'be doctor yu'un o ti este ti k'uynun o ti mu normaluk xyale este mu'uj eske a' o ti la vich' operacione osea k'ala la vich' operecion k'alal cha koltaba normali porke k'alal ta jkolta jbatik normal parto normeli eske xyal o ti sangre asta bastante xyal pero como operacioni no es igual como parto normal juni osea aparato k'usi chi jyut xkaltik chi yo xyal o ti sangre xkaltike este cada mes cada mes xyali este, este ech'un o ti mu normaluk i kom xkaltik o ju'un ech'uj o ti tres dia a veces mu xjelav skoltole tieneke xyaltotal jujuti' jujuti' pero ech k'ala laj kai ech la jyalbun o ti doctore muyuk bu ay jpas konsulta muyuk anox normal o chi yutune ech'un ti ech ni tal o

Unos años después, aproximadamente a los 30 años de edad, Manuela tiene un último embarazo y decide, junto con su esposo, hacerse una cesárea y, a la vez, ligarse para ya no tener más hijos. Sin embargo, esto, así como todas las cesáreas que vivió en su vida la debilitaron mucho en su sangre, afectando su estado de salud:

Nos deja muy débil, porque tres cesáreas tuve, ya sentía débil, no es igual cuando era normal. Yo tenía mucha fuerza, cuando mataba un gallo o una gallina le puedo estirar el cuello y lo puedo matar, pero en cambio ahorita parece que no tiene fuerza mi matriz y no puedo matar un gallo, como que mi matriz está así chiquita, siente miedo, ya no tiene fuerza, porque según es por la operación, que no es igual, es normal. [...] Es por la enfriedad de la anestesia por eso que se acaba nuestra fuerza de la sangre. Es por la enfriedad que se nos acaba más. Y nos viene fuerte la enfermedad nos agarra con la anestesia, por el frío.<sup>138</sup>

Ech, aja, a este eske chi jpas ti debilida porke k'uynun ti xkal uke porke tres sesaria kich'oj xai debil i kom tij ti va'i cha val jpsae debil i kom osea ke k'ala normalune aunke sea mi xba js'atal junuk jgayoe ta jnitbe snuk' ta jmil o jun jgayinae ta jnitbe ta ta xkak' jfuerza jtuk ta jmil xkaltike oy o ti jfuerzatike cambio ke xchu'uk laj kich' jun operacioni osea ke ti jmatriztik vane osea ke pasbil amarar ech snini utsil ya'yelto, chi jxi' muyuk xfuerzatike ava oy miedo ya'yel yu'un muxa oyuk jfuerzatik skoj o ti la jkich' o ti sesariae cambio ke k'alal normal lek'oyun muyuk kich'oje ta jmil ti jk'obtik o ti animale cham o. An a'oti chi la la chi stsakutik chamele porke debilikutik komen o kich'ojtutik sikil estesia uju. [...] k'uyu'un porke sikil nestesia kasa mi yu'un k'ixin che ti nestesia laj ya'beluntutike puru sikil nestesia por eso ech'un mas xlajesvan xkaltik mas chi sokesukutik oy aveces mas tsots chamel chi stsakukutik porke k'uynun sikil nestesia kich'ojtik.

<sup>137</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

Esta debilidad también fue percibida por sus hijas, una de ellas, Gabriela, recuerda cómo era su mamá años atrás:

Sólo sé que mi mamá cuando era joven como nosotras, era fuerte pues. Y cuando se casó y se embarazó, después de ahí cuando nacimos le sacamos sangre a mi mamá y por eso se debilita. Eso sólo sé. Ya se nota que ya está cansada, ya no puede mucho.<sup>139</sup>

Es por esta disminución de fuerza que Manuela siente que “le llegó la enfermedad”:

Cuando sentí mi enfermedad, siempre me molestaba el dolor de estómago, siempre dolía, dolía y dolía, y cuando baja cada mes no era normal, no era cada mes. [...] Antes tenía dolor y molestia de aquí en mi pecho. Todo mi cuerpo dolía por eso pienso en la enfermedad que tenía mi cuerpo.

Si le dije a mi esposo que me dolía todo mi cuerpo y mi estómago, pero no me hace caso porque no lo siente él. No hizo caso mi esposo, no se preocupaba, sólo decía –A bueno, saber qué cosa—así no mas me dice.

Hasta que cuando le dije que ya no era normal mi mes, tres veces al mes que me hacía, fue que me dijo que vayamos con un doctor, -O quieres que vayamos en Zitím o en Chamula-. No quise ir en Zitím, porque me daba pena contar la enfermedad que tenía.

Pero un tiempo después, en noviembre del año pasado, cuando empezó a doler mi estómago (*ch'ut*), no me acuerdo si es el 15-20 de noviembre fue que se tapó la última vez. No bajó diciembre, enero, hasta febrero volvió a bajar. Y ahí me preocupé porque no me había bajado, fuera que ya tengo mis 45 o 50 años puede ser que es normal que no baje, pero como no alcanzo todavía esa edad por eso me preocupé.

Pensé ¿qué será que creció algo en mi panza?

Por esta razón fui a consulta en Chamula. Ahí me dijo que tengo quiste en mi ovario y en la matriz y también me dijo que tengo grasa en la sangre, y que está muy débil mi pensamiento.

-Esos son los problemas que tienes. Te vamos a dar tu remedio-, me dijo el doctor. Y así me enteré que no baja mi menstruación por las enfermedades que tengo.<sup>140</sup>

K'ala la jpas sentir xkaltik yu'un ti j-enfermedade porke este siempre oy chi spاسبun dolor li'o ti jch'uti butik chi sti'un oy sdolor xkaltik o ti xti'van xti'vane y a' jun cada mes xyaltaleli a' mu normaluk

Este na'tik k'usi la jpas eske xti'van skotol jvinkileli na'tik k'usi li' ti jch'ut o to yu'un chi sti'un ech'el natik k'usi obi xchi komo osea ke ech stale o ti j-esposoe mu spas sentir xkaltik mu spas preocupar mas o a'nox o a bueno saber ke cosa asi no mas me dice.

A'to ti k'ala este va cada mes cada mas yu'un mu xa nomaluk o va'i chi spاسبun talele este tres veces al un mes, dos veces al un mese a'to li yalbun o bi batik ti doctor yo a'to te mi cha k'an chi jbat ti sna jkompadretik o me muje mi cha k'an chi jbat ti chamula ech'un mejor a'tote ni bat ti chamula porke a va'i chi k'exav o ti chi mu nopol

A'to ti vai jun tiempo laj ka'i komo noviembre k'uchel a vi año o noviembre o to. a'ech o ti año pasado noviembree a' va'i a veces va lik ti ti' vanel, lik ti ti'vanel o va'i jch'ut oe antale k'alal li yilun ti diciembre une mak bate ultimo yu'un muxa jna mi ti kince o tii veinte de noviembre i yaltalel anta mak batel o ti diciembre muyuk, ti enero aska febrero i yaltalel o laj pas preocupar k'uyun o ti mu xyaltaleloe porke ti kich'ujuk xa a va 45 año o cincuenta yo creo ke la spas cerrar pero komo mu to jta juni ech'un la jpas procupar o antale muyu'un oy k'usi i ch'i ti jch'ut xi chi la jnopilan o anta ech'un o ti nibat ti doctor ti chamala ay jpas konsulta xkaltike i a'te la jyalbun o ti oy kiste xka'ie ti j-ovario i ti, ti jmamatik xkaltik o a'te oy o ti kisteoe oy problema yu'un este jch'ich'el oy pim xepul jch'ich'el i este a vi debil xkaltik este jpensartiki lom debil no'ox ech

<sup>138</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

<sup>139</sup> Gabriela Moshan, 16 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021.

<sup>140</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

la jyalbun o i este a problematik a vich'oj o bi to xkabetik batel spoxil xchi ech'un o ti va'i a'te la jpas konsulta a'te aj ka'i o ti a' chamel xka'i xchu'uk o ti kiste yu'un o ti menstruacion mu normaluk xyal oe, aech o bi.

Impulsada por su malestar y por la incertidumbre de lo que está sucediendo, además de la vergüenza de contar lo que le está pasando en la clínica cercana a su comunidad, Manuela y su esposo deciden acudir a San Juan Chamula. El apoyo de su esposo para pagar a consulta, así como el viaje hasta la cabecera de Chamula es esencial, sin embargo, también tiene el apoyo de sus hijas. Las cuales ya están más crecidas y se encuentran trabajando en Guadalajara y quienes se preocupan por su madre porque “aún está jóven”. La conjunción de sus esfuerzos aunado a la recomendación de un familiar, llevan a Manuela a contactar con un señor que ofrece un tipo particular de diagnóstico y tratamiento, uno que no podríamos llamar “tradicional”, como recuerda Pedro, su esposo:

La verdad no sé, no más un aparatito, con has de cuenta como laptop, has de cuenta con un aparato lo pasa a una televisión y ahí se anotan todas las enfermedades, con un especialicista, lo agarramos así (hace su puño como agarrando un palito de manera vertical) y revisa todo el cuerpo. Más así lo agarró así (con su puño y brazo extendido) y con el aparato que lo tiene, lo tiene así en la mesa. No más lo agarró así y lo revisa con el aparato. Hay una partecita que lo tiene colgado un televisor, ahí se anota. Pero ella no más agarró el aparatito. Así no más, se anota o lo está buscando la enfermedad que tenemos. Pero lo tiene, o sea, tiene un cablecito el aparatito que lo agarró tiene conectado con el laptop y lo tiene conectado, y con eso pasa todo.<sup>141</sup>

Mientras su esposo Pedro me describía la consulta con el señor de Chamula, todos los presentes—Manuela, sus hijas y hasta su cuñada—se pusieron a recrear la escena, extendiendo sus brazos y confirmando cómo ella sostenía el aparatito y que sus problemas de salud que comenzaron a proyectar en una pantalla. El diagnóstico que surgió de esta interacción resultó en quistes en su ovario, en su seno, y otras enfermedades como gastritis, colitis y nervios en la memoria. Ahí mismo le ofrecieron el remedio para sus problemas:

---

<sup>141</sup> Pedro Moshan, esposo de Manuela, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de octubre, 2021.

una combinación de diferentes plantas medicinales pero en presentación de pastillas (Figura 27). Asimismo, le aplicaron unas inyecciones “también de hierbas”. La suma total de esta intervención fue de aproximadamente \$2000 pesos mexicanos, más los gastos de pasaje desde San Gregorio hasta la cabecera de Chamula.

Manuela: Según lo que me dijo... el quiste, cada mes menstruación, mu normal, *jel a skotol, nini bolita o jujun ti... alach k'omspi*, misma sangre quiste *lae*.

Pedro: Según este el quiste, como pega el quiste porque no pasa completo la menstruación, entonces hay unas partes que se quedan, o se quedan bolitas, con eso se va creciendo y se pueden infectar.<sup>142</sup>

Manuela: Me dijo que lo agarrara el aparato y me dio los resultados y ahí me dio los medicamentos, porque me preguntó antes si solo quiero la consulta o lo quiero también medicina, la vacuna que me dio es para mi quiste que sirve para atacar y que no creciera el quiste y se muera y saliera de mi panza.<sup>143</sup>

Como breve paréntesis, en una de mis clases de tsotsil estába comentando el caso de Manuela con mi profesor, Antun, quien es orginario de San Juan Chamula. Él rápidamente identificó esta forma de diagnóstico y me compartió que se trataba de un *bioresonador*. Un nuevo tipo de agente terapéutico que identificaba las enfermedades a través de “bioresonancias”. La cual parece ser un método de diagnóstico por medio de vibraciones magnéticas. Me comentó que él también ha acudido y que salió con problemas de salud, como hígado graso. Algo que confirmó después con unos estudios. Estos nuevos “bioresonadores” parecen ser un negocio prolífero y se les llega a encontrar hasta en San Cristóbal de las Casas.

---

<sup>142</sup> Manuela y Pedro Moshan, esposo, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de octubre, 2021.

<sup>143</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.



Figura 27. Remedios de la consulta de bioresonancia en San Juan Chamula. Foto por la autora, octubre 2021.

Después de la primera visita, Manuela ya no regresó. El gasto fue demasiado y además, ella no terminaba de confiar en los remedios que le estaban dando en San Juan Chamula, aunque se los tomó por completo y sí llegó a sentir mejoría. Así, ella optó por buscar una opción más cercana en San Gregorio, con alguien que le pueda hacer “favor” y que le pueda prender velas. En esta búsqueda llega con una jovencita que sabe curar, una *jpoxtavanejd* de no más de 18 años pero a quien “Dios le dio ese regalo, sabe dar consulta con un huevo hace la limpia, lo mira”. Con ella Manuela sintió la apertura de contarle todos sus problemas, incluido que tiene quistes en su panza, algo que la chica también “vio”.

Me dijo que si quiero ella también me puede dar pastillas, y darme plantas, pero como todavía tengo el tratamiento de Chamula me dijo que terminara y luego ella me da medicina también para que después me vaya en Huixtán a sacar ultrasonido si tengo todavía el quiste después del

tratamiento, y para que no me vaya hasta Chamula porque es mucho gasto ir hasta allá, y hace ocho días ella me encendió mis velas<sup>144</sup>

La forma de curación de esta jovencita se alineaba mejor con las expectativas de curación de Manuela, quien particularmente, sentía que ya no tenía fuerzas suficientes:

Cuando nos sentimos débil nuestro cuerpo, no hay fuerza, la costumbre que dicen nuestros abuelos que hay que levantarnos con las velas, y buscar quien sabe dar *nichim* (como dar velas y rezar por la persona enferma) porque sabe dar consulta también te va ver y te va limpiar con el huevo y te va decir que tienes porque nos pasa eso, si hay envidias o lo que sea saben checar con la limpia del huevo. Ahí preparamos gallina para comer, no es que me pidió, sino que yo por mi voluntad digamos que di eso, también di café, con pan y así no más, así la costumbre de los abuelos.

Así me atendió ella, me checó y me dio mis velas y ya me limpió y lo vio. Según me dijeron que ya no tenía problema, no hay nada que crecía dentro de mi matriz. Me dijo -Ahorita te voy a dar una caja de pastillas si quieres, y después un ultrasonido en Huixtán para que salga todo lo que tienes y para sacar tu duda-. Pero también me dijo que no me obliga, si yo prefiero ir hasta con el doctor de Chamula pues para mi está bien me dijo. Como tenía mi medicina que me mando el doctor de Chamula, me dijo que lo tomara y acabara primero y luego ya decido cómo continuar me dijo y solo me dio mi vela. Me dijo que si siento todavía el cansancio, como que me mareo todo eso, me dijo que me va dar dos cajas de vitaminas, y luego si ya no voy con el doctor de Chamula me va dar también mi pastilla de los quistes.

-Luego te vas al ultrasonido para que vieras si hay todavía o ya no-<sup>145</sup>

A' xkal ti va'i li, este osea ke a'ech skostumbreo ti jtatamol jme'meltik siempre k'alal cha va'i este lom kansada nox jcuerpotik o k'uchal xkaltike a' va este jk'antik favor chi te bu i much'utik sna'ik xkaltik sna' xk'elvanik jutuke a va jk'antik favor jutuk o va'i sa yabukutik jutuk o va jvelatik ech'un este a'te ay jk'antutik favor obi a'tre laj, la spasbun favor o i a' te laj yalbun como la jpasbe infomar xkaltik o ti k'usitik chamel kich'oje a'ech laj kalbeobi a'o va lik smesun lik spasun limpiar xkaltik smesun lok'ele a'te laj sk'el o jun ti muyuk segun laj yalbune muyuk o ti problema xkaltikza oy ti jkuerpoe muyuk este muyuk k'usi ch'iem ti k'alal oye xkiltik xchi, peto muyuk juni to mi cha k'ane este cha ka'be junuk kaja spastillail anta este cha bik'jun ti jun kajae mi la june batan ti ultrasonido li'ti huixtani porke mas lek jun ultrasonido li'ti huixtani xlok' skotol o teme o ti k'usitik xkaltike xlok' skotol teme ti k'usitik xka'titike xlok' skotol te'o, xba k'eltal ju'un para ke ta dudae cha k'elik mi oyto mi muyukxa, este mi chak'ane cha kabot ti pastillae ora uu ti jk'an chi bat ti doctor ti chamula mu xachie muyuk importante yu'un o'on ala fuerxa cha kabe ti pastillae xchi, pero komo oyto jutuk jun ti va'i jpoxil yak'ojbuntal ti doctor ti chamulae pero primero lajeso ta ta poxile lajeso ta poxil yu'un este talem ti, ti yak'ojbot doctor yu'un chamulae priemro este to laj kak'tik ta nini nichime laj prender xkaltik i jtsantik xai to este laj kanbetik vokol ti diose de jk'eltik te cha mala batel te k'unil x-a'mtej batel a'no'ox ti k'usie este cha val lom debil nos ta jole a veces x-ik'um balamil xkaltutik ti k'alal va ta jpastik marear xkale ti tsotsile a' va x-ik'um balamil ya'yel o ti joltik xjimimet noxe vi cha kabe junuk este chibuk kaja a vitamina, chibuk kaja a vitamina primero cha bik' ta vitaminae antele me lajune xlik kabot mi cha k'an june cha kabot jun ti spoxil a kiste teme muk' cha bat ti doctor k'alti chamulae oy jun oy este pastilla yu'un kiste ta jmantik jun bi cha kabot.

<sup>144</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

<sup>145</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

A pesar de la recomendación de la joven *jpoxtavanej*, Manuela aún no se ha realizado un ultrasonido para confirmar si sigue teniendo los quistes o no. Sin embargo, poco después de sus dos tratamientos comenzó a ver su menstruación *jujun u'*, *jujun u'*, pero cada vez menos. A pesar de esto, Manuela no cree que se trate de *mak xa ch'ut*.

No, según yo no, porque lo que me ha dicho mi mamá eso pasa cuando alcance los 45-50 años. Y como yo tengo apenas 40 ahora, por eso creo que todavía, y si se tapa es más por enfermedad y no porque que ya se tapó mi mes. Así lo he platicado con mi mamá. Que es normal que estamos viendo nuestros meses, y ya cuando llega el *mak xa ch'ut*, es a la edad de 45-50 años que ya se tapa, y de ahí ya no podemos embarazarnos. Si tienes todavía 34, 35, 40 años, cuando se tapa nuestro mes es enfermedad. Digo porque yo me he operado para que ya no pueda embarazarme, pero cuando no hemos operado, si se tapa nuestro mes es porque estamos embarazadas o es una enfermedad, pero como estoy operada no pienso que sea embarazo...

Es malo si se tapa y no estamos embarazadas es malo porque se tapó así no más. A veces pasa que no estamos embarazadas cuando somos jóvenes, se tapa, dice nuestros abuelos que eso es *mak ch'util*, que no es embarazo, a veces se tapa dos a tres meses. Pero no es bebé, sino que puede haber un problema, porque cuando vuelve a bajar después de dos o tres meses baja, pero bastante sangre y hasta nos deja tiradas, por eso nuestros abuelos y abuelas dicen *mak ch'util* o *mak uil*.

Sólo me acuerdo que mi mamá le dio *mak uil*, se tapó su mes como tres, cuatro meses y como es su costumbre de mi mamá, salimos a buscar leña y ella ha llevado su hacha. Estábamos cortando leña, con fuerza mi mamá, cuando bajó su mes. Bastante le bajó, en chorros y no paraba. Hasta con trabajo llegó a su casa. Mi papá le fue a buscar a alguien que le ayudara, tenía un compañero que sabe dar medicina, ahí fue a pedir. Le dieron suero para que se salvara mi mamá, pero no se recuperó mi mamá, ya quedó como enferma de tanta sangre que tiró.<sup>146</sup> (P3, entrevista P3\_2, 15.11.21)

An porke mu an mu tota mu jpas to pensar porke a' o ti segun chi ya xya' beno segun ti yalajbun ti jmamae a'o timi a ta 45 año cincuenta a' xmak o ti jch'utike pero k'uchel va'i apena 40 año jtaoji muto mu jch'untik o ti xmake a' va'i, mi make puede ser a'o ti chemel chi stsakukutik oe

aja jpasoj platikar xchu'uk xkaltik yalajbun ti jmama xkaltike, an to jnomaletik o xkiltik jch'utik batele k'alal ti chi jmelub batele me jtatik a' va'i cuarenta sinco año sincuenta xmak ti jch'utikeantale este mu xa me xi j-alajunbi xchio, pero a'to te me la jtatike ya k'alal mi a ta 40 año o 39 0 35 xkaltik mi mak ti jch'utike pero mu normluk o bi puede ser chamel porke k'uyun komo kich'oj operacion yu'un ti muxa chi alaje, yan ti k'alal mu operada oparacionuk kich'oje bi puede ser ketal va'i jpasbatik embarazar k'alal xmak jch'utike yu'un ta jpasbatik embarazar.

Ma' k'alal este mu jpasbatik embarazare a' me jun ti va'i chi stsakutik enfermdad june porke k'uyun a'o ti smak sba batel cha va'i juni oy a veces xlik ti tsotsil xkaltik ti jtatamol jme'meeltike osea oy spasba ti mak ch'util a' va'i mi la spasba tres meses o cuatro mesese spasba ti mak ch'util osea mu ololuk, mu embarazadouk mu embarazouk sinoke osea problema oy chemel xch'i va'i jch'utike mi la sta tres meses cuatro mesese xyaltal yan benta ti sangre pero aska yu'un vayal chi jkom bastante xjelav skotol segun ta xalik ti antivo, antivo jtatamol jme'meltike a'o ti mak ch'util xalike, mak uil mi mak ch'util k'usi sjam xalik a'ech o bi.

A'nox oy to la spasbel este a' ech o jun ti k'uchal cha kalbot va mak, mak uil, mase mak uil uu mak uil, ech xkaltik, mak ch'utile a' avi jk'aeptiki, entonce mak uil uju mak uil este osea mu jan mi tres o cuatro meses yu'un este i mak batel mu xa cada mesuk xyaltalel i mak batel, antale komo costumbre chee chi jlok' jsa' jsi' jsa' jleñatik chee yich'ojtal jun snini a

<sup>146</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

vi, avi yek'el osea yek'el xkaltike este ti sboj si' o jun ti jamame sboj si' kon fuerza con fuerza anta i yaltalel jun ti va'i sangree pero yu'un choro i tal vai ay antale vokol xa i k'ot ti jnatutik aska a' va'i la sa'be yajval yu'un o ti jpapae pero yu'un mu xmak yu'un sigue sigue xyaltalel o la sa'be spoxil komo a sk'anbe favor o ti jpapa o bi a ya'be spoxil yu'un la jya'bel suero la jya'bel yu'un la spasbatal recuperarti jmamae, komo ke ni jkom ti jchamel j-ech'el x-elan o uju, a'ech o bi.

A pesar de esto, Manuela siente cada vez más debilidad, resultado de las tres cesáreas que ha experimentado en su vida, así como la crianza de seis hijos.

Ahorita que ya tengo más edad, conforme nos vamos envejeciendo, sentimos que nos ponemos más débiles, ya no tenemos fuerza, a veces nos duele la cabeza, o como que nos sentimos mareadas, así me hace ya ahora. A veces cuando tengo problemas pienso bastante.<sup>147</sup>

Muyuk xa jpersa tik mas xka'i xka'itik oti osea k'alal chi jmelub o chi jyijub batele osea mas muyuk xa jfuerzatic komo debilukutik no'ox a veces jkabezatiki komoke spas marear mareoxa yayele a'ech spas a vecese xk'uxub o va'i jol oe.

Actualmente, ella se mantiene con la joven *jpoxtavanej* y no ha acudido con otro agente terapéutico, ni a la clínica de San Gregorio, ni a la de Zitím. Su menstruación se mantiene, aunque no igual a como ella la había experimentado siempre. Sólo el tiempo lo dirá. Mientras tanto, ella sigue cuidando a sus hijas y a su hijo, quienes cada vez ayudan más y, al trabajar, aportan económicamente. Sin embargo, como suele ser en la vida, éstos también pronto se casarán o partirán a buscar trabajo, a veces, cada vez más lejos. A pesar de esto, Manuela sigue con su bordado para generar un ingreso extra para su familia. Algo que ella puede hacer en su hogar y bajo sus propios tiempos.

### **Análisis caso Manuela**

A diferencia de los casos anteriores, donde el cese de la regla había sucedido años o incluso décadas atrás, en el caso de Manuela presenta una situación mucho más reciente. Aquí,



podemos ver cómo las expectativas de la edad, a partir de sus referentes informativos, aunado a la intervención de la biomedicina en su vida reproductiva, dan forma y generan una interpretación particular de lo que sucede en su cuerpo.

Dichas expectativas, que a la vez nacen de la esfera intersubjetiva—por ejemplo, el conocer experiencias de quienes le rodeaban, como el caso con su madre—ayudan a forjar su propia subjetividad y se ven representadas en su preocupación. Por lo que, podemos ver también la enorme incertidumbre que rodea los cambios en la menstruación en un contexto donde se habla poco de esto a nivel intersubjetivo. En este sentido, quizás le hizo falta escuchar las experiencias de otras *antsetik* para reflexionar sobre la variabilidad de esos eventos, algo que podemos aplicar a los demás casos. Empero, al sólo tener el referente de que es algo que sucede pasados los 45 años, Manuela siente que aún no es su tiempo. Así, la incertidumbre da orden a los síntomas y el malestar que ella siente y eso es lo que la lleva a pensar en que se trata de la enfermedad llamada *mak uil*.

Además de lo anterior, en su narrativa se ve explícitamente cómo ella relaciona sus experiencias de embarazo con la debilidad que siente ahora, y con la llegada de su enfermedad. Esta experiencia está totalmente entrecruzada por la biomedicina pues, a diferencia de los otros casos cuyos partos fueron en el hogar y con partero, Manuela vivió tres cesáreas y un embarazo de trillizas. Estos sucesos, si bien Manuela sabe que los llegó a soportar porque había fuerza, ella culpa a las cesáreas, la anestesia y la intervención quirúrgica en su cuerpo como principal razón de debilitamiento. Esto se ve reflejado por la frase que utiliza: *oyuk jfuerzatic skoj o ti la jkich' o ti sesariae*. Mientras que *oyuk* hace referencia a algo que “había”, está hablando de la fuerza con el sufijo de primera persona,

---

<sup>147</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021.

*jfuerzatic*, mientras que *skoj* agrega culpabilidad, ¿a qué?, *jkich' o ti sesariae*, a que se hizo la cesárea.

Sobre la intervención biomédica, el caso de Manuela nos permite ver cómo, dentro del grupo de *yijil antsetik*, ella ha vivido en un contexto donde el pluralismo médico se vuelve tangible en la búsqueda de la salud. Por pluralismo médico, me refiero a la idea de que existen diferentes maneras de curar, provenientes de diversos sistemas médicos—por ejemplo, el biomédico occidental y el *tsotsil* y *tseltal*—y éstos se encuentran disponibles para las personas (Bernard y Spencer, 2002). En un contexto de pluralismo médico, las personas se mueven libremente entre ellas a partir de sus marcos de referencia y propio entendimiento de su enfermedad (Kazianka, 2012). Este pluralismo médico, considero, pertenece a la esfera transubjetiva como un fenómeno estructural que se da a nivel de sistema médicos y, a la vez, tiene presencia en la intersubjetividad entre médicos y pacientes. Algo que termina influenciando las trayectorias subjetivas e intersubjetivas de enfermedad.

Por su parte, el pluralismo médico que se vive en los Altos deviene también en nuevas prácticas donde los pobladores *tsotsiles* y *tseltales* toman la tecnología, los conceptos y algunos principios para ofrecer alternativas que, se acercan a lo biomédico, pero no lo son. Pero, a la vez, no son parte de los aspectos insertados en la concepción de la curación *tsotsil-tseltal*. El caso de Manuela nos permite ver esto exactamente con el señor de la “bioresonancia” en San Juan Chamula. Al respecto, es interesante cómo el uso de la tecnología está presente, no sólo en la forma de diagnóstico, sino en la novedosa presentación de tabletas, pastillas e inyecciones de remedios herbolarios. Esto, hasta cierto grado, acerca su práctica a la de un “doctor” que sabe recetar medicamentos. Sin embargo, queda la interrogante de si se trata de una persona que lo hace por el bien de la salud y bajo

parámetros informados y éticos, o si se trata de un negocio. Algo que también se le puede criticar a muchos médicos privados.

Situaciones como éstas no deben tomarse a la ligera, pues como bien señala el caso de Manuela, los cambios en la menstruación—al pasar años acostumbradas a un tipo de sangrado—se reciben con mucha incertidumbre y ante la preocupación y la falta de información, muchas mujeres podrían caer en manos de “médicos” cuyas prácticas no necesariamente van a ayudarles. Esto se vuelve aún más preocupante cuando, como veremos en el siguiente capítulo, una de las dificultades de las generaciones actuales son los problemas en su menstruación. Donde los diagnósticos de quistes surgen a diestra y siniestra y muchas jóvenes terminan operándose o gastando su dinero en medicamentos que incluso pueden llegar a ser nocivos.

Por otro lado, dentro de la esfera subjetiva, encontramos menciones interesantes hacia cómo Manuela representa el interior de su cuerpo. En ella vemos la constante mención de la matriz. En su caso particular en cómo su matriz, *jmatriztik*, también “siente” que no tiene fuerza. La describe como “chiquita” que siente “miedo”. Así como la sangre también puede sentir vergüenza o nervios, o el corazón, *o'ntonal*, puede sentir o sufrir, su matriz siente. Me parece interesante que la matriz se vuelve un concepto introducido por la biomedicina a través de las intervenciones quirúrgicas que experimentó.

Además de lo anterior, vemos nuevamente la dualidad frío/caliente, la cual está representada en la *enfriedad* que le ocasiona la anestesia. Asumo que Manuela le está otorgando esta cualidad por el efecto de entumecimiento que genera en el cuerpo y quizás, por la sensación fría que sintió durante las cesáreas. La mesa de operaciones se vuelve un nuevo escenario donde las mujeres pueden someter nuevos tipos de enfriedad, algo que las colaboradoras más grandes no llegaron a vivir. Como hemos visto con esta dualidad, el frío

está relacionado sí con los problemas de embarazo, pero también con los problemas menstruales pues las mujeres son esencialmente calientes.

Asimismo, en la esfera subjetiva, podemos ver cómo Manuela vive los malestares cuando su menstruación empieza a cambiar. No sólo el flujo cambió y dejó de ser *jujun u'*, *jujun u'*, sino que tenía más dolor de vientre y una molestia en el cuerpo. Ella lo describe como que “todo el cuerpo le dolía” y es por eso que ella comenzó a preocuparse y pensar que era una enfermedad. Algo que el diagnóstico de San Juan Chamula confirma y reafirma.

En este punto, se vuelve interesante que ella sienta vergüenza de ir a la clínica de Zitím. Esta vergüenza, propia de la intersubjetividad de las relaciones humanas, no la identifiqué como un impedimento de su esposo. A quien le pregunté cómo se sentía su corazón cuando un médico revisaba a su esposa, y él me respondió que sólo se preocupaba por que todo estuviera bien, no le importaba si fuera hombre o mujer quien la revisara. Aunque claro, yo no he estado presente en ninguna de las consultas de Manuela. Pero pareciera ser más bien vergüenza de ella de hablar de su menstruación con personas que la conocen. Porque, al fin y al cabo, los promotores de Zitím, son vecinos de toda la vida. Por el contrario, esta vergüenza no se ve reflejada cuando acude con la joven *jpoxtavanej*, la cual, además de ser mujer, tendría una forma de curación diferente a la de los promotores y al señor de Chamula.

Dentro de la esfera transubjetiva, a diferencia de otros casos no encontramos las referencias a la Virgen *Jalalmet'tik* ni a que se trata de algo dado por Dios. Pero sí encontramos la expectativa de la edad y del envejecimiento. Por otro lado, en torno a la idea de la sangre, *ch'ich'*, podemos ver cómo una de las preocupaciones de Manuela es que “algo crezca en su panza”. Preocupación que se confirma con el diagnóstico de quistes,

pero que también encuentra solución en la “vacuna” que sirve “para atacar”, y que éste se “muera” y salga de su panza. A su vez, la noción de fuerza *yip*, se menciona recurrentemente, y en el caso de Manuela, podemos ver cómo ésta también depende de los métodos de curación que sigan “el costumbre”. Es por esto que la joven *jpoxtavanej* hace tanta lógica en su trayectoria médica. Porque es la única que le ofreció un método que implica rezar, prender velas, limpiar con huevo, y a la vez comer caldo de gallina, cosas que Manuela identifica son buenas para su *yip*.

Además de lo anterior, el caso de Manuela nos permite conocer otro tipo de representación en torno al cese de la regla: *mak uil*. El cual, a diferencia del suceso *mak xa ch'ut*, que ella relaciona y representa con la edad y el envejecimiento, *mak uil*<sup>148</sup>, lo representa como una enfermedad. Como un cese espontáneo, sorpresivo. Donde la sangre, *ch'ich*, se acumula en el interior y, eventualmente, baja ocasionando mucho malestar. Similar a la historia de la mujer de los Pozos por su tocaya. Se entiende que la sangre debe estar circulando, de lo contrario saldrá efusivamente debilitando, o incluso matando, a las *antsetik*. Las causas del *mak uil*, sin embargo, no se ven tan claras. En el caso de Manuela, considero que esto se entiende a partir del diagnóstico de quistes, la *enfriedad* de la anestesia y su experiencia con cesáreas. Sin embargo, aún me queda la duda de cuáles pueden ser otras causas de este padecimiento, y, por ejemplo, cómo se podría evitar.

Por último, al entrecruzar los diferentes elementos en las tres esferas de Jodelet (2008) (Figura 28) con la experiencia de Manuela podemos ver cómo la vivencia en su cuerpo está delineada por su marco de referencia—por ejemplo, de elementos transubjetivos como la *ch'ich'*, la *yip xch'ich'el*, y la dualidad frío/caliente—así como las

---

<sup>148</sup> Freyermuth comentó que podría haberse tratado de un aborto por la descripción, comunicación personal, 24 de octubre, 2022.

expectativas sociales propias del plano intersubjetivo. Así ella se mantiene incierta de que los cambios en su mes sean resultado de su edad y de que “ya llegó su tiempo”, por el contrario, la incertidumbre y malestar de los síntomas la llevan a experimentar un estado de padecimiento que después se confirma con las dos consultas. Considero que parte de esta vivencia tiene que ver con su noción de fuerza y su propia experiencia de embarazos.

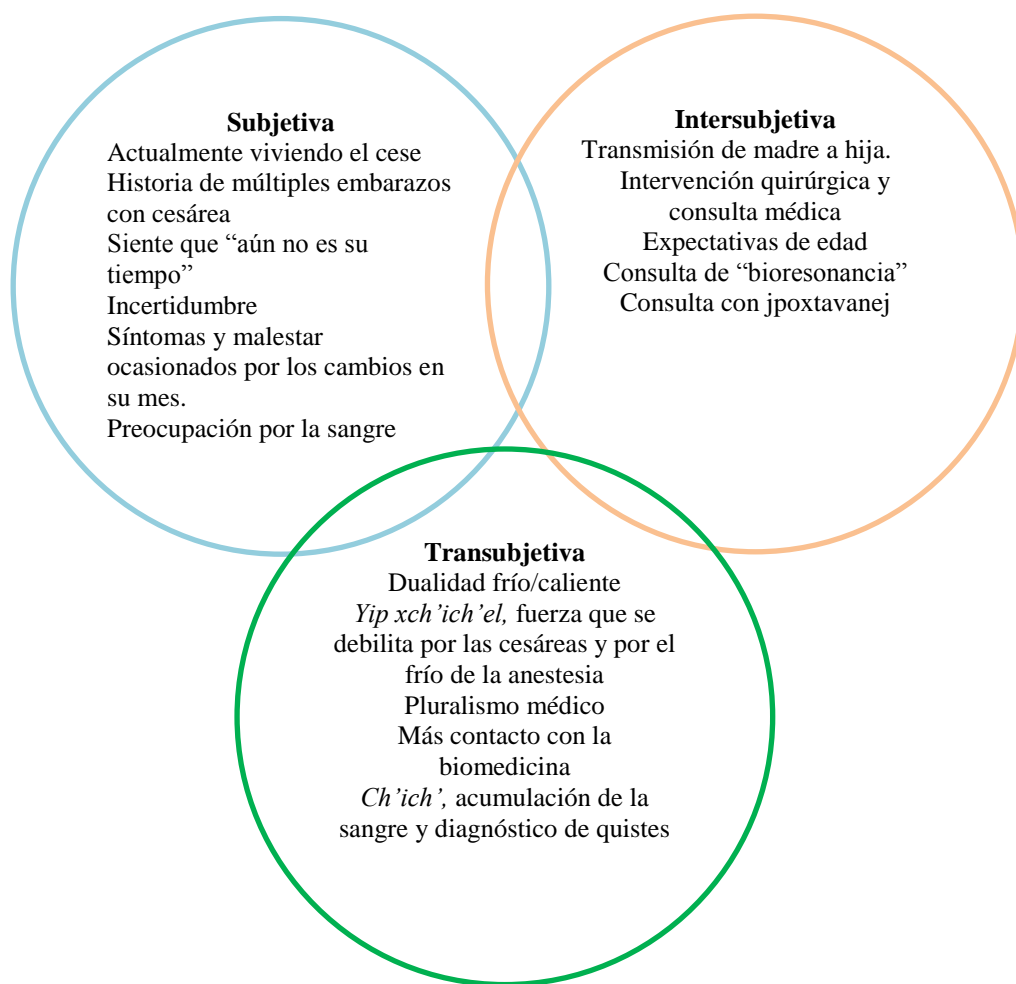


Figura 28. Diagrama de las tres esferas de pertenencia de Jodelet (2008), caso Manuela Moshan

Si bien ella reconoce haber tenido fuerza, *oy kip*, a lo largo de su juventud—es así como se explica que pudiera embarazarse de trillizas—la cantidad de embarazos, así como la intervención con cesárea ocasionó un daño irreparable en su *yip xch'ich'el*. Aquí la idea de que la anestesia es fría, considero, influye en su sentimiento de malestar y en que ella interprete sus síntomas como resultado de la *enfriedad* que le entró a su cuerpo. Es por lo anterior que se haya dedicado a buscar un remedio que ella considera adecuado para mejorar su fuerza, y es por eso que la opción de la joven *jpoxtavanej* es mejor que el “bioresonador”.

En suma, vemos cómo su propia experiencia se nutre de sus nociones y representaciones en torno a la sangre, a la fuerza, a lo frío y caliente, así como a las expectativas de edad transmitidas por su familia, pero a la vez, su experiencia de embarazos y cesáreas la llevan a interpretar los cambios en su menstruación como resultado de un problema de salud, de algo que probablemente le sucedió por esa experiencia misma.

## **Reflexiones finales**

Las experiencias aquí narradas reflejan el transcurso de una vida menstruando en diferentes temporalidades. Vemos como paulatinamente van apareciendo los servicios médicos y educativos. Mientras que en la época de Lucía estos servicios eran casi inexistentes, salvo los que ofrecían en la iglesia de Huixtán, décadas después, Manuela crece asistiendo a la escuela—en donde incluso llega a aprender qué es la menstruación— y con acceso a los servicios de salud. Sin embargo, todas ellas comparten la ausencia de gestión menstrual. En el caso de Manuela ésta se vive especialmente en su infancia, mientras que para las demás, es durante toda su vida. Asimismo, vemos cómo esta ausencia tiene fuertes repercusiones en sus vidas, principalmente en sus trayectorias laborales y en las restricciones de movilidad.

En relación a esto último, también podemos ver cómo la primera menstruación implicó para todas el abandono de sus estudios. Por esto, considero que necesitamos ver las cifras de ausentismo escolar a partir de este lente de menstruación. Al respecto, actualmente podemos ver cómo el porcentaje de niños y niñas que asisten a la escuela es de 95.5% entre los seis y 11 años, dicho porcentaje disminuye a 80.7% entre los 12 y los 14 años y sigue disminuyendo hasta 24.6% a partir de los 15 años (INEGI, 2020). Me pregunto ¿cuántos casos de abandono escolar después de los 11 años estarán relacionados con la menstruación? Si bien, las toallas sanitarias ya se pueden encontrar con mucha más facilidad, su acceso sigue dependiendo de un ingreso económico. Hasta ahora, son muy pocas las escuelas que facilitan productos de gestión menstrual para las niñas de manera gratuita. Por lo que, existirán muchos contextos, no sólo Huixtán, en donde la menstruación sea una causa real de ausentismo escolar.



Lo anterior, desprenderá diferentes caminos en la vida, una primaria terminada podría ocasionar un transcurso de vida diferente. Además de que también influye en el autoestima y confianza de las niñas. Por ejemplo, en el caso de Agustina donde sus experiencias escolares la hicieron vivir su menstruación con vergüenza y miedo a mancharse, o el caso de Candelaria que no siente la seguridad para aprender, porque nunca lo pudo hacer en la escuela. En suma, la reflexión que hago a partir de estos testimonios, es sobre la importancia que tiene la gestión menstrual gratuita en contextos de pobreza y pobreza extrema. Su ausencia, contribuye a engrandecer la brecha de género que ya de por sí existe y se vuelve un impedimento para el desarrollo integral de las niñas y jóvenes.

Por otro lado, encontramos el mismo patrón de transmisión de información entre todas las colaboradoras, excepto Manuela Moshan. Ellas no saben qué es la menstruación hasta que les llega por primera vez. Aquí se desprenden respuestas subjetivas muy similares, donde encontramos principalmente el sentimiento de miedo, el cual es consecuencia de la pérdida de sangre—y que, al no tener información, se vuelve una respuesta muy lógica—. La gran mayoría temen morir por la sangre que está bajando. Esto se ve agravado por los malestares que se desprenden de esa primera menstruación. Incluso en el caso de Manuela Ara, quien su madre le recomienda decirles a sus hijas previamente, ella no lo hace hasta que su hija la ve por primera vez.

Esta transmisión de conocimientos, la cual se da entre madre e hijas, se entrecruza por la vergüenza de las madres. Esta es una representación que no se narra, no tenemos los testimonios de sus madres, pero que podría mediar y favorecer este patrón. En ese sentido, la representación subjetiva de las madres se transmite por medio de la intersubjetividad y repercute en la vivencia de sus hijas. En el contexto de sus madres, la menstruación podría haber sido un infortunio que restringía sus vidas, por lo que entiendo cómo retrasar su

anuncio hasta el último momento es una forma de evitarle a sus hijas esta preocupación desde antes y, al mismo tiempo, de tener que enfrentar el suceso con ellas de antemano. Algo que también se relaciona con la noción de la vergüenza al hablar de temas incómodos, desagradables o dolorosos.

Este patrón de transmisión de información, el cual habían documentado Barrios y Pons en 1995, se encuentra trastocado por el papel de la escuela, por lo que en la generación de Manuela ya vemos la información previa. Sin embargo, años después vemos que la escuela deja de ser fuente de información en materia de sexualidad. En ese sentido, depende de las madres nuevamente informarles a sus hijas lo que está pasando. Afortunadamente, a partir de la generación de Manuela, ya vemos cómo las madres les empiezan a decir a sus hijas, algo que exploraremos con más detenimiento en el próximo capítulo.

Considero que estas historias, a la vez, nos permiten ver cómo el no decirles previamente va más allá de una “técnica de control de sexualidad” como señalaban Barrios y Pons (1995). Se trata de algo más allá que simplemente el control de las jóvenes, donde también juegan los propios sentimientos de vergüenza de las madres. Vemos que, si bien las *ts'ebetik* ven limitaciones en su movilidad, mucho debido a la falta de gestión menstrual, esta restricción no se da en todos los casos. Recordemos el caso de Lucía, que además es de las más grandes, cuya familia no la “cuidó” en sus palabras porque quizás “no la quisieron”.

Al respecto, creo que debemos contextualizar también el control de las jóvenes en su tiempo y en su espacio. Si la principal representación de la menstruación es que evidencia que una ya se puede embarazar, su presencia implica un cuidado extra a las *ts'ebetik*, pues un embarazo fuera del matrimonio puede llegar a arruinar su vida. Además

de que nos habla de la situación de violencia sexual en la que vivían las mujeres de antaño. De acuerdo con las colaboradoras, las violaciones eran comunes en las épocas de “los abuelitos” y muy probablemente haya sido transmitido a lo largo de generaciones hasta llegar a sus madres. Aunque la situación ha cambiado—un poco, pues los casos de asaltos y violaciones siguen siendo comunes y no siempre son denunciados—son prácticas que se mantienen hasta la fecha.

Por todo lo anterior, tengo mis reservas en pensar que el no decirles a las jóvenes sobre su menstruación se trata únicamente de una técnica de control sobre las hijas para que sus madres puedan restringir sus salidas. Quizás, en su momento, también fueron técnicas de cuidado y, ¿por qué no? cariño, para mantener a sus hijas lejos de situaciones indeseadas como un embarazo no deseado fuera del matrimonio. Esto, también se relaciona con protegerlas de las manchas en el contexto de ausencia de gestión menstrual, lo que me lleva a reflexionar la tan duradera y transubjetiva noción de vergüenza que encontramos en sus testimonios.

La vergüenza, como vimos anteriormente, se detona de cualquier situación intersubjetiva, pero llega a afectar el cuerpo por medio de la sangre. Esto puede ocasionar verdadero malestar, enfermando a la persona de *kexlal*. En este sentido, la constante preocupación por las manchas adquiere una nueva dimensión de peligro ante la mirada y burla de personas externas. Por esto, muchas de ellas preferían quedarse en casa y sufren cuando tienen que salir a algún evento público o incluso, al campo a trabajar.

Todo lo anterior, además, con el malestar que implica menstruar. En sus testimonios encontramos en la esfera subjetiva, diversos malestares, principalmente dolor de *ch'ut*, vientre o estómago, pero también dolor de cabeza, algunas con dolor de espalda. Encontramos también diversas menciones de la debilidad y de la fuerza que señalan cómo

la menstruación es un evento debilitante y que, por ello, tiene lógica que se le conciba como un padecimiento, *jchameltik*. Sin embargo, es un padecimiento que se vive subjetivamente y en la mayor parte de los casos, en solitario.

Por otro lado, dentro de las fuentes informativas propias de la intersubjetividad, especialmente dentro del seno familiar, encontramos que la menstruación se considera algo divino, relacionado a la *Jchulm'etik* y a la *Jalalme'tik*. Pero este tampoco es el caso de todas. Vemos casos, como el de Manuela Ara donde la Virgen tiene un peso enorme, no sólo en sus expectativas de maternidad sino en su explicación de la menstruación. Sin embargo, la principal noción transmitida es la de la edad. Así, se refiere a la menstruación como algo que sucede cuando “ya encontraste tu edad”. Esto no sólo aplica para la primera menstruación, sino para el cese también. La menstruación, desde su llegada hasta su partida, representa envejecer.

Asimismo, su presencia implica una transición en el ciclo de vida que implica un cambio de estatus. La primera menstruación marca el cambio entre *unin ts'eb* y *ts'eb*. En ese momento las *ts'ebetik* adquieren un estatus social que les permite entrar a la nueva etapa que devendría del matrimonio y del embarazo. Mientras que, cuando se va, las *antsetik*, transicionan al periodo *yijil*, donde se abandonan las expectativas de embarazo y la persona se concibe como “madura, endurecida”. Aunque esta transición no implique, en términos intersubjetivos, nuevas actividades o algún ritual específico. La vivencia subjetiva, una vez que se ha cerrado su panza, cambia y se encuentra claramente representada los testimonios.

Sobre el suceso *mak xa ch'ut*, encontramos algunas particularidades. Además de tener clara la noción de envejecimiento, podemos ver cómo la gran mayoría después de vivir el *mak xa ch'ut*, el cierre permanente de su panza, hablan de sí mismas como que

“ahora son hombres”. Así, como hombres ya no se “preocupan por nada”, sosteniendo esta idea de que los hombres viven libres de “preocupaciones”. Preocupaciones que no sólo giran en torno a las molestias en relación a su cuerpo, sino que no pueden embarazarse, ellos no pueden ser violados y sufrir una vida en desgracia con un hijo fuera del matrimonio, a ellos no les escurre la sangre hasta sus pies y les salen bolas de sangre del cuerpo, ni se debieron confinar nunca en sus hogares por algo que no pueden controlar. Esto me recuerda al concepto que propone Hérítier (1996) de la valencia diferencial de los sexos donde lo femenino y masculino recae en las particularidades sexuales y sus procesos corporales y en las categorías que, a la vez, le construyen.

Al respecto, me parece interesante que cuando dejen de menstruar se conceptualicen bajo cierta igualdad sexual. De la misma manera que, conceptualmente, un hombre puede experimentarse *mak xa ch'ut*. La ambigüedad del *ch'ut*, utilizable para hombres y mujeres, me remite a pensar en términos de Oyewú mí (2017), donde es la edad que va cambiando la identidad de las personas y no tanto su cuerpo sexual observable. Sin embargo, podemos ver cómo no es ni una ni otra. No pesa más el cuerpo sexual que la edad, sino que éstas se entretejen y dan una experiencia que se interpreta a partir de sus propios marcos de referencia cultural. Es por esto, que se vuelve esencial desentrañar las nociones de *ch'ich'*, *yip xch'ich'el*, y *o'ntonal*, pues son elementos transubjetivos que nos permiten aproximarnos a su interpretación de los procesos biológicos que no han cambiado a través del tiempo: la menstruación y el envejecimiento.

A pesar de lo anterior, vemos que el hecho de que se conciban como “hombres” no las hace adquirir los mismos tratos que los hombres. Si bien, vemos más libertad de movilidad e incluso la búsqueda de un empleo nuevo, como por ejemplo María. Las *yijil antsetik* difícilmente incurren en nuevas actividades a las que no están acostumbradas. Y es

que no hay que tomar a la ligera el concepto de “acostumbrarse” pues está mucho más presente en la lengua y en las expresiones de lo que uno da crédito. Incluso recordemos cómo el cuerpo “se acostumbra” a la menstruación, así siguen experimentando algunos síntomas cuando eran sus fechas de su mes.

Entonces no debe sorprendernos que en estos casos las *yijil antsetik* mantengan aquello a lo que están acostumbradas. Aunque esto no nubla su agencia. Ellas se hacen cargo de sus vidas y la de sus animales. Siguen trabajando la tierra que las nutre en regreso. Buscan nuevas actividades económicas como el bordado o nuevos empleos. Se preocupan y ven por sus familias, por la economía, por la situación de las jóvenes y de la tierra. No se trata de entes pasivos que *acostumbradas* ven pasar sus días, sino que ejercen y construyen su realidad día con día y lo hacen, además, en un contexto de precariedad y donde envejecer implica quedarse sin el principal sustento económico: el cuerpo.

Es por esto que, en muchos de los casos, el panorama es muy desolador. ¿Qué sucederá con ellas cuando ya no puedan ver su bordado, hacer su tortilla o trabajar en el campo? En generaciones anteriores los hijos no salían tanto como ahora. Si bien, la figura del *k'oxito* se mantiene, y suele quedarse con los padres, igual se vuelve una situación difícil que, como vimos, despierta muchos sentimientos de soledad. Por esto, necesitamos problematizar la situación de abandono estructural en la que se encuentran los adultos mayores. Aunque existan apoyos gubernamentales—como aquel en donde la gente se subía la edad para poder participar—éstos difícilmente van a resolver la situación de precariedad en la que se encuentran. Considero que estos apoyos deberían de llegar antes. No hasta los 60 años, sino cuando las personas aún tienen fuerza, *yip*, y capacidad de poder hacer algo con ese dinero. De igual manera, la atención a la salud durante el periodo *yijil*, podría

prevenir enfermedades crónico degenerativas que se complican cuando es más avanzada la edad.

Por último, al entrecruzar las dimensiones subjetivas, intersubjetivas y transubjetivas con las experiencias de vida de las *antsetik*, podemos ver cómo las ideas y la vivencia se retroalimentan. Ambas partes se encuentran en constante conjugación y aunque aquí les haya separado en tres esferas vemos como se encuentran simultáneamente presentes en sus narrativas. Lo intersubjetivo y transubjetivo incide en su subjetividad, pero a la vez, su experiencia subjetiva confirma, contrasta, y genera nuevas ideas y expectativas, las cuales son transmitidas hacia las nuevas generaciones en un ciclo interminable.

Por un lado, las ideas delimitan la experiencia. Si se tiene una idea tan profundamente arraigada, por ejemplo la noción que la *ch'ich'* (sangre) se acumula, debilita o agota, ésta influye directamente en la vivencia e interpretación de sus sentires y síntomas. Esta idea, propia de la transubjetividad pero ampliamente compartida por el plano intersubjetivo, tiene repercusiones reales en su vida, promoviendo preocupaciones reales a las *antsetik* e incluso llevándolas a buscar atención médica. Por el otro lado, las experiencias de malestar, de embarazos, incluso de intervenciones quirúrgicas, tienen repercusiones en la subjetividad pues son interpretadas a partir de sus marcos de referencia. Ambas partes se encuentran constantemente en retroalimentación y esto sucede de manera más confusa y líquida de lo que aquí podemos expresar en un diagrama.

Además de lo anterior, hay aspectos estructurales que tienen influencia en sus experiencias. Tales como el ausentismo escolar, la ausencia de gestión menstrual, la pobreza y el abandono estructural, incluso la misma modernidad con el uso de las cesáreas y los nuevos agentes terapéuticos propios de un contexto de pluralismo médico. Todas estas

condiciones, que están mucho más allá del control de las personas, localizan las experiencias en un contexto específico y delimitan las opciones u oportunidades.

Finalmente, la esfera subjetiva trastoca la experiencia misma. Los sentires ocasionados por tragedias de la vida, por fuertes desgracias, abandonos y violencias, tienen un efecto en la salud y en la subjetividad de las personas. Aquí vemos como estos sentires trascienden los pensamientos y se viven con el cuerpo, se comienzan a padecer ya sea con nervios, con azúcar o con dolor en el corazón. Las experiencias de embarazo, las cesáreas, tienen un efecto directo en la noción subjetiva de la fuerza física y de la sangre, y probablemente esto influye en el sentimiento de malestar general o de debilidad que puedan llegar a tener. Pero también podemos considerarlos como propias de la experiencia general de envejecer. Así, además de todo lo anterior, la acumulación diaria de trabajos físicos, las labores bajo el sol, la cantidad de embarazos y la forma de parto, la precariedad, los cambios de dieta, la entrada de nuevos productos alimenticios y el pasar de los años influyen directamente en la experiencia de envejecimiento.

Finalmente, el aproximarnos a la experiencia de vida desde la menstruación pone en una dimensión diferente la experiencia de envejecer. Para las *antsetik* menstruar va de la mano con envejecer. Desde la primera *u'*, luego *jujun u'*, cada mes, hasta que se cierra la panza por completo, *mak xa ch'ut*. La aproximación teórica que propusimos aquí permitió ver cómo las representaciones nutren las experiencias y viceversa.



## CAPÍTULO VI

### CAMBIOS Y CONTINUIDADES DE LAS NUEVAS GENERACIONES

Este capítulo nace del propio ejercicio etnográfico que implica escuchar y seguir el camino que las colaboradoras van sembrando a lo largo de las entrevistas y conversaciones. Comencé a percatarme de que muchas de las colaboradoras primarias, al hablar de sus menstruaciones, hacían referencia a la experiencia de sus hijas—quienes, a diferencia de ellas, seguían menstruando—. Particularmente, se volvió notorio que muchos de estos comentarios relataban menstruaciones más problemáticas que las de sus madres, reportando menstruaciones más dolorosas, irregulares y, en algunos casos, infertilidad. Aunque las *ts'ebetik* (jóvenes/muchachas) de ahora, cuentan con toallas sanitarias, algo que la generación de sus madres no tuvo desde un inicio, se tienen que enfrentar a nuevos problemas. Además, hablando con las colaboradoras secundarias—menores de 40 y mayores de 30 años—y las colaboradoras complementarias—menores de 30 años—comenzaron a surgir términos nuevos para explicar estos problemas y que pertenecen a la biomedicina como: quistes, miomas, hormonas, ovarios, matriz.

Desde un inicio me había preguntado por los cambios y continuidades en torno al cese de la regla. Sin embargo, esta constante mención de nuevos problemas menstruales, así como su explicación, en parte en términos biomédicos, me llamó la atención por lo que decidí ampliar mi pesquisa. Así comencé a preguntarme: ¿Han cambiado las formas en las que se concibe la menstruación y el interior del cuerpo?, ¿qué tanto ha cambiado que se hable o no de esto?, ¿cuáles han sido los cambios en las fuentes informativas?, ¿a qué se debe este cambio?, ¿qué nuevas dificultades se enfrentan las nuevas generaciones en términos de educación sexual?, ¿cuáles han sido los cambios, si es que ha habido, en las

prácticas y las representaciones en torno a la menstruación? Y, sobre todo, ¿cuáles pueden ser las causas—desde la perspectiva de las colaboradoras—de este cambio en la experiencia de su menstruación?

A partir de estas nuevas interrogantes identifiqué varias modificaciones que devienen desde la introducción de nuevas tecnologías y procesos modernizadores—como el uso de toallas sanitarias, los métodos anticonceptivos, el uso de celular e internet, e incluso, el uso de fertilizantes en la tierra y vitaminas en el cuerpo—, o del contexto particular de las políticas de combate a la pobreza como el programa de Prospera-Oportunidades-Progresá. En este capítulo, particularmente me centraré en cuatro grandes cambios: la experiencia de la primera menstruación y las fuentes informativas; la experiencia de menstruar y el uso de toallas; los diferentes problemas menstruales experimentados por las colaboradoras y los nuevos imaginarios del interior del cuerpo y, por último, los cambios en la *yip xch'ich'el*, la fuerza de la sangre.

Este capítulo busca explorar estos diferentes temas desde una multiplicidad de voces. Abordando distintos testimonios de todas las colaboradoras: *yijil antsetik*, *antsetik* y *ts'ebetik*. Así como los testimonios de interlocutoras complementarias como las enfermeras de la Clínica de San Andrés Puerto Rico y la partera y promotor autogestivos de la Clínica de Zitím. Esto, a su vez, permite concentrarnos en los encuentros propios de la intersubjetividad, pues suceden entre familiares, por ejemplo, entre madres, hijas y hermanas experimentadas, o durante la consulta médica con articuladores como el promotor y la partera y las enfermeras.

Dentro del marco que propone Jodelet (2008), el sujeto no es un individuo aislado en el mundo, las representaciones se interiorizan y apropian y, al hacerlo, los sujetos intervienen en su construcción. Así, la relación que tiene el individuo con la

sociedad se vuelve esencial para entender el papel que tienen las representaciones en la construcción de su subjetividad. Por lo que, los cambios e intervenciones sobre las representaciones sociales pueden contribuir a un cambio de subjetividad. Esto, por su parte, nos lleva a pensar desde la esfera intersubjetiva. Pues, como señalan Pelcastre y Garrido (2001), las representaciones se alimentan y van cambiando a partir del contacto con nuevos ámbitos de experiencia y conocimiento.

Así, en el intercambio intersubjetivo—el cual hace referencia a la interacción entre sujetos—las representaciones intervienen como medios de comprensión y como instrumentos de interpretación y construcción de significados compartidos (Jodelet, 2008). Esta esfera intersubjetiva propia de un espacio de interlocución puede verse, en este caso, como el espacio de la consulta médica (promotor, partera, médico), de los talleres informativos y la misma escuela, pero también, la transmisión de saberes entre mujeres de diferentes generaciones y contextos.

Como veremos, es a partir de este intercambio intersubjetivo que se generan nuevas formas de concebir el cuerpo y su sexualidad. Por ejemplo, encontraremos que algunos de los cambios en los problemas menstruales de las nuevas generaciones pueden ser resultado de las presiones de la modernidad y la tensión con la costumbre, y por las formas en las que también los procesos modernizadores llegan a cambiarlo todo, incluso el cuerpo. Así, también reflexionaremos sobre qué tanto el cambio de prácticas resulta en un cambio de representaciones y viceversa.

La siguiente tabla muestra, a manera de síntesis, la información de edad y nacimiento de las colaboradoras secundarias de la presente investigación.

### Tabla de colaboradoras

<i>Antsetik</i>	Edad (2022)	Año de nacimiento	Estado civil	Nivel educativo
Araceli Hernández	37 años	1985	Casada con hijos	Primaria terminada
Margarita Moshan	33 años	1989	Casada con hijos	Primaria terminada
María Ara	31 años	1991	Soltera	Primaria terminada
Lina Ara	30 años	1992	Soltera con hijo	Primaria terminada
Carmen Hernández	25 años	1997	Casada sin hijos	Primaria terminada
Linda Hernández	25 años	1997	Casada con hijos	Secundaria inconclusa
Ericka Moshan	19 años	2003	Soltera	Secundaria terminada
Gabriela Moshan	16 años	2006	Soltera	Secundaria inconclusa por COVID-19

### Motores de cambio: educación y salud

Las *antsetik* y *ts'ebetik* de este capítulo forman parte de dos generaciones que vivieron grandes cambios sociales y cuyo contexto es muy diferente a las experiencias de las *yijil ants*. Estamos hablando de dos generaciones que manejan el idioma español desde la infancia y que lo utilizan para insertarse en el mercado laboral. Asimismo, aunque la gran mayoría son madres han tenido menos embarazos y éstos han estado más acompañados por la biomedicina. Además, son generaciones que se encuentran más familiarizadas con la tecnología y poseen teléfonos celulares, televisores, internet, e incluso hacen uso de las redes sociales cada vez más. Aunque la forma principal de vida sigue siendo la siembra de la milpa, tienen nuevas formas de generar ingresos—por ejemplo salen a trabajar o migran— y nuevas formas de auto-organización—por ejemplo, con el grupo de bordado—.

El trasfondo de estos cambios se da después de la década de los ochenta, especialmente a finales e inicios de los noventa, bajo la incidencia de los programas de combate a la pobreza de Prospera-Oportunidades-Progresá. Este programa, considero, se

volvió el principal motor del cambio entre las *ts'ebetik* y *antsetik* en términos de salud y educación.

En la década de los noventa, Barrios y Pons (1995) documentan que el conocimiento de las mujeres tsotsiles y tseltales en edad reproductiva hacia los anticonceptivos era prácticamente nulo, incluso entre la población originaria que ya se encontraba en San Cristóbal de las Casas. Al respecto, se observa un cambio—en el caso de San Gregorio, pero que probablemente se haya dado en todos los Altos y en gran parte de las zonas influenciadas por el programa P-O-P—pues la generación nacida en esas épocas estuvo más familiarizada con el uso de estos métodos que la de sus madres. Es a partir de este programa, que se comienzan a ofrecer más métodos anticonceptivos en las clínicas de salud, incluso, a veces, violando los propios deseos de las mujeres, pero sosteniendo el discurso de la planificación familiar como combate a la pobreza.

Para ejemplificar esto último, colaboradoras como Araceli y Linda recuerdan cómo les pusieron el método del DIU. Ambas mencionaron que las molestias eran muy grandes, sobre todo, por la idea de que tenían algo en el interior del cuerpo y como hemos visto, las nociones de acumulación de sangre en el interior son fuertes. Esto resultó en una constante preocupación que ocasionó que se sintieran enfermas y en ambos casos regresaron a la Clínica de San Gregorio a que se los quitaran. Sin embargo, los doctores se negaron bajo el argumento de que “no podían embarazarse tan seguido”, ambas se encontraban en su primer embarazo y eran muy jóvenes—Araceli tenía 16 y Linda 17—. Ante la negativa de la Clínica, sus síntomas empeoraron y se vieron obligadas a pagar transporte y médico particular en San Cristóbal donde les quitaron el DIU.

Estas experiencias, sumadas a las múltiples experiencias de esterilización—mujeres que acuden por una cesárea y después ya no pueden tener hijos nunca más— forman parte

de un principio de control poblacional, donde los cuerpos de las mujeres originarias valen muy poco en realidad y pueden ser tratados con estos grados de violencia. Claro que el uso de anticonceptivos puede cambiar la realidad de muchas mujeres y fueron, para muchas, una bendición. Sin embargo, no se puede obligar a nadie a llevar algo tan intrusivo como un DIU, no importa su condición social y económica.

Además de lo anterior, desde mi llegada en 2016, he escuchado comentarios de las diversas *antsetik*, que actualmente tienen 25-37 años, quejándose de las revisiones obligatorias y el tiempo perdido en las reuniones y talleres, así como de la actitud de los doctores con los que interactuaban. Al respecto, Linda me contó cómo el médico de la clínica de San Gregorio amenazaba a las mujeres embarazadas de que, si no se iban a revisar a la clínica y llevaban a cabo su embarazo con un partero o partera, les iban a negar el registro oficial del recién nacido. Así, muchas como ella asistían a las revisiones médicas a regañadientes y solamente por el “papel”, y al mismo tiempo llevaban su embarazo y parto con su partera o partero de preferencia.

En términos de educación sexual, me pareció interesante que, hablando de esto, en la memoria de las colaboradoras de más de 30 años que asistieron a la primaria y la terminaron, surgió que el contenido de educación sexual sí está presente. Sin embargo, éste se pierde en las generaciones más jóvenes. El comentario de Araceli justamente hace referencia a este cambio, del cual se percató con la educación de sus hijas, así como de la experiencia que ella tuvo aprendiendo de estos temas:

Así como ahorita los maestros ya no platican bien, no como antes, en la escuela el 3er año ya nos empiezan a platicar los maestros. Porque viene pues en libro [...] no sé qué libro que venía antes, que todo dice de cómo está nuestro cuerpo, del hombre, de la mujer, de cómo empieza a crecer nuestro pecho nosotras. De los hombres, cómo se relacionan y nosotras cómo nos desarrollamos. De verdad me gustó ese libro, porque vienen dibujos también. Desde chiquitos, cómo se hace un bebé, cómo se forma un bebé en nuestra panza, cómo nace, cómo va creciendo hasta que nos ponemos adultos. De cuando baja nuestra regla. De

verdad que antes sí explicaban los maestros. Pero ahorita ya no. No lo veo a estos chamacos que crecieron ya no vieron eso. Ya no leyeron los libros así. Porque antes de verdad venía todo como crecemos. Pero ahorita no. [...] por eso ahorita los chamacos no saben de eso, porque nadie que le enseñó.

En cambio, antes, cuando vemos los maestros nos explican pues. [...] A veces los hombres empiezan a decir groserías, porque el dibujo viene con hombre y mujer, una chamaca y un chamaco, un niño y una niña. Yo pienso que es un libro, pero ellos empiezan a decir groserías. [...] Dice el maestro, eso no es un juego, sino que esto es en verdad como somos y cómo va a ser nuestro cuerpo. Y ya el que no pone atención, le echa vara el maestro y ya calmaditos un rato. [...] Nosotras las chamacas sí nos daba pena. Más pena teníamos nosotras.

[...] De verdad ahorita con mis hijos lo vi. Porque siempre veía qué venía en sus libros. Siempre me gustaba ver cuando hacían sus tareas, siempre voy a metichear. Si están bien, lo voy a ayudar así. Lo veo que nunca aprendieron de eso. En cambio, antes, venía nuestra tarea y lo teníamos que investigar, decía el maestro.<sup>149</sup>

Este comentario alumbra diferentes aspectos. El primero es el tipo de contenido principalmente enfocado al crecimiento y desarrollo sexual de los cuerpos, pero sobre todo en el aspecto biológico. Al respecto, García y Hernández (2021) señalan que, desde su concepción, los programas de estudio oficiales, parten desde un enfoque biomédico con énfasis en la fisiología y anatomía. Al hacerlo, se omitían aspectos psicológicos y sociales de la sexualidad. Resultando en una sexualidad asociada a un cuerpo neutro carente de historia, fragmentado en órganos reproductivos, hormonas y células, y carente de afectividad, deseos y sensaciones (Kohen y Meinardi, 2013). Además, señalan, el modelo educativo sexual venía cargado de estereotipos de género, resaltando así el papel procreador de la mujer, mientras que el rol de proveedor del hombre (García y Hernández, 2021).

El segundo, tiene que ver con la reacción de sus compañeros y compañeras cuando tocaban estos temas y revisaban las imágenes en los libros. Considero muy pertinente que Araceli diga que los hombres de su clase “decían groserías”. Creo que estas “groserías” son las formas en tsotsil para llamarle al pene y la vagina, conceptos que, como vimos con Ruz

---

<sup>149</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 3, 5 de octubre, 2021.

(1993) sufrieron una transformación lingüística por medio de la evangelización y que hasta la fecha tienen connotaciones negativas. A pesar de que podríamos pensar que las palabras en español liberan esas zonas del cuerpo de su estigma, éstas tampoco son muy utilizadas y la gente en general prefiere no hablar de eso en esos términos sino usando eufemismos. Además de esto, considero relevante que, al tocar estos temas, mientras los niños jugando decían las “groserías”, las niñas experimentaban pena.

El tercero, y el más preocupante, es el acceso a la educación sexual desde la educación básica pública y rural. De acuerdo con Mejía (2013) desde los setenta con la creación del Consejo Nacional de Población (CONAPO), se ha buscado promover la educación sexual para incidir en la conducta sexual de los mexicanos y su uso de anticonceptivos. A partir de 1974, con la reforma educativa del gobierno de Luis Echeverría (1970-1976), se incluyeron los primeros contenidos de educación sexual en los libros de texto de Ciencias Naturales. Así se mantuvo hasta después del 2000, con el cambio de gobierno al PAN con Vicente Fox (Sandoval y Rangel, 2021).

Con la llegada del PAN, a pesar de que se pretendía ampliar la educación sexual hasta la primaria, las nuevas ediciones de libros ya no corrían por parte del estado, sino por editoriales privadas que al final ofrecían libros para que cada gobierno estatal eligiera. En este sentido, el único libro que recibió el rechazo de los gobiernos panistas conservadores, fue el de Ciencias Naturales y Biología, pues proponía una educación sexual integral, más allá de las relaciones heterosexuales, hablaba del uso del condón, de las enfermedades de transmisión sexual y del factor placentero y recreativo del sexo además de la parte anatómica de los cuerpos en desarrollo (Sandoval y Rangel, 2021).

Al poder elegir las editoriales, la Unión Nacional de Padres de Familia (brazo del PAN) junto con organizaciones y grupos conservadores de cada estado, descartaron



aquellas con contenido sexual, argumentando que les correspondía a los padres de familia educar a sus hijos en materia de educación sexual (Sandoval y Rangel, 2021). Gobiernos con élites conservadoras como el caso de Aguascalientes y Baja California llegaron al extremo de prohibir estos libros (Sandoval y Rangel, 2021). Al final los gobiernos de las entidades federativas, apoyados por la gama de opciones de libros que les daba la SEP, terminaron eligiendo el que les convenía. Es probable que, en esa selección, el estado de Chiapas, liderado por su élite conservadora, pudiera haber dejado de lado los libros que contenían información referente a la educación sexual.

En materia de sexualidad, considero que mucho se ha hablado del conservadurismo de los pueblos originarios, de los adultos mayores, incluso, de las personas religiosas, sin embargo, no se ha hablado suficiente del conservadurismo de las élites que gobiernan el país. De aquellas personas que terminan tomando las decisiones y que afectan a los demás. En este sentido, si bien las *ts'ebetik* y *antsetik* que conozco se manejan con modestia en los temas sexuales, todas reconocen la importancia de la educación sexual y consideran que son temas necesarios que no nos deberían de avergonzar.

A partir de lo anterior, es oportuno puntualizar que las madres que recibieron información en la escuela empezaron a compartirlo con sus hijas, quienes ya no vieron estos temas. Asimismo, se trata de una generación de mujeres—de entre 24 y 40 años—que crecieron y vivieron buena parte de su vida reproductiva bajo el marco del programa de P-O-P y de la biomedicina. Además de la nueva entrada de dinero a las comunidades que sin duda tuvo un efecto positivo en muchos aspectos, como veremos, uno de ellos fue en la venta y adquisición de toallas sanitarias desechables y ropa interior. Estos hechos considero, fueron esenciales para los cambios que a continuación vamos a explorar.

## La primera menstruación: entre cambios y continuidades

En el capítulo anterior, a partir de los comentarios de la generación de las *yijil antsetik* sobre su primera menstruación es notable cómo la ausencia de información previa ocasiona una primera experiencia mucho más dura, normalmente predominada por el miedo, la vergüenza y la tristeza y preocupación de que algo anda mal en el cuerpo, e incluso, la idea de que se está muriendo. A pesar de esto, son pocas las mujeres de su generación que decidieron darle información previa a sus hijas, al contrario, esperaron hasta que sucediera, tal como el patrón documentado por Barrios y Ponse (1995).

Un ejemplo de esto se da en el caso de Manuela Ara, a quien su madre le advierte de que tiene que decirles a sus hijas de antemano, sin embargo, no lo hace. Así, su hija Mari, quien ahora tiene 31 años de edad vivió una experiencia muy similar a la de su madre:

Quando bajó mi mes me dio miedo, le dije mi mamá y me dijo que no me preocupe que es normal así nos mandó la Virgen y Dios, pero yo me preocupé y me asusté porque bajó bastante, porque bajó mucho en mi pie y hasta lloré, pero mi mamá me dijo que es normal y que es mi suerte que me baje bastante y así me alegré un poco y cuando me bajó por primera vez duró 6 días y la segunda vez ya no me asusté porque ya sé que es normal. Tengo mucho dolor ahorita. Pero cuando bajó la primera vez no tenía tanto dolor, muy poquitito. Me da dolor de cabeza, un poco el mareo, así me siento. Me bajó a los 15 años. No sé si es normal, cuando me bajó a los 15 años. Algunas a los 10... 11... No sé por qué. Escuché que cuando baja a los 10 años es que tenemos mucha fuerza, tenemos mucha sangre y por eso bajó a los 10 años. Así me escuché. Cuando baja a los 15-16 es que un poco no tenemos fuerza bien. Por eso.<sup>150</sup>

En el comentario de Mari podemos ver nuevamente la relación entre la sangre y la fuerza, en este caso, como explicación del porqué le bajaría hasta los 15 años. Asimismo, es relevante como ella menciona que tiene más dolor que antes, algo que quizás relacione con la idea de que “no tiene fuerza bien”. Por último, es notorio cómo recuerda Mari las

---

<sup>150</sup> Mari Ara, 31 años, hija de Manuela Ara, entrevista 1, 24 de noviembre, 2021.

palabras de su madre las cuales son suficientemente reconfortantes como para que en su segunda experiencia ella ya no la viviera con miedo.

La experiencia de la hermana menor de Mari, Lina actualmente de 30 años, fue un poco diferente, debido al referente de su hermana mayor.

Quando bajó mi mes, pues ya vi de mi primera hermana mayor que le bajó y ella sufrió porque no sabía, en cambio yo ya lo vi, aunque no sabía que día me bajaba la primera vez, solo sentí que bajó y no me dio miedo porque ya supe que es así nuestro destino que venimos por la Virgen. Le conté a mi mamá cuando bajó mi primera vez y me dijo que no me asuste porque es así que llego mi edad. Gracias a Dios no me molesta tanto como mi hermana María, ella veo que sufre. En cambio, a mí sólo me hace uno o dos días y me baja muy poco y me pasa, solo digamos que cuando me bajó me dio dolor de cabeza y como que se calentó todo mi cuerpo desde los pies hasta la cabeza y como no me tardó ya supe cada mes que me iba a bajar, ya no me preocupé porque ya vi que es así nuestra naturaleza que nos mandó nuestro Dios. Mi mamá me dijo que no podemos hacer nada, es así que nuestra naturaleza por la Virgen, así va ser cada mes hasta que llegue la edad que ya no baja otra vez.<sup>151</sup>

Las palabras de ambas hermanas reflejan la transmisión de conocimiento de su madre, el énfasis en la Virgen y Dios como dadores de “nuestro destino”. También muestra una continuidad que veremos repetirse en varios testimonios y es la de las nociones de “frío/caliente” cuando hace referencia a cuando le bajó por primera vez y se calentó todo su cuerpo. Recordemos que el menstruar y el embarazo son procesos relacionados al calor, mientras que los problemas menstruales y la infertilidad se consideran fríos.

Lina tiene un *nini kerem*, un varón de no más de seis años, al final de nuestra charla le pregunté si le iba a decir a su hijo sobre la menstruación:

Hasta ahora no le he dicho nada porque esta pequeñito, pero cuando crezca le voy a contar, porque ahora que es niño no lo toma en cuenta, hasta que crezca. Como él es niño y juega con la niña de mi hermana, no saben nada, hasta que crezcan para que sepa.

- ¿Cómo se lo explicarías?

Le digo que es niño, que él no va ver su mes, solo las mujeres que vemos nuestro mes que es diferente que nosotras vemos nuestro mes y que él es niño no va ver así, así le digo que no moleste a una mujer porque no sirve, así lo tengo pensado cuando sea más grande. Así quiero decirle para que sepa, porque él es niño.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> Lina Ara, 30 años, hija de Manuela Ara, entrevista 1 7 de noviembre, 2021.

<sup>152</sup> Lina Ara, 30 años, hija de Manuela Ara, entrevista 1, 7 de noviembre, 2021. San Gregorio de las Casas

Con el comentario de Lina podemos ver también un cambio generacional que implica hablar de estos temas entre la familia y con los hombres. Como ha sido años atrás, la familia es la primera línea de información y las representaciones que tengan los miembros mayores sobre la menstruación, así como la soltura para hablar de esto, influirán en las generaciones menores y en la forma en que representen y experimenten su mes. Otro caso que ilustra esto es el de Araceli, quien actualmente tiene 37 años. Ella perdió a su madre desde muy pequeña y como su padre trabajaba como electricista, llevando luz hasta los rincones más recónditos de San Gregorio, ella creció con sus abuelos, algo que determinó el tipo de información y su referente inicial a la menstruación:

Me bajó mi mes cuando tenía yo 11 años. Mi primer día que bajó mi menstruación estaba yo en la escuela y ahí no sabía qué día va a bajar pues. Estaba yo sentada en la banca, cuando sentí que estaba yo mojada. Ya no me quería levantar ya. Pero hay otras compañeras que han visto ya su mes, y me dijeron, -No es que te bajó tu mes-. ¿Será? Yo me daba pena con los chamacos pues, el maestro, también me daba pena. ¿Qué hice para levantarme? Tenía yo que sacar mi suéter (ríe), amarrar acá (hace seña de que se lo amarra alrededor de la cintura mientras ríe). En esos días no usaba yo pantalón, puro vestido. Y era rosado mi vestido y claro.

Mi abuelita no me decía nada de eso. Nada, nada porque te digo que no tenía yo mamá. Nadie me dijo que cómo me voy a cuidar nada pues. Y digamos cuando mi primer día le tuve que pedir permiso al maestro para irme a mi casa, ya lo sabía el maestro qué me pasó. Porque me vio que saqué mi suéter y me lo amarré acá. Y el maestro era bueno pues. Y ya con eso ya me vine a mi casa. Pero ese día cuando regresé, era medio día que llegué en su casa de mi abuelito, me regañaron por qué regresé de mi escuela solita.

Me regañaron y les dije -No, es que me bajó mi mes-. Me dijeron "ahhh eso es normal" (con tono de voz fuerte y golpeado). No me dijeron cómo cuidarme, cómo hacer digamos para que no pase, cruce, mi ropa, nada. Yo también dije bueno está bien. Sé que es normal. Sabía yo que era normal como vi yo a mi abuelita de por sí pues. Ella menstruaba, pero como digo que no se cuidaba, no usaba kotex, nada pues. Antes nada usaba. Nada, no sé cómo en la ciudad como digo. Sólo veo que bajaba. ¿Por qué será? digo... ¿Por qué será? Yo así pensaba que estaba enferma mi abuelita. ¿Pero por qué será? Porque no me dice también pues. No le pregunté. Nunca. Ya cuando me pasó a mí, entonces sí, ya con ese, hasta tuve miedo. Tuve miedo, ¿qué me pasó? ¿por qué esto? dije. Pero no, cuando me dijeron que era normal otras compañeras que tenían mamá. -Bueno está bien entonces-.<sup>153</sup>

Resulta contradictorio que, en este testimonio, ella no hace referencia a los conocimientos previamente adquiridos en los libros de texto que recordábamos arriba, donde mencionaba

que hasta hablaban de la menstruación. Aunque, en realidad esto nos puede mostrar cómo las fuentes informativas más relevantes para esta experiencia pueden venir de los círculos más cercanos, como la familia, a diferencia de la escuela. En el caso particular de Araceli, quien perdió a su madre desde los cinco años, su principal referente se volvió su abuela, la cual, al ser de una generación mayor, repitió el patrón de hablar con su nieta hasta que el suceso había pasado. Sin embargo, a partir de ese referente, Araceli sabía que era “algo normal” en tanto que observaba menstruar a su abuela, aunque eso no evitó que sintiera miedo y pena cuando sucedió en sí misma, pues aún había cierta incertidumbre del porqué sucede y de si se trata de una enfermedad.

A pesar de esta experiencia, ella preparó a sus hijas previamente para que no lo vivieran como ella, e incluso les preparó una bolsita con un cambio de ropa interior y una toalla sanitaria:

Si les dije antes ya. -Van a ver, van a tener lista en su casa y escuela, lleven esto-. Cuando sientan que van mojadas ya, van rápido al baño y se cambian. Bueno. Ya preocupadas estaban también ¿cuándo baja mi mes será? ¿cuándo será? ¿Acá o dónde? Ahh quien sabe, eso no sabemos. La hora que quiere, día o noche. No sabemos. Ya cuando llegó su día, ya no sufrieron tanto como yo.<sup>154</sup>

Sin embargo, Araceli siente que en general este es un tema del cual la gente sigue sin hablar, especialmente porque da miedo y pena, incluso entre mujeres:

No se habla de eso... Si platicas parece que nos da miedo, que tenemos pena. O no sé cómo decir, hasta a veces entre mujeres no tenemos confianza, peor con hombres como decimos. Sí, pero yo siempre he platicado eso, con mis hijas todo eso. Y con mi suegra, gracias a Dios. Ella todo me dice. Ella sí me dice eso, que esto. Y que hay que decirles a las chamacas también como cuidarse.<sup>155</sup>

Aquí podemos ver cómo la suegra es un referente importante para Araceli, se volvió como su segunda madre. Su suegra, Doña Lucía, le transmitió sus ideas—aprendidas en su

---

<sup>153</sup> Araceli Hernández 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de septiembre, 2021.

<sup>154</sup> Araceli Hernández 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de septiembre, 2021.

<sup>155</sup> Araceli Hernández 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 3, 5 de octubre, 2021.

juventud con las Hermanas de la Santa Cruz—sobre los cuidados, especialmente, de entrar en contacto con cosas frías pues eso puede afectarles de “enfriedad” en la panza (*ch'ut*).

El caso de Carmen de 25 años de edad no fue muy diferente. Ella es media hermana de Araceli, y su madre también falleció cuando era niña. A diferencia del caso de Lina, Araceli vivió muy pocos años con ella, pues se casó a los 15, así que Carmen no tuvo un referente previo:

Tenía como 11 años. Yo no sé, yo no tengo mamá pues. Luego pensé que estaba enferma, solo que como es una madrugada empezó el dolor de espalda, ¿qué me pasó? Y ya, ya no quiero salir, ya me da pena. Sólo estoy sintiendo que me baja mucho, como agua. Y le dije a mi abuelita, -Ya no sé qué me pasó, está bajando pura sangre, creo que ya me voy a morir- le dije. Y además me da mareo, dolor de cabeza, parece que ya no tengo fuerzas, sólo estoy así, no tengo ganas de hacer nada. Quiero quedar durmiendo. Me dijo -Ah ese es de por sí que te bajó ya. Es porque somos mujeres. Es que así somos todas. - Y me fueron a comprar toallas y me las dieron y me enseñaron cómo es. Yo no sabía. Yo no quería levantarme, ni comer, porque tengo mucho dolor. A los días empezó, pero bastante. Ya tenía mis toallas, y me dijo mi abuelita, tu no vas a lavar, sólo cuando vas a terminar de reglar así vas a bañar. - ¿Y por qué así baja? - Y me dijo mi abuela - ¿por qué preguntas?, de por sí así somos todos-. Yo no quiero parece... Yo pensé que es enfermedad. -Así somos todos, hasta 12-13 años empieza a bajar- me dijo... Y así empezó cada mes, cada mes. Me baja poco pues. Cada vez que se baja me da dolor de cabeza, parece que no tengo fuerza. Cuando voy al baño parece que estoy dando vuelta mi cabeza, pero no sé por qué le digo que estoy muy débil.<sup>156</sup>

En la narrativa de Carmen podemos identificar diferentes elementos, como la fuerza y la debilidad para explicar los sentires y síntomas de la menstruación. Así como las lecciones de su abuela, misma abuela de Araceli y cuya reacción, años atrás, no fue muy diferente. Algo relevante en el caso de Carmen es que, a partir de sus 17 años empezará a presenciar severos problemas de irregularidad, por lo que no hay que subestimar la importancia que tiene la idea de que “cada mes, cada mes” como cierto estándar de salud y normalidad. Cuando la menstruación deja de llegar “cada mes, cada mes” y no es por un bebé, se considera que algo anda mal, y eso preocupa mucho a mujeres como Carmen.

---

<sup>156</sup> Carmen Hernández 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de febrero, 2022.

Por el contrario, el caso de Linda, de 24 años, es muy diferente al de Carmen pues ella ya tenía información previa y sus hermanas y ellas hablaban de esto con naturalidad:

De hecho, no fue tan raro porque nos había comentado mi mamá. Me dijo desde los 10, 11 años. Voy a empezar a decirle a mi hija también, para que no se asuste. Porque dice que hay muchos que no le comentan nada a sus hijas. Hay veces que están en la escuela y de repente se les baja y se asustan. Es lo que me comenta mi hermana, nosotras de hecho siempre hemos hablado mucho de cosas de la vida y nuestro cuerpo. Siempre hemos platicado mucho porque ese es muy importante también. De hecho, mi mamá nos dice, pero nada más donde le conviene. No nos va a decir todo explicarlo, todo eso de que cosas de la vida. Casi no tanto también. Es un poco cerrada también mi mamá. Pero la que platica, muchas cosas es mi hermana. Pero sí, mi mamá si nos comentaba. Nos decía antes, qué cosa íbamos a usar, porque no se vayan a asustar, porque ella dice con su edad que tienen ahorita ustedes ya cualquier día se les va a caer su menstruación, esa es la regla que le dicen. Que se les va a venir un sangrado que ya digamos que les va a bajar cada mes, cada mes, decía mi mamá. Y no lo sentí tan raro. De hecho, sí me bajó bastante, casi como 10 días. Acabé más de dos paquetes de toallas. Sí, pero yo pensé que era porque era la primera vez me decían. Porque después se va a normalizar así poquito, pero no, hasta ahorita sigue así. Ahorita, 8 días bien, bien, bien. 8 días. Pero no sé por qué.<sup>157</sup>

No cabe duda la importancia que tiene la información previa, aunque ésta no necesariamente tiene que venir desde la escuela o en clave biomédica. La transmisión familiar parece tener una impresión fuerte y duradera en todas ellas, incluida Araceli quien alegó haber estudiado de estos temas, pero donde el poder nombrar las partes del cuerpo, así como las imágenes de los órganos reproductivos no fungió como referente suficiente para este suceso. Asimismo, también es importante cómo ante la censura de información por parte de los padres, son las hermanas mayores quienes incentivan la transmisión de conocimientos, como en el caso de Linda. Le pregunté si ella iba a hablar de esto con sus hijos previamente, “Tengo que hacerlo. Qué más me queda, tengo que hacerlo con mis hijos”. La idea de que esta información tiene que ser transmitida previamente suscita un cambio en los patrones de comunicación.

Sin embargo, cada familia es diferente y el caso de Linda quizás no sea la norma. Viendo a las dos colaboradoras más jóvenes, Ericka y Gaby de 18 y 15 años, encontramos un caso muy similar al de Mari y Lina. Donde la hermana mayor experimenta esto con

mucha más incertidumbre y miedo mientras que la menor tiene como referencia la experiencia previa de su hermana. Ambas son hijas de Manuela Moshan, la colaboradora primaria más joven.

Ericka recuerda:

De verdad que me asusté, pensé que no sé qué me pasaba. Yo cuando fui a bañar, vi que bajó, pensé que no sé qué me pasaría y ella me dijo que... bajó mi regla (lo dice bajito), sí me asusté. Tenía como 14-15 años. Sí, cuando baja me duele mi estómago. Me agarra aquí en la espalda y me duele mucho. Y me agarra hasta acá en mis pies. Siempre me pasa cuando baja la regla, hasta ahorita. Yo a mí, si baja en cada mes. 3 días baja, yo uso 3 o 4 toallas. Sólo eso.<sup>158</sup>

Ella fue la segunda trilliza en nacer y, de hecho, dicen que ella “sufre” su menstruación por las tres, ya que, a diferencia de sus hermanas, ella padece mucho dolor y cansancio. Además, durante la entrevista fue notorio que Ericka tenía mucha pena de hablar de esto en tsotsil y en español. En general, no disfrutaba hablar de esto y sus intervenciones fueron cortas y puntuales. El caso de su hermana menor era el completo opuesto.

Gabriela, quien actualmente tiene 15 años, también ya tenía información previa:

Ya me han comentado mi mamá y mis hermanas, por eso ya sé cuándo bajó, no sé los años que tenía, si estaba en primaria sexto o primero de secundaria. No me asusté porque yo ya sabía, ya me han dicho que nosotras las mujeres así nos pasa y hasta ahorita y todo me ha ido bien. Baja cada mes, normal. No me duele mucho, a veces un mes, o tres meses o cuatro. Según dicen si la luna está llena baja poquito, pero si la luna está media o está tierna baja mucho. Y ahí según si la luna está llena uso dos toallas, o si está media uso 4 o 5 toallas. Cansancio, si siento siempre.<sup>159</sup>

Su testimonio demuestra cómo el tener un referente positivo previo puede generar una experiencia y, por lo tanto, una relación diferente hacia su menstruación. Sin embargo, preguntando si hablan de esto con sus amigas de la escuela, o con sus hermanas, las respuestas siempre fueron negativas. Asimismo, en su escuela no tuvieron cursos ni clases

---

<sup>157</sup> Linda Hernández 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

<sup>158</sup> Ericka Moshan, 19 años, hija de Manuela Moshan, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021.



de sexualidad. Ellas no recuerdan haber visto ni libros ni haber hablado ni una vez de esto en la escuela. Algo que se comparte con otras jóvenes de su edad. “Tal vez se burlen los hombres” dijo una de ellas.

En el comentario de Gaby, además podemos encontrar una continuidad con las ideas que relacionan la menstruación con la luna y su tamaño. Considero una continuidad interesante pues es la colaboradora más joven, lo cual nos dice lo duradera que es la relación entre la menstruación y la *ch'ulme'tik* (la luna). Por último, a partir de los comentarios de las generaciones de *antsetik*, como Araceli, Mari, Lina, Carmen y Linda y de las *ts'ebetik* como Ericka y Gaby podemos identificar un importante cambio en la experiencia del menstruar, algo que ellas viven desde sus primeras menstruaciones: el uso de toallas sanitarias para “tapar” o “cuidarse” de su menstruación.

### **Las toallas sanitarias y las nuevas experiencias de menstruar**

Para la generación de las *yijil antsetik*, muchas de ellas consideran que el principal cambio que existe entre su experiencia y la de sus hijas es la llegada de las toallas sanitarias. Esto les brindaba una experiencia muy diferente a la que tuvieron ellas pues “ya tenían con qué tapar”.

Sin embargo, considero que también las toallas sanitarias se implantaron muy bien en un contexto donde las manchas de sangre son una de las principales preocupaciones, sobre todo por la relación e implicación que tienen las ideas del *k'exlal*, la vergüenza. Además de que empataban con los valores de ocultamiento de la menstruación, pues ahora, “ya no se ve” cuando están menstruando, algo que por un lado ocasiona mucho alivio y

---

<sup>159</sup> Gabriela Moshan, 16 años, hija de Manuela Moshan, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021.

promueve la movilidad de las mujeres. Pero qué, podríamos preguntarnos, si realmente es un cambio práctico que modifica las representaciones de vergüenza, censura y molestia que se tienen de la sangre menstrual.

Al respecto, Agustina adjudica las toallas como lo que vino a cambiar el mes de sus hijas, algo que también identifica como menstruaciones más problemáticas:

Cambió mucho, las jovencitas de ahora porque ya hay algo que utilizan, ya no ves si baja mucho o poco su mes porque utilizan Naturella. Sólo mi hija sí ve bastante su mes, le duele la panza (*kux ch'ut*), su espalda (*kux pat*), sus pies (*kux akan*), su cabeza (*kux jol*). Le digo a mi hija –Tú me sacaste a mi igual a mí porque bastante me da dolores, así sufrí también. Hasta que te cases, hasta ahí, va a tranquilizar un poco tu enfermedad (*chamele*), porque nueve meses de embarazo ya no vas a ver tus meses hasta que nace tu bebé. [...] ... No es como antes, de verdad María Santísima, que sufrían bastante las muchachas. En cambio, ahorita ya no se ve que sufren porque ya tienen algo que poner. Antes, aunque sea donde van a ir a trabajar o a pastorear así manchadas de sangre porque no hay nada cómo cuidarse. En cambio, ahorita todo cambió. Eso que no vemos ahí, porque, aunque sean muchachas se ven que están sangrando porque no hay nada que se tape, ahorita ya no se ve si ve su mes la muchacha porque ya no se ve ya.<sup>160</sup>

“A ti bu k'ala i jel ti tsebetik ora to jel ti skuxlejalike chkal cha va'i oy xa k'usi stunesik mu xa xavil mi pin xil xch'ut mi jutuk xil xch'ut porque oy xa jun ti vai snaturella mi k'usi naturella mi k'usi sbi stunese porque oy juni va jun ti secilia jtsebe k'ala xa vile, ay k'ux jch'ut , k'ux jch'ut, k'ux jpat, k'ux kakan, k'ux jol, ech laj kalbe solel a' laj a vich'bun lok'el ti jtalele bats'i a'ech jvokol juni lome tseb a'to mi la nupune mi laj a vil a vole, mi laj a ta a malale chyam jun ta chamel porque 9 meses cha likbatel olol, [...] K'alal jelem skuxlejal stuk tsebetiki komo mu xa chkiltik ti k'uchal ti bo'nee Maaria Santisima Jimena na'tik k'usa nini utsil ti jtiempo tutike mero melel anox mu xa vil ti jvokoltutike yu'un mero melel yu'un oy jvokoltutik stuk o'ontutiki ti sba balamulto an te paxtolto a'mtelto, chij xanav oe te manchadotik o jtsektiki bi cha bat ma me tseb chilitik o ma me tseb chkiltik o ora tana to jel skuxlejalik vitik x-elan lome vak'in xa cha vil mi xil mi muk xil jun tseb muk xa chkiltik o mua chkiltik o, a'ech chi, a'ech chi”

Su comentario también parte de su propia experiencia de vida pues recordemos que Agustina tiene una vivencia que la deja muy marcada en su infancia, por parte de la pena aprendida de su madre y las burlas de los muchachos en la escuela. Esto, considero, influye en el valor que ella le adjudica al que “ya no se vea”. Al mismo tiempo, se asoma cómo habla de la menstruación de una de sus hijas, un sufrimiento similar al de ella y que ella le recomienda mejor quedar embarazada para ya no sufrir por su mes.

<sup>160</sup> Agustina Moshan, 57 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 18 de noviembre, 2021.

Margarita, otra de sus hijas y quien ahora vive con Agustina, también habla de este cambio generacional por el uso de toallas:

[...] Antes así sufrían, no podían salir y todo, pero así estaban todas las mujeres, pero ahorita ya no, bueno ya cuando me crecí ya, ya hay eso de las Kotex y Naturella y así. De eso ya ahorita ya sabemos y ya si se terminó ya sabemos cuándo nos va a tocar, ya antes una semana ya lo habíamos comprado, porque así no vamos a aguantar como pasaron ellas, ya no se aguanta. Ellas ahora ya no se preocupan de nada. No se preocupa de nada, como los hombres, salen donde quiera y no se preocupan. En cambio, nosotras no, porque a veces nos faltan 4-5 días, pero si sales a pasear, se mueve el carro, de repente ya, aunque hubieras contado que faltaban 2-3 días, de repente se te baja. En cambio, ellas saben que ya no viene, donde quiera que vayan se sienten bien.<sup>161</sup>

El comentario de Margarita refleja este énfasis positivo en la nueva movilidad, algo que las mujeres de antes no tenían. Me parece interesante como ella habla de la generación de su madre que ya no menstrúa como que “ya no están preocupadas por nada, como los hombres”. Esta, como vimos en el capítulo anterior, es una idea muy sólida de que las mujeres que ya vivieron su *mak xa ch’ut*, y se tapó su panza, “quedan como hombres”. De cierta forma, las toallas sanitarias permiten esto también pero no relevan las preocupaciones de las mujeres, aún hay que comprar toallas algo que también requiere potencial adquisitivo para hacerlo mes con mes. Además de que las menstruaciones ahora parecen ser más problemáticas y dolorosas.

Junto con el uso de toallas sanitarias no hay que olvidar las implicaciones de tener más ropa y contar con ropa interior. El comentario de Lucía justamente hace hincapié en eso:

Por ejemplo, ahora, tenemos mucha ropa para cambiarnos, antes no había mucha ropa y ni hay tiendas que venden, ellas mismas hacen su ropa, su falda, nahua, todo lo hacen, pero cuesta, por eso la ropa era muy poco. [...] Y es lo que nos costaba y no se podía cambiar de diario porque apenas dos o tres y si se quieren cambiar a diario, no se seca el otro y ya viene el otro [...]<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Margarita Moshan, 33 años, hija de Agustina Moshan, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.

<sup>162</sup> Lucía Martínez, 71 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021.

El tener más de un cambio es algo que llegó eventualmente, con la disminución de los costos de la ropa, así como por los vendedores guatemaltecos que, en motos cargadas de ropa de paca, se adentran por los caminos de las comunidades como San Gregorio permitiendo el acceso a más ropa y a costos muy bajos. No hay que tomar a la ligera el impacto que tiene el contar con más de un cambio en niñas y jóvenes, sobre todo en edad escolar. Pues, hasta ahora, la menstruación sigue siendo un tema de ausentismo en las escuelas (Domínguez y Vázquez, 2021). La experiencia de Araceli justamente refleja esta situación:

Ya con mi mes, ya no fui a la escuela, hasta la siguiente semana iba. [...] Me pierdo la escuela dos a tres semanas por eso. Había una maestra en la escuela que me dijo -No te preocupes, eso es normal y no te vas a perder por eso la escuela, tienes que venir-.

-Bueno, ¿Y cómo? ¿Hay algo como tapar-?

Ella era muy buena maestra, y me compró todo lo que yo utilizaba. Me compró por primera vez el kotex, [...] me la regaló, me compró todo pues. Ya así poco a poco supe también que cada mes, va a bajar pues. Hasta que tuve 13-14 años me acostumbré<sup>163</sup>.

En este comentario, también notamos la relevancia de que existan productos de gestión menstrual en las escuelas, así como la participación de las maestras. Este aspecto, requiere más visibilización a la par de los diferentes impactos que tuvieron las maestras en la educación básica rural, como señalan estudios como el de López (2006). Donde su presencia pudo haber tenido un impacto positivo en la experiencia de menstruación de sus jóvenes alumnas. Pues no considero que este sea un caso aislado y quizás muchas maestras, dentro de la escuela, fueron las que acercaron a las niñas a las toallas sanitarias, sobre todo a inicios de los noventa cuando todavía eran más escasas en zonas como éstas.

Entre las generaciones más jóvenes, el uso de toalla se ve mucho más normalizado e incluso se empiezan a generar puntos de vista sobre cuáles toallas son mejores, cuáles

---

<sup>163</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de septiembre, 2021.

irritan menos, cuáles huelen mejor. Por ejemplo, Linda de 24 tiene una idea más negativa de las toallas, pero actualmente no tiene otra alternativa.

Simplemente me siento un poco mal por lo mismo de usar la toalla, a veces nos irrita un poco la piel. Pero nada más así. A veces cuando hay mucho calor, como que calienta y se siente que no estamos cómoda. Pero ya después cuando pasa, nos bañamos y todo eso, nos sentimos tranquilas. Pero hay a algunas que no les gusta. Porque tengo una hermana que dice que no le gusta. ¡En serio! Dice que sí, solo nada más de ver cómo baja su menstruación, le dan ganas de vomitar. ¡En serio! Y así una de mis sobrinas igual. Lo regaña mi mamá -Eres mujer, ¿dónde vas a ir ya, a poco quisiste ser hombre?- Ella no contesta. Dice que sí le da asco, que no le gusta. Pero a mí no.<sup>164</sup>

El comentario de Linda, interesantemente, vuelve a relacionar la ausencia de menstruación con “el ser hombre”, además de que es uno de los pocos comentarios que hacen referencia abiertamente al “disgusto” que ocasiona la sangre menstrual, algo que ella no comparte.

Por otro lado, un tema que cobra relevancia más que nunca está relacionado con el manejo de los residuos del desecho que conlleva utilizar toallas sanitarias desechables<sup>165</sup>. Pues hicieron de nuestra menstruación una máquina de basura, algo que no experimentaba la generación de las *yijil antsetik*, así como todas nuestras abuelas. Por ejemplo, Lina de 30 años, ella desde el inicio utilizó toallas sanitarias, ha probado las toallas de tela y compradas y de ambas prefiere las compradas pues son más suaves. Sobre la manera en la que se deshacen de los residuos:

Pues nosotras cuando usamos la toalla que compramos en las tiendas, porque ahora nos dicen que no hay que tirar donde quiera, por eso ahora lo quemamos juntando con toda la basura y así lo desaparecemos<sup>166</sup>

Por su parte, Ericka y Gaby, las más jóvenes, desde un inicio de su menstruación ya utilizaron toallas sanitarias. Un paquetito cuesta \$20 aproximadamente en una tienda local de San Gregorio. Ahora que su mamá viaja a San Cristóbal compra en el OXXO paquetes

---

<sup>164</sup> Linda Hernández, 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 27 de octubre, 2021.

<sup>165</sup> Esta no es una preocupación propia de las colaboradoras sino que se trata de una dimensión que quise agregar en las entrevistas para comprender cómo están desechando los productos menstruales.

<sup>166</sup> Lina Ara, 30 años, hija de Manuela Ara, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 7 de noviembre, 2021.

más grandes que les duran dos o tres meses. Ellas no saben si las toallas desechables contaminan o no y actualmente las depositan en un antiguo baño seco donde las entierran. Si bien hubo una temporada en que aprendieron a hacer toallas de tela, era cuando su familia pasaba por dificultades económicas y no sobraba dinero para comprar toallas sanitarias, ahora prefieren usar las desechables, Gaby comenta: “Nos gusta más las que venden porque son más suaves. Pero cuestan dinero, y nosotros no tenemos dinero, aquí no se da nada gratis, por eso hay que trabajar”<sup>167</sup>.

El costo de las toallas y el acceso monetario a ellas no es algo que deba tomarse a la ligera, especialmente en zonas con rezago económico y marginación. Además de que actualmente en nuestro país no existe ninguna regulación para ofrecer toallas sanitarias gratuitas en las escuelas, se trata de productos que tienen un impuesto sobre la venta que termina encareciéndolos. Este impuesto, si bien podría ser insignificante en los hogares con poder adquisitivo, en contextos de pobreza y extrema pobreza se vuelve un impedimento que afecta principalmente a las niñas y jóvenes en edad escolar.

Al respecto, Domínguez y Vázquez (2021) se refieren a esto como el “impuesto rosa”, el cual es un impuesto principalmente sexista que se coloca sobre los productos dirigidos a mujeres y niñas, como las toallas sanitarias. Un producto que los hombres no tienen que conseguir y que, por lo tanto, no deben preocuparse por su gasto. Actualmente existen iniciativas como la del movimiento Menstruación Digna en México, para que se les elimine el IVA de 16% a los productos de gestión menstrual (Domínguez y Vázquez, 2021). Una propuesta que hasta la fecha no se ha aprobado bajo la excusa de que el dinero

---

<sup>167</sup> Gabriela Moshan, 16 años, hija de Manuela Moshan, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021.

del IVA es necesario para “construir carreteras e infraestructura” (Dominguez y Vázquez, 2021: 12). El chiste, se cuenta solo.

Como ya vimos, el uso de toallas sanitarias, o cualquier otra forma de gestión menstrual, impacta directamente el desarrollo integral de las niñas. Primeramente, porque afectan directamente el ausentismo escolar, ya sea porque las niñas no se sienten cómodas en ir durante su menstruación o como excusa de su familia para que deje de asistir y así pueda emprender nuevas actividades en el hogar. De cualquier manera, esto resulta en el atraso de las actividades educativas, contenido y/o exámenes, lo que repercute su rendimiento y puede ocasionar el abandono total de la escuela. Algo que definitivamente tiene repercusiones a futuro en la trayectoria de vida y laboral de las niñas y en su propio autoestima y confianza.

Asimismo, la ausencia de gestión menstrual repercute en sus oportunidades de movilidad, impidiendo la salida de sus hogares en caso de desearlo. Lo que obstruye la búsqueda de empleos y el desarrollo económico que tienen sus vidas. Además de la constante preocupación por el manchado, algo que, en este contexto, se relaciona con la noción de vergüenza y que tiene impactos verdaderos a la salud.

Además de lo anterior, es necesario revisar críticamente la forma en que se promocionan estos productos sanitarios. Puesto que, su uso no está cambiando las representaciones en torno a la vergüenza y a la idea de que la menstruación es, en suma, una molestia. Sino todo lo contrario, pareciera que las refuerzan. Al respecto, Cortés, Marván y Lama (2004), señalan que la publicidad en torno a los productos menstruales, hasta la fecha, está teñida de ideas negativas hacia la menstruación: ya sea siempre promocionándola como una “molestia”, por lo que sus productos te ayudarán a sobrellevarlo; como algo que ocasiona dolor y malestar inevitable a menos que uses sus

productos; o como algo que requiere “higiene especial”—y no hay que olvidar que mucho de esto viene de la mano de los valores occidentales higienistas que, desde la colonia, están trastocando los cuerpos colonizados—; también como un evento “fastidioso”, por lo que usando sus productos “solo les das un día”. Asimismo, uno de los mensajes que más se promueven desde la publicidad es el que es un evento vergonzoso, por lo que sus productos ayudan a que “nadie se entere que estás menstruando” (Cortés, Marván y Lama, 2004:115).

No debe sorprendernos, entonces, el entramado de representaciones que llegan y se reafirman sobre las mujeres tsotsiles desde la publicidad mediática, la cual tienen cada vez más cerca por medio del uso de celulares y redes sociales. Algo que no sólo está sucediendo en este contexto, sino que nos afecta a todas las mujeres y niñas del mundo. Esto también pone en crítica las ideas que tenemos sobre las comunidades, sobre su “conservadurismo” y su “censura” a estos temas. Pues estos mensajes se promueven en las revistas, los comerciales en televisión abierta, la radio, y al mismo reflejan las representaciones de la sociedad occidental que las están produciendo y repitiendo.

Empero, actualmente se está dando un cambio de perspectiva y más grupos de mujeres están conscientes de estos mensajes. Lamentablemente, como señala el análisis de Felitti (2016), incluso en las nuevas corrientes que abogan menstruaciones “*eco-friendlys*”, conscientes y en conexión con la naturaleza—donde ahora se promocionan toallas de tela, la copa menstrual y los calzones absorbentes los cuales pueden llegar a costar hasta \$500 la pieza, mientras que se demonizan los productos desechables—y cuyos discursos buscan “desestigmatizar” la menstruación, éstas carecen de una perspectiva crítica de etnia y clase.

Puesto que no todas las mujeres quieren y pueden acceder a productos como la copa menstrual o los calzones absorbentes, algo que está muy de moda y, de hecho, se promocionan bajo el lema de que “ya no hay que preocuparse por las manchas”, pero que



no son accesibles para la gran mayoría de las mujeres. En ese sentido, vivir una menstruación libre de desechos, en conexión con la naturaleza y con el descanso suficiente, es también un asunto de clase (Felitti, 2016). Mientras las mujeres blancas privilegiadas pueden colmarse de nuevas alternativas, terapias y descansos, las mujeres de clase trabajadora, de zonas marginadas u originarias no tienen este derecho y están confinadas a productos desechables, que ocasionan infecciones vaginales, irritaciones y que, además, tienen que llevar sus actividades económicas sin descanso.

En suma, un punto de coincidencia entre las colaboradoras es que las toallas sanitarias llegaron a cambiar la experiencia del menstruar para las nuevas generaciones, concluyendo así con uno de los principales dramas experienciales de las *yijil antsetik*. Pero cuyo acceso sigue siendo condicionado por la economía, por el poder adquisitivo y por la disponibilidad de estos productos en sus comunidades. Las toallas sanitarias son, en este escenario, un privilegio que en realidad debería ser un producto básico y accesible para todas. Algo que, lamentablemente, aún no sucede en muchos contextos. Continuando con las nuevas y diferentes formas de experimentar la menstruación, necesitamos hablar de aquello que se ha estado asomando en los testimonios desde el inicio: los nuevos problemas menstruales y las causas que identifican las colaboradoras.

### **Nuevos problemas menstruales, nuevos imaginarios**

Trabajos como los de Harlow y Oona (2004) demuestran cómo ha ido aumentando el flujo de información en torno a los llamados “desórdenes menstruales” particularmente en países considerados “en vías de desarrollo” entre los 70 y los 2000. En parte se refleja cómo dichos desórdenes afectan la salud de las mujeres, su calidad de vida y su integración social, pero, a pesar de esto, a inicios de los 2000 se daba poca atención a comprender

cómo aminorar las quejas expresadas por miles de mujeres por su menstruación. Además de que la constituida idea de que muchas de las molestias menstruales son “inevitables” ocasionan que muchas mujeres no acudan a un médico y vivan sus menstruaciones colmadas de dolor, optando por soluciones temporales como la medicalización (Torres-Pascal, 2016).

Al respecto, Torres-Pascal (2016) menciona que, algunas investigaciones con estudiantes durante el 2010 demuestran cómo sólo el 9.7% de las mujeres consultó a un médico, mientras que el 21% a un farmacéutico. Mientras que otros estudios señalan que el porcentaje de automedicación es alto y, además, llegando a dosis subterapéuticas, lo que también puede llegar a dañar la salud de la mujer. Asimismo, algo interesante que señala el estudio de Torres-Pascal (2016) es lo variable que pueden ser los síntomas en diferentes contextos. Por ejemplo, en términos de síndrome premenstrual los porcentajes de mujeres que lo padecen pueden oscilar entre el 98.2% en países como Irán en comparación al 17.3% de los EUA. Mientras que la dismenorrea—el dolor y/o dificultad menstrual—se encuentra en el 93% de las mujeres taiwanesas y el 64% de las mujeres mexicanas (Torres-Pascal, 2016).

Claramente, es necesario considerar el papel que tienen las propias representaciones en torno a la sangre menstrual, al cuerpo, al dolor y a la salud para poder profundizar en estos porcentajes. Asimismo, considero que los diferentes contextos al interior de un país también pueden ser muy diversos. Por lo que la incidencia de problemas menstruales, identificados por las mujeres, podrían variar a partir del contexto, rural, urbano, étnico y de clase (Torres-Pascal, 2016). Si bien este tema da para una tesis en sí misma. En el presente apartado abordaremos las formas en que las mujeres expresan y viven diferentes dificultades menstruales y en algunas causas que ellas identifican.

Como veremos, en los discursos y explicaciones de las *antsetik* y *ts'ebetik*, hacen referencias a nuevas palabras provenientes de los imaginarios biomédicos, tales como: ovarios, quistes, matriz, y hormonas. Pero, al mismo tiempo mantienen su propio referente cultural y estas palabras se entrecruzan con las ideas previas sobre la acumulación de la sangre, sobre el “frío y el calor”, la incertidumbre del interior del cuerpo, en formas pasadas de entender los cambios en el mes, y que se encuentran íntimamente relacionadas a la *yip xch'ich'el*, la fuerza de la sangre.

Las palabras de Margarita reflejan una noción compartida por muchas en San Gregorio: los problemas menstruales son algo que sucede más ahora que antes y su diagnóstico, son los quistes:

Bueno, ahorita sí ahorita como ya sucedió también acá, hasta solteras, muchachas solteras que no han tenido esposo, así... ya las han operado de quiste. Ahorita hay mucho quiste. Dicen se dan cuenta por los dolores. Así es como dicen las doctoras pues, si teniendo quiste ya es porque ya no lo ves bien tu mes. Se va, se tapa dos o tres meses y después vuelve a bajar. Ya cuando está empeorando te baja dos veces al mes, o si no toda la semana, después se va una semana y empieza a bajar otra vez, es ahí donde tienen quiste. Empieza con los dolores y todo, cuando ya vas a sacar tu estudio te dicen que tienes quiste, ya es avanzado ya. Ya tiene que ser operado ya.... Sí ahorita sí hay bastante sufriendo de quiste. Es ahí donde uno da cuenta como dicen los doctores, ahí te dan cuenta ahí mismo con tu menstruación.

[...] Así les pasó a sus dos sobrinas de mi mamá las operaron de quiste. Si el quiste no está en la matriz no te van a quitar la matriz, puedes tener hijos, si está en otra parte. Pero si el quiste crece en la matriz, si te quitan la matriz ya no podemos tener hijitos ya.<sup>168</sup>

Algo que veremos es que estos diagnósticos no están surgiendo de la nada, sino de la consulta médica. Sin embargo, recordando el caso de Manuela, podemos ver cómo no necesariamente surgen de la consulta médica biomédica, con un ginecólogo, por ejemplo, sino de otros agentes terapéuticos que toman el discurso biomédico y ofrecen otro tipo de remedios. Esto corresponde a un espacio intersubjetivo cuyo intercambio influye las nuevas representaciones y, al hacerlo, expande el interior del cuerpo. Al respecto Araceli también tuvo una experiencia similar:

A veces nos pasa por tener enfermedad también que un mes hay, un mes no hay. Me enfermé cuando tuve mis tres hijos, durante un año. Se tapó mi mes, dos, tres meses y ya después se tapó un año. Y ya con ese, estaba yo enferma pues. Que tenía yo quiste en mi ovario. Y busqué mi remedio y hasta ahorita. Fueron seis meses con una pastilla que estuve de tratamiento con la pastilla. y ya volvió cada mes, cada mes hasta ahorita.<sup>169</sup>

Después me comentó que los costos de las pastillas casi no le permiten concluir el tratamiento. Estas experiencias se están volviendo cada vez más comunes y en realidad casi todas conocen a alguien que está padeciendo esto. El caso de su cuñada y de su hija se vuelve esclarecedor:

No sabemos si es en la comida o así ya también las muchachas ya están cambiando. Así como dice mi compadre, -Cambia el año y cambia todo-. Creo que es por eso. Sí porque yo ahorita vi con mi hija mayor, y con mis cuñadas también pues, así les pasaba. [...] Mi cuñada ella siempre se tapa digamos también. Pero ahorita es una enfermedad porque ya lo operaron, ha crecido quiste. Ya estaba bien así grandote... y cuando sentía que parece que algo está en su panza, lo siente pues. Me dice -Algo está en mi panza-, pensó la partera de Zitím que era sangre todavía adentro de su panza del embarazo que acaba de tener. Digamos, cuando nació la bebecita, creo que quedó todavía hemorragia adentro de tu panza. Le dio algo de tomar, pensaron que iba a pasar. Empezó a buscar su ultrasonido, así como mi hija. Todo, y ahí lo encontraron. Que tenía un tumor digamos. Pero así grande. Pero la partera no pensó de eso, le dio caliente, puro caliente. Le sobaba pues. Todo, todo caliente. Pero qué va a ser, no era eso. Dice que ya se estaba madurando adentro de su panza. Hinchado estaba para ya reventarse cuando lo sacaron. Por eso se fue a hacer análisis en San Cristóbal y que le dijeron que está en su matriz. Pero ella con esta enfermedad de COVID, pues ya no quieren ir en hospitales grandes. Pagaron particular. Pero particular ya ves que sale muy caro. Pero ahí, lo pudieron juntar el dinero para que se salve así su enfermedad. Y sí, salió pues, pero sin su matriz.<sup>170</sup>

En la experiencia de su cuñada se hace notoria la idea transubjetiva de que la sangre se acumula en el interior del cuerpo. ¿Podrían ser los quistes, una forma de explicar esa idea que ya tenían de por sí, sobre sangre que se acumula en el vientre? Asimismo, se aprecia como los procesos como la pandemia por COVID afectan la asistencia a los hospitales, repercutiendo directamente en el bolsillo de las familias al tenerse que atender con médicos particulares. El caso de su hija también hace referencia a problemas menstruales, particularmente al hecho de que su menstruación se tape por meses. Algo que dado el

---

<sup>168</sup> Margarita Moshan, 33 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 29 de septiembre, 2021.

contexto de su hija—como una mujer joven recién casada—ocasiona que se confunda con embarazo:

Y por eso mi hija también eso que nos preocupa también. Según la partera por tanta *friedad* dentro de su panza. O está muy débil su matriz. Ahorita que ya lo fuimos a checar que no era embarazo dice la doctora pues. Nada, ni en la prueba de sangre. Pero, así como le digo a mi hija, ya no te preocupes y no pienses bastante. Porque si tanto piensas, te vas a enfermar. Y por eso dijo la doctora que le va a dar un poco de vitamina para que se controle también ella. Está muy débil dice la doctora. (S1, entrevista S1\_3, 5.10.21)

Sí porque, así como no regla, mes y mes. Pues se alteran. Pero, digamos que eso es normal de las muchachas ahorita dice la doctora. Pensé que era primera mi hija. Pero me dijo el promotor que ahorita bastantes hay acá que ya vienen así. Como una vez al año ven su mes dicen pues. Que han llegado a pedir su medicamento porque a veces dos veces o tres veces al mes, o una vez al año. Eso hay que controlar también. Hay que ayudarla también. Porque son normales así sus hormonas. Dice que son muy débiles. Por eso que son así. Ayer que fui con la doctora también le dijo que también tiene que tener una terapia. Con un psicólogo digamos... Así como un psicólogo para tranquilizar su cuerpo.<sup>171</sup>

El caso de su hija demuestra diferentes aspectos fundamentales. En primera instancia cómo se ha acoplado el discurso de las hormonas con el de la fuerza o debilidad de la sangre, resultado de la interacción en consulta, tanto con el promotor como con la ginecóloga. De esta forma las hormonas pueden ser también débiles, así como la matriz. También sobre la importancia de trabajar la parte emocional cuando suceden estos casos, pues, como ella le sugiere a su hija, las muchachas pueden llegar a enfermarse “de tanto pensar”. Como decía, esto pone una presión particular sobre las jóvenes casadas, pues la expectativa de tener un bebé, a veces es muy grande. Un caso similar es de Mari de 30 años:

Bueno me fui a checar en ultrasonido porque es que mi mes baja mucho pues. Y me fui en ultrasonido y me dijeron que tengo enfermedad, parece que no sé cómo es su nombre... es... diometría... parece que así es. Por eso tengo mucho dolor y se baja mucho. [...] Cuando ya tengo 25 años, empezó el dolor, mareo, dolor de cabeza. Me dijeron que no tengo mucha fuerza y me dieron unas vitaminas. Me tomé eso, vitaminas y sí me ayudó. Fui con el promotor de Zitím, así me dieron vitaminas. Gerial se llama. Y luego me tomé unas plantas, pero es vitamina también. Es diente de león, con él mataz. Otro... *ch'ix de maku*. Eso me ayudó. Se calmó el dolor de cabeza, cuando baja ya no me duele. Siento que tengo fuerza ya. Sigo tomando, descanso como 8- 15 días y vuelvo a tomar otra vez. Cada vez que me baja me lo estoy tomando.<sup>172</sup> (S5, entrevista S5\_1, 24. 11.21)

---

<sup>169</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de septiembre, 2021.

<sup>170</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 3, 5 de octubre, 2021.

<sup>171</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista C2\_1, 27 de octubre, 2021.

<sup>172</sup> Mari Ara, 31 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 24 de noviembre, 2021.

Es notorio que, a pesar de que Mari recibió capacitación como enfermera, el concepto de “diometría” queda ambiguo, y aunque considero que está hablando de endometriosis por el dolor, es relevante cómo estos conceptos son bastante lejanos para todas nosotras y, sin embargo, su padecer tan compartido. En el comentario de Mari tanto como el de Araceli se hace notorio un aspecto fundamental en estas nuevas generaciones, el uso de vitaminas para resolver los problemas menstruales, pues considero, están relacionadas a mejorar la fuerza de la sangre. Sólo que, en el caso de Mari, ella no está interesada en casarse ni en tener hijos y lo afirma con mucha seguridad.

Por el contrario, el caso de Carmen también señala la presión y preocupación que tienen las jóvenes casadas al momento de intentarse embarazar, algo que está ocurriendo particularmente por los problemas menstruales que padecen:

[...] A los 17 años, empezó así, ya no baja cada mes. Empezó a hacer, dos meses. Le dije a mi papá:

-Ay yo no sé, si algo estás haciendo y estás embarazada, vas a ver qué te voy a dar cincho-

-No yo no tengo novio, en serio yo no estoy haciendo nada-

-Bueno, vamos en un doctor-, me dijo mi papá. Y ya sabe parece pues mi mes que así se empezó a bajar y así, desde que me casé hasta ahorita. No baja cada mes. Hasta estos años, se fue como 8-9 meses, sólo me da dolor de pecho y eso. Hay veces me da sueño, me da asco. Pero cuando voy en doctor, -No, no estás embarazada- Y no sé por qué pasa que apenas estas semanas fui a sacar mi ultrasonido, dicen que se bajó mucho mi matriz que no tiene fuerza. Parece que estás embarazada de 4 meses me dijo la partera. Me fui a sacar (ultrasonido), qué tal que sí. Me dieron hierbas con la partera y me fui a sacar esta semana... Y no, me dijo el doctor

-No estás embarazada, sólo te digo que ahí está todo, no tienes nada, está limpio tu matriz y tu ovario, no tienes quiste, nada. Está limpio. Lo que pasa es que es tu mes que no baja, lo que pasa es que está grande ya. Sí se parece un embarazo, pero no, es tu mes que está ahí que no baja. Ese que sentía la partera es sangre, se hizo una bola-dice. Por eso que lo siente la partera, que está grande. Sí es cierto, porque ya está grande, se hizo una bola de sangre. Pues te voy a dar unas pastillas y una inyección, para que te baje. Ah bueno...Ya voy 4 años que estoy con mi esposo y no me embarazo, y así se va mi regla. Baja, pero con una inyección que, si me van a dar, con eso baja. Si no hasta se va un año o dos años, pues nada...<sup>173</sup> (S4, entrevista S4\_1, 4.02.22)

---

<sup>173</sup> Carmen Hernández, 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de febrero, 2022.

El doctor que atendió a Carmen está en el barrio de San Diego, en San Cristóbal de las Casas. Carmen considera que es ginecólogo porque no hablaba tsotsil y contaba con equipo para hacer revisión:

Tiene su aparato de ultrasonido. Con ese me revisó. Y me dieron mis pastillas y así me dijo, bueno si Dios quiere, es que tengo hormonas... no sé cómo se llaman. Hormonas ovulares. Está muy débil tu matriz, por eso que se baja. Me da sueño, dolor de pecho, tengo asco, y no quiero comer, empiezo a pensar, vienen mis tristezas. Y no sé por qué le digo al doctor. Dice que es por eso. Tres inyecciones vas a llevar y dos pastillas si se baja o no se baja, vamos a checar tu sangre. Te voy a mandar en otro estudio para que te chequen cómo está tu sangre. Otra doctora antes me dijo que eran las hormonas, yo nunca lo creí ¿será que es cierto? Y hasta ahorita estoy pensando creo que es cierto. Y le digo al doctor, creo que ya no voy a tener familia. -Pues si Dios quiere, si se componen tus hormonas sí, si no qué vamos a hacer-. Bueno está bien. Sólo que te voy a decir que sus consultas y con la pastilla, salió 1200. Tarda tres meses la pastilla me dijo. Antes si tenía quiste en un ovario, ahorita creo que saber de qué medicamento me curó, ahorita ya no tengo, ya se me salió, está limpio. Sólo eso que sale. Dice el médico que la sangre se queda ahí porque no tiene fuerza mi matriz, por eso que no lo baja. Pero la verdad no sé si es cierto. Así me dijeron, que ahorita quiere puras vitaminas para que tenga fuerza la matriz. Me recomendó vitaminas en inyección y pastilla.<sup>174</sup>

Carmen le dijo que podía regresarse con su familia y su esposo no aceptó. "Entiende porque ya escuchó a los doctores y sí me siento apoyada por él". Sin embargo, su suegra y sus cuñadas hablan de ella a sus espaldas, se preguntan por qué ella no puede tener hijos. Carmen se casó con una familia evangelista, "de religión". Sólo hacen oración, ya no buscan su remedio con velas, a pesar de esto, Carmen buscó sus remedios de hierbas calientes como: *nixto*, *altamixal*, *pimienta*, *clavo*, *durazno vomol* y *pom vomol*, con el objetivo de calentar su vientre.

Yo estoy pensando... ¿Por qué será que no tengo familia? A veces así pienso, si voy a salir, me dicen ¿y por qué no te da miedo salir solita a cuidar tu toro? Pues, aunque me de miedo ¿qué voy a hacer? De por sí estoy solita a quién le voy a decir que me acompañe. Así empieza, ¿por qué Diosito me dejaste así? No me fueras dejado así, así pienso. Y me dicen - Sabes porque vino la enfermedad, tanto por tu pensamiento y tu tristeza- entonces ese que así se quedó ¿será que es cierto? No sé...Eso me dijo el señor que me dio las hierbas calientes.<sup>175</sup>

Algo que me llamó mucho la atención de la historia de Carmen, es que cuando le pregunté qué medicamento le habían estado inyectando ella me mandó una foto, el nombre de

---

<sup>174</sup> Carmen Hernández, 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de febrero, 2022

medicamento es Neurodex. Investigando, encontré que se trata de un medicamento no aprobado por la COFEPRIS. Más aún, está catalogado como un medicamento que puede considerarse nocivo para la salud. Este fue el medicamento que le recetó el supuesto ginecólogo de San Cristóbal de las Casas, ¿por qué estarían recetando estos medicamentos?, ¿se trata de un profesional certificado de salud?, ¿con quiénes están atendiendo estos problemas de salud si las mujeres no confían en las clínicas de su comunidad y no quieren ir a los hospitales grandes? Dependen del sector privado, donde no sólo puede ser más caro, sino que también, puede haber gente con credenciales sospechosas.

En relación a esto último, es importante hablar sobre la clínica autogestiva de Zitím, pues no sólo es un punto de búsqueda de atención de las mujeres de la redonda, sino que evitan manejar medicamentos como esos y, en general, brindan una atención mucho más pertinente culturalmente. Asimismo, manejan remedios herbolarios para tratar problemas con la menstruación como: hoja de aguacate, la riñonina, la flor blanca, y la ruda molida para los coágulos de sangre. La partera de la clínica, por ejemplo, no considera que se debe de dar inyección o pastilla para los problemas de la regla:

Lo que me dicen otras señoras, porque en San Andrés hay algunas parteras y eso es lo que dan (inyección y pastilla). Aquí no más hay algunos parteros o parteras que inyectan por eso, pero en realidad, una vez le dije a una mujer que me traiga la caja, pero dice que el partero no quiso dar la caja. Sólo llegó y lo inyectó ahí en el consultorio. No se sabe qué es lo que dio, pero esa vez, se cortó la regla como tres o cuatro meses. Y ya no regresó con él. Siempre le digo a mis pacientes que vaya con un ginecólogo, o ginecóloga, porque ellas saben lo que dan. Como en estos tiempos, si hay miomas, quistes, o no sé qué tantas cosas. Pero, mejor que vaya con un ginecólogo para que pueda tratar eso, porque yo tampoco quiero, porque si le inyecto a una mujer, por ejemplo, me dijo una mujer que la inyecte con la oxitocina. Pero en realidad yo uso la oxitocina, pero cuando es embarazo, sí para el sangrado también. [...] Lo que le digo es que, si confían conmigo, pues empezamos, pero con plantas. O platicando. Eso es lo que le digo a mis pacientes. Porque si lo meto oxitocina

---

<sup>175</sup> Carmen Hernández, 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de febrero, 2022



así sin la regla, o con la regla, pues no me quiero hacer responsable de nada, porque también es muy peligroso pues.<sup>176</sup>

Ella considera que este tipo de prácticas “no sirven” y prefiere apegarse a las plantas. Cuando alguien necesita revisión ginecológica, puesto que en su clínica no pueden hacer ultrasonidos ni Papanicolaou, las refiere a sus compañeras de San Cristóbal de las Casas, usualmente en MarieStops. Hasta ahora ella no conoce ginecólogos o ginecólogas que hablen en tsotsil, pero sí que atienden y explican muy bien.

Como pudimos ver en estos testimonios, de cierta manera, es a partir de la consulta médica que se empiezan a expandir el imaginario del interior del cuerpo. Además de que las mujeres tsotsiles en realidad sí están preocupadas por su salud menstrual y constantemente buscando diferentes médicos, parteras, hierberos. Lo que la generación de las *yijil antsetik* concebía dentro de la palabra “*ch'ut*” se empieza a fragmentar en pequeñas partes donde, aún con incertidumbre, se empiezan a nombrar los ovarios, la matriz, las hormonas. A pesar de que no se esté muy seguro de dónde están ni qué es lo que hacen. Estas palabras se usan con mucha naturalidad, pero se insertan en el marco de referencia tsotsil, y considero que las nociones ya existentes sobre la acumulación de la sangre, los pensamientos, la tristeza, la preocupación, la fuerza y la debilidad, moldeando así las interpretaciones de las mujeres y re-configurando su experiencia de padecimiento. Esto último se hace particularmente notorio cuando se revisan las causas desde la perspectiva de las colaboradoras.

---

<sup>176</sup> Partera Luisa, Clínica autogestiva de Zitím, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021

## La modernidad y cambios de *yip xch'ich'el*

Conforme iba realizando el trabajo de campo se empezó a hacer cada vez más notoria la importancia de la noción del *yip xch'ich'el*, la fuerza de la sangre, y su relación con la menstruación. Sin embargo, a partir de escuchar los diferentes testimonios que hacían referencia a las dificultades menstruales que vivían las generaciones actuales, comencé a indagar sobre las posibles causas con las colaboradoras. Preguntas como ¿Por qué sufrirían más su menstruación las mujeres de ahora que las de antes? Invitaban a hablar de los cambios: en la dieta y en la fuerza de la sangre, en los nuevos modos de vida y su tensión con “el costumbre”, en la forma en que se atienden los partos, incluso, en las técnicas de agricultura. Por ejemplo, el comentario de

Manuela Ara señala esto:

Hace mucho tiempo atrás, hasta yo digo que mis antepasados eran muy bonitos su vida, porque la vida era diferente, el trabajo, la forma de trabajar la madre tierra, se trabaja y se labra la tierra con azadón y toro, en nuestra milpa es pura fuerza de la tierra. Pero ahora ya no es igual, ya la tierra se le echa fertilizante y por eso antes los abuelitos más fuerza tenían. Los abuelitos antes no estaban enfermos, eran más sanos, no como yo ahora pura enfermedad tengo, digo que me duele las articulaciones de los pies, que me duele la cabeza digo, porque nuestra comida encontramos contaminada ya con fertilizantes. Antes no era así, hombres y mujeres trabajan, quiebran tierra, limpian la milpa, hasta mujeres van a trabajar con azadón y siempre agarramos todo. La milpa lo sembramos, nosotras las mujeres también.

Ahorita las muchachas se sienten muy mal cuando se baja su mes, les da dolor de cabeza. Si no tienen fuerza (*muyuk yip*), cuando la encuentran les da vómitos y mucho sudor porque ya no tienen fuerza las muchachas. Todo eso es por la comida también, pura medicina que tienen las verduras, tomate, cebolla, todo eso. Por eso ahora se sienten muy enfermas de sus meses. Porque es nuestra fuerza (*kiptik*), la sangre que baja es nuestra fuerza. Yo así digo, los hombres no son iguales a nosotras, ellos no sufren, no derraman sangre. Así le digo a mis hijas “no se preocupen no hay nada que hacer, hasta que

An xkaltik xa vao, a' o ti va'i, ti orao, ora tana o to, me a' oti mas vo'ne skuxlejalik talele, beno mu jna'tik lek yalel uk jun mas vo'nen ti skuxlejalike, ti vo'nene mas lek xkuxlejalik ti vo'nen ti kaski o'ontutik ta xkal tutik jatatamol jme'meltutk vo'nen jtatamol jme'meltutiki mas to lek skuxlejalik skoltol pero mu jna' ya'yel o ti k'uchal sjam chi sutal ya'yele pere, ti kuxlejalil ti vo'nen talele an mas lek ti va'i jtatamol me'meltutike ora tana to mu xa lom echuk komo ti vo'nen mas kuxlejalile komo k'alal x-a'mtejik ti, ti balamil ta slokik balamil o ta x.a'mtejik xchu'uk vakax k'utik skotol ti cho'mtike echech no'ox ti yip ch'ul balamil talel ti jatamoltik jme'meltik vo'nene, mu echuk k'uchal ora tanato, ora tana toti jvok'tik ti osil xchu'uk ti vakax uke pere tato xka'betikxa avona avi cho'mtik avi ora tana to, fretilizante, avona xkal jo'oni ti bats'ik'op.

Jelxa yu'un ja'ech ta xkil avi jtsebtiki k'alal xyal xch'utik tal k'ux jol moje me muyuk yip i ta'at nixtok o ti xch'utike oy x-ak'batik xenel, x-abatik xenel i x-abatik chik' pero komo muyuk xa yip van tana ti tsebetik tana ora tana to, xchu'ukxa jve'eltik, skotol xchu'uk ve'lil k'uchal la jkalxa ve'lil skotolxa puro xa poxil skotol jp'ej sebella, jp'ej chichol a'ech xkaltutik jo'onto, ora tanato muyukxa yutsil ti ve'lile ech'un tana jun ti tsebetik june puru chamelxa ju'un muxa stabik yip a'ech o muxa

encontremos nuestra edad, ahí vamos a pasar nuestro sufrimiento. Sólo cuidense y no trabajen.” Cuando trabajan, más baja nuestro mes, más se enferman de eso<sup>177</sup>.

stabik yip komo kiptik ta xlok'ti jch'utik xkaltike puru kiptik, kiptik an komo jch'ich'eltik juni, jch'ich'eltik juni jo'oni jech ta xkal ja' ti vinketike mu jechuk mu sna' smalik ti ch'ich' ti vinketike a'uk lome ech ta xkalbe ti tsebetik muk'usi xkutik tsebtik a'to mi la ta ti ja'bilalike ta vokolike oy ae ora tanato a'to xa va'i mi na a'mteje mas jujpere muk'usi xkutik o jo'ot xa k'elebaikxa o, cha'boik muxa pikik o' muxa k'uchal cha a'mtejik cha'boik ta chamelik xuntik ue, masto chamel chamel juju koj, juju koj ti chamel xbate xkutik avi tsebetiki.

Por otro lado, la respuesta de Manuela Moshan, alumbró los impactos que han tenido la entrada de nuevos productos y modas:

Porque ha cambiado ya mucho la alimentación no era como antes, veo aquí con mis hijas que ya no quieren bien el frijol o las verduras, lo que quieren es la carne, pura buena comida quieren y por eso se enferman. Ahorita también ya no quieren tomar el pozol porque ya cambió nuestra vida, si les digo en medio día como acostumbrábamos tomar pozol, si les digo que tomen ellas, me dicen que no quieren porque les cae mal en la panza. Cuando yo crecí con mis papás no ves que comemos cada rato buena comida, como la sopa, carne, caldo de pollo, puro frijol con verdura, el pozol y cuando voy a pastorear me llevo mi frijol y mi pozol para comer en las montañas, pero con mis hijas si se van a pastorear ya no hacen eso no quieren llevar su pozol, llevan su café, hacen su sopa para comer ahí, y a veces no llevan nada hasta que regresan en medio día, o como la una las dos llegan a buscar algo de comer.

Por eso que todo cambia, cuando ven su mes sufren o cuando se embarazan, las muchachas que ya no quieren comer natural, sólo buena comida, no pozol ni frijoles, por ahorita ya no tienen fuerza. Por eso hay muchas operaciones en las muchachas, sus hijos ya nacen pura operación en cesárea. También por lo mismo que ya no se ponen nahua para fajarse, porque decían mis papás que es necesario fajarse para protegerse, ahorita las muchachas se ponen puros pantalones y entra ya la enfriedad en su panza. No es igual como la nahua y la faja roja (*tsoj chutil*) que lo amarran a nuestra panza y ya con ese se calienta, no entra bastante enfriedad. Por eso el parto ya no pueden normal ya, porque ha entrado bastante

“K'uyu'un ti xil mas svokolikxa tana to o tana to komo jel mas jun jkuxlejaltiki o jel mas o ti ve'lil xkaltik oe mu xa sk'an sve'ik o ti itaj oe, ti jlek'uk o ti chenek'e siempre a' sk'anik o ti ti'bole ti lek k'usi xkaltik o ti sve'elik oe ech'un, avi este mu xa k'usi sk'an aska k'elavil to, mi xa valbe junuk tsebeti uch'an a mats' sta medio dia uch'an a mats'. a mu jk'an xpum jch'ut xa yutot o porke k'uyu'un jel o ti jkuxlejaltike, cambio ti o'on ti k'alal ni ch'ital ti stojol ti jpapa jmama o'one muyuk bu cha ta yu'un kada dos tres dia yu'un cha ta lek sopa cha ta lek este kaldo o skotol muyuk xa a ve'el oe a'o ti frijol oe aveces bu a ta o itaj xkaltik verduratik oi, chi bat ti jpaxtol xba jk'el j-animal chi bat ti montañatik xba jk'el o ti kanimale este tame jpulbatel un litro o dos litro ti jpozole xkich' batel i jpux cha pux nini tako xkich' batel a'nox me ech snel ku'un talel. Cambio ke xchu'uk ti jtesbetik tana to cha valbe mi bat ti paxtole spasbatel skafe sopa xchu'uk skafe, ich'a mats' mi xkute mu jk'an xchi, oy aveces oi a mu jk'an ti jkafee te chi sutalel xchi, yipanoj sba k'ak'al aska medio dia o la una las sdos xule apena xjul sa' jutuk k'usi xjul slajes ech'un o ti siempre a' jel o ti kuxlejal yu'un o ti tsebetik ti keremutik tanato porke mu xa normaluk muxa sk'anik ti natural xkaltik o ti xve'ik oe ech'un tana to xchu'uk ti xch'utike o xchu'uk s-embarazoik tana to

<sup>177</sup>Manuela Ara, 56 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 7 de noviembre, 2021

enfriedad en su vientre, por eso ahorita la mayoría de las muchachas, son puras cesáreas en hospital.<sup>178</sup>

muchos tana juvenes yak'oj sba xch'iik tana to a'o ti mase a'o ti operacion xae porke k'uyun a'o ti jel o ti kuxlejal muxa sk'an stsakik o ti kostumbre o ti vo'nen ojune a' ech obi. porke mu xa normaluk xkaltik jun ti chi jve'e o osea ke ech k'uchel a vi o'on mamailun xkali ta jpas poner jnahua osea ke stukiki mu sk'an spasik porke segun xal ti. ti jtatammol jme'meeltike este k'alal mi a'nox tojol pantalon pantalon me muyuk bu cha sa' jutuk este a faja cha make x-och puru sik, sik, sik anta k'ala sta yoril este partoe muxa xu' ku'untik porke k'utun este osea puru sik ti jbek'taltik ochem skotol segun a'ech xalik ech'un mu jna' an tanato kaske mayoria anke sea me primer parto xkaltik muyuk o a'o ti operacion oe.

Las palabras de ambas Manuelas permiten ver varias cosas. La primera, es la relación implícita entre la alimentación y la fuerza de la sangre, así como la importancia de los ingredientes locales, como el frijol, el pozol y la verdura, a los cuales estaban acostumbrados desde hace años. También se puede notar lo presente que están las nociones “frío/caliente” al explicar los problemas de las *ts'ebetik*. Manuela Moshan es la única colaboradora que hace énfasis en cómo la faja roja también ayuda a “protegerse”. No me parece casual que se trate de una faja color rojo, ya que el color rojo está presente constantemente como protector de mal de ojo y potencializador de la fuerza de la sangre. En cambio, ahora el uso del pantalón y las operaciones los atribuye a un aumento en la enfriedad de las jóvenes.

Estas ideas también se han transmitido a la siguiente generación, por ejemplo, la hija de Manuela Ara, Mari de 31 años señala:

Las mujeres de antes no sufrían, aunque bajan su mes y hacen todo y son fuertes. En cambio, ahora sí sufrimos no es como antes, porque ahora ha cambiado nuestra comida por lo que todo es comprado. El maíz, es comprado, como la MASECA, el aceite y antes todo era natural pura verdura que crece en la milpa y ahora ya no, todo es comprado las cosas por

---

<sup>178</sup> Manuela Moshan, 41 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 2, 15 de noviembre, 2021

eso se cambia nuestro mes, también que ya no tenemos fuerza y que muchas jovencitas ahora tienen quiste, mioma, pero es por la comida que nos enfermamos. Antes no es así, desde antes su comida es natural, ahorita ya crecen el maíz ya echamos fertilizante o líquido, por eso ya no tiene fuerza la comida. Por eso así nos enfermamos desde niños hasta ahorita.<sup>179</sup>

Además, en este comentario se percibe la idea de que el fertilizante afecta la fuerza de la tierra y de la comida. Algo similar menciona Carmen:

Frutas, maíz... antes pues no le dan fertilizante. Digamos que siempre su fuerza de la tierra que cosechan. Dicen pues trabajan, lo siembran cebolla, tomate, verdura y todo es natural, no como ahorita que tiene fertilizante, todo. Por eso que nosotros ya no tenemos fuerza, aunque estemos gordos está débil nuestra sangre<sup>180</sup>. (S4, entrevista S4\_1, 4.02.22)

Por su parte, el promotor y la partera de Zitím también tienen una idea similar—y funcionaron como fuente informativa para muchas de estas mujeres—lo interesante es que ellos en su explicación hablan también de los cambios hormonales ocasionados por las hormonas y las vacunas en los animales de ganadería. El promotor comenta:

Un poquito por los cambios hormonales también, de los alimentos que consumimos, porque anteriormente, [...] comíamos carne de res, carne de pollo, carne de puerco, pero de la comunidad. Pero ahorita cada semana vienen dos, tres veces a vender pollo de granja, entonces ya la granja, y los animales de los toros, igual ya vitaminados, vacunados y todo. Entonces yo creo que esas hormonas, eso también hace efecto, por eso creo que hay mucho problema en esa parte. Porque más bien, por las cuestiones de alimento. Antes no había refresco, refresco era la limonada. Entonces ahorita ya nada de limón, más la Coca-Cola, que todos los refrescos, yogurt, Sabritas. Yo creo que todos esos alimentos hacen el organismo que va tomando sus otras formas. Por eso hay niñas jovencitas que tienen problemas menstruales<sup>181</sup>.

La noción de que actualmente se tiene menos fuerza en la sangre resulta en una situación contradictoria con el uso de las vitaminas. Por un lado, las personas buscan vitaminas claramente porque se sintieron mejor en algún momento, sin embargo, contradictoriamente, el uso de vitaminas, especialmente las químicas-médicas, ocasionan una debilidad permanente en la sangre. A la vez, la palabra “vitamina” se está empezando a usar como

---

<sup>179</sup> Mari Ara, 31 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 24 de noviembre, 2021.

<sup>180</sup> Carmen Hernández, 25 años, San Gregorio de las Casas, entrevista 1, 4 de febrero, 2022.

<sup>181</sup> Promotor Pedro Huacash, Clínica autogestiva en Zitím, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021

traducción para hablar de “*yip xch'ich'el*”. El fenómeno de las vitaminas, su excesivo uso y prescripción es algo compartido en los Altos de Chiapas y, considero, un tema que vale la pena investigar con más profundidad.

Por otro lado, están las vitaminas “naturales”, que vienen en la comida, en las plantas, fruta y verdura, las cuales no hacen daño permanente. Hablando de esto con Araceli y Carmen me comentaron.

Carmen: Dicen que, si ya tomaste una vez química y ya con ese tu cuerpo, aunque vas a tomar hierbas, ya no te va a dar fuerza porque cómo se acostumbró tu sangre y tu cuerpo a químicos. Por eso que ya no siente las hierbas.

Araceli: Si es mejor la natural, pero como ya hemos tenido ese químico ya no quiere pues, ahorita ya no he tenido más que antes, antes me pusieron bastante inyección de eso, por los nervios, todo eso. Ahorita ya no. Por eso que me estoy enfermado bastante porque ya quiere vitamina otra vez mi cuerpo, pero ya no quiero. Aunque sea no química, estoy pensando. Es que ya se cambió la sangre, ya no podemos recuperar como antes pues... Así me dijeron pues, que me dieron unas pastillas los doctores. Unas inyecciones de esas vitaminas, me dicen -estás bien joven para meterte vitamina así, vas a ver cómo cuando vas a tener más edad, pura vitamina de químico- y pue ¿qué voy a hacer? No sé qué voy a hacer...<sup>182</sup>

De cierta forma es como si el fertilizante y las vitaminas se encontraran en la misma categoría. Los fertilizantes son como las vitaminas de la tierra y ambas, si son químicas, afectan irremediablemente la fuerza, *yip*, de la tierra y de la sangre:

Son puros químicos. El fertilizante también afecta la fuerza de la milpa, del maíz. Pero si no le echas fertilizante, la milpa no da nada. Te digo que se acostumbra la tierra igual, igual que nuestro cuerpo se acostumbra.<sup>183</sup>

Sin embargo, como señala Araceli, si ya no se usan los fertilizantes la milpa ya no da suficiente. La escasez de tierras actuales en los Altos, así como el desgaste de los suelos, la desmedida deforestación en sus municipios ha ocasionado cosechas, cada año, más insuficientes. Ahora más que nunca dependen de otros ingresos para compensar con otros

---

<sup>182</sup> Carmen y Araceli Hernández, 25 y 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista S4\_1, 4 de febrero, 2021.

<sup>183</sup> Araceli Hernández, 37 años, San Gregorio de las Casas, entrevista S4\_1.

productos comprados como harina de MASECA, maíz transgénico que les facilita el gobierno, así como todos los productos chatarras que actualmente pululan en las tiendas.

No obstante, hablando únicamente con la partera, quien tiene 35 años, aproximadamente, salió una razón más que ella considera afecta las menstruaciones de las jóvenes: el control que ejercen las familias en las jóvenes. Al respecto, la partera comenta:

Otra cosa que yo he visto [...] hay muchas, muchas jovencitas que no le dejan salir. Porque yo he visto, siempre así, aunque la mamá dice que -Le tengo libertad a mi hija, vete donde quieras ir porque tienes ese derecho-... pero es mentira. Porque he visto muchas jovencitas que cuando llegan, llegan con la mamá. Por ejemplo, como mi hija ya la educación es un poco diferente que antes. Porque de mi caso, Dios, ni siquiera sales ni un paso a la tienda. Ni en la fiesta. Ni con tus amigas. Ni mucho menos con tus amigos, ni mucho menos a estudiar. Es que cuando crecí, es que es muy diferente. Pero lo veo con mi hija, sí ya tiene esa libertad, derecho de salir, o de estudiar. O como le digo, -Ve a San Cristóbal, vete con tu prima, ve a buscar tu ropa, o a comprar-, eso es lo que le digo, pero hay hombres o familias que no lo dejan salir a sus hijas. Porque lo controlan mucho. Y es ahí entonces porque he visto muchos que cuando vienen con su mamá con su papá, es que sólo te dicen lo que es o te cuentan lo que es, no sólo eso. Y ya, al momento, cuando lo ves tu pacientita sale llorando, con muchas de ganas de platicar, con muchas ganas de expresarse, y eso es lo que he visto. Y hay veces que los saco a la mamá y empiezo a platicar con ella y me cuentan todo el montón de cosas. Y es ahí entonces porque acá eso es lo que veo pues realmente, que las tenemos controladas a nuestras hijas. [...] Y es ahí donde he encontrado muchas jovencitas que se bloquean. Y es ahí donde se junta todo pues con eso. Y peor, cuando tiene esa enfermedad entonces, empiezan a crear solitos tal vez. Eso es lo que he visto. Es cuando empiezan del mal de la regla, o quistes, o de esos, porque yo he visto así. O más, piensan porque hay una que encontré eso es lo que me dijo, y en realidad salió así, que tiene algo [...] <sup>184</sup> (C1, entrevista C5\_1, 4.11.21).

Considero interesante esta causa que identifica la partera pues desde mi tesis de licenciatura vi cómo la juventud carece de herramientas y no existe el espacio social para expresar sus problemas, preocupaciones, emociones, miedos y deseos. Esto en un contexto de creciente tensión entre los modos de vida a partir de los procesos modernizadores que trastocaron a las poblaciones de los Altos. Así, los noviazgos, los nuevos usos de la tecnología como las redes sociales, la migración de mujeres jóvenes, el liderazgo comunitario, incluso la participación en nuevos empleos, enfrentan a las jóvenes a esta tensión. Esto, hasta cierto

---

<sup>184</sup> Partera Luisa, 35 años aproximadamente, Clínica autogestiva de Zitím, entrevista 1, 4 de noviembre, 2021.

grado explica la situación de salud mental desfavorable en la que se encuentran las nuevas generaciones, incluso resultando en un alza de suicidios (Neila, 2012). Interesantemente, también podría estar afectando las menstruaciones de las jóvenes.

### **Reflexiones finales**

Como hemos visto, encontramos diversos cambios importantes entre la generación de las *yijil antsetik* y las *antsetik* y *ts'ebetik*. Éstos demuestran nuevas prácticas en los patrones de transmisión de información, en el uso de toallas sanitarias, incluso, en la consulta médica y en los diagnósticos y, a la vez, en la forma de concebir el interior del cuerpo. Donde los imaginarios de antaño se empiezan a expandir y a fragmentar a partir de los referentes biomédicos que se encuentran cada vez más presentes. Sin embargo, no todo ha cambiado, y también podemos encontrar continuidades que, a pesar de los procesos modernizadores y del contacto con la biomedicina, se mantienen.

La primera continuidad corresponde a la dualidad de frío/caliente que vemos representada en los testimonios. Esta dualidad se encuentra presente no sólo en la concepción del cuerpo de las *antsetik* y de su menstruación, sino como explicación de los nuevos problemas menstruales. El frío sigue siendo una causa de enfermedad, únicamente que ahora y cada vez más, éstas se nombran desde lo biomédico: como quistes, endometriosis, problemas hormonales. Por esto, a la par de tomar una pastilla o inyección, se siguen buscando terapias y hierbas calientes. Además de que hay cambios, que se desprenden de los procesos modernizadores, que ponen en riesgo el calor de las *antsetik*: como la anestesia, las cesáreas, el uso del pantalón.

Otra continuidad corresponde a la relación simbólica que tiene la menstruación con la *ch'ulme'tik* / *jalalme'tik*, pues se sabe que es la Virgen y Dios quienes brindan a las



*antsetik* el don de menstruar, esta representación no ha cambiado incluso entre personas que asistieron a la escuela y que estudiaron enfermería. De igual manera, encontramos cómo la luna, *u'*, sigue estando presente en las nuevas generaciones como un factor que modifica el flujo y cantidad de sangre.

Por otro lado, la representación de vergüenza sigue permeando la experiencia de menstruación de las jóvenes. Esta continuidad, como vimos, depende también de los mensajes publicitarios y del entorno mediático al cual se exponen las nuevas generaciones. Asimismo, se trata de una representación tan duradera que la escuela no sólo no logra deshacer, sino que puede llegar a reforzar. Esto me lleva a preguntarme: ¿Es la educación sexual a nivel educación básica la respuesta para ideas tan duraderas, como lo es la vergüenza de hablar de temas sexuales?, ¿basta con saber nombrar las partes del cuerpo, y saber cómo anatómicamente funciona la menstruación para destriparle el sentido de vergüenza?, ¿o es necesario hablarlo más entre nosotras y con los hombres, más allá de los nombres técnicos y los funcionamientos orgánicos, hablar de la experiencia?

Por último, encontramos continuidades en torno a las nociones tsotsiles de la sangre y su fuerza: *ch'ich'* y *yip xch'ich'el*. La sangre se sigue concibiendo como una sustancia acumulable, tanto así que los diagnósticos de quistes se vuelven una explicación lógica que llega a representar esta acumulación. Mientras que las nociones de *yip xch'ich'el* llevan a las nuevas generaciones a sentirse más débiles, más enfermizas. Algo que podría tener lógica dados los cambios en la dieta, la introducción de nuevos alimentos, y nuevos productos químicos como vitaminas y fertilizantes que afectan la fuerza tanto de la tierra, como del cuerpo.

Como hemos mencionado anteriormente, el interior del cuerpo no necesariamente era un interés de los mayas de los Altos (Holland, 1963; Fábrega y Silver, 1973). Al

contrario, el conocimiento del exterior del cuerpo es más relevante que el del interior (Berlin y Berlin, 1996; Pitarch, 2011). Sin embargo, como se plantea Pitarch (2011) a modo de hipótesis, uno podría esperar que, conforme más acceso tuviera la población tsotsil/tseltal a la biomedicina y a su episteme en torno al cuerpo, este interior, antes difuso, se va aclarando. Este caso, es particularmente notable en las representaciones de las *antsetik* y *ts'ebetik* de las nuevas generaciones en torno a su cuerpo. Donde antes había un *ch'ut*, ahora hay matriz, ovarios, hormonas.

Recordando a Gutiérrez (2010), los cuerpos son, de hecho, un producto histórico y no una entidad natural dada e incuestionable. Por lo tanto, si consideramos los cuerpos como producto de una historia ¿cómo son los cuerpos ahora? Pareciera que poco a poco nos acercamos a cuerpos más fragmentados, más débiles y más enfermizos.

## CONCLUSIONES

*Tse'inan ants xchi'uk lajeso li  
k'ak'ale  
Ch'ayo ta avo'onton li avokole  
Namajeso li sts'ijilal ach'ulele  
Mu xa ok' ants  
mu xa vich' avokol.  
Tajinal xchi'uk voltak  
vachino li vinajel ta ak'obe  
vilan ta sba vitsetik  
mu xa jip aba  
mu xa ten aba  
joyobajan ta spat xokon  
nichimetike.  
Xanavan xchi'uk yip osil vinajele  
lajeso komel li chopol o'ontonile  
ants, mu xa xa ok'  
ch'ayo, ch'ayo ta avo'onton  
skotol.  
Ants mu sna' xlaj akuxlej  
Mu xa mak alo'il atakupal  
Lajeso yatel avo'onton  
mu xa ok' ants  
mu xa ok' ants.*

Sonríe mujer y destruye el  
tiempo  
Olvida tus penas  
Aleja el silencio de tu alma  
Ya no llores mujer  
Ya no sufras más.  
Juega con tus hijos mujer  
Sueña el cielo en tus manos  
Vuela sobre montañas  
No te apagues  
No te desmayes  
Gira alrededor de las flores.  
Camina con la energía del  
universo  
Destruye todo lo que daña  
Ya no llores mujer  
Olvida, olvídalos todo.  
Mujer eterna  
Rompe el silencio de tu  
interior  
Acaba con tu tristeza  
Ya no llores mujer  
Ya no llores más

-Poema de Susi Betzulul, "Tse'inan ant", 2021

Esta investigación nació como un estudio para acercarse al fenómeno que conocemos como menopausia. Sin embargo, y afortunadamente, el camino que se tejió poco a poco y con hebras tsotsiles logró distanciarse de este concepto inicial que tanto me incomodaba. Al hacerlo, pude encontrar otros entendimientos a este suceso, aquellos que hubieran pasado desapercibidos de haberme quedado únicamente buscando sobre "menopausia".

Mi interrogante inicial, partía de cómo se concibe y experimenta el cese de la regla y su relación con el proceso de envejecimiento dentro del curso de vida de las *antsetik* de San Gregorio de las Casas, Huixtán. Sin embargo, a lo largo del trabajo de campo me percaté que no podíamos tratar el "cese de la regla" como un suceso aislado, sino más bien como la culminación de una experiencia de vida menstruando. En este sentido, abrir mi

interrogante se volvió esencial y fluir con lo que sucedía etnográficamente se volvió prioritario. Fue así como llegué a los conceptos que terminaron dando forma y sentido a las páginas anteriores.

Partir desde la noción de *mak xa ch'ut*, y del periodo de vida *yijil*, no sólo entrecruzó la menstruación con el envejecimiento, sino que me permitió conocer otros conceptos esenciales para las experiencias menstruales de las *antsetik* de San Gregorio: *ch'ich'*, la sangre, *yip xch'ich'el*, la fuerza de la sangre, la *ch'ulme'tik/jalalme'tik*, la luna y la Virgen y la dimensión *o'ntonal* para abordar las sensaciones y emociones (Véase en el capítulo IV) . En este sentido, acercarnos a la concepción del cese de la regla, deprendió nuevas concepciones y caminos para entender la salud y el curso de vida de las mujeres *tsotsiles* que, quizás, habían pasado desapercibidas puesto que el fenómeno de la menstruación ha pasado desapercibido desde la antropología y etnografía en los Altos de Chiapas.

Lo que se tejió aquí, permite ver la íntima relación entre la menstruación y el envejecimiento. Desde su llegada y hasta su partida señala el paso del tiempo. Sin duda alguna se trata de una transición, que, si bien no tiene complejos rituales a su alrededor como en otras sociedades, es de lo más importante para las *ts'ebetik* y *antsetik*. La primera menstruación implica que “ya encontraste tu edad” y se da la transición entre *unin ts'eb* a *t'seb* (Véase capítulo IV). Asimismo, la posición social cambia y esa *ts'eb*, debe de tener “cuidado” pues el don que se le asignó la Virgen acarrea también mucha responsabilidad, pero también, mucho sufrimiento.

*Jujun u', jujun u'*, la menstruación llega mensualmente, marcando también el paso del tiempo y al hacerlo, se vuelve un indicador de salud. En un nivel subjetivo, para algunas *antsetik*, se le otorga la categoría de *jchameletik*, “nuestra enfermedad”, referente al

malestar que se siente. Sin embargo, se sabe que es normal lo que sucede y para la mayoría, resulta inconcebible deshacerse de su menstruación. Especialmente porque se sabe que la *ch'ich'* debe salir del cuerpo y su acumulación en el vientre puede ser muy peligrosa. Asimismo, se sabe que depende del *yip xch'ch'el*, de cada una el qué tanto afecta la menstruación, así como qué tantas complicaciones hay con el embarazo y el parto.

Pudimos ver cómo la concepción que se tiene en torno a la sangre y a la fuerza se encuentra presentes en la gran mayoría de los testimonios y al mismo tiempo se entrelaza para dar sentido al cese de la regla. En la frase *mak xa ch'ut*, se encuentra explícito el envejecimiento, pues el *xa* implica la terminación, el “ya” de una vida menstruando. No sólo en el concepto, sino en la experiencia de dicho suceso. Se sabe que es algo que eventualmente sucede y a pesar de esto, hay mucha incertidumbre ya que también es un punto de quiebre de algo a lo que estaban acostumbradas (Véase capítulo V).

El suceso *mak xa ch'ut*, no representa lo mismo para todas, sino que se encuentra en un horizonte variable (Jodelet, 2008) que depende de la propia experiencia de vida: para algunas la sangre se acaba, para otras el sufrimiento. Una noción colectiva, sin embargo, es que sucede cuando “alcanzas tu edad” y después de eso “quedas como hombre”. En este sentido y si retomamos el concepto de “valencia diferencial de los sexos” de Héritier (1996) se ve claramente cómo la menstruación, como un suceso biológico, se interpreta y traduce en una diferencia entre lo masculino y femenino. De ahí, que el *ch'ut* sea utilizable para hombres y mujeres, pues infiero que, es la menstruación la que marca la diferencia. Y la menstruación, al menos en este caso, implica envejecer, está relacionada con la edad y no se le puede separar.

Así, cuando son *unin ts'eb* y *unin kerem*, se goza de cierta igualdad sexual, algo que cambia cuando llega la primera menstruación y se da la distinción entre *ts'eb* y *kerrem*,

Años después, conceptualmente, dicha igualdad retorna cuando se es *yijil ants*. Aquí quiero enfatizar en “conceptualmente”, porque aunque ellas se sientan “hombres” no implica que adquieran mayores derechos o que participen en actividades masculinas. Este punto, sin embargo, podría representar un sesgo de mi parte y considero que tiene potencial de profundización en el futuro. Con lo que deseo quedarme es que podemos ver la menstruación, y lo que su presencia implica en la posibilidad de embarazo, como la piedra angular en la diferencia entre masculino y femenino.

Es por esto que, cualquier esfuerzo en construir la llamada “igualdad de género” en comunidades originarias podría partir de ahí para entender cómo se viven y conceptualizan las diferencias sexuales. Al inicio, mencioné dos dificultades en los estudios de género: la primera, era conceptualizar las diferencias sin jerarquizarlas, y la segunda, era profundizar en qué contextos las diferencias entre los géneros se transforman en desigualdades (Ramos, 2000). En este sentido, considero que la menstruación marca una diferencia más no necesariamente su presencia jerarquiza a los hombres por encima de las mujeres, las mujeres tienen más calor, pero lo van perdiendo a lo largo de las menstruaciones y sólo ellas son las capaces de gestar un bebé. Sin embargo, en el mundo actual en que vivimos, con escuelas, con trabajos, con una realidad muy diferente a la de antaño, la menstruación puede implicar una fuerte desigualdad. Especialmente ante la carencia de gestión menstrual y particularmente con las nociones de vergüenza en torno a que las vean manchadas de sangre.

Como vimos en el capítulo V y VI, la llegada de la menstruación en un contexto como este, donde hay carencia de gestión menstrual así como nociones de vergüenza y miedo a las manchas, incide directamente en el ausentismo escolar de las niñas. Sin gestión menstrual las niñas no se sienten cómodas de ir a la escuela durante su menstruación,

ocasionando atrasos en su programa educativo, repercutiendo en sus tareas e incluso exámenes importantes. Asimismo, las familias pueden insistir en que las niñas abandonen la escuela para emprender nuevas actividades en el hogar ahora que se tiene que “cuidar más”. Esto también es un ejemplo de cómo una diferencia de sexo se transforma en desigualdad.

Además de lo anterior, no podemos ignorar el hecho de que la educación sexual atiende los intereses de las elites conservadoras y, al hacerlo, priva a las personas de información integral para el desarrollo de su vida. El hecho de que las colaboradoras más jóvenes carezcan de información sexual en la escuela, a pesar de ser las que más lejos llegaron en su trayectoria educativa, las deja desinformadas y solas al momento de tomar decisiones respecto a su vida sexual y reproductiva. Esto también alimenta la desigualdad de género pues falla en brindar una educación sexual integral donde ambas partes reconocen sus derechos y responsabilidades. Sabemos que en caso de embarazo, es más probable que las jóvenes queden como madres solteras—pues la responsabilidad del embarazo se sigue colocando sobre las mujeres—y esto tiene repercusiones en sus trayectorias de vida y laborales.

Esto último, se refleja cuando se comparten nociones como que los hombres “no se preocupan por nada”. No sólo no se preocupan por la menstruación y sus efectos, por la vergüenza de las manchas, sino por el hecho de que no pueden embarazarse. Esta percepción que tienen ellas sobre los hombres y sus preocupaciones no implica que los hombres en realidad no se preocupen por nada. Ciértamente ellos también se encuentran inmersos en una serie de difíciles tensiones, conflictos y problemas, también sufren y padecen los sucesos desagradables y también se preocupan por sus vidas y futuros. Sin

embargo, es cierto también que, al no menstruar, no llevan consigo la preocupación constante que este suceso implica.

Otro aspecto que no puedo dejar de enfatizar que el hecho de que vivir una menstruación libre de desechos y con el descanso suficiente es un asunto de clase. No toda la población puede descansar durante su periodo menstrual y no todas tienen acceso a las nuevas formas ecológicas de gestión menstrual. Es por esto que, cualquier investigación que busque aproximarse a las experiencias menstruales debe ubicar dichas experiencias dentro del contexto social, económico e histórico en el que suceden.

Todo lo anterior me lleva a pensar posibles horizontes para seguir reflexionando en torno a este tema. El primero, implica tomar los conceptos en tsotsil, lo que podríamos llamar la perspectiva *emic*, para el cuidado de la salud. Por ejemplo, el concepto de *yip xch'ch'el*, tiene una carga de salud mucho más local y más poderosa—en tanto que es uno de los elementos transubjetivos más duraderos y presentes—que quizás hablar de la salud en términos biomédicos. Esto quizás, nos ayudaría a pensar en una salud intercultural que sea un poco más horizontal en sus conceptos. Por ejemplo, ¿Qué pasaría si con personas que tienen azúcar se les habla en términos de *yip xch'ich'el* para el cuidado de su dieta y de su sangre?, ¿cambiaría algo? La noción de *yip xch'ch'el* está íntimamente relacionada con la salud, pero también con la dieta, con la agricultura, con la calidad de los suelos, con el uso de fertilizantes, con el uso de vitaminas. Es decir, hay muchísimos caminos que se pueden tejer en términos de salud integral y ambiental tan sólo desprendiéndose de este concepto.

El segundo horizonte es el de la educación menstrual. Aquí, más que pensar en términos educativos de arriba hacia abajo, como suele ser la educación en la salud, pensar en una “reflexión menstrual”. Una que surja de manera horizontal y que gire en torno a sus



propios conceptos y formas de nombrarla, pero, sobre todo, que profundice en la experiencia, una que, al fin y al cabo, es compartida. Estos espacios de reflexión, además, considero que deben ser intergeneracionales. Pues como vimos, muchas veces son las madres y las mujeres de las generaciones mayores quienes imprimen, por medio del intercambio intersubjetivo, sus propias representaciones sobre sus hijas y jóvenes. De ahí, quizás, que la noción de vergüenza sea tan duradera.

Esta noción de vergüenza, especialmente en el contexto tsotsil, dudo mucho pueda erradicarse estudiando los nombres anatómicos del cuerpo y estudiando el proceso desde la biología, pues forma parte de un conglomerado más profundo donde se insertan otras formas normativas de vivir. Con esto no deseo restar importancia al poder nombrar, pues en su contexto no se usan las palabras tsotsiles para hablar de los genitales. Nombrar es importante. Pero reflexionar, quizás sea aún más. En este sentido, más que anclarnos en la parte anatómica y biológica, ¿por qué no nos anclamos en la experiencia? Quizás, escuchándonos entre nosotras nos damos cuenta que no hay que sentir vergüenza, que se trata de algo que vivimos todas.

El tercer horizonte busca conjugar este último punto de reflexión con el de la gestión menstrual. Pues es verdad que la ausencia de gestión menstrual, en el mundo en que vivimos actualmente, devenga en una gran desigualdad para niñas y jóvenes, especialmente en contextos donde la menstruación tenga matices de vergüenza o de impureza—que aquí no es el caso, pero existen contextos donde sí—. Por ello, y ante esta gran necesidad, me encuentro planeando un taller piloto de creación de toallas femeninas reutilizables de tela que, a la par de la costura y el bordado, podamos charlar sobre nuestras experiencias entre diferentes generaciones. No sólo hablar con las jóvenes que se encuentran menstruando,

sino hablar y escuchar a las mujeres mayores, a las *yijil antsetik* y *me'etik* que, en sus experiencias, nos dejan muchas enseñanzas y reflexiones.

Además de dicho taller, el cual se realizará en el curso del inicio del 2023, en el mes de diciembre 2022 conocí a la fundadora de Sangre Pitaya, una marca que produce ropa interior absorbente para la menstruación. Comentándole de esta investigación y del grupo de bordado, ella ofreció proveernos calzones menstruales para todas las integrantes del grupo. Esta nueva forma de gestión menstrual podría generar nuevas experiencias y, a la vez, atiende dos problemas: el gasto que implica comprar toallas desechables y su manera de desecharse. Para que las panties sirvan adecuadamente es necesario medir el cuerpo, la entrepierna, el grosor de los muslos y la cintura. Esta forma casi de autoexploración despertará diferentes reflexiones sobre lo que implica vivir en nuestro cuerpo. Al hacer el taller y concluir el proceso de medición y entrega de las panies, no sólo intento retribuir a mis compañeras y colaboradoras por todo lo que aportaron a lo largo de esta investigación, sino seguir entretejiendo diferentes reflexiones, propuestas y formas de vivenciar la menstruación.

A manera de cierre, deseo exponer los puntos que considero no fueron explorados en su totalidad pero que presentan posibilidades en el futuro. Primero, la introducción de las vitaminas como un potencial remedio que a la vez debilita la sangre. ¿Desde cuándo entraron las vitaminas?, ¿cómo fueron las primeras formas de administrarlas?, ¿cuál es la relación que tienen con la sangre y su fuerza?, ¿qué implicaciones ha tenido el mercado creciente de remedios herbolarios embotellados en la percepción de fuerza y salud de las personas? Todas estas interrogantes y el tema general de las vitaminas merecen una exploración profunda, histórica y etnográfica.

Segundo, el tema de la sexualidad y las nociones en torno a la concepción y gestación visto a partir de las expresiones cercanas, de las formas tsotsiles de entender los sexos y la sangre y la forma en que se genera el cuerpo pero, sobre todo, las experiencias sexuales de las mujeres. Considero relevante el poder adentrarnos a hablar del disfrute sexual, de los derechos sexuales y reproductivos, de la maternidad y paternidad responsable, deseada y compartida. Sin embargo, aunque reconozco que este tema quedó de manera tangencial en las narrativas y en el análisis, lo elaborado aquí puede servir como base para hablar de estas otras experiencias sexuales.

Tercero, considero que aún queda mucho por analizar y reflexionar en torno a las experiencias de envejecimiento particularmente después del cese de la regla. Aquí considero que influye el tiempo y lugar que tengo actualmente como una mujer de 29 años de edad. Al final entretejí la experiencia del menstruar con el envejecer, pero aún quedan muchos años de vida después del cese. Particularmente ese periodo se vuelve esencial para poder atender las enfermedades crónicas y los problemas de abandono y soledad que se sufren más adelante. Sin embargo, reconozco que este periodo del envejecimiento no está tan analizado ni integrado con las experiencias de vida. Espero con ilusión poder regresar a estos testimonios con más años de experiencia y yo también más envejecida. Entonces, probablemente mis ideas y análisis también se modifiquen y encuentre nuevos aspectos, cosas que ahora no pude ver ni tejer.

Como cuarto y último punto, reconozco que mis observaciones pueden parecer acotadas al contexto de San Gregorio, como si fuera algo que solamente se cree o piensa ahí. Pero estoy segura que no es el caso y que en realidad explorar estos temas en otras partes de los Altos puede ser sumamente enriquecedor. Especialmente en ver cómo funcionan estos imaginarios más amplios, y cómo se van modificando a través del tiempo y

el espacio. Quizás encontraremos grandes diferencias o similitudes que nos pueden ayudar a entender cómo se viven los cambios no solo del cuerpo, sino sociales, económicos e históricos. Así como las tensiones, creatividades, adaptaciones y recreaciones que implican estos cambios frente a las formas “tradicionales” de vivir y pensarse en el mundo.

Finalmente, deseo cerrar afirmando que la menstruación debería de ser un tema de prioridad mundial. No sólo en términos de salud sino también de desarrollo integral, de autoestima, de confianza, de cariño hacia nosotras mismas y nuestros cuerpos. Su prioridad, la cual ha sido nublada por la lógica androcéntrica y patriarcal, se hace presente en diferentes momentos de la vida y en diferentes sociedades. Incluso en las “occidentales” que han utilizado gestión menstrual desde hace años y donde pareciera que la menstruación no tiene relevancia en el día a día. Menstruar importa y las personas que lo hacen también. Aproximarnos a las experiencias menstruales desde la etnografía, resulta en un nicho de reflexiones sobre un suceso que no podemos detener ni cambiar y que, sin embargo, evoca tantas interpretaciones y representaciones a lo largo del mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

Alcázar, Gonzáles R.A.

2014 El reloj biológico y sus marcas sobre el cuerpo femenino. Reflexiones sobre cuerpo y menopausia adelantada con mujeres con histerectomía. En Castro Apreza, Ines y Morales Moreno Susie (Coords), *Cuerpos y diversidades: miradas desde el sur*. (pp. 62-71). 1a Edición. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Arias, Jacinto

1991 *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*. Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

Barrios Ruiz, Walda y Leticia Pons Bonals

1995 *Sexualidad y Religión en los Altos de Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Barnard, Alan y Jonathan Spencer

2002 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. World Reference, London.

Berlin, Elois Ann y Brent Berlin

1996 *Medical Ethnobiology of the Highland Maya of Chiapas. The gastrointestinal Diseases*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Beyene, Y.

1989 *From Menarche to Menopause: Reproductive Lives of Peasant Women in Two Cultures*. SUNY Press.

Blanco, Mercedes y Edith Pacheco

2003 Trabajo y familia desde el enfoque del curso de vida: dos subcohortes de mujeres mexicanas. *Papeles de Población*. No. 38. CIEAP/UAEM

Blanco, Mercedes

2011 El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de Población*. 5(8): 5-31

Bobel, Chris

2020 Introduction: Menstruation as Lens—Menstruation as opportunity. En *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, editado por Chris Bobel, Inga T. Winkler, Breanne Fahs, Katie Ann Hasson, Elizabeth Arveda Kissling y Tomi-Ann Roberts. Palgrave Macmillan, Version electronica <https://doi.org/10.1007/978-981-15-0614-7>

Boddy, Janice

1989 *Wombs and Alien Spirits, women, men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. The University of Wisconsin Press.

Buck, M. M., & Gottlieb, L. N.

1991 The meaning of time: Mohawk women at midlife. *Health Care for Women International*, 12(1), 41–50. doi:10.1080/07399339109515925

Buckley Thomas y Gottlieb Alma

1988 A critical appraisal of theories of menstrual symbolism. En *Blood Magic, the anthropology of menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, University of California Press, Berkley y Los Angeles, California.

Butler, Judith

2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós

Calfio Montalva, Margarita.

2012 Peküyen. En *Comunidad de Historia Mapuche. Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. (pp. 279-296). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, Temuco. <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/ta-in-fijke-xipa-rakizuameluwun-historia-colonialismo-y-resistencia-desde-el-pais-mapuche/>

Carranza-Lira S, Flores-Miranda MA, Gómez-Brigada I.

2010 Comparación de los síntomas del climaterio entre mujeres perimenopáusicas de la Ciudad de México y las de una comunidad zapoteca del estado de Oaxaca *Ginecol Obstet Mex*, 78(2):116-20. PMID: 20939214.

Chadha N, Chadha V, Ross S, Sydora BC.

2016 Experience of menopause in aboriginal women: a systematic review. *Climacteric*, 19(1):17-26. doi: 10.3109/13697137.2015.1119112. Epub 2015 Dec 10. PMID: 26653073.

Chirawatkul Siriporn y Lenore Manderson

1994 *Perceptions of menopause in northeast Thailand: Contested meaning and practice*. 39(11), 1545–1554. doi:10.1016/0277-9536(94)90006-x

Clifford, James.

2001 Sobre la autoridad etnográfica. En *Dilemas de la Cultura*. Barcelona, Gedisa, pp. 39-77

Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica de Chiapas (CEIEG)

2012 *Regiones Socioeconómicas*. Documento electrónico, [http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/downloads/productosdgei/CIGECH/CIGECH\\_REGIONES.pdf](http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/home/wp-content/uploads/downloads/productosdgei/CIGECH/CIGECH_REGIONES.pdf), último acceso el 17 de febrero 2018.

- Cortés Iniestra, Sandra, Marván, María Luisa y Claudia Lama  
2004 Análisis de la publicidad de productos relacionados con la menstruación en revistas dirigidas a adolescentes. *Psicología y salud*, 14(1): 113-120.
- Dalton Palomo, Margarita  
1981 *Mitos y realidades de las mujeres huaves*. Gobierno del estado de Oaxaca, México.
- Diezmo Ruiz, Antolín  
2012 *Ko'ntontik, desde la mirada de un jchanvun bats'ivinik de Chamula*. Tesis para optar al grado de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. CIESAS-Sureste. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- Domínguez Rivas, Mario Iván y Lorena Vázquez Correa  
2021 *Menstruación libre de impuestos: una lucha contra la discriminación tributaria*. Cuadernos de Investigación en Finanzas Públicas. Senado de la República. Instituto Belisario Domínguez. México, DF.
- Donna J. Haraway  
1995 *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Universitat de València. Instituto de la Mujer. Madrid, España. Ediciones Cátedra.
- Douglas, Mary  
1973 *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Primera edición en español. Editorial Siglo Veintiuno, España.
- Du Toit, Brian M.  
1990 *Aging and Menopause Among Indian South African Women*, SUNY Series in Medical Anthropology, State University of New York Press.
- Eroza Solana, Enrique  
2010 Las Dimensiones visibles e invisibles de la vida social: Narrativas del padecimiento entre los chamulas. *Revista Pueblos y Fronteras*, Vol 6 (10) Digital 1-67  
2016 *El Cuerpo como texto y eje vivencial del dolor: las narrativas del padecimiento entre los tsotsiles de San Juan Chamula*, Casa Chata, México
- Eroza, Enrique y Álvarez Gordillo, Guadalupe del Carmen  
2008 Narrativas del padecimiento “mental”: arenas de debate en torno a prácticas sociales y a los valores que las sustentan entre los mayas tzotziles y tzeltales del sur de México. *Revista de Antropología Social* (17) : 377-410. Disponible en:  
<https://www.redalyc.org/pdf/838/83813159017.pdf>

Falquet, Jules

2001 La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas Zapatistas. *Debate Feminista*. Vol. 24. Pp. 165-190.  
<https://www.jstor.org/stable/42625407>

Favre, Henri

1992 *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. Instituto Nacional Indigenista, México.

Felitti, Karina

2016 El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino. *Sexualidad, Salud y Sociedad*. Revista Latinoamericana. 22:175-206. ISSN 1984-6487.

Freyermuth Enciso, Graciela

1993 *Médicos tradicionales y médicos alópatas: un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste, Chiapas

2000 Morir en Chenalhó, género, etnia y generación. Factores constitutivos del riesgo durante la maternidad. Tesis para obtener el grado de doctora en antropología. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Freyermuth-Enciso, Graciela y Meneses Navarro, Sergio

2009 De dólares e infecciones: El riesgo de ITS de la población Chamula en el contexto migratorio. En *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*, coordinado por Graciela Freyermuth-Enciso y Sergio Meneses Navarro. Publicaciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Pp. 213-262.

Gerónimo-Carrillo R. Arriaga-Zamora R.M., Cerino-Yzquierdo C.I., Ovilla-Cruz K.Y.,

2014 Conocimiento sobre climaterio y menopausia en mujeres indígenas 40 a 50 años, de Ostuacan, Chiapas. *Revista Horizontes en Salud* 6(1):9-17  
[http://web.uaemex.mx/revistahorizontes/docs/revistas/Vol6/1\\_CONOCIMIENTO.pdf](http://web.uaemex.mx/revistahorizontes/docs/revistas/Vol6/1_CONOCIMIENTO.pdf)

García de León, Antonio

1985 *Resistencia y utopía*. Ediciones Era, México, D.F.

García Villanueva, Jorge y Claudia Ivonne Hernández Ramírez

2021 Imágenes sobre la sexualidad humana: representaciones en los libros de texto gratuito de ciencias naturales para educación primaria en México. *Bio-grafía: estudios sobre la Biología y su enseñanza*. 14(27):1-17. [Versión preliminar]

Gennep, Arnold van

1986 *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid.



Geertz, Clifford

1994 Desde el punto de vista del nativo, en *Conocimiento Local*, Paidós, Barcelona, pp. 73-92.

Gossen, Gary

1988 La lógica del cuerpo y del cosmos entre los chamulas de Chiapas, México. En *Mito y Ritual en América*, editado por Manuel Gutiérrez Estévez, pp. 125-137. Alhambra, Madrid.

Guiterras, Calixta

1986 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica, México.

Gutiérrez Estévez, Manuel

2010 Esos cuerpos, esas almas. Una introducción. En *Retóricas del Cuerpo Amerindio*, editado por Manuel Gutiérrez Estévez y Pedro Pitarch. Iberoamericana-Vervuert. Pp: 9-56.

Hacienda de Chiapas

2014 Programa regional de desarrollo: Región V Altos Tsotsil-Tseltal. Documento electrónico,

<http://www.haciendachiapas.gob.mx/planeacion/Informacion/Desarrollo-Regional/prog-regionales/ALTOS.pdf>, último acceso el 17 de febrero 2018.

Hakimi, Sevil, Masoumeh Simbar, Fahimeh Ramezani Tehrani, Farid Zaiery y Shiva Khatami.

2016 Women's perspectives toward menopause: a phenomenological study in Iran, *Journal of Women&Aging*, Vol. 28, núm. 1: 80-89, DOI: 10.1080/08952841.2014.954502

Harlow, Siobán D. y Oona M.R. Campbell

2004 Epidemiology of menstrual disorders in developing countries: a systematic review. *BJOG: an International Journal of Obstetrics and Gynecology*. 111:6-16. DOI:10.1046/j.1471-0528.2003.00012

Héritier, Françoise

1996 *Masculino/Femenino, el pensamiento de la diferencia*. Editorial Ariel, España.

Holland, William R.

1963 Medicina maya en los Altos de Chiapas: un estudio del cambio socio-cultural. Instituto Nacional Indigenista, México.

Hofmann, Bjorn

2002 On the Triad Disease, Illness and Sickness. *Journal of Medicine and Philosophy*. 27 (6): 651-673

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)  
 2017 *Anuario estadístico y geográfico de Chiapas*, México.  
 2020 *Censo de Población y Vivienda: Panorama sociodemográfico de Chiapas*, México
- Jodelet, Denise  
 2008 El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Revista digital Cultura y representaciones sociales*, Vol. 3, núm. 5: 32-63. <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v3n5/v3n5a2.pdf>
- Jurgenson, J.R., Jones, E.K., Haynes, E.  
 2014 Exploring Australian Aboriginal Women's experiences of menopause: a descriptive study. *BMC Women's Health*, Vol.14, num. 47:1-11 <https://doi.org/10.1186/1472-6874-14-47>
- Kazianka, Barbara  
 2012 ¿El pluralismo médico como concepto adecuado en el contexto de la biomedicina "global" y la medicina indígena "local"? Un ensayo sobre la realidad médica de los mayas itzáes en San José, Guatemala. *Scripta Ethnologica* 34:39-66.
- Kleinman, Althur  
 1988 *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. New York: Basic Books, Inc.
- Kohen, M. y Meinardi, E.  
 2013 Educación Integral para las Sexualidades: un dispositivo de formación docente en contexto. Memorias Congreso de Investigación y Pedagogía. Tunja. 2.En:[http://virtual.uptc.edu.co/memorias/index.php/cong\\_inv\\_pedagogia/con\\_inv\\_pedag/paper/viewFile/139/139](http://virtual.uptc.edu.co/memorias/index.php/cong_inv_pedagogia/con_inv_pedag/paper/viewFile/139/139)
- Köhler, Ulrich  
 1975 *Cambio cultural dirigido en Los Altos de Chiapas: un estudio sobre la antropología social aplicada*. Instituto Nacional Indigenista y Secretaria de Educación Pública, México.
- Larrosa Domínguez, Mireia, Tejada Musté, Raquel, Martorell Poveda, María Antonieta  
 2020 Influencia de la cultura en la menopausia: revisión de literatura. *Revista Cultura de los Cuidados* XXIV, Vol. 56:211-222. <http://hdl.handle.net/10045/106020>
- Le Breton, David  
 1990 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Traducido por Paula Malher, Editorial Moro.
- Levy, M. Jennifer  
 2005 Narrative and Experience: Telling Stories of Illness. *Nexus*. Vol. 18. Pp. 8-33
- Leyva-Moral, Juan Manuel  
 2013 El climaterio y las inmigrantes ecuatorianas: una experiencia natural en manos de otros. *Index de Enfermería*, Vol.22, núm. 4, 204-208. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4321/S1132-12962013000300003>

- Liñán, C.  
2004 Menopausia y envejecimiento en la mujer. *Endocrinología y Nutrición*, Vol.51, núm.2, 48–54. doi:10.1016/s1575-0922(04)74584-2
- Lock, Margaret M.  
1993 *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. University of California Press.
- Lock, Margaret y Patricia Kaufert,  
2001 Menopause, local biologies, and cultures of aging. *American Journal of Human Biology*, Vol. 13:494-504. <https://doi.org/10.1002/ajhb.1081>
- Lock, Margaret y Vink-Kim Nguyen  
2010 *An Anthropology of Biomedicine*. Wiley-Blackwell. UK.
- López-Austin, Alfredo  
2004 [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM, México
- López García, Julián  
2012 *Modernidades Indígenas*, editado por Pedro Pitarch y Gemma Orobitg, pp. 281-320. Iberoamericana, Madrid.
- López Hernández, Juana  
2007 La práctica médica tradicional y sus representaciones en los problemas de salud que ocasionan la muerte materna. Un estudio de caso en los Altos de Chiapas. Tesis para obtener el grado de licenciada en Antropología Social. Universidad Autónoma de Chiapas, Campus III. Chiapas, México.
- López Hernández, Miriam y Jaime Echeverría García  
2011 El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos. *Cuicuilco*, Numero 50. Pp. 159-184.
- López Hernández, Miriam  
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*, número 70. Pp. 89-112.
- López Montaña, Jimena  
2018 *Chuvaj: un acercamiento a la enfermedad tsotsil de la locura*. Tesis para obtener el grado de licenciada en Antropología Cultural. Universidad de las Américas Puebla. Puebla, México.
- López, Oresta  
2006 Las maestras en la historia de la educación en México: contribuciones para hacerlas visibles. *Sinéctica*, Mapas 28(4):1-13.

- Lupo, Alessandro  
 1996 Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social*. No. 5. UCM. Pp. 11-37
- Madden, S., St Pierre-Hansen, N., Kelly, L., Cromarty, H., Linkewich, B., & Payne, L.  
 2010 First Nations women's knowledge of menopause: experiences and perspectives. *Canadian family physician Medecin de famille canadien*, Vol. 56, núm 9, e331–e337.
- Martín Pérez, José Manuel  
 2014 La Reindianización del Gobierno Municipal en Huixtán: cambios, persistencias y resistencias en un municipio de Los Altos de Chiapas. *Pueblos y Fronteras digital*. 9(17):3-19.
- Michel, J. L., Mahady, G. B., Veliz, M., Soejarto, D. D., & Caceres, A.  
 2006 Symptoms, attitudes and treatment choices surrounding menopause among the Q'eqchi Maya of Livingston, Guatemala. *Social Science & Medicine*, 63(3), 732–742. doi:10.1016/j.socscimed.2006.02.010
- Mejía Pérez, Gustavo  
 2013 Análisis de políticas de educación sexual y de la sexualidad en México. *Caleidoscopio, Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, 16(29):41-71
- Melby, Melissa K. y Michelle Lampl.  
 2011 Menopause, a biocultural perspective. *Annual Review of Anthropology*, 40:53-70. Doi: 10.1146/annurev-anthro-081309-145641
- Menéndez, Eduardo  
 1994 La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades* 4(7):71-83.
- Messer, Ellen  
 1987 The Hot and Cold in Mesoamerican Indigenous and Hispanicized thought. *Soc. Sci. Med.* 25(4):339-346.
- Miller, Frank  
 1959 *Social Structure and Medical Change in a Mexican Indian Community*. Tesis doctoral, Harvard, Cambridge, Massachusetts.
- Mohanty, Chandra T.  
 2008 Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Liliana Suárez Navaz & Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, España: Ediciones Cátedra, Universitat de València e Instituto de la Mujer, pp. 117-163

Neila Boyer, Isabel

2012 *Ach'Kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil*. En *Modernidades Indígenas*, editado por Pedro Pitarch y Gemma Orobitg, pp. 281-320. Iberoamericana, Madrid.

Olivera Bustamante, Mercedes

2011 *Región de los Altos: Mujeres Marginales de Chiapas, situación, condición y participación*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Oyewú mí, Oyéronké.

2017 *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Editorial en la frontera, Bogotá.

Palomo, Dolores

2007 “Enredos y sutilezas del derecho”. En defensa de los bienes comunes. La hacienda San Pedro Pedernal de Huixtán, Chiapas. 1790-1865”. *Revista Pueblos y fronteras*, 2 (3):1-35. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.3.231> (Consultado el 2 de abril de 2020).

Page Pliego, Jaime Tomás

2011 *El mandato de los dioses: etnomedicinas entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

Page Pliego, Jaime Tomás, Eroza Solana, Enrique, Acero Vidal, Cecilia Guadalupe.

2018 *Vivir sufriendo de azúcar. Representaciones sociales sobre la diabetes mellitus en tres localidades de los Altos de Choapas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Page Pliego, Jaime Tomás y Andrés Huacash Vázquez

2021 Violencia y resistencia entre tsotsiles de San Gregorio y Ladinos de San Andrés en Huixtán, Chiapas. La narrativa de un tsotsil. *EntreDiversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 8(16): 258.276. DOI: <https://doi.org/10.31644/ED.V8.N1.2021.D01>

Pelcastre-Vilafuerte B, Garrigo-Latorre F.

2001 Menopausia representaciones sociales y prácticas. *Salud Publica Mex*, 43:408-414. El texto completo en inglés de este artículo está disponible en: <http://www.insp.mx/salud/index.html>

Pérez Moreno, María Patricia

2014 *O'tan-o'tanil, Stalel tseltaetik yu'un Bachajón, Chiapas, México. Corazón, una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaetik de Bachajón, Chiapas, México*. Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.

Pérez, Sántiz Roberto

2016 Un acercamiento a la vivencia del *svu'el* en San Juan Chamula. En *Trascendencia de la identidad tsotsil: miradas de una nueva generación*, coordinado por Gonzalo Coporo Quintana, CONECULTA-CELALI, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México.

2011 Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena. *Estudios de Cultura Maya*. Vol. XXXII. Pp. 149-178. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=281322183006>

2020 Introducción. En Pitarch, Pedro (coord.) *Mesoamérica: ensayos de etnografía teórica*. Nola Editores, Madrid, España.

Platt, Tristan

2002 El feto agresivo. Parto, formación de persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños*. No. 22, pp. 127-155. DOI: 10.4067/S0718-10432002002200008.

Pozas Arciniega, Ricardo

2012 *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista, Colección Clásicos de la Antropología Mexicana, Volumen I-II. México, D.F.

Ramos Maza, Teresa

2000 Género e identidades femeninas: mujeres en los Altos de Chiapas. Anuario 2000. Pp. 259-287.

Risling Baldy, Cutcha

2017 *mini-k'iw'h'e:n* (For That Purpose—I Consider Things): Re)writing and (Re)righting Indigenous Menstrual Practices to Intervene on Contemporary Menstrual Discourse and the Politics of Taboo. *Cultural Studies, Critical Methodologies*. Vol. 17(1)2. Pp.21.

Rus, Jan

1995 La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968. En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, pp. 251-278. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

Rus, Jan y Georg A. Collier

2002 Una generación de crisis en Los Altos de Chipas: los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000. *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo*. Coordinado por Mattiace, R.A., Hernández y Jan Rus. México D.F, CIESAS/IWGIA. Pp. 157-199.

Rus, Diane L. Y Jan Rus

2012 El impacto de la migración indocumentada a Estados Unidos en una comunidad tsotsil de los Altos de Chiapas, 2002-2012. *Anuario 2012, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.*, pp. 199-218.

Ruz, Mario H.

1993 El lenguaje del cuerpo indio. La corporeidad maya-tzeltal en el siglo XVI. *Pleamar*, Num. 3-4, septiembre 1992/abril 1993. Conalmex-Unesco, México, pp. 7-16.

Sánchez Álvarez, Miguel

2012 *Territorio y culturas en Huixtán, Chiapas*. Universidad Intercultural de Chiapas, México.

Sánchez, Ramírez G.

2014 Madurez, climaterio y menopausia ¿puerto libre para la medicalización? En Castro Apreza, Ines y Morales Moreno Susie (Coords), *Cuerpos y diversidades: miradas desde el sur*. (pp. 140-160). 1a Edición. Tuxtla Guitiérrez, Chiapas.

2010 De cómo Occidente diluyó los conocimientos en salud de las mujeres, repercusiones en el caso de México. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*. N° 5, 2010 - ISSN: 1699-597X - pp. 379-405. DOI: 10.18002/cg.v0i5.3794

2004 Ni jóvenes, ni ancianas. La atención del climaterio: el caso de tres regiones de México. *Revista GénEros* 12(32): 33-41. Disponible en:

<http://bvirtual.ucol.mx/textoscompletos.php?exacto=1&categoria=1&campobuscar=1&id=3271>

Sandoval, S. C. y Rangel, Y. P.

2021 Resistance and opposition to sexual education content in free textbooks in Mexico: 1974 and 2006. *Revista Brasileira De História Da Educação*, 21(1), e171. Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/rbhe/article/view/53498>.

Sievert, Lynnette Leidy,

2006 *Menopause: A Biocultural Perspective*. Rutgers University Press.

Scheper Huges N y Lock M.,

1987 The Mindful Body: A prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, New series, n. 1, pp. 6-41.

Stewart, D. E.

2003 Menopause in highland Guatemala Mayan women. *Maturitas*, Vol. 44, núm.4: 293–297. doi:10.1016/s0378-5122(03)00036-7

Torres-Méndez, Samuel A., Caso-Barrera, Laura, & Aliphat-Fernández, Mario M..

2019 Conocimiento ecológico, alimentación tradicional y clasificación frío-caliente: la perspectiva de los niños tseltales de Tenejapa, Chiapas. *LiminaR*, 17(2), 148-166. <https://doi.org/10.29043/liminar.v17i2.673>.

- Torres-Pascal, Cristina  
2016 Alternativas al tratamiento farmacológico de las alteraciones menstruales en adolescentes y jóvenes adultas. *Medicina Naturista*, 10(1):15-20. I.S.S.N.: 1576-3080
- Turner, Victor W.  
1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo xxi.
- Turner, Victor W. y Edward M. Bruner  
1986 *The anthropology of experience*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago, Estados Unidos.
- Ulloque Caamaño, L., Carriazo Julio, S. M., Monterrosa Castro, A. & Paternina Caicedo, A.  
2013 Climaterio: oleadas de calor y otros síntomas en indígenas Zenúes colombianas. *Investigaciones Andina*, 15(27), 744-758  
[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0124-81462013000200003&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-81462013000200003&lng=en&tlng=es).
- Vesco, K. K., Haney, E. M., Humphrey, L., Fu, R., & Nelson, H. D.  
2007 Influence of menopause on mood: a systematic review of cohort studies. *Climacteric*, 10(6), 448-465. <https://doi-org.proxy.ciesaslibrary.mx/10.1080/13697130701611267>
- Viqueira, Juan Pedro  
1995 Los Altos de Chiapas: una introducción general. En *Chiapas: los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, pp. 219-236. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Viqueira, Juan Pedro  
2011 Indios y ladinos, arraigados y migrantes en Chiapas: un esbozo de historia demográfica de larga duración. En *Caras y Máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado Mexicano*. Editado por A. Roth Seneff, Zamora. Volumen II. El Colegio de Michoacán. Pp. 221-270.
- Vázquez Santibáñez, María Belén y Ana María Carrasco Gutiérrez  
2017 Significados y prácticas culturales de la menstruación en mujeres Aymara del Norte de Chile. Un aporte desde el género a los estudios antropológicos de la sangre menstrual. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 49 (1): 99-108.
- Vogt, Evon Z.  
1966 *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica, México.  
1979 *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de rituales zinacantecos*. Fondo de Cultura Económica, México.



## ANEXO I

### Objetivo general

1. Identificar, describir y analizar cómo se concibe y experimenta el cese de la regla y su relación con el proceso de envejecimiento dentro del curso de vida entre las mujeres tsotsiles de San Gregorio, Huixtán, en los Altos de Chiapas.

### Objetivos específicos

1. Identificar, describir y analizar cómo es concebida y representada la desaparición de la regla por las mujeres tsotsiles de San Gregorio.
2. Identificar, describir y analizar cómo se experimenta la ausencia temporal y permanente de la regla y explorar qué implicaciones tiene este suceso en la vida cotidiana de las mujeres tsotsiles de San Gregorio.
3. Identificar, describir y analizar cómo se refieren a este suceso en el idioma tsotsil, qué otras formas hay para nombrarlo y qué significado tiene entre las mujeres tsotsiles de San Gregorio.
4. Identificar, describir y analizar cómo se concibe y qué significado tiene la sangre menstrual, así como describir cuáles son las implicaciones físicas y sociales que tiene su llegada y ausencia temporal y permanente de acuerdo con las mujeres tsotsiles de San Gregorio.
5. Identificar, describir y analizar cómo se concibe el curso de vida tsotsil, así como sus fases y los puntos de transición de una a otra.
6. Identificar, describir y analizar cuáles son las emociones que se asocian a este proceso, cómo se viven y qué significado tienen en la salud de las mujeres tsotsiles de San Gregorio.
7. Identificar, describir y analizar cuáles son los signos y síntomas que las mujeres tsotsiles identifican y relacionan con este periodo de la vida.
8. Identificar, describir y analizar qué efecto tiene el cese de la regla en la vida cotidiana y afectiva de las mujeres a partir de: las ventajas y desventajas relacionadas a esta etapa; los signos y síntomas; los cambios en la dinámica familiar y en su posición como mujeres.

9. Identificar, describir y analizar qué tanto se habla de este suceso entre las mujeres tsotsiles y cuáles son los cambios y continuidades en torno a la concepción del cese de la regla entre las mujeres tsotsiles de San Gregorio.
10. Identificar, describir y analizar, qué tipo de saberes y conocimientos constituyen la fuente informativa respecto al cese de la regla y describir y analizar cuál es la dinámica que tienen con las mujeres tsotsiles de San Gregorio.
11. Identificar, describir y analizar cuáles son las representaciones sociales del cese de la regla comprendidas en la esfera subjetiva (mujeres), intersubjetiva (ej. familiar, comunitario, institucional) y trans-subjetiva (ej. visión del mundo tsotsil, pluralismo médico, discurso biomédico).
12. Identificar, descubrir y analizar cuál es la relación de estas representaciones sociales con el proceso de envejecimiento y la concepción del curso de vida tsotsil, así como describir y analizar qué influencia tienen en la conformación de la experiencia entre las mujeres tsotsiles de San Gregorio.
13. Comparar de qué manera se diferencian las nociones en torno al cese de la regla y el envejecimiento comprendidas por las mujeres tsotsiles de San Gregorio a aquellas de la biomedicina y a otras regiones de México.