



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

EL BORREGO Y LA POSICIÓN SOCIAL DE LA MUJER EN CHAMULA, CHIAPAS, MÉXICO

T E S I S

PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO (A) EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

GERALDINE MERCEDES PADILLA MATAMOROS

DIRECTOR (A) DE TESIS
WITOLD JACORZYNSKI CERÁN

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; diciembre 2018



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



**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
SURESTE-NORESTE
PROMOCIÓN 2016-2018**

COMITÉ DE TESIS

Título: El borrego y la posición social de la mujer en Chamula, Chiapas, México

Alumna: Geraldine Mercedes Padilla Matamoros

DIRECTOR (A):

Witold Jacorzynski

LECTORES/AS:

Jan Rus

José Luis Escalona Victoria

Renzo D'Alessandro Nogueira



AGRADECIMIENTOS

Agradezco al CIESAS -sedes Ciudad de México, Sureste y Noreste- y a CONACYT por la oportunidad que me dieron de realizar mis estudios de maestría, por brindarme los recursos suficientes para entregarme de lleno a la elaboración de esta investigación y por mostrarme la tenacidad y fuerza interna que tengo para lograr mis objetivos.

Muchas gracias mamá y papá, hermanas y hermanos, por mostrarme que no hay barreras, que siempre estoy acompañada, no importa el lugar o la circunstancia en la que me encuentre. Que el hombre y la mujer son un complemento, un equipo. Que todo se puede lograr con constancia, amor y un poco de humor. Gracias porque, aunque muchas veces no entienden lo que estoy haciendo, siempre están ahí.

Agradezco profundamente a mi director Witold Jacorzynski por las palabras de aliento, los regaños oportunos, por cuestionarme a cada momento, por exigirme y expresarme todas las ideas. Por su acompañamiento en temas académicos, personales y en darme una vista hacia el futuro. Y principalmente, por creer en esta investigación y en mí.

Gracias a Diana y Jan Rus por abrirme las puertas de su casa, compartir conmigo y transmitirme su conocimiento y cariño hacia la investigación. Por presentarse como amigos y mostrarme una cara nueva de Chamula.

Gracias a José Luis Escalona porque sus clases fueron una ventana de frescura durante la maestría. Por brindarme su apoyo en temas académicos y personales y por sembrar en mí esta inquietud de cuestionar todo, por investigar todo. Porque TODO puede ser objeto de estudio.

A Martin Larson le agradezco el presentarme las etnografías multiespecies. Ya que sin sus clases, lecturas y acompañamiento no hubiera creído posible el darle tanta importancia al borrego y en general abrirme la perspectiva en torno a la investigación.

Agradezco al Taller Dos Coyotes por enseñarme el mundo de los textiles y la versatilidad de conocimiento, expresiones, emociones y sentimientos que propician.

Principalmente agradezco a todas las personas que he conocido gracias a este espacio y en lo que me he convertido a partir de asistir a los cursos que ofrecen.

Agradezco infinitamente a Rosa, Juana, Marux, Roxana, Dominga, Floriana y a todas las mujeres que me permitieron pasar tiempo con ellas y compartir conmigo conocimiento, alimento, risas, pastoreos e infinidad de momentos especiales.

A mi red de apoyo llena de mujeres maravillosas que admiro: Lis, Caro, Angelitos, Sonífera, Nadia, KP, Jaai, Hannah, Mariana, Paulina, Ingreet Cano, Mónica Carrasco, Edith Kauffer, Hiroko Asakura, Carmen Fernández, Carolina Rivera, Cecilia Sheridan, Valentina Garza y Virginia Calhoun.

Gracias Clarita por ser mi apoyo durante toda la maestría y mostrarme la gran fuerza femenina que creía inexistente en mí. Y por contactarme a Mónica Bermúdez, sin ella no sería la mujer que termina este proceso.

Esta tesis está nutrida de la suma de muchos altibajos a lo largo de estos dos años, los cuales no hubiera podido sobrellevar sin la maravillosa compañía y cariño de los mencionados anteriormente. Sin ustedes esta investigación no hubiera sido posible.

RESUMEN

Lo que la presente investigación propone es la supuesta relación entre las prácticas en torno a los borregos y la posición social de la mujer en Chamula. Esta relación, que se ha nutrido a partir de la colonia, está formada por un paisaje en el cual se entretajan elementos históricos, socio-económicos y religiosos. La contemplación de este paisaje nos ayuda a echar una mirada nueva a la mujer en Chamula y sus quehaceres. Las prácticas borreguiles le abren a la mujer un abanico de posibilidades y estrategias que alivian su vulnerabilidad y eleva su posición social. Para entender las interconexiones entre mujeres y borregos, se analizan diferentes casos que ejemplifican la forma de vida de las mujeres en Chamula y las prácticas relacionadas con el ciclo de vida del borrego.

ÍNDICE

Portada

Página de firmas

AGRADECIMIENTOS	iii
RESUMEN.....	v
ÍNDICE	vi
ÍNDICE DE TABLAS	viii
ÍNDICE DE elementos gráficos.....	ix
GLOSARIO DE TERMINOS.....	xi
INTRODUCCIÓN	12
I: Marco teórico-metodológico	21
I.1. Planteamiento del problema:.....	21
I.2. Preguntas de investigación e hipótesis.....	21
I.3 Conceptos teóricos	22
I.3.1. Prácticas.....	22
I.3.2. Posición social y la estructura social	24
I.3.3. Vulnerabilidad	25
I.3.4. Ciclo de vida.....	27
I.4 Marco metodológico	29
I.4.1 Métodos de recolección de datos.....	29
I.4.2. Métodos de análisis	30

I.4.3. Métodos de presentación de datos.....	32
1.5 Estado del arte	34
II: Los borregos y las mujeres en la historia del pueblo de Chamula	48
II. 1 El borrego antes de Chamula	48
II.2 Chamula: su origen, historia y habitantes	52
II.2.1 La mujer y la religión en Chamula.....	58
II.2.2 La Mujer y la economía en Chamula	65
II.2.3 La mujer, los borregos y el yul sch'ulel.....	74
III: Casos de mujeres en Chamula	78
Algunas mujeres en Chamula.....	79
III.1. Lupa.....	80
III.2. Tonik	91
III.3. Lolen.....	102
III.4. Xunka	117
IV.El ciclo de vida del borrego	124
IV.1. Nacimiento de un borrego	125
IV.2. Nombre del borrego / <i>chij sbi</i>	128
IV.3. Vivir en casa / <i>sna chij</i>	130
IV.4. Pastoreo / <i>chabiej chij</i>	137
IV.5. Trasquilado / <i>sep'bel</i>	144
IV.6. Enfermedad/ <i>schamel chij</i>	149
IV.7. Muerte de los borregos/ <i>chamxa chij</i>	151
IV.8. Veneración religiosa del borrego/ <i>xichik ta muk' ta chij</i>	152
IV. El cierre: discusión y análisis.....	156
BIBLIOGRAFÍA	171

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla II.1.: Cantidad y porcentajes de hombres de Ch'ul Osil dedicados a varias actividades económicas, 1974 (n=138).	67
Tabla II.2.: Cantidad y porcentajes de hombres jefes de familia en Ch'ul Osil que participaron en varias actividades económicas, 1974, 1988, 1998.	68
Tabla II.3.: Ocupación tradicional de las mujeres: cría de ovejas	71
Tabla II.4.: Porcentaje de familias que cuidan ovejas y tamaño promedio de rebaño	72
Tabla II.5.: Actividades relacionadas con los borregos y el proceso textil con tiempos de realización	73
Tabla V.1.: Estudio de casos: prácticas femeninas relacionadas con los borregos	157
Tabla V.2.: Prácticas en torno al borrego	159

ÍNDICE DE ELEMENTOS GRÁFICOS

Dibujo III.1.: Espacio de la mujer en casa de Lupa	83
Dibujo III.2.: Espacio de la mujer en casa de la mamá de Tonik	96
Dibujo III.3.: Espacio de la mujer en casa de Lolen	105
Dibujo III.4.: Espacio de la mujer en casa de Xunka	120
Dibujo III.5.: Ejemplo de artesanía que hacen las mujeres en el paraje de Xunka	123
Dibujo IV.1.: Ciclo de vida del borrego	125
Dibujo IV.2.: <i>Me' chij xch' iuk nene chij</i> (La mamá borrega y la borreguita bebe)	127
Dibujo IV.3.: Llamando a los borregos por su nombre	129
Dibujo IV.4.: Casa fija.	131
Dibujo IV.5.: <i>Sna chij</i> movable	135
Dibujo IV.6.: Ejemplo de la forma en que amarran a los borregos.	138
Dibujo IV.7.: Lo necesario para trasquilar	145
Dibujo IV.8.: Borrego después de ser trasquilado	147
Esquema II.1.: Estratificación económica de Chamula	66
Esquema III.1.: Casa de Lupa	82
Esquema III.2.: Telar de cintura	85
Esquema III.3.: Tejido de sarga	86
Esquema III.4.: el <i>Kalax</i>	87
Esquema III.5.: El <i>petet</i>	88
Esquema III.6: Casa de Tonik	93
Esquema III.7.: Casa de la mamá de Tonik	95
Esquema III.8.: Unidad básica para calcular el tejido	100
Esquema III.9.: Casa de Lolen	104
Esquema III.10.: Ubicación de las casas de las mujeres alrededor de Lolen	113
Esquema III.11.: Casa de Xunka en San Cristóbal de las Casas	118
Esquema III.12.: Casa de Xunka en Petej	119

Esquema IV.1.: Ubicación de la casa de los borregos dentro del terreno de la mamá de Tonik en el paraje de Nichen	132
Esquema IV.2.: Ubicación de la casa de los borregos dentro del terreno Lolen en el paraje de Ch'ilinjoveltic	133
Esquema IV.3.: Ubicación de la casa de los borregos dentro del terreno de Xunka en el paraje de Petej.	134
Esquema IV.4.: Ubicación de la <i>sna chij</i> de Chepa en el paraje de Arvenza II	137
Esquema IV.5.: Ubicación de los espacios donde Lolen llevaba a pastorear a sus borregos	141
Esquema IV.6.: Ubicación de los espacios donde pastorean os borregos de Xunka	142
Mapa II.1.: Viaje del borrego desde Asia hasta México	51
Mapa II.2.: Ubicación del Municipio de Chamula dentro de la República Mexicana	54
Mapa III.1: Localización de los parajes	80

GLOSARIO DE TERMINOS

Ak' bel sbi: ponerle nombre	Puy k'u'il: tejido caracol
Ajan: mazorca	Rominko: domingo
Ants: mujer	Sep' bel: cortar la lana con tijera
Bats'i jolobil: tejido verdadero	Smak ye: bozal
Bek'tal: cuerpo	Sna chij: casa del borrego
Ch'alom buk': barra delgada donde se enrolla el snaunel buk'	Snaunel buk': hilo grueso de lana que se utiliza para la trama
Ch'ate: Hierba amarga para teñir	Snaunel te'om: hilo delgado de lana que se utiliza para la urdimbre.
Chenek: frijol	Ste'el yakan: barra de carrizo que sirve para sostener cada yakan
Chenek'vaj: tamal de enrollado con hoja de momo y masa de maíz	Tampat: cinturón de cuero para sostener el telar a la cadera de la mujer
Chij: borrego	Texerex: tijeras
Chij sbi: nombre del borrego	Tsekil: nagua
Chujil: huipil de lana blanca usado por los hombres	Ts'ot: tejido espiral
Ch'ulel: espíritu	Tsots syu'elal: prestigio, poder
Ixim: granos de maíz	Tuch'bel stsatsal: cortar el pelo
Ik'alum: lodo para teñir	Xbe'e'et: sonido de los borregos "lo que dice ahora el borrego"
Jchabi chij: mujer que pastorea	Xchanel jolobil: educación a través del tejido
Jit'aketik: palos redondos de madera dura que se colocan a los extremos del telar	Xchikin: barra de carrizo al cual se le colocan dos clavos, el cual ayuda a ir enredando el lienzo ya tejido y a mantener el ancho del tejido.
Jolobil: tejido que está en proceso de construcción.	Xchukobil chij: lazo para sacar a los borregos a pastorear
Josbel: rasurar al borrego	Xchukobil yok: lazo para trasquilar
Kalax: carda	Yakan: conjunto de hilos que se alzan al mismo tiempo para generar el tejido de sarga
K'in ch'ulel'al: Día de Todos los Santos	
Komen: urdidor	
Lunex: lunes	
Nats'il: protuberancias	
Nene chij: borreguito	
Olinab: palo separador de hilos	
O'nton: corazón	
Petet: herramienta para hilar	
Pitovil: tamal de frijol	

INTRODUCCIÓN

Esta investigación surge de una experiencia de vida que se ha estado desarrollando a partir de 2014, año en el que incursioné en el oficio textil. No llegaría a Chamula sin mis experiencias previas en el mundo de los textiles y quiero mencionarlas para poder introducirme en la escena y situarme de esta manera dentro de mi propia textura etnográfica.

La primera experiencia fue cuando comencé a asistir a cursos en el Taller Dos Coyotes en la Ciudad de México. Desde la primera sesión se fueron desquebrajando muchos prejuicios con los que había crecido. Fue un grupo conformado únicamente por mujeres, mujeres maravillosas de diferente edad, profesión y origen. Al inicio nos presentamos y poníamos atención a lo que la maestra Karla Belinda nos decía. Así también, desde el primer día, Karla me hizo comprender la importancia de entender nuestro entorno a la hora de elaborar los textiles, ya que las fibras textiles y los tintes naturales dependen mucho del lugar donde se realicen. En la primera sesión se nos presentaron las fibras (lana, manta de algodón y henequén) y los tintes (palo Brasil, palo azul, añil, grana cochinilla, muiltle) que utilizaríamos a lo largo del curso. Ahí empezó la dinámica en grupo. Mientras unas cortaban las fibras en partes iguales, otras molían el añil, otras preparaban las cubetas y tinas en las que se iban a colocar las fibras para humedecer, otras preparaban el café. Cada curso tenía una dinámica similar, solo se modificaban, aunque no tanto, los personajes y la técnica textil. Así eran los sábados en el balcón de la esquina noreste del Quiosco Morisco en Santa María la Ribera. Con las que coincidía en los cursos, cada vez nos volvíamos más íntimas. Nos abríamos más, compartíamos más, nos tejíamos más. Ya no solamente durante los cursos, también después, entre semana, entre vidas.

Con cada uno de los cursos reconocía una parte de mi cuerpo, una necesidad física que no logré entender hasta que sentí los hilos entre mis dedos. Por fin pude diferenciar por vista y textura las diferentes fibras textiles. Sus olores, usos y reacciones en mi cuerpo.

Cuando bordé por primera vez, mis dedos reconocieron la aguja, la tela y el arillo. Cada vez que pasaba la aguja a través de la tela y el hilo, la seguía lentamente. La tarea fue

entender la distancia y tensión adecuada del hilo para no jalarlo o romperlo, para no dañar la tela. Extrañamente, mis manos reconocieron una sensación que nunca antes había experimentado, al ser ésta la primera vez que bordaba en mi vida.

Cuando por primera vez me senté amarrada al telar de cintura, mi cuerpo lo reconoció. Nunca me sentí tan conectada conmigo misma. El telar y yo nos volvimos un mismo elemento. Entendí por qué las maestras nos comentaron que si ya íbamos a empezar a tejer nos acercáramos todo lo que íbamos a necesitar (celular, café, pastel), porque una vez amarradas, iba a ser más complejo agarrarlo. Mi cuerpo parecía saber cuáles eran los pasos a seguir. Al inicio, platicaba con mi compañera de al lado. Después, cuando empecé a tejer en mi casa, comencé escuchando música, posteriormente, apagué la música. Este momento se convirtió en un momento muy íntimo para mí. Reconocí mi cadera, mi cintura, la conexión que tienen con mis brazos, mis manos, mis piernas, mi torso y mi pensamiento. Reconocí mi cuerpo.

Me reconocí mujer.

A partir de ahí, mi entendimiento de mi entorno y de mí misma cambió por completo. Floreció mi sensibilidad, comprimida por un mundo que rechaza cualquier muestra de sentimientos. Reconocí y estreché mis relaciones. Poco a poco me fui reconciliando con mi entorno, y principalmente, con mi cuerpo y conmigo misma.

Durante los cursos cuestionábamos la idea del cuerpo o imagen ideal de una mujer. Reconocí la valía de una mujer con otros parámetros. Parámetros que cada una de las mujeres con las que convivía me mostraban y que se iban forjando en ese espacio femenino. Un espacio en el cual me sentía segura de poder expresarme, donde podía abrir mis sentimientos. Donde cada una de sus integrantes se sentía libre. Libre también de decir que opinábamos de una forma diferente, pero estábamos abiertas al diálogo.

La segunda experiencia me tocó vivirla un año y medio después de comenzar la exploración textil. Comencé una maestría en Arquitectura en la ciudad de Ahmedabad en el estado de Gujarat en la India. *CEPT University (Center for Environmental Planning and Technology)* ofrecía cursos en materia de arquitectura, urbanismo y diseño, ofreciendo un acercamiento único a los oficios, entre ellos el textil. Ahí, fui invitada a un taller internacional

en el que se trabajaría en conjunto con diferentes artesanos textiles de la zona y estudiantes de diseño de diferentes escuelas de Europa y CEPT. En el taller de Blockprinting, cada uno tenía su mesa. Colocaban la tela de algodón previamente tratada para recibir el tinte sobre la mesa; la tela tenía capas para amortiguar el golpeteo de los bloques de madera. Una vez estirada la tela, empezaban a sellar la tela. En esta actividad había un ritmo, una música. Era impresionante la sintonía del cuerpo, la mano, el bloque, la tela y la bandeja con el tinte natural. Algunos guardaban silencio y algunos otros, los que estaban en mesas contiguas, aprovechaban la oportunidad para platicar. Eso es lo que pasa cuando realizas algún proceso textil; hay días que no puedes ni platicar porque quieres ese tiempo para ti, hay otros días que sí quieres compartir tu tiempo con los demás.

Mi tercera experiencia fue cuando trabajé en el taller “Déjate Querer” Al regresar a México me postulé para el programa de maestría de CIESAS Sureste. Mientras pasaba por las diferentes etapas de selección, decidí trabajar. Me enteré por varias personas que estaban buscando tejedoras en un despacho de diseño de tapetes con fieltro. Así se formó un grupo de veinte mujeres de diferentes profesiones y edades que oscilaban entre los 18 y los 35 años. Con ellas trabajaría en equipo por un período de tres meses en el taller “Déjate Querer”. Nos colocaron en un cuarto que tenía dos mesas largas, hilos, ganchos y cuadrados de fieltro de diferentes colores y tamaños. Teníamos como objetivo unir con gancho alrededor de 150 tapetes los cuales contenían piezas de fieltro con un patrón específico. Había momentos en que estábamos en silencio. De un momento a otro, se rompía el silencio cuando una de nosotras compartía un recuerdo o pensamiento que la atormentaba. Era más fácil decirlo cuando estábamos tejiendo. Era como si los tabúes se quedaran en nuestras manos y los dejábamos entre los hilos que unían cada pieza de fieltro. Si esos tapetes hablaran, podrían contar la historia de mujeres maravillosas y los altibajos de sus vidas. También nos dábamos cuenta cuando una de nosotras estaba enojada mientras tejía pues tenía que repetir el tejido. Al tejido no lo puedes engañar. Hay días que no puedes tejer, hay días que el trabajo fluye increíblemente. Observando detenidamente un tejido se puede vislumbrar si se había tejido en días diferentes, si la persona estaba tensa o contenta. Los tejidos son textos, un pequeño capítulo de la biografía de la persona que los está elaborando.

Las experiencias antes descritas me sirvieron mucho para entender que dentro del mundo de los textiles se abre una red de espacios y quehaceres distintos. Es como si las actividades textiles abrieran puertas a otras actividades, a otros tiempos, a otras vidas.

Cunado me aceptaron en la maestría decidí hacer una investigación relacionada con los textiles; de las técnicas, de los bordados, de los hilos y de quienes realizaban estas prácticas. De esta forma fue que mis tutoras me propusieron abordar los textiles de la zona (Chiapas), dando énfasis en el *tsekil* chamula. No solo por ser una prenda única, sino por la relación tan especial de las mujeres con los borregos. Es así como me fui adentrando entre los hilos del *tsekil*. El *tsekil* es la prenda de lana que utilizan las mujeres en el municipio de Chamula para cubrir las extremidades inferiores. El enredo¹ chamula tiene una forma rectangular y si se ve desde una perspectiva tridimensional, es un cilindro. Es teñida de color negro, tinte que se obtiene gracias al lodo encontrado alrededor de manantiales (*ik'alum*) y al *ch'ate* que también es conocida como “hierba amarga”. Tiene una textura peluda y si se ve con un poco más de detenimiento se pueden alcanzar a ver unos hilos de colores que la atraviesan.

El *tsekil* se usa con faja; esta puede ser de muchos colores. Al colocársela se hacen unos pliegues en la parte frontal del cuerpo. He visto que algunas mujeres al momento de usar la faja doblan el enredo encima de la faja. Las mujeres con las que estaba conviviendo me comentaron de la importancia de amarrar bien la faja, ya que esta puede presionar o dejar caer el enredo. Es una pieza muy importante. Cabe mencionar que algunas mujeres no llevan bolsa. En su lugar usan los pliegues del enredo y la unión que hacen con la faja para poner su celular y monedero.

Poco a poco me iba interesando mas en el *tsekil*, razón por la cual los profesores de seminario empezaron a presentarme a mujeres chamulas; una investigadora de CESMECA me presentó a Lupa, de quien hablaré con mayor detalle en el capítulo III. Lupa me invitó a su casa y me mostró algunos de los procesos textiles que juntos materializan el *tsekil*. Así también, me comentó de las dificultades para continuar realizándolos. Por ejemplo, a su

¹ Algunos autores llaman a esta prenda falda o enredo. La diferencia entre estos términos, según entiendo, es que la falda tiene varias piezas confeccionadas. En cambio, el enredo es un lienzo de tela cilíndrico con el cual se envuelve el cuerpo y se sostiene generalmente con una faja a la altura de la cintura.

familia se le dificultaba continuar tiñendo el enredo con el *ik'alum* con el que estaban acostumbradas a teñir porque ya no era tan fácil conseguirlo. Un poco por curiosidad, otro poco por continuar en contacto con Lupa, fue que propuse hacer experimentos para lograr el tinte negro. Era mi tarea preguntar cómo lograrlo y llevar a casa de Lupa una solución. Y así fue. Tuve la excusa perfecta para ir a su casa. Mientras realizábamos los experimentos, pude ver como los borregos eran un tema central: sus cuidados, su comida, los tasquilados, cuándo, dónde y con quién ir a pastorear.

Tiempo después, una investigadora de CIESAS me presentó a Tonik. Con Tonik la tarea era diferente. La investigadora me pidió que le ayudara a Tonik con la redacción de un libro que ella quería publicar. Tonik había reunido información acerca del cuidado de los borregos y del proceso textil para realizar el *tsekil*. Gracias a las conversaciones y al trabajo con Tonik, me di cuenta que tenía que profundizar en la relación de los borregos y las mujeres chamulas.

Mi director de tesis insistió en que comenzara la comunicación con Diana y Jan Rus y también me presentó a hombres y mujeres chamulas para poder ir construyendo mi investigación. Es así como comencé a tejer la red de información y experiencias únicas. Conviví con varias personas en diferentes parajes, hecho por el cual esta investigación se pudo llevar a cabo. Pero hubo también varios percances y tengo que mencionarlos.

Dos acontecimientos irrumpieron la paz relativa en el trabajo de campo. Una tarde del festejo del *k'in ch'ulelal* (Día de Todos los Santos), uno de los hermanos de Lolen² se sentó a mi lado y empezó a decirme lo feliz que estaba la familia conmigo, dado que me estaba integrando muy bien a la comida y a la vida de ellos. Tanto así que querían formara parte de la familia buscándome un marido adecuado para mí. En el momento no sabía qué pensar o cómo reaccionar. Me invadieron sentimientos ambiguos. Me sentí halagada, apenada y atemorizada al mismo tiempo. Fue hasta ese momento que me di cuenta de las dificultades que representaba ser una mujer soltera y joven en el campo.

En aquel momento traté de cambiar el hilo de la conversación y suavizar el ambiente en el cuarto haciendo bromas. No podía entender que esto estuviera sucediendo; sabía que

² En el capítulo III hablaré con mayor profundidad de Lolen.

era muy difícil ser aceptada dentro del grupo Chamula. Los foráneos no eran bien recibidos, al menos dentro de ciertos límites. En algunos parajes me llamaban *j'aliman* -“alemana” siendo este último nombre marcador de las personas “blancas”. Yo soy mexicana y desde el inicio de la investigación se me ha hecho muy difícil ser tratada como extraña en mi propio país; mi experiencia en el campo me hizo entender qué tan alejado estaba mi pensamiento de la realidad.

Otra razón que no me hizo entender la propuesta fue que, después de varias conversaciones con algunas mujeres de diferentes parajes, todas ellas me consideraban una mujer muy pobre por no tener tierras para sembrar, ni borregos. En este sentido, no era elegible. Pero entonces: ¿por qué el tío lo sugirió?

Empecé a pensar en las cosas que había estado haciendo y diciendo, analizar mi propio comportamiento para entender el de ellos. No fue la primera ni la última propuesta de matrimonio que tuve a lo largo de la investigación. Después, se me ocurrió una idea iluminadora: en uno de los parajes me conocían como la joven que estaba dando una alternativa para obtener el tinte negro, en otros, me reconocían porque sabía cómo hilar, bordar y/o pastorear. Se me propuso que hiciera un proyecto para construir una nueva *sna ch'ij* - casa para los borregos. Así fue que me di cuenta que todas estas actividades estaban relacionadas de alguna forma con los borregos, las prácticas en torno al borrego o los productos de los borregos.

La propuesta de matrimonio modificó por completo el rumbo de la investigación. Al haberla yo rechazado, las puertas de la casa de la familia con la cual conviví se cerraron para mí. No solamente me prohibieron regresar; también me advirtieron a que no utilizara fotografías, aunque fuera por “fines académicos”. Por esta razón, y por mi seguridad, a lo largo del texto no utilizaré ningún nombre verdadero y/o fotografía, cuestión que desde antes yo había contemplado para respetar la identidad de cada una de las mujeres con las que interactué.

La situación antes descrita no fue el único conflicto durante el trabajo de campo. Un día, cuando decidí irme sola desde la ciudad de San Cristóbal hasta el paraje donde en ese momento estaba haciendo campo para ver la accesibilidad del lugar, me di cuenta que alguien

me estaba siguiendo. En ese momento yo no sabía quién era. En la segunda noche de mi estancia se escucharon balazos muy cerca de mi cuarto; tenía miedo. Al día siguiente se comentaba lo sucedido, especulando sobre lo que pudo haber pasado. Me comentaron que era mejor que me regresara a mi casa en San Cristóbal para evitar problemas. Así lo hice. En el camino de regreso se me mencionó que la casa de donde había salido el sujeto que me perseguía en el camino, que era pariente de los narcos; añadieron que en este tramo se habían cometido actos violentos y violaciones a mujeres. Este evento me hizo reflexionar sobre varios puntos, en especial, sobre la inseguridad a la que están expuestas las mujeres de la zona y la violencia normalizada en la región relacionada con la presencia de los narcos. Marcó también mi propio desencantamiento con la gente del paraje que no quiso o no supo prevenirme de los peligros que implicaba mi estancia allí.

Esta investigación, así como tuvo momentos difíciles como los escritos anteriormente, también se nutrió de la suma de momentos de inigualable belleza y ternura, como el nacimiento de un borrego, la observación de la comunicación entre borregos, la invitación a formar parte de la preparación del altar para el *K'in ch'ulelal* y el cambio de cargos tradicionales; en todas estas situaciones aprendía a ser más sensible y a poner atención a los pequeños detalles de las relaciones entre los actores de la escena. Estos actores no sólo eran los humanos sino también los animales.

Dado que el entendimiento de la importancia de las prácticas borreguiles para la vida de las mujeres se efectuaba a partir de mi propia experiencia, las secciones etnográficas están narradas en primera persona. Sumado a estas experiencias, incorporo las narraciones, conocimientos y conversaciones con las mujeres y hombres con las que interactuaba en los diferentes parajes y con las que conversaba acerca de mi hipótesis de la interacción entre el borrego y la mujer. En lo posible, intentaré reconstruir sus perspectivas e incluir, a colación, la perspectiva de los actores no-humanos. Mi tesis consta de cinco capítulos.

En el primer capítulo hablaré de los conceptos que servirán para analizar el material etnográfico desarrollado en los siguientes capítulos. La idea principal que subyace en este trabajo se deja caracterizar como sigue: el borrego en Chamula es parte esencial de la forma de vida de las mujeres de este municipio, quienes pueden, gracias a la participación en las prácticas relacionadas con el borrego, disminuir considerablemente su vulnerabilidad de

género y mejorar su posición en la estructura social del municipio. A los conceptos teóricos más importantes pertenecen las prácticas, la posición social, la estructura social, el ciclo de vida, la vulnerabilidad, y a los metodológicos- la descripción densa y el punto de vista del nativo.

En el segundo capítulo expongo cuales fueron los eventos y los procesos históricos y socio-económicos que acompañaban la interacción entre las mujeres y los borregos de Chamula desde el momento en que el borrego llegó a México con los conquistadores españoles. Tomaré en cuenta algunos eventos y procesos históricos al nivel Chamula, Chiapas y México que desembocaron en los cambios económicos en la vida de la mujer y las relaciones de convivencia entre la mujer y el borrego. En este capítulo presentaré el papel de la mujer en la cultura tsotsil en Chamula a través de diferentes épocas, desde la conquista hasta la actualidad.

Los siguientes dos capítulos, a saber, el tercero y el cuarto, son los capítulos descriptivos en los que presento el material etnográfico reunido durante mi trabajo de campo en Chamula. Éste incluye los casos de interacción entre los borregos y las mujeres desde perspectivas distintas. En el tercer capítulo me centro en las diferentes modalidades de la vida de las mujeres con las cuales conviví en diferentes parajes dentro y fuera del municipio de Chamula, aprendiendo sus prácticas y actividades relacionadas con borregos. La heterogeneidad de los estilos de vida dentro de la misma forma de vida chamula, no permite hablar de las mujeres en general. El estudio de casos mostrará la unicidad de cada una de ellas bajo los aspectos de vivienda, ocupación, movilidad social y actitudes hacia los borregos.

En el capítulo cuarto muestro las prácticas en torno al borrego por medio del desarrollo del concepto de “ciclo de vida del borrego”. Este concepto permite captar, claro está, dentro de los límites obvios impuestos al tema por la naturaleza de la cuestión, la perspectiva del borrego-modelo. El objetivo de este capítulo será describir las diferentes etapas que experimenta el borrego- modelo en su vida entera desde el nacimiento hasta su muerte. El borrego-modelo es una metáfora que puede resultar útil. Mostraré que las prácticas vistas desde la perspectiva del borrego-modelo pueden tener diferentes modalidades. El

borrego-modelo puede ser bautizado con un nombre o puede no serlo; al morir puede ser enterrado o dejado sin funeral alguno.

En el último capítulo intentaré resumir y analizar el material etnográfico desde el punto de vista de los conceptos teóricos presentados anteriormente. Se mostrará cómo las relaciones únicas entre mujeres y ovejas en Chamula han podido superar la situación de vulnerabilidad de las primeras y contribuir al bienestar tanto de ellas como de los borregos.

I: MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

I.1. Planteamiento del problema:

El tema de esta tesis es la supuesta relación entre las prácticas del borrego y la posición social de la mujer chamula. Sin duda alguna, el borrego se ha vuelto parte esencial de la forma de vida femenina en este municipio. Las vidas de las ovejas y las de las mujeres parecen un tapiz, forman un todo, algo que a lo largo de esta tesis llamaré la forma de vida. Esta forma de vida consta de las prácticas que se interrelacionan y entretajan. Algunas de ellas se relacionan con las ovejas, otras no, pero lo que no cabe duda es que en todas las actividades relacionadas con los rumiantes participan las mujeres. Un viajero quien echa una mirada al paisaje de Chamula, notará manadas de ovejas pastoreadas y vigiladas por mujeres, y en ocasiones, también niños. En esta tesis intentaré mostrar que las ovejas no sólo son parte del paisaje, sino también de la vida de estas pastoras. Desde la Colonia hasta la actualidad, es la mujer chamula quien realiza las prácticas pastoriles y quién subsana, con los productos del borrego, las necesidades económicas de la familia. Tener borrego no sólo es un negocio, sino también le asigna a la mujer un status respetable.

Mi tesis tiene un objetivo general y tres objetivos específicos. El objetivo general será mostrar las interrelaciones entre dos grupos de protagonistas: borrego por una parte y mujeres por la otra. Entre los objetivos específicos están: 1) describir el proceso de apropiación histórica del borrego por la mujer de Chamula; 2) describir la situación y la posición de la mujer en el municipio de Chamula; 3) encontrar una relación entre mujeres y ovejas y sobre todo el papel que ha desempeñado la oveja en la forma de vida de la mujer.

I.2. Preguntas de investigación e hipótesis

Mi tesis está iluminada por las siguientes preguntas de investigación:

- I) ¿Cuál fue el proceso de la apropiación histórica del borrego por la mujer de Chamula?
- II) ¿Cuáles son las prácticas relacionadas con el borrego en las cuales participan las mujeres?
- III) ¿Cuál es el ciclo de vida del borrego en la actualidad? Finalmente, la cuarta pregunta es

clave: IV) ¿Qué papel tiene el borrego en la forma de vida de la mujer de Chamula?

De estas cuatro preguntas la I, la II y la III poseen el carácter enteramente informativo. Las respuestas a dichas preguntas se tejen de una descripción etnográfica detallada y multiespeciecista de diferentes actividades protagonizadas por las ovejas y las mujeres, además de la descripción del ciclo de vida de los borregos. La cuarta pregunta es de otra índole. No basta constatar que las descripciones etnográficas muestran que las mujeres y los borregos se encuentran en diferentes niveles y ocasiones de la vida. Quiero sugerir una respuesta hipotética más precisa, a saber: la participación de las mujeres en las prácticas relacionadas con las ovejas en San Jun Chamula, contribuye, de manera importante, a la disminución de la vulnerabilidad de la mujer indígena. Esta hipótesis tiene peso negativo: nos dice que la vulnerabilidad decrece en cuanto la mujer se dedica a las prácticas relacionadas con los ovinos. Una variante de esta hipótesis es la afirmación de carácter positivo, a saber, la que afirma que dichas prácticas aumentan o fortalecen la posición social de la mujer en la estructura social en el municipio de Chamula. Ahora bien, éstas preguntas y respuestas están impregnadas de algunas palabras no-observacionales y teóricas como forma de vida, prácticas, vulnerabilidad, posición social, estructura social, ciclo de vida. Para elucidar dichos conceptos es menester zambullirnos en una reflexión conceptual y teórica. A colación pasaré a los conceptos importantes desde la metodología, a saber, prácticas sociales, descripción densa y punto de vista del nativo.

I.3 Conceptos teóricos

A continuación, resumiré los conceptos teóricos y metodológicos que utilizaré en el análisis del material etnográfico.

I.3.1. Prácticas

Comenzaré por la reflexión conceptual acerca de la palabra clave- las prácticas. El filósofo responsable por el así llamado giro práctico en las ciencias sociales fue Ludwig Wittgenstein. La originalidad de la llamada segunda filosofía del pensador vienés consiste en enfatizar la importancia del análisis conductual del ser humano. El lenguaje no consta de palabras sino de actividades. A estas actividades o múltiples usos del lenguaje, Wittgenstein las llama

juegos de lenguaje: “Llamaré también ‘juego de lenguaje’ al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que están entretejido”. (IF,7) Para entender mejor el concepto del juego del lenguaje, Wittgenstein nos ofrece dos analogías. La primera compara los juegos de lenguaje a las herramientas en una caja. “Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. — Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí)”. (IF, 11) El lenguaje que nunca es completo o acabado se parece también a una ciudad:

Que los lenguajes (2) y (8) consisten sólo de órdenes no debe perturbarte. Si quieres decir que no son por ello completos, pregúntate si nuestro lenguaje es completo— si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes. (IF, 18)

La segunda metáfora nos enseña directamente lo que la primera únicamente sugiere: (1) los juegos de lenguaje constituyen un espectro de usos, desde los más *simples* hasta los más *complicados*. A estos últimos reservaremos la palabra: “práctica social”. El lenguaje forma siempre una entidad dinámica, está en flujo constante: “Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una figura aproximada de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática)”. (IF, 23) Si el “juego de lenguaje” es “el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido”, es una forma de actuar, no de pensar. Como explica Veena Das “esta idea refuerza el argumento de Wittgenstein del lenguaje como experiencia (y no solo como mensaje)”. (Das, 1998:185).

1.3.2. Forma de vida

El caleidoscopio de prácticas que forman parte de nuestras vidas- constituye una técnica o “forma de vida”. No tiene sentido preguntar cuántas formas de vida hay, puesto que este concepto está abierto al significado y fuera del contexto, está vacío. Es interesante que

Wittgenstein menciona contextos en los cuales tiene sentido hablar sobre la forma de vida de los animales: la forma de vida de los leones o los perros³ en oposición a la forma de vida humana. En el párrafo 25 de “Investigaciones Filosóficas” hace distinción entre las prácticas que compartimos con otros animales y las que no.

Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: «no piensan y por eso no hablan». Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje — si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje. — Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar. (Wittgenstein 1999: 25)

El pasaje nos muestra que la forma de vida no se limita a los seres que disponen de lenguaje. Estos y muchos otros comentarios le hacen del filósofo vienés a un precursor de la antropología multiespecie que mencionaré más adelante hablando sobre la perspectiva del borrego-modelo. Aunque tiene sentido hablar del borrego-modelo, no tiene sentido hablar de la mujer-modelo. Las prácticas humanas y/de género están mucho más complicadas que las animales. El uso correcto de forma de vida es, en última instancia, contextual. En un contexto, hablaremos de una sola forma de vida de la mujer chamula (por ejemplo, en oposición a la forma de vida de una mestiza de San Cristóbal); en otro contexto podemos multiplicar las formas de vida dependiendo de los estilos y ocupaciones de varias mujeres que se identifican como chamulas (por ejemplo, comparando a las mujeres que participan de las prácticas borreguiles con las que no participan). La utilidad de este concepto dependerá de las conexiones entre las prácticas de tipo X y las de tipo Y.

I.3.2. Posición social y la estructura social

Lo que me interesa es ver cómo las prácticas relacionadas con el borrego contribuyen a la posición social de la mujer. En relación con lo dicho anteriormente, si por X entendemos las prácticas borreguiles, examinaremos su conexión con las prácticas Y, donde Y puede significar las prácticas económicas, religiosas, políticas y educativas. La posición social

³ Ambos ejemplos proceden de la II parte de “Investigaciones Filosóficas”. En la página 143 leemos: “Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero, ¿esperanzado? ¿Y por qué no? El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? — ¿Y qué es lo que no puede? — ¿Cómo lo hago yo? — ¿Qué puedo responder a esto? ¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. “En la página 180 leemos. “Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender.”. La II parte de IF abre la siguiente cita: “. Y más adelante: “Un perro no puede ser hipócrita, pero tampoco puede ser sincero.” (Wittgenstein 1999: 141, 182)

dependerá entonces de la posición que la mujer ocupa en éstas últimas. Para entender la posición social, propongo definirla en términos de tales criterios como la independencia/dependencia económica, la participación/no participación en la vida religiosa, la influencia o no en la vida familiar y educación de los hijos. La posición social debe distinguirse de la práctica en que ésta última es una actividad mientras que la primera refiere a la importancia que en esta actividad se adjudica a la mujer. La posición social es inseparable de la estructura social. Gellner, siguiendo a Radcliffe-Brown, define la estructura como “el sistema relativamente estable de roles o posiciones y las tareas y actividades asignadas a ellos que realmente forman una sociedad”. (Gellner, 1987:23) Es por esto que, para estudiar la posición social de la mujer en Chamula en relación con las prácticas con el borrego, primero debo entender la estructura social de esta sociedad. Este enfoque funcional-estructuralista refuerza mi intuición de que no sólo debemos ver a la mujer Chamula como una indígena vulnerable sino como un actor autónomo con capacidad de agencia o participación en diferentes prácticas o actividades asignadas. Asumo además que la sociedad Chamula está en el proceso de cambios constantes y dinámicos. La posición de la mujer no es exenta de estos cambios. La posición social se deja entender también en función de la vulnerabilidad de la mujer. La posición de la mujer puede entenderse también en proporción inversa a la vulnerabilidad de la mujer. En cuanto crece la posición social disminuye la vulnerabilidad y a la inversa: si ésta crece, es la posición social que disminuye. En mi caso si una mujer puede organizar la vida doméstica, participar en la vida económica y religiosa, independientemente del hombre, quien por algunas razones se encuentra ausente en el hogar, goza de una posición fuerte en la estructura social. El concepto de vulnerabilidad resulta, de este modo, de mucha importancia para este trabajo. ¿Cuál sería el uso apropiado de la palabra “vulnerabilidad” en este contexto?

I.3.3. Vulnerabilidad

El concepto de “vulnerabilidad” ha tenido una larga historia. Pero los frutos de esta historia resultan a veces desencantadores. Se habla de la vulnerabilidad económica, ambiental, política, psicológica, etc. Parece que hay tantas vulnerabilidades cuantas prácticas. “Vulnerabilidad en este sentido” no significa otra cosa que tener pocas chances para ser el

practicante independiente, exitoso y apreciable en los ojos de la sociedad. Pero, esto no basta para nuestros fines. Observemos que las personas no se dividen en vulnerables o invulnerables, como no se dividen en débiles y fuertes. Son las condiciones sociales y económicas favorables o desfavorables, producidas por los procesos y eventos contingentes e impredecibles: las migraciones, los vuelcos inesperados del destino, políticas externas. En esta tesis aceptaré la concepción general de la vulnerabilidad como la capacidad para resistir las situaciones de crisis y la llamaré - la vulnerabilidad social. Como afirma Roberto Pizarro:

El concepto de vulnerabilidad social tiene dos componentes explicativos. Por una parte, la inseguridad e indefensión que experimentan las comunidades, familias e individuos en sus condiciones de vida a consecuencia del impacto provocado por algún tipo de evento económico social de carácter traumático. Por otra parte, el manejo de recursos y las estrategias que utilizan las comunidades, familias y personas para enfrentar los efectos de ese evento. (Pizarro, 2001:11)

La aclaración de Pizarro es escueta y elegante, aunque incluye más de dos componentes. Primero, el autor explica que la vulnerabilidad se puede adscribir a las personas, comunidades o familias, o sea a los actores individuales y colectivos. En nuestro caso, se la adscribe al género o la comunidad de mujeres y sus familias. Segundo, la vulnerabilidad consiste en “inseguridad e indefensión”. Éstas pueden ser las características de la situación real precaria (vulnerabilidad objetiva), pero también de los estados de ánimo que poseen una carga emocional negativa (vulnerabilidad subjetiva). La vulnerabilidad subjetiva puede coexistir o no con la vulnerabilidad objetiva. Lógicamente hablando existen cuatro relaciones entre estos pares: X es vulnerable objetivamente y subjetivamente; X es vulnerable objetivamente pero no subjetivamente; X es vulnerable subjetivamente pero no objetivamente; X no es vulnerable ni objetivamente ni subjetivamente; pero las dos vulnerabilidades pueden afectarse mutuamente. Sucede varias veces que más vulnerable se siente X, más vulnerable se hace en realidad; y viceversa: más vulnerable se hace X en realidad, más vulnerable se siente; tercero, la experiencia o estado de vulnerabilidad es el resultado de algún impacto “de carácter traumático”. La concepción de vulnerabilidad de Pizarro no excluye diferentes tipos de impactos: éstos pueden ser económicos, sociales, políticos etc. Pueden ser más o menos percibidos, reconocidos o reflexionados. Finalmente, los vulnerables utilizan lo que Pizarro llama “el manejo de recursos y las estrategias” para

enfrentar el impacto. La vulnerabilidad puede ser completa, parcial o mínima. Vulnerabilidad completa consiste en que X está desprovisto de cualquier recurso que le permite enfrentar el impacto. La vulnerabilidad es mínima o se supera si X encuentra y aplica la estrategia o recurso de tal manera que las consecuencias del impacto desaparecen. Finalmente, la vulnerabilidad es parcial si se supera bajo un aspecto, pero no otro. En mi caso, asumo que la mujer indígena es más o menos vulnerable frente a diferentes impactos, por ejemplo, económicos, ambientales o de pareja. Las prácticas relacionadas con los borregos disminuyen las consecuencias de los impactos posibles.

I.3.4. Ciclo de vida

Curiosamente, este concepto tan frecuentemente utilizado en la antropología clásica no fue inventado por los antropólogos sino por los escritores y filósofos. A los más famosos pertenece William Shakespeare.

En la escena VII del II acto, de la comedia temprana de Shakespeare “A vuestro gusto”. Jacques, el asistente del Duque, pronuncia el siguiente discurso en respuesta al comentario de su amo acerca de “este vasto teatro del mundo” que presenta “escenas aún más dolorosas” que las de su destierro.

-Todo el mundo es un escenario, y todos, hombres y mujeres, son meros actores. Todos tienen sus entradas y salidas, y cada hombre en su vida representa muchos papeles, siendo los actos siete edades. Al principio, infante que lloriquea en brazos de la nodriza. Luego lloroso rapaz, con su saquillo y su luciente cara matutina, arrastrándose de mala gana a la escuela, con paso de caracol. Después, enamorado, suspirando como una fragua en una triste balada compuesta a las cejas de su dama. En seguida, soldado, lleno de extrañas imprecaciones, bigotudo como el leopardo, celoso del honor, súbito y pronto en la pendencia, buscando la efímera reputación hasta en la boca del cañón. Más tarde, juez de redondo y prominente abdomen bien aforrado de capón de severa mirada y barba cortada en estilo serio, lleno de sesudos adagios y de modernas citas: y así desempeña su papel. En la sexta múdase en enjuto arlequín, calzado de chinelas, puestas en la nariz las antiparras y el saco al costado, y con las bien conservadas bragas de su mocedad flotando en anchos pliegues sobre sus encogidas piernas; y su sonora voz varonil vuelta al tiple de la infancia resopla y silba en su sonido. La última escena de todas, que termina esta extraña y nutrida historia, es la segunda infancia, un mero olvido sin dientes, sin ojos, sin palabras, sin cosa alguna. (Shakespeare 2011:185)

En esta cita se identifican las siete edades con los siete roles que desempeña el hombre en su vida. Los roles no están asignados a diferentes personajes sino al mismo personaje en diferentes etapas de su vida. Somos actores que hacemos de siete personajes, no un actor frente a otros actores.

Esta idea ha aflorado en la antropología clásica. Veamos algunos ejemplos que muestran tanto ventajas como desventajas de este concepto. Para Evon Vogt, el ciclo vital está marcado en Zinacantán por cuatro grandes rituales: nacimiento, bautismo, matrimonio y muerte (Vogt, 1969: 180-223). No hay ritos de pubertad, comunes en otras sociedades tribales. (Vogt, 1979:40) En cambio, Julio de la Fuente propone ocho etapas en el ciclo de vida en Yalálag- una villa zapoteca serrana: nacimiento y bautismo, primeros años y juegos, educación formal, educación informal, objetivos de la vida, matrimonio, divorcio y funerales. (De la Fuente Chicosein, 1977) Para Gossen, quien trabajó en Chamula: “El ciclo vital es habitualmente señalado por las ceremonias rituales del nacimiento, el bautismo, el casamiento y la muerte. [...] Desde el bautismo hasta la muerte, el ciclo vital del individuo simboliza el progreso de las generaciones de antepasados hacia el presente. En otras palabras, muchos aspectos simbólicos de la ontogenia –el ciclo vital del individuo- resumen la filogenia mitológica. Esta perspectiva ayuda a explicar el gran respeto que la sociedad Chamula otorga a los ancianos, pues se considera que ellos han asimilado gran parte del valioso conocimiento de las generaciones pasadas”. (Gossen, 1980:46)

Tanto Shakespeare como los antropólogos, (*mutatis mutandis*) tropiezan con un serio problema. ¿Acaso, siete edades del hombre de Shakespeare marcan el ciclo de la vida de cada uno de nosotros? Algunos hombres no tienen nodriza, no van a escuela, algunos mueren jóvenes, etc. Aquí Shakespeare se aleja de los filósofos, deja de ser universal, se amarra a un género específico, a una clase social, a un modo de vida. Las siete edades marcan el ciclo de vida de un campesino. El hombre shakespeariano “lloriquea en brazos de la nodriza” en la primera etapa, y se “arrastra” a la escuela “con paso de caracol” en la segunda. Ninguna etapa está universalmente compartida por todos los hombres de todas las épocas y culturas; salvo el nacimiento y la muerte. El concepto de ciclo de vida en antropología enfrenta los mismos problemas: se vuelve un esquema que no explica la vida humana que dista de ser

esquemática. En mi tesis, reconozco estas debilidades del concepto. No tendría mucho sentido hablar del ciclo de vida de una mujer Chamula. ¿Sería sensato echar el concepto al bordo? Creo que no. Propongo reservar el término al borrego, no al ser humano. La trayectoria de la vida del borrego es más estable que la de la mujer. Como veremos en el capítulo cuarto, el esquema del ciclo de vida explica los estadios en la vida del borrego y las actividades asignadas a ellos. Aceptaremos dos supuestos: primero, hablaremos de un borrego modelo, no de un borrego concreto; y segundo: mencionaremos los estadios posibles de su vida o sus modalidades que son más que uno: por ejemplo, un borrego puede ser trasquilado y sometido al cuidado o sacrificado y comido.

I.4 Marco metodológico

Ha llegado el momento de mencionar algunos conceptos metodológicos que iluminan este trabajo. Como afirma Jacorzynski, los métodos en la antropología pertenecen a tres diferentes niveles: métodos de recolección de datos, métodos de análisis de datos y métodos de presentar los datos. (Jacorzynski 2009) Es menester resumir los métodos que usaré en esta tesis colocándolos en el nivel que les corresponde. Empiezo con el primer nivel: los métodos de recolección de datos.

I.4.1 Métodos de recolección de datos

En la presente tesis resaltan tres maneras de recolección de datos: en primer lugar, recurriré a la observación participante; en segundo lugar, aludiré a las entrevistas a profundidad e historias de vida; y, en tercer lugar, utilizaré las entrevistas estructuradas y semi estructuradas.

En primer lugar, desde el tiempo de Malinowski, se habla mucho sobre la observación participante que según Taylor y Bogdan es “la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes situados en su propio *milieu*, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo” (Taylor & Bogdan, 1987:31). En la introducción a esta tesis mencioné mis experiencias en el campo las que marcaron mi modo

de investigar- En mi caso, había momentos en los cuales participaba más de lo que observaba. Uno aprende a hacer textiles o trasquilar haciendo las cosas, no observándolas.

En segundo lugar, recurriré a las narrativas a profundidad, también conocidas como historias de vida, las que vistas desde Hyvärinen son “las historias de vida transmitidas de forma oral (que) refieren esencialmente a la historia de cambio, fracaso o realización de expectativas (...). Mientras que las experiencias se pueden mostrar mayormente como personales y subjetivas, las expectativas son siempre sociales, locales y convencionales”. (Hyvärinen, 2008: 456, traducción propia)

En tercer lugar, completaré la recolección de datos sirviéndome de entrevistas estructuradas y semi-estructuradas sobre diferentes temas relacionados con la mujer y el borrego. Las entrevistas estructuradas estarán basadas en un cuestionario etnográfico. El material etnográfico incluido en el capítulo III se organizará en torno a las siguientes preguntas: ¿En qué circunstancia conocí a mi informante? ¿Dónde y cómo viven mis informantes? ¿Cuál es la historia de vida de mi informante en relación con los borregos? ¿Qué relación en torno al borrego tienen las mujeres que permanecen en la relación de parentesco o vecindad con mis informantes? ¿Cuál fue mi acercamiento o la forma en la que aceptaron mi presencia con la familia? Y, finalmente, ¿En qué actividad fuera de lo cotidiano las mujeres usan el *tsekil*? Estas preguntas permitirán ordenar el material etnográfico y reconstruir diferentes casos del involucramiento de las mujeres en las prácticas borreguiles.

I.4.2. Métodos de análisis

Paso ahora al nivel de los métodos analíticos. Una vez reunido el material etnográfico, hay que ordenarlo, clasificarlo y analizarlo. Dado que los métodos en este nivel son la teoría puesta en práctica, en gran parte aplicaré los conceptos mencionados anteriormente. En otras palabras, el valor metodológico de los conceptos se revela al hacerlos operativos. ¿Cómo hacer operativo el concepto principal, la práctica social? Creo que el concepto de práctica que se ha desarrollado a partir de Wittgenstein puede ser fructífero en la antropología social y multiespeciecista. Jacorzynski afirma que el análisis de las prácticas implica el estudio basado en las siguientes preguntas: 1) ¿Qué se hace? (Descripción de conducta, juego de lenguaje, práctica, actividad). 2) ¿En qué circunstancias, cuándo y dónde se hace? –

(Contexto: situación, tiempo, espacio, forma de vida) 3) ¿Según cuáles reglas se desenvuelve la práctica? (Gramática, “bisagras”). 4) ¿Quién es que hace lo que hace? (Actor individual o colectivo) 4.1) ¿Cómo ve el mundo el que juega? (Percepción); 4.2) ¿Para qué juega? (Intenciones, objetivos, intereses) 4.3) ¿Cómo juega? (Estrategias, estilos, decisiones) 5) ¿Qué herramientas usa para llevar a cabo la práctica; y, finalmente, 6) ¿Cómo se justifica lo que se hace? (mitos, creencias, narrativas). (Jacorzynski, 2016)

La misma suerte que el concepto de “prácticas” corren los conceptos de “vulnerabilidad”, “prestigio” o “posición social”. En los párrafos anteriores contemplamos el contenido teórico de estos términos. Para hacerlo operativo metodológicamente, necesitamos criterios para medir el grado de vulnerabilidad, es decir- conocer su *modus operandi*. Creo que el enfoque de Pizarro, permite elaborar tales criterios. Recordemos que la vulnerabilidad se entendía como una secuencia de tres etapas: 1) amenazas o “experiencias traumáticas”; 2) indefensión frente a las amenazas; 3) estrategias emprendidas por parte de los actores individuales o colectivos para superar las amenazas. Las amenazas refieren a algún impacto, por ejemplo, precariedad económica o la necesidad de emigrar de toda la familia por cuestiones de miedo a la violencia, abandono temporal del terruño (emigraciones temporales), etc., lo que conduce al estrés, disminución del bienestar, infelicidad, frustración, etc., lo que a su vez se supera o no. Estas unidades no sólo son observables directamente sino además forman parte de las narrativas e historias de vida de los actores. La “posición social”, la “estructura de la sociedad”, y el “prestigio” son otros conceptos operativos. Los usamos al emplear ciertos marcadores como el acceso a los puestos sociales deseables, derecho a participar en las prácticas prestigiosas, estima social definible en términos de expresiones lingüísticas, premios económicos, distinciones políticas, etc.

Finalmente paso al nivel de la presentación de los datos. El método más tradicional que se emplea a este nivel es la descripción o la narrativa etnográfica. El autor que más contribuyó al desarrollo de este método fue Clifford Geertz. Este autor analiza las condiciones bajo las cuales la narrativa etnográfica pasa por aceptable. Mencionaré dos de ellas: la descripción densa y la orientación hacia el punto de vista del nativo.

I.4.3. Métodos de presentación de datos

El concepto de la descripción densa aparece en un libro temprano de Clifford Geertz “Interpretación de las culturas”. Me refiero al famoso ensayo: “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”. (Geertz, 2003:17-40) Para aclarar el concepto de la descripción densa (*thick description*), Geertz retoma un ejemplo del filósofo del lenguaje- Gilbert Ryle. Este último nos ofrece un ejemplo de un gesto, a saber, guiñar el ojo. Uno muchacho guiña el ojo porque tiene un tic. El otro hace una señal. Para uno de ellos, el movimiento es un tic involuntario; para otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo; para el tercer muchacho, es una imitación del tic del primero “para divertir maliciosamente a sus camaradas”. En cuanto el primer muchacho sólo contrae el párpado, el otro hace dos cosas, contrae su ojo y hacer una señal; podemos imaginar ahora dos tipos de descripciones: una densa y otra superficial. Un ejemplo de la primera podría ser: “El muchacho 3 está contrayendo rápidamente el ojo derecho”; un ejemplo de la segunda, en cambio, sería la información acerca lo que realmente está haciendo el muchacho 3: “El muchacho 3 está practicando una burla a un amigo al simular una señal con el fin de engañar a un inocente y hacerle creer que está en marcha una conspiración”— (Geertz, 2003:21). A la descripción densa llegamos al estudiar los códigos compartidos: guiñar significa una burla o una conspiración en ciertas prácticas, de ciertas sociedades y no universalmente.

¿Qué tipo de lenguaje debemos usar para describir los fenómenos? Aquí llegamos a otros conceptos de Geertz de gran utilidad. Desde el lingüista Kenneth Pike conocemos la diferencia entre “emic” y “etic”. El primer concepto viene de *phonemic* (fonología), y refiere a la pronunciación característica y única de cada hablante; “etic” viene de *phonetic* (fonética), y recoge las normas oficiales acerca de cómo deben pronunciarse las palabras (Pike, 1967). En antropología social- el lenguaje emic refiere al lenguaje natural usado y comprendido por sus usuarios, el lenguaje etic a un lenguaje teórico comprendido únicamente por los analistas. La tesis que defiende Geertz es interesante: el lenguaje emic sirve para ofrecer una descripción densa, el lenguaje etic sólo puede producir las descripciones superficiales. El antropólogo debe acercarse lo más posible al lenguaje emic, es decir a rescatar el punto de vista del nativo. Geertz la perspectiva del nativo en *un ensayo de 1983: ‘Desde el punto de vista del nativo’: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico*” incluido en la antología “Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas”. (Geertz, 1983:73-92) Geertz aplica su análisis a una historia procedente de Marruecos en la cual participaron las autoridades francesas, un judío

y los bereberes. “Lo cual significa que las descripciones de la cultura de beréberes, judíos o franceses deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos que beréberes, judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede”. (Geertz, 2003:28) Pero la situación es paradójica. El lenguaje emic no puede alcanzarse en cien porcientos. El etnógrafo utiliza, después de todo, habla indirecta y no sólo directa. A continuación, Geertz recupera una distinción formulada por el psicoanalista Heinz Kohut, que distinguió entre lo que él mismo denominó conceptos de “experiencia próxima” (*experience- near concepts*) y de “experiencia distante” (*experiences-distant concepts*) (Geertz, 1983:75) Un concepto de experiencia próxima es aquel que un sujeto o en nuestro caso un informante puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para describir lo que él o sus prójimos perciben, piensan o hacen y que podría comprender fácilmente si lo utilizan otras personas. 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, 1983:75) El “amor” es un concepto de experiencia próxima, mientras la «catexis objetual» lo es de experiencia distante. La “estratificación social” o “sistema religioso” pertenecen a los conceptos de experiencia distante; en cambio, la “casta” y el “Nirvana” son de experiencia próxima para los hindúes y budistas respectivamente. Geertz argumenta claramente a favor del uso de los conceptos de experiencia próxima. (Geertz, *op. cit.*)

Otro lenguaje utilizado a lo largo de la presentación de los datos está compuesto de los elementos gráficos. Con ellos se busca dar cierta calidez y cercanía a las experiencias vividas. Además, como he mencionado anteriormente, no recorro a las fotografías por seguridad propia y por la protección de las mujeres con las que conviví. Por un lado, están las tablas en las que se presentan datos puntuales referentes a las diferentes actividades económicas que se realizan en el municipio de Chamula. Por otro lado, están los mapas, esquemas y dibujos realizados por la autora. Los mapas fueron vectorizados en Illustrator y posteriormente llevados a InDesign para realizar los detalles finales. Los esquemas y dibujos fueron realizados a mano con acuarela, plumones y con hilo por la autora. Posteriormente fueron trabajadas las imágenes con Photoshop y puestas en formato en InDesign.

1.5 Estado del arte

La tarea de entender la relación que tienen las prácticas pastoriles ovinas y la posición social de las mujeres Chamulas es muy compleja e involucra varias ramas del conocimiento. La antropología, en este caso, está entrelazada con disciplinas como la economía, la política, la religión y la ecología, entre otras. En este apartado se tomarán en cuenta los trabajos más importantes que aportan datos al tema de mi interés. En primer lugar, están los trabajos históricos acerca del origen y presencia del ganado ovino en el mundo. En segundo lugar, se encuentran las monografías clásicas y recientes sobre Chamula. En tercer lugar, enfrentamos varios trabajos enfocados en la mujer. Y finalmente, en cuarto lugar, la así llamada antropología multiespecie. Veamos en el orden mencionado.

El libro “Historia de la Ganadería en México” de Pedro Saucedo Montemayor (1984), hace un recuento histórico que abarca el período el siglo XVI hasta la década de los ochenta del siglo XX. Ahí podemos encontrar datos importantes que refieren a la llegada de los primeros rebaños, así como la introducción de la Mesta a la Nueva España. En cambio, Máximo Diago Hernando, con su libro de “Mesta y trashumancia en Castilla” (2002), nos da un panorama histórico acerca de la fundación, permanencia y decadencia de la Mesta en Castilla. Al mismo tiempo explica cuáles fueron los privilegios de los que gozaban los pertenecientes a dicha asociación en España, y a continuación en el Continente Americano. El reciente trabajo de Philip Armstrong (2016) hace referencias al borrego en diferentes culturas y momentos históricos. Por ejemplo, nos enteramos de que: 1) en Egipto la oveja se asociaba con la fertilidad y el poder.⁴ 2) En Mesopotamia, en el Código de Hammurabi, aparece una descripción exhaustiva del pastoreo, tenencia del borrego y producción de la lana, ya que esta última fue la base de la riqueza del Imperio, tanto así que el nombre “Babilonia” significa “Tierra de Lana”.⁵ 3) Para España e Inglaterra también significó el crecimiento y riqueza de sus imperios.

⁴ “The Egyptian association of the ram with fertility and potency is impressively registered in the avenue of ram-headed sphinxes leading to the Great Temple at Karnak, while the long-standing association of kingship with pastoral care is embodied by the pharaohs’ use of the shepherd’s crook as a symbol for their power”. (Armstrong, 2016:64)

⁵ “One of the first written codes of law, promulgated by the Babylonian king Hammurabi in about 1772 BCE, includes detailed regulation of the pasturage, shepherding and ownership of the sheep, and the harvesting of the wool - no wonder, since the famed wealth of his empire was based on wool (“Babylonia” is often said to mean “Land of Wool”)”. (Armstrong, 2016:65)

Este libro no sólo nos cuenta la historia del borrego, sino que además alude a las características sociales de la crianza ovina, estableciendo un vínculo entre las relaciones entre animal- animal, animal- humano y humano- humano. Nos habla de la importancia de la oveja hembra dentro del rebaño⁶ y de la capacidad que tienen las ovejas para reconocer con quienes conviven, sea humano o no humano⁷. Sin embargo, el libro no nos ofrece un panorama de lo que sucede a nivel regional, sobre todo en México o Chiapas. El artículo “Los primeros pasos del ganado en México” de Bernardo García Martínez (2016) en cambio, aporta nuevos datos a la crianza de los borregos en Nueva España y resalta la problemática de la división del territorio como un factor decisivo para la crianza del ovino.

Los textos referidos anteriormente son estudios realizados en torno al rebaño ovino español con menciones acerca de cómo éste llega al Nuevo Continente. Sin embargo, ninguno hace énfasis en la llegada del borrego al Municipio de Chamula. Para llenar este hueco debemos dirigirnos a las investigaciones realizadas por Raúl Perezgrovas. Este autor se ha dedicado a estudiar al borrego dentro de la sociedad Chamula, reconociendo, entre otras, la importancia que tienen las relaciones entre las mujeres y los borregos. Perezgrovas escribe:

⁶ And it is these initial relationships between lambs and mothers that provide the basis for subsequent relationships among adult sheep, and thus the organizing structure for the flock in general. Left to themselves, then, sheep are matriarchal: leadership of mixed flocks (when rams are present together with ewes, lambs and juveniles of both sexes), both domestic and wild, belongs to the oldest and most experienced ewe. (...) ... her position is achieved “by the care and feeding of her descendants without, as far as the observer can tell, any instance of violence towards her offspring. (...) Such realization perhaps invites us not only to rethink our assumptions

about sheep, but indeed about social authority itself; about what it means to lead, follow, to be an individual, to be part of a society. (Armstrong, 2016:43-45)

⁷ For example, he tells us that the Latin word for lamb, *agnus*, comes from *agnoscere*, to recognize, “because above all other animalist is able to recognize its mother”, knowing her bleat even “in the middle of a large flock” and running to her, just as she in turn “will pick out her lamb among many thousands of others” even though “their bleating appears to be the same, and they all look alike”. [...]rather, its inclusion and its vividness surely derive from first-hand knowledge of the lamb-ewe relationship, which is primary to flock behavior. (Armstrong, 2016:84-85)

La costumbre de las mujeres tsotsiles de asignar un nombre propio a sus borregos tiene que ver con un sentimiento muy lejano al carácter económico ovino de la cultura occidental. La mujer indígena establece un vínculo afectivo con cada uno de sus borregos, éstos son parte de su actividad cotidiana, de su responsabilidad ante la unidad familiar. Los borregos no solo proporcionan la materia prima para elaborar su ropa tradicional, la que identifica al grupo étnico, sino también son, según las creencias locales, el reflejo de la actitud de Dios hacia la familia. Las ovejas enfermas o improductivas indican “enojo” de Dios y de los patronos San Juan Bautista y San Sebastián. Son tan importantes los carneros para la mujer tsotsil que al unirse en matrimonio recibe un pie de cría propio; los borregos se abundarán si la pareja tiene “contento el corazón”, si vive en armonía, pero morirán a causa de peleas y disputas familiares, según se verá más adelante. (Perezgrovas Garza, 1990:102)

El autor reconoce la particularidad del tipo de pastoreo que realizan las mujeres además de apuntar a los programas realizados por el gobierno federal en cuanto a la optimización del ganado menor. Explica, entre otros, el por qué dichos programas no son favorables para la cría de los borregos y a qué se debe su fracaso.

La poca aceptación de los programas de asistencia técnica que ofrecen las dependencias oficiales se debe a que son establecidos con criterios centrales, que tienden a considerar uniformemente a los ovinocultores de todo el país, sin darse cuenta o sin querer aceptar que, por lo menos en Los Altos de Chiapas, la cría de borregos es una actividad con características propias que amerita también particular. Se requiere comprender mínimamente la lengua y la cultura local antes que intenta una modificación de los patrones culturales, y entender, desde luego, que la cría de ovinos es parte integral de la cultura de las mujeres indígenas de Los Altos. Comprender que a mujer no solo es la dueña de las ovejas, sino la responsable de toda decisión que sobre ellas se tome, sería un buen comienzo. (Perezgrovas Garza, 1990:107)

Lo que brilla por su ausencia en estas investigaciones es profundizar en la relación de las mujeres con los borregos.

En cuanto a la etnografía clásica de Chamula, existen varios textos de suma relevancia para esta investigación. Entre estos hay que mencionar la monografía realizada en 1952 por Ricardo Pozas, la cual fue parte de un proyecto nacional en el que el Instituto Nacional Indigenista (INI) convocó a los antropólogos mexicanos a realizar estudios a profundidad de los pueblos indígenas de México.

En esta monografía se nos presentan los rasgos más importantes de Chamula en esa época, así como una mirada histórica al pueblo. Pozas hace hincapié en que los borregos

forman parte importante de la vida de los Chamulas. En primer lugar, el santo patrono del pueblo queda simbólicamente asociado a los borregos:

El santo tutelar del pueblo, como ya se dijo, es San Juan Bautista. La representación de esta imagen con un carnero es asociada con el pastoreo, actividad generalizada de este pueblo, identificándose aún más por este rasgo el pueblo y el santo tutelar. (Pozas Arciniega, 1952:47)

En segundo lugar, la tenencia del borrego se traduce en el reforzamiento del prestigio y riqueza simbólica de sus dueños. A Mayor número de ovejas, mayor prestigio y autoestima.

En una economía poco mercantil no siempre los productos alimenticios de mayor demanda son los que determinan el grado de riqueza; en Chamula el índice de riqueza se mide por el número de carneros que posee un individuo, a pesar de que los carneros solo se utilizan como proveedores de lana y de abono para los cultivos. (Pozas Arciniega, 1952:317-318)

En tercer lugar, se vuelve patente otro hecho, a saber, que las mujeres tienen un papel importante dado que heredan tierras al igual que los hombres:

Hay una contradicción entre el principio de la herencia patrilineal (unilateral) del parentesco por ascendencia y el principio de la herencia de los bienes económicos que se verifica por las dos líneas, materna y paterna; esta situación coloca a la mujer en posición de relativa igualdad frente al hombre. (Pozas Arciniega, 1952:122)

De la misma época a la que pertenece la monografía de Pozas se desprende una serie de estudios realizados por los académicos educados en las universidades de Europa y Estados Unidos. Entre ellos hay trabajos emblemáticos para el conocimiento del Municipio de Chamula. Estos textos podríamos dividir en dos grupos; por un lado, están los trabajos de Jan de Vos y Gary Gossen los cuales realizaron estudios holísticos acerca de Chamula; por otro lado, se encuentran los trabajos enfocados en temas más específicos acerca la zona; entre ellos están los trabajos de Robert Wasserstrom, Jan Rus y Diane Rus, principalmente.

En el trabajo de Gossen destacan diferentes descripciones de la cotidianeidad, la cual está incrustada de la presencia de los borregos: “Casi todas las familias poseen un pequeño rebaño de ovejas (de seis a quince cabezas), que les proporcionan lana para sus prendas de vestir y algo de excedente que puede ser vendido para obtener dinero en efectivo”. (Gossen,

1980:26) En el libro se describen los juegos que efectúan los chicos en el territorio propio de las niñas formado por los terrenos donde pastoreaban las ovejas.

En el caso particular de la imitación de este juego que pude presenciar, intervenían tres chicos. Dos de ellos tenían cuatro años y el otro cinco. Estaban jugando en un terreno de pastoreo, cerca de algunas niñas de más edad que cuidaban ovejas. Era mediados de julio y aproximadamente habían transcurrido ya dos semanas desde la Fiesta de San Juan, de modo que era muy probable que los chicos hubiesen visto la representación de este juego en el Centro Ceremonial de Chamula. (Gossen, 1980:86)

La siguiente descripción que el autor trae a cuento narra un delito grave, que es el robo de una o más ovejas.

El caso del cual fue tomado el siguiente ejemplo, se refiere al robo de ovejas: delito común pero sumamente grave. Antes de la audiencia, la demandante descubrió que sus ovejas estaban en poder del ladrón. Los mayores habían llevado al ladrón y a su madre al ayuntamiento, junto con las ovejas robadas, donde tuve la oportunidad de asistir al juicio en junio de 1968. (Gossen, 1980:98)

El autor nos habla de los momentos y los espacios de los cuales las mujeres disponen para compartir sus experiencias con otras mujeres:

En sentido ideal, la información se transmite como una totalidad. Por ejemplo, el chismorreo entre mujeres junto a un pozo de agua, acerca de la arenga del presidente a los chamulas durante la última Fiesta de San Juan, es una auténtica narración reciente, una forma de las palabras puras, mientras que el discurso o arenga misma no lo es, porque nadie sabía exactamente lo que el presidente iba a decir, únicamente cómo lo diría y dónde. (Gossen, 1980:78)

Los espacios de las mujeres y los hombres difieren. Mientras que, como afirmaba Gossen en los párrafos anteriores, el espacio propio de las mujeres es, entre otros, el terreno de pastoreo, los espacios donde los hombres comparten sus experiencias son milpa, casa o lugares a donde emigran.

Ningún grupo de sexo, edad u ocupación tiene derechos particulares a contar o escuchar auténticas narraciones recientes, así como tampoco se excluye formalmente a ningún grupo en lo referente a relatar o escuchar dichas narraciones. No obstante, existe en los grupos la tendencia a separarse sexualmente por división del trabajo, en cuanto a los momentos más propicios para contar estos relatos. Las mujeres cuentan narraciones de este tipo cuando tejen o van a buscar agua juntas, a medida que los acontecimientos sugieren los temas. Los hombres normalmente narran estos relatos cuando trabajan juntos en las milpas, cuando viajan a pie o cuando se retiran a descansar por la noche, en

el caso de que estén trabajando en los cafetales de las tierras bajas. (Gossen, 1980:114)

Otro dato importante que podemos rescatar del trabajo de Gossen es que él reconoce las dificultades que enfrentaba en las interacciones con las mujeres:

Me resultaba difícil programar entrevistas y sesiones de grabación con mujeres, por ser al mismo tiempo varón y extranjero. La taxonomía no presenta un panorama auténtico de las reacciones de los informantes, pues el poco espacio que dispongo no me permite analizar los detalles sutiles de desacuerdo entre ellos. (Gossen, 1980:80)

Otro autor, Jan de Vos, utiliza el método histórico para acercarse a la comprensión de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas desde la llegada de los españoles hasta la actualidad. En este recuento nos habla también de la forma de pagar tributos hacia la corona y de los primeros acercamientos a los borregos por parte de la sociedad Chamula. “Aún más asombro debió haberles causado el llegar a convivir, en los sitios de ganado mayor y menor, con animales tan extraños como entonces fueron para ellos el caballo, la vaca, la oveja, el cerdo y la gallina de Castilla”. (Vos, 1994:85)

En referencia a los borregos y su relación con las mujeres, nos relata un acontecimiento que dio inicio a la rebelión de 1867, de la cual hablaremos más adelante.

El 22 de diciembre de 1867, Agustina Gómez Checheb, joven india de Tzajalhemel, paraje perteneciente al municipio de Chamula, afirmó haber visto caer tres piedras del cielo mientras cuidaba las ovejas de su padre. Las recogió y las puso en el altar familiar de su casa, en donde los vecinos, convencidos por la niña de que se trataba de objetos sagrados, empezaron a rendirles culto. (Vos, 1994:178)

En varios fragmentos del texto se puede ver cómo las mujeres eran reconocidas por la forma tan fina de hilar y tejer.

Son gente trabajadora y así vemos de noche lumbrer por las casas, que están las mujeres hilando y tejiendo, hácense aquí las mejores mantas de algodón que se hacen en la tierra y aun en las Indias, andan desnudos y por maravilla se ve manta en el pueblo, ni camisa si no son los principales que la traen, como quien trae un arnés, y los que traen manta tráenla con dos nudos sobre el brazo derecho, y algunas mujeres andan como las de Yucatán y cuando se ponen manta es sobre los hombros y doblada la ala sobre el brazo, como los hombres hacen sus capas. (...) A los nuevos alcaldes se les entregaba, junto con las varas de mando, las arrobas de algodón destinado a ser hilado y tejido por las mujeres de cada pueblo,

así como los sombreros y machetes que tenían que ser vendidos entre los hombres. (Vos, 1994:123-124)

Como podemos ver, en estas líneas se muestra la importancia de la producción textil femenina, los espacios de interacción de las mujeres además de la presencia del borrego en los quehaceres diarios de las mujeres. Sin embargo, no se le da profundidad a ninguna de estas interacciones.

Entre los integrantes del segundo grupo se encuentra, Robert Wasserstrom quien realizó un estudio acerca de las actividades económicas las que generaban ingresos para los pobladores del municipio de Chamula. Este estudio fue muy importante porque antes de él, no existían datos puntuales de las actividades de subsistencia; por el contrario, se seguía con la idea romántica de las sociedades indígenas cerradas orientadas al autoconsumo del maíz. “A pesar de tal hecho, queda claro que el trabajo asalariado, y no la agricultura de subsistencia, representaba la principal fuente de ingreso en el municipio”. (Wasserstrom, 1977:3)

Este estudio, además de mostrarnos las diferentes actividades en las que los chamulas encontraban una forma de subsistencia (trabajo asalariado, horticultura y arrendamiento, entre otras), nos muestra la diferencia en los ingresos que cada actividad generaba. Esto, a su vez, sirve para mostrarnos la presencia de diferentes clases sociales que existían dentro de la comunidad Chamula en la década de los setenta.

De los estudios de Wasserstrom se derivaron varias investigaciones de índole socio-económica que abrieron la forma en que se estudiaban y percibían los grupos indígenas, principalmente el Chamula. En esta línea se sitúan los trabajos de Jan Rus que nos dan a conocer los acontecimientos históricos que resultaron decisivos para el forjamiento de la sociedad Chamula como la conocemos hoy en día.

En un principio, este ensayo tenía el propósito de examinar la historia de las relaciones entre indios y ladinos durante las décadas anteriores a la “Guerra de castas”, a fin de obtener una perspectiva creíble, o tal vez, incluso, una explicación del comportamiento de los indios. Se abrigaba la esperanza de probar que los chamulas efectivamente habían tenido razones objetivas para rebelarse y que la “Guerra de Castas”, lejos de ser un estallido repentino, fue en realidad la consecuencia inevitable de años de descontento. También se esperaba poder demostrar que no bastaba con atribuir, sin más, dicha rebelión a un fenómeno de histeria religiosa, y que el calificarla de “movimiento de revitalización” no solo oscurecía el hecho de que antes y después de 1869 había existido una vigorosa tradición de cristianismo indio, sino también que hacía de lado todas las interrogantes relativas a las razones por las que los indios se sublevaron y en esa forma. Sin embargo, lo que salió a relucir en esta investigación fue algo enteramente distinto. Al parecer, lo que ocurrió en Chiapas a finales de la década de 1860 no fue ninguna “guerra de castas”, o al menos no desde el punto de vista de los indios. Mas bien, la provocación y la violencia fueron actitudes casi exclusivas de los ladinos ¡Los indios, lejos de haber sido los protagonistas de las masacres, habrían sido las víctimas! (Rus, 1995:146)

Además, Rus nos explica las causas y las razones de múltiples migraciones dentro y fuera del municipio de Chamula:

Durante los primeros años, como vimos en el capítulo 1, el trabajo en las fincas había sido remplazado hasta cierto punto, por lo menos para los varones más jóvenes y bilingües, por empleos generados en los ingentes proyectos de infraestructura financiados por el gobierno y echados a andar durante el auge petrolero de los 70 -presas, refinerías, puentes y carreteras- y las actividades afines y semi-urbanas que brotaron a su vera -vendedores ambulantes de alimentos en las construcciones, transportes de carga y pasajeros entre las ciudades y las áreas rurales, construcción de viviendas para trabajadores en las colonias urbanas, y suministro de servicios dentro de las colonias, desde peluquerías al aire libre hasta zapateros. Pero la bonanza de los proyectos de infraestructura resultó efímera. Cuando el sistema financiero mexicano se vino abajo a fines del verano de 1982, los trabajos en la construcción, así como gran parte de la economía que los indígenas habían construido a su alrededor desaparecieron. Durante los años restantes de esa década, todos los mexicanos que trabajaban sufrieron las consecuencias del plan de austeridad impuesto por el Fondo Monetario Internacional y el Departamento del Tesoro de Estados Unidos, como condición para renegociar la deuda de México. Pero fue especialmente duro para la gente del campo y entre ella particularmente los indígenas. Se creía que como vivían en una economía que en buena medida era autosuficiente, durante algún tiempo podrían cultivar sus propios alimentos y asegurar su propia subsistencia. (Rus, 2012:55-56)

En el estudio de Jan Rus ya se habla de la forma en que los borregos forman una parte importante dentro de las actividades económicas de las mujeres:

Mientras tanto, al mismo tiempo que las mujeres estaban desarrollando una producción artesanal como una nueva fuente de ingresos después de 1982, durante los desesperados años que siguieron inmediatamente al derrumbe económico, también trataban de exprimir lo que se pudiera de actividades más antiguas y tradicionales. Por ejemplo, las mujeres de Chamula siempre criaron pequeños hatos de ovejas para obtener lana. (Rus, 2012:81)

Diana Rus, en cambio, pone más énfasis en los borregos y las mujeres. Sus etnografías están enfocadas en las vidas y preocupaciones de las mujeres de Chamula. La información que consigue Diana Rus no es tanto el producto de entrevistas directas estructuradas, sino más bien brota de las relaciones personales entabladas por la autora con las mujeres chamulas.

“Toj sokem xa li banamil, cumalee.”- “Ya está roto el mundo.” Me dijo una comadre Chamula hace 3 años. Me impresionó profundamente esta expresión, porque durante varios años tenía yo la misma sensación de que las vidas de muchas de mis amigas chamulas iban cambiando súbitamente. Esta tenía resonancia con otras conversaciones recientes que había sostenido con ellas, muchas en mi casa en San Cristóbal de las Casas, donde llegaban a esperar algún que otro trato de negocios. Recordaba por ejemplo una con una comadre soltera quien no encontraba ninguna razón para casarse porque los hombres comían (y gastaban maíz) pero ya no podían mantener a sus familias, u otra con una tejedora sobre las niñas que ya no aprendían los verdaderos trabajos de la mujer, de tejer y hilar, sino que la mayoría se había convertido en “ladinas” comprando su ropa para ir a la escuela, u otra con una comadre que vive en San Cristóbal quien ya se veía forzada a salir de su paraje a vender pulseras en las calles de esa ciudad porque no tenía donde sembrar su milpa, u otra con el compare que iba a buscar lugares en centros turísticos, como palenque y Huatulco, donde su esposa podría vender sus artesanías y donde él podría vender paletas! Estas y muchas otras pláticas me hacen comparar su vida de ahora con la de hace 17 años, cuando la madrina de mi hijo y yo, entre varias otras mujeres y niños charlábamos mientras íbamos a recoger agua, o tortilleábamos, o cuidábamos ovejas en su paraje. (Rus, 1988:3)

Mientras que Wasserstrom nos da un panorama de la situación económica de Chamula, pasa en silencio las actividades remuneradas realizadas por las mujeres. En cambio, en los textos de Diana y Jan Rus hay más referencias a las actividades de las mujeres y la aportación de

los borregos a la economía familiar. Lo que no se profundiza es cómo esta relación entre mujeres y borregos puede tener otras connotaciones aparte de la económica.

Pasaremos ahora a una revisión breve de los trabajos enfocados en la mujer en la sociedad Chamula. Como mencioné anteriormente, para entender ciertas dinámicas entre los borregos y las mujeres, es importante ver los aspectos bajo los cuales ambos están involucrados en el proceso interactivo. En este caso me enfocaré en la mujer.

Brenda Rosenbaum realizó un recuento histórico sobre la mujer dentro de la sociedad Chamula. En este estudio se pueden resaltar varios elementos. En primer lugar, la autora nos habla de la separación de los espacios por género.⁸ En segundo lugar, menciona la cuestión del prestigio de la mujer como dependiente de la edad.⁹ En tercer lugar, se dedica a investigar el culto de Santa Rosa.¹⁰ En cuarto lugar, menciona la relación tan especial que tienen las mujeres y los borregos¹¹. No obstante la importancia de dichos factores, Rosenbaum dista de cuestionarlos y no enfatiza la vulnerabilidad de la mujer respecto al hombre.

Para mi fortuna, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), dentro de una Serie de Antropología Social, dedicó a este tema una publicación titulada “Estrategias femeninas ante la pobreza: el trabajo domiciliario en la elaboración de prendas de vestir”, la

⁸ For example, in social gatherings women and men form segregated groups - men usually at the fore, in the most visible position, and women behind them. This spatial distribution reflects the attitude that men have a status superior to that of women, especially with regard to political contacts with the outside world. The segregation of men and women also reveals a division of activities, of social worlds; men's and women's concerns are thought to belong to different spheres. The underlying reality, is that cooperation between husband and wife is fundamental for survival and for the acquisition of power and prestige in this community. (Rosenbaum, 1993:2)

⁹ But a women's authority could be expected to increase as she aged, became an established member of the group, and was able to command the labor of daughters and daughters-in-law. (Rosenbaum, 1993:20) In all the indigenous communities in the highlands, the status of women seems to increase with age and experience. (Rosenbaum, 1993:63)

¹⁰ In contemporary Chamulas, Saint Rose is linked to women's interests. In contrast with the Virgin Mary, Saint Rose demands to be dressed by women during festivals because “men have dirty, impure hands” (Linn 1976:255). Saint Rose has an influence over women's earthly concerns and is the patroness of weaving. (Rosenbaum, 1993:25)

¹¹ Sheep and women are literally and symbolically very close. Day in and day out, women of all ages spend time in the fields with the sheep. They walk long distances to find pastures during the dry season. Much of women's economic role the household revolves around the production of woolen goods. But the relationship between women and sheep goes beyond mere economic dependence. In general, girls and women become very attached to their sheep. They describe them as beautiful cotton balls; they give them human names, as if they were of the family. When a woman is sad, her sheep are said to sense her misery; they too, grow sad and die. Like women, sheep are associated with wealth and fertility. A milpa planted in a place fertilized by sheep grows well. Sheep represent a major part of a family nonmonetary income. (Rosenbaum, 1993:44)

que estaba a cargo de Florencia Peña y José Antonio Alonso; en este estudio se recopilaron varios artículos donde se exponían ejemplos de cómo el trabajo de la mujer se emprendía desde casa para subsanar deficiencias económicas en el hogar. (Peña Saint Martin, 1998)

Dentro de una rica colección de artículos sobre el trabajo femenino, elegí dos que consideré más relevantes para mi tema de estudio. Los artículos describen el trabajo femenino en dos contextos diferentes. El primero alude al trabajo femenino en Masapuri, India, donde la producción del encaje la realizan las mujeres en casa y los hombres se encargan de su comercialización (Mies, 1998) y el otro remite a Calvillo, Aguascalientes, México donde las mujeres trabajan en la maquila. (Crummett, 1998) Los dos textos tienen un denominador común: el sistema económico global actual que ha ejercido una presión en varios sectores de la sociedad propiciando nuevos paradigmas laborales. El género masculino, que se encargaba de la subsistencia y de llevar el dinero a casa, por varias razones, se quedó sin trabajo; el ingreso era muy bajo, lo que propiciaba la necesidad de migrar en búsqueda de nuevas oportunidades; en consecuencia, se producen cambios socioeconómicos lo que da pie a que la mujer busque nuevas alternativas para tener dinero y satisfacer las necesidades básicas. En ambos artículos se expone cómo las mujeres realizan el trabajo desde casa, ya sea que el marido lo acepte o no, lo cual genera una suerte de tensiones dentro del núcleo doméstico.

Los lugares descritos en ambos artículos son de gran importancia, pues ambos constituyen asentamientos urbanos de baja escala y atienden las necesidades al nivel nacional e internacional. La debilidad de ambos textos consiste en que no se le da la profundidad al rol que ahora tienen las mujeres en comparación con el género masculino, además de ver a la mujer siempre en referencia al hombre.

De otra índole, pero haciendo también énfasis en las actividades de las mujeres, está el trabajo de Purnima Mehta Bhat (2014). En el libro “Her Space, Her Story” expone una nueva forma de ver a las mujeres y a los pozos de agua, los cuales se encuentran distribuidos a lo largo de las rutas comerciales en los estados de Gujarat y Rayastán. Los pozos de agua eran utilizados como lugar de reposo por los comerciantes y también como un espacio de las mujeres,¹² dado que eran ellas quienes recolectaban el agua para sus hogares. De la misma

¹² The stepwells were viewed as “women’s space”, where women came not only to fill their brass pots with water, but also to linger awhile to talk and gossip, share their joys and sorrows, and seek the solace and companionship of other woman. (Mehta Bhatt, 2014:2)

forma, este libro nos ayuda a ver a las mujeres de esta zona como seres autónomos y no sólo como esclavas sufrientes bajo el yugo masculino. Nos enteramos que el 25% de los pozos de agua fueron construidos y comisionados por mujeres¹³. Dado que los pozos fueron construidos entre los siglos VII y XIX, este hecho sugiere una independencia económica y emocional que data de varias centurias.

Vale la pena mencionar también otra línea de estudios que nos interesa en esta tesis, a saber, las etnografías multiespecies. En el libro de Samantha Hurn se nos ofrece un recuento de los diferentes acercamientos que han tenido los estudios de las interacciones de humanos y animales desde la domesticación y la medicina, a través de los derechos de los animales, el veganismo, hasta perspectivismo y versatilidad de interacciones que existen entre los humanos y no-humanos. El libro examina las razones de porqué la antropología no ha profundizado en las interacciones humano-animal. Se pone de manifiesto que la antropología, por su naturaleza, como su nombre lo indica, se dedica al estudio del hombre; por ende, se perciben a otras especies como “cosas” a ser empleadas por el hombre.¹⁴

Los borregos son una especie reconocida por ser proveedora de fibra textil, leche y carne. Sin embargo, las cualidades sociales y/o de comunicación de los borregos no se han explorado a mayor profundidad. Como explica Vinciane Despret en su artículo “Sheep do have opinions” (2006), la razón de la falta de profundidad o complejidad de los estudios relacionados con los borregos es que éstos no están relacionados con la evolución del ser humano, como es el caso de los primates.¹⁵ En este sentido, la autora analiza la forma en que nos acercamos a los animales no relacionados evolutivamente con el ser humano.

Eduardo Kohn, quien es el exponente principal de las etnografías multiespecies, realizó una etnografía titulada “How dogs dream”, en donde a partir de la muerte de los perros de una familia “Runa” en Ecuador, se adentra en la vida social de los habitantes. En el texto se narra acerca de cómo muchas actitudes humanas están estrechamente relacionadas con

¹³ This is quite significant because it indicates that women were independently wealthy and owned property and were, therefore, free to commission works of art and architecture. (Mehta Bhatt, 2014:28)

¹⁴ That anthropologists have tended to view the nonhuman members of the societies they study in an objectified manner – as ‘things’ in relation to human subjects, as opposed to active social agents in their own right – reveals a great deal about the world views of the anthropologists in question. (Hurn, 2012:4)

¹⁵ Primates, considered to be our close relatives or even the ancestors of human beings, have mobilized their researchers around social questions. (Despret, 2006:3)

acciones de diferentes animales, como es el caso del jaguar y el perro. Resulta sorprendente que los Runas reproducen el trato que les han dado los colonizadores españoles y mestizos en sus propias interacciones con los animales. Un ejemplo constituye la forma de hablar. Kohn dice que los mestizos les hablan a los indígenas con un tono infantil y los toman como niños, no como adultos pensantes. De esta misma manera, los Runas les hablan a los perros como si éstos fueran niños. Esta etnografía, a pesar de que hace el estudio de los supuestos sueños de los perros y no de borregos, nos muestra cómo los elementos no-humanos nos ayudan a construir el tejido social del mundo de los humanos. (Kohn, 2007)

De los estudios cuyo objeto son los rumiantes, vale la pena mencionar la investigación que se realizó gracias a la colaboración entre el Centro Bartolomé de las Casas y el Grupo Voluntariado Civil de Italia a cargo de Xavier Ricard Lanata y Gustavo Valdivia Corrales. El libro está intitulado “Tejedores de espacio en los Andes: Itinerarios agro pastoriles e integración regional en el sur peruano” y versa sobre los espacios del sistema pastoril de las llamas. Su principal interés es dejar ver los contrastes de los circuitos económicos que se desarrollan en el sur peruano. Considero relevante la forma en que entrelazan los pastores, el territorio y la economía. Por un lado, encontramos el circuito que ellos llaman “formal”, el cual se inserta con mayor fuerza al sistema internacional de lana. Este circuito se inició en 1834 cuando comenzaron las exportaciones de lana de Perú a Gran Bretaña. Por otro lado, se desarrolló el circuito de los pastores. Este circuito forjó gran parte de la identidad comercial de Perú. En su resultado, el país se convirtió en gran exportador de fibra lanar y segundo, se generaron las rutas de intercambio al nivel regional y nacional.

Esta relación entre el Estado peruano y los sistemas pastoriles es muy interesante porque, aunque tengan puntos de conexión, tanto física como económica, ambas entidades se manejan por medio de mecanismos diferentes. Por ejemplo, dentro del sistema pastoril, la forma de intercambio de productos es por medio del trueque, y no por medio de un sistema monetario. La equivalencia entre los productos se mide a partir de la cantidad de trabajo que se requiere para generarlos: “Porque para producir cualquiera de esos dos productos se requiere la misma cantidad de trabajo”. (Ricard Lanata & Valdivia Corrales, 2009:71)

El trabajo de campo realizado dentro de este proyecto se basaba en la “profundización -con un enfoque etnográfico- en el análisis del territorio” (Ricard Lanata & Valdivia Corrales, 2009: 61). Se pusieron bajo la lupa los circuitos pastoriles en tres subzonas donde se

estudiaron cuatro dimensiones: los aspectos económicos de los viajes, los aspectos sociales, los aspectos geográficos y los aspectos simbólicos. Este acercamiento al sistema pastoril de especies productoras de fibra lanar me abre una metodología e invita a tomar en cuenta tales elementos como los circuitos socioeconómicos en los que están inmersos tanto borregos como mujeres y cómo éstos se relacionan con el territorio.

La investigación que realizó Isabel Mora acerca de los sistemas pastoriles de cabras en San Luis Potosí muestra cómo la trashumancia se volvió un factor muy importante en el despliegue del proceso ecológico de la región. Mora señala que esta movilidad, aparte de brindar una comunicación entre varias regiones económicas, ayuda a que no se desgasten los pastos de una sola región. Asimismo, integra en el mismo cuadro elementos ecológicos y sociales, hecho por el cual se ve la importancia del sistema pastoril en la cultura local, sobre todo en pastorelas y canciones de la región. (Mora Ledesma, 2013)

Por más que los estudios mencionados en este párrafo se enfocaran en la relación que tienen los seres humanos con los animales, no se teoriza lo suficientemente al respecto. Lo que esta investigación busca es llenar los huecos que existen en los textos antes mencionados y poner de manifiesto la relación entre los borregos y las mujeres de Chamula, además de ofrecer algunas ideas teóricas que pueden iluminar esta interacción.

II: LOS BORREGOS Y LAS MUJERES EN LA HISTORIA DEL PUEBLO DE CHAMULA

La relación tan particular que existe entre los borregos y las mujeres chamulas no podría ser entendida sin tomar en cuenta importantes elementos históricos que justifican la correspondencia de nuestra pareja, a saber, la mujer y el borrego. Por esta razón, en este capítulo me enfocaré en los factores que considero relevantes, como la llegada de los borregos a México, la historia económica de Chamula, el papel de la mujer dentro de la sociedad chamula, incluyendo su participación tanto en las prácticas religiosas como en las económicas. Este tema no puede profundizarse sin mencionar los cambios socioeconómicos a nivel regional, nacional e internacional que tuvieron impacto en la posición social de la mujer. Lo que se busca en este capítulo es dar a entender que el prestigio de la mujer chamula no ha sido el resultado de un cambio revolucionario, sino más bien efecto de un largo proceso histórico en el cual se han juntado factores de distinta índole que han moldeado la sociedad chamula en diferentes épocas. Antes de profundizar en la historia de nuestro municipio, será necesario decir unas cuantas palabras sobre la historia de las ovejas en el mundo entero.¹⁶

II. 1 El borrego antes de Chamula

Si bien los borregos llegaron a la Nueva España con los españoles, no es cierto que el ganado ovino es originario de Europa. El borrego, conocido por su nombre científico como *ovis*, es originario de Asia. (Armstrong, 2016:7) Los primeros vestigios de domesticación datan del 9000 a.C.; fue en el noroeste de Irak donde se encontraron cráneos de ovinos en las cercanías de asentamiento humano. (Perezgrovas Garza, 1990:2)

El ganado ovino del sudoeste asiático fue migrando y extendiéndose por tierra (por el Norte de África y hacia Turquía) y por el Mar Mediterráneo hasta llegar, alrededor del año

¹⁶ Algunas de las fuentes citadas a lo largo del presente capítulo son secundarias, dado que el material no es de fácil acceso.

5690 a.C., al territorio que hoy conocemos como España. (Perezgrovas Garza, 1990) Poco a poco los borregos empezaron a tener mayor importancia dentro de la sociedad, principalmente en el ámbito económico. De todas las razas de borregos que se han domesticado, la raza merina es la que ha tenido mayor auge por la calidad de lana que produce:

Para dar una idea de la importancia económica de la cría de lanares en las diversas épocas de nuestro devenir histórico, cabe mencionar que los borregos merinos originarios de Asia y África fueron importados a España primeramente por los romanos y posteriormente por los moros, que fueron los que llevaron a este país la industria textil de la lana. [...] Hasta el siglo XVIII, España fue el único país en donde se criaba merinos, y sus gobiernos siempre prohibieron la exportación de este tipo de animales, con el deliberado objeto de que esta fuente de riqueza, base de su industria de la lana, no se desarrollara en otros países. (Saucedo Montemayor, 1984:24)

La crianza de los merinos se realizaba por medio de la trashumancia¹⁷ y dada la importancia que tenía esta especie en España, se formó la institución de la Mesta. La Mesta fue una asociación del gremio de pastores trashumantes la cual tuvo una duración de seis siglos, abarcando el lapso entre el siglo XIII y el siglo XIX. (Diago Hernando, 2002:9-12) En las reuniones de la Mesta, las cuales se celebraban de dos a tres veces al año, se discutía sobre los nombramientos de diferentes oficiales, se concesionaban los privilegios orientados a facilitar la movilidad de los ganados por todo el reino, se denunciaban despojos de posesión. (Diago Hernando, 2002:15-24) A finales del siglo XV el precio de la lana merino castellana tuvo un auge por la demanda de paños de lana ligeros en los Países Bajos, donde anteriormente se utilizaba lana inglesa. Este giro provocó el aumento de cabezas del ganado trashumante y estante dentro del reino de Castilla. (Diago Hernando, 2002:48)

La Mesta como organización, tuvo su primera decadencia en el siglo XVI cuando se abrió la exportación de ganado merino al extranjero. Los primeros rebaños se exportaron a Suecia (1720), posteriormente a Alemania (1765), Francia (1767) y Austria (1775), lo que

¹⁷ “el trabajo pastoril trashumante es un sistema de explotación extensivo que en función del ciclo anual de lluvias y secas establece la movilidad del ganado por varios meses, lo cual es una manera tradicional de aprovechar los recursos naturales en armonía con el equilibrio ecológico de la región donde se realiza la actividad; de ahí que el sistema de manejo de ganado trashumante sea una estrategia de conservación humana y ecológica articulada con un ciclo anual de movilidad que se desarrolla en un medio natural, social y ritual”. (Mora Ledesma, 2013)

propició la decadencia del monopolio de lanas finas en España. Este giro en las políticas económicas y políticas en el gobierno español contribuyó a dos procesos. Primero, la raza merina se expandió por Europa, llegando a Inglaterra, lo que ayudó a fortalecer el Imperio Británico. Aunque esta especie no proliferó dentro de la isla, ayudó a la conquista de otros territorios para su cría, como Australia y Nueva Zelanda; segundo, provocó la constante oscilación de los precios de la lana, lo que provocó una inestabilidad en la economía de España y la posterior desintegración de la Mesta. (Armstrong, 2016:94; Diago Hernando, 2002:51; Perezgrovas Garza, 1990:25)

La Mesta llegó a México en 1542 con el virrey- don Antonio de Mendoza. Ahora bien, no existe mucha bibliografía acerca de la llegada del ganado ovino a México dado que se lo consideraba ganado menor. Como dice Saucedo:

Entre los datos que se han revisado se dice que fue el virrey Gregorio López en 1521, uno de los que trajeron a playas mexicanas un lote de borregos. Posteriormente se realizaron otras importaciones que tuvieron el mismo origen, con los ejemplares de razas españolas denominadas merinos de lanas finas y paretadas, y de aquellas otras conocidas como churra y lacha de vellones abiertos y fibras gruesas y corriente, pero de excelente carne. (Saucedo Montemayor, 1984:24)

La incursión de la Mesta en el territorio mexicano dio pie a la diversificación del territorio. La corona dio prioridad a quienes eran propietarios del ganado, principalmente ovino, a costa de los indígenas, quienes no eran ganaderos sino agricultores:

Estas disposiciones influyeron, indudablemente en la génesis del problema agrario, de enormes privilegios; verdaderos atentados a la propiedad privada al establecer derechos de posesión de los ganados trashumantes, con los que constituían a favor de la Mesta arrendamientos a perpetuidad, la prohibición de romper las tierras pastales con la finalidad de sostener la superabundancia de los pastos. (Saucedo Montemayor, 1984:33)

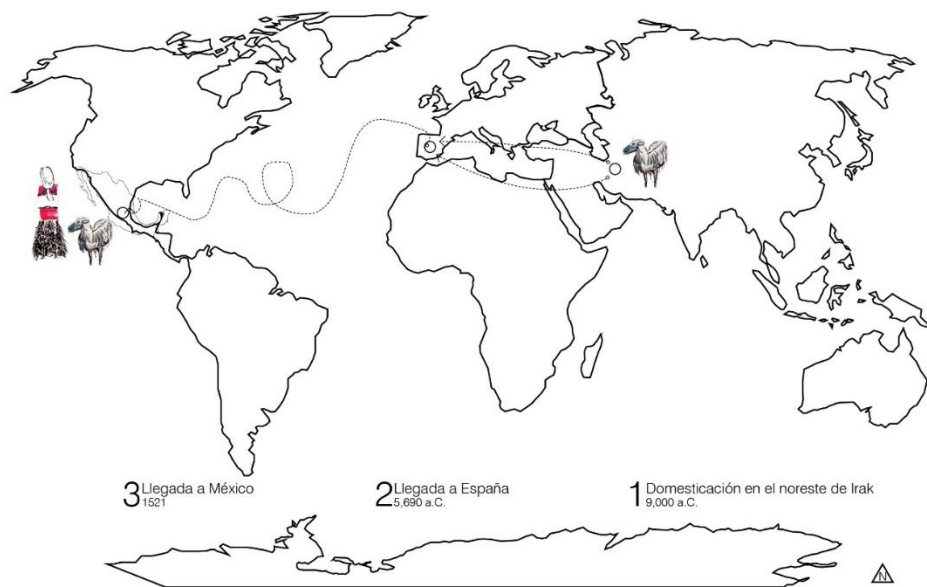
A lo dicho anteriormente hay que agregar que la Corona Española prohibió que “el indio poseyera y explotara el ganado”, lo que determinó, en un principio, que la ganadería quedara “en manos de los españoles”, en específico, en las manos de “los frailes catequistas, a éstos les estaba encomendadas las faenas agrícolas y el cuidado de los animales”. (Saucedo Montemayor, 1984:25-33) Lo que esto significó en el territorio de la Nueva España fue un

nuevo reordenamiento de las tierras a partir del cual se consolidaban las “estancias” ganaderas frente a los espacios asignados a la agricultura indígena:

Las estancias fueron espacios específicos acondicionados para la cría de ganado. Originalmente fueron, como su nombre lo indica, sitios designados para concentrar animales que estuviesen destinados a una residencia estable, y abarcaban establos o corrales como un parca más o menos extensa de pastoreo y ramoneo. Tuvieron su fundamento legal en las llamadas “mercedes”, concesiones para el uso del suelo otorgadas por el gobierno (primero los ayuntamientos de las ciudades y más tarde la audiencia o el gobierno virreinal) previo reconocimiento del lugar y de que la concesión no perjudicaba a ninguna persona. (García Martínez, 1992:29)

En el siguiente mapa se hace un resumen del recorrido que tuvieron los borregos desde su domesticación en Asia hasta su llegada en México.

Mapa II.1.: Viaje del borrego desde Asia hasta México.



Descripción: En el mapa se puede observar como desde la domesticación del borrego hasta que llega a México pasaron más de 10,000 años. Primero, por medio de la trashumancia y el nomadismo, el borrego llegó a España en 5,690 a.C. y con la conquista en 1521 a México. (Fuente: elaboración propia)

Como se deduce de lo dicho anteriormente, las ovejas no fueron un regalo de los españoles a los indígenas; fue la propiedad destinada al uso exclusivo de la sociedad de los conquistadores, puesta celosamente al resguardo de los frailes. El borrego tenía un significado especial dentro de la forma de vida cristiana: era el animal sacrificatorio, se lo

asociaba con Cristo, aparecía en las metáforas y analogías bíblicas importantes, su imagen acompañaba en los actos litúrgicos.¹⁸ El cordero, presente en las prácticas religiosas de los conquistadores y colonizadores le daba continuidad a la forma de vida cristiana en el Nuevo Mundo, garantizaba su expansión, justificaba la separación de la forma de vida española de la indígena.

II.2 Chamula: su origen, historia y habitantes

En el siglo XVI los borregos llegaron al rincón del mundo que nos interesa: San Juan Chamula. Para los indígenas- el borrego era un simple *ch'ij*- asociado con *te'etikal ch'ij* o venado del bosque. Representaba la forma de vida de los conquistadores. Pero, a lo largo de dos o tres siglos el estatus del borrego cambió. Fue apropiado literal y simbólicamente por los indígenas como el Dios cristiano y los santos. Esta historia se entrecruza con la historia de Chamula y está todavía por contar.

Empecemos con una descripción geográfica de este municipio para pasar, a colación, a algunos aspectos de la forma de vida que se relacionan con las mujeres y los borregos. A modo de hacer un escrutinio breve del entorno, haré hincapié en los siguientes temas: 1) la historia del pueblo; 2) el papel de las mujeres en las prácticas religiosas; 3) el papel de la mujer en el desarrollo económico del pueblo y 4) algunas prácticas borreguiles como proceso de la enseñanza informal de la niña. En la luz de la escasez de datos, me serviré de los ejemplos que pude encontrar, tanto en la literatura pertinente secundaria como en la tradición oral chamula. Veamos en el orden mencionado viendo Chamula bajo dos aspectos que nos interesan, a saber: los borregos y las mujeres.

El actual Municipio de Chamula se encuentra dentro del Estado de Chiapas,

¹⁸ En la Biblia aparece 305 veces la palabra “oveja”. En la mayoría de las veces, se relaciona a las ovejas con los hijos y/o seguidores de Jesús. Jesús es un pastor quien tiene ovejas y la mayoría de sus discípulos también tienen ovejas. Cuando se quiere compartir las enseñanzas del Hijo de Dios, se hace relación de los borregos con los humanos. Aquí cito algunas de las parábolas de la biblia las que hacen referencia las ovejas: En Mateo 25: 22-41 leemos: “Y cuando el Hijo del Hombre Venga en su gloria y todos los santos ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria. Y serán reunidas delante de él todas las naciones; entonces apartará los unos de los otros, como aparta el pasto las ovejas de los cabritos. Y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a la izquierda”; en Marcos 6:22-40 leemos: “Y saliendo Jesús, vio una gran multitud y tuvo compasión de ellos, porque eran como ovejas que no tenían pastor; y comenzó a enseñarles muchas cosas”; Lucas 15: 1-20 “¿Qué hombre de vosotros, si tienen cien ovejas y se le pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto y va tras la que se le perdió, hasta que la halla? Y al encontrarla, la pone sobre sus hombros gozoso; y cuando llega a casa, reúne a los amigos y a los vecinos, diciéndoles: Alegraos conmigo, porque he hallado a mi oveja que se había perdido”.

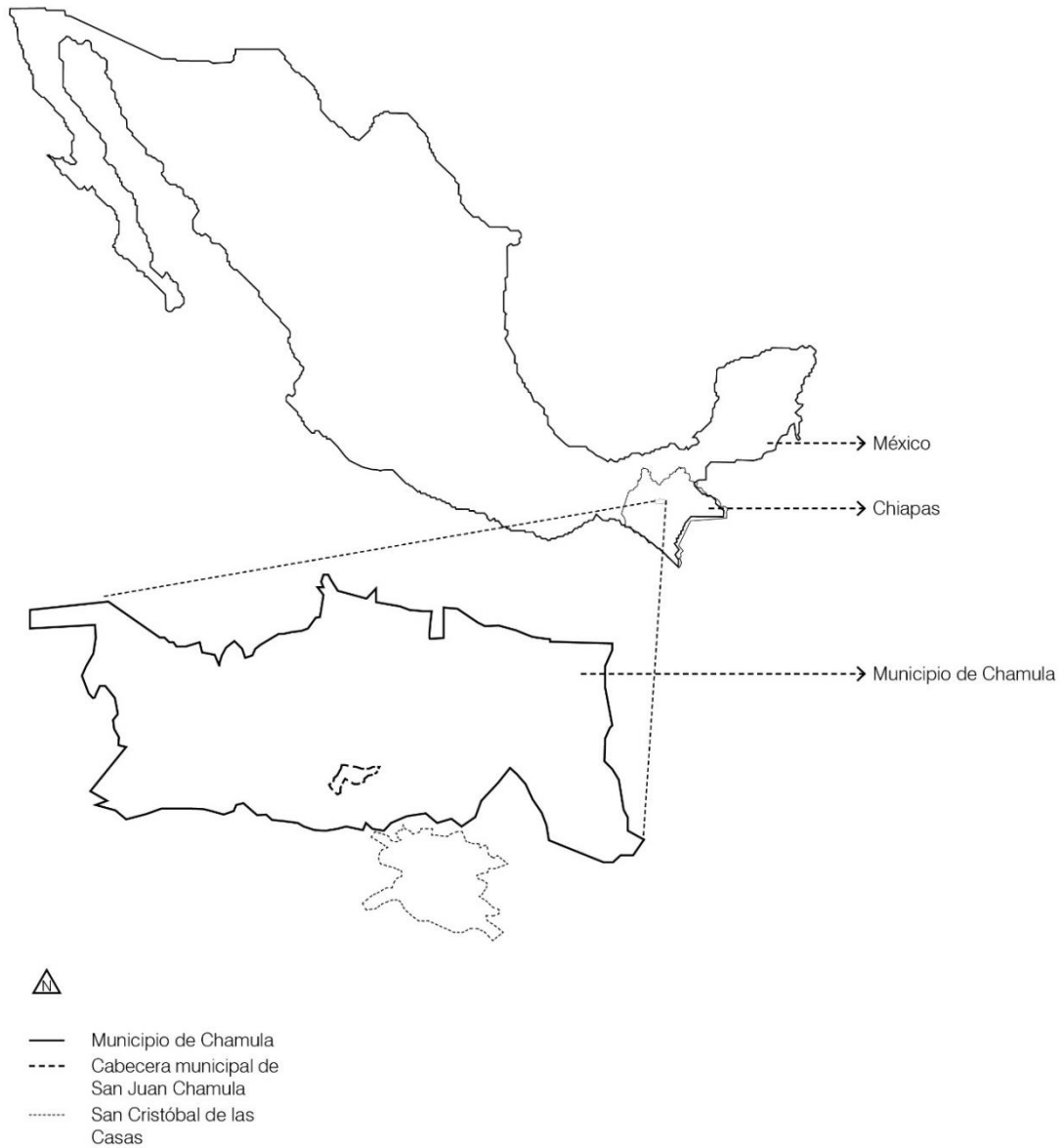
localizado en el sureste de la República Mexicana. Colinda al norte con los municipios de Ixtapa, Larrainzar, Aldama, Chenalhó y Mitontic; al este con Mitontic, Tenejapa y San Cristóbal de las Casas; al oeste con Zinacantán e Ixtapa y al sur con San Cristóbal de las Casas. Como podemos observar en el Mapa 2, la superficie que ocupa la cabecera municipal es muy pequeña en comparación con la extensión del municipio. Es un dato curioso porque la cabecera es el lugar más conocido de todo el municipio. Uno llega en la combi a San Juan Chamula después de cruzar el puente donde está la placa que indica que ya entraste al Municipio de Chamula con una población “estable” de alrededor de 60,000 habitantes. Según INEGI, el número real de habitantes en 2010 era 76,941, donde la población masculina representaba el 46% (35,555) y la femenina el 54% (41,386). (INEGI, 2010)

Para llegar a la plaza central desde la entrada a la cabecera, el visitante tiene que caminar por el andador que acaban que remodelar, donde en ambos lados se encuentran puestos de fruta, verdura, hilos, gallinas, de cruces chamulas y de textiles de todas partes. El paisaje que hace notar el visitante puede variar mucho dependiendo de la fecha de la visita. Si uno va a Chamula entre semana, puede ver que la plaza principal se utiliza como estacionamiento. Pero el domingo es otro cantar. En una trama de puestos el visitante puede encontrar productos relacionados con los textiles que se usan en el municipio, ya sean productos industriales o hechos a mano. Ahí también se puede encontrar los productos relacionados con el borrego, desde la lana hasta el *tsekil*. Pero, aunque los productos desprendidos del borrego abundan, el borrego mismo está ausente. Al borrego no lo llevan a la plaza en los domingos porque “pobrecitos, hay mucho sol y mucha gente”. (Entrevista con Antel, junio 2017).

Al cruzar la plaza uno llega a la iglesia dedicada a San Juan Bautista. Muchos visitantes turistas la temen y, a la vez, la admiran como una muestra del exotismo, pues tienen una visión de los mayas tradicionalistas que habían mezclado la cosmovisión mesoamericana con los santos católicos. ¡Pero Chamula es más que esto! El visitante podría entender mejor el municipio alejándose del centro y acercándose a los prados donde las mujeres pastorean a los borregos.

En el siguiente mapa podemos apreciar la ubicación de Chamula en Chiapas y México:

Mapa II.2: Ubicación del Municipio de Chamula dentro de la República Mexicana



Descripción. En el mapa se puede observar la ubicación del Municipio de Chamula en el estado de Chiapas y la República Mexicana. Se nota la colindancia al suroeste con el municipio de San Cristóbal de las Casas. (Fuente: elaboración propia.)

Cada presente tiene su pasado y Chamula no es la excepción a esta regla. Esta afirmación es verdadera sólo en cuanto vemos la historia como *res gestae* (la historia del pasado real). Vista

como *res gestarum* (historia de relatos), se hunde en la obscuridad de nuestra ignorancia. La historia prehispánica de Chamula es, hasta hoy en día, prácticamente desconocida. Lo que sabemos sobre Chamula está incluido en un conocimiento general que tenemos sobre las regiones de esta parte de Chiapas. (De Vos, 2010) Nuestro relato necesariamente tiene que empezar con la conquista y el periodo colonial, pues estos acontecimientos trajeron a los indios de Chiapas una pléyade de cambios en la forma de vida.

Los indígenas fueron sometidos a un yugo de impuestos y tributos además del trabajo forzado y servidumbre. Sabemos que Chamula y Pochutla formaba dos encomiendas de Pedro de Solorzano. La primera, situada a pocas leguas de la ciudad, se componía entonces de tres comunidades, el mismo Chamula, Analco y Mostenango. Jan de Vos menciona el documento procedente de la segunda mitad del siglo XVI que definía el tipo y cantidad de tributo que los indios de Chamula tenían que pagar a los españoles. Estos tres poblados estaban obligados a entregar a su amo, a lo largo del año, 40 indios de servicio y los cántaros, ollas y piedras de moler que eran menester; cada año, 14 fanegas de maíz, 2 fanegas de trigo, 4 cargas de frijol, 19 cargas de chile, 220 plumas de aves preciosas, 800 tablas, 200 vigas y 800 fanegas de cal; dos veces al año, 16 gallinas de Castilla y 16 gallinas de la tierra, es decir guajolotes; además, cada domingo, 5 gallinas de Castilla y 3 de la tierra; y cada viernes, 50 huevos. “Sólo de esta manera, don Pedro se consideraba capaz de construir y mantener con decoro su "casa poblada" en la primera cuadra de Ciudad Real.” (De Vos 2010: 55-56) Los tributos a los conquistadores se tomaban de la mano con los que se entregaban a la iglesia. En Chamula, por ejemplo, los “naturales” habían pagado al cura, en 1696, la exorbitante suma de 758 pesos con cuatro reales, sin contar los derechos por bautismos, casamientos, funerales y misas de cuerpo presente. En el pueblo funcionaban cinco cofradías y se celebraban, fuera de la Semana Santa, más de 25 fiestas religiosas. Sólo el sustento del religioso costaba 513 pesos con seis reales, sin incluir el servicio diario de dos caballerangos, una molendera, un cocinero, un mayordomo y dos muchachos porteros. (De Vos 2010: 71)

Observemos que entre los tributos no se encuentra ganado menor, lo que es una prueba que los indígenas no se apropiaron del borrego hasta dos siglos después:

Entre los datos más antiguos encontramos quinquenal de la vicaría de Chamula [La Vicaría de Chamula la formaban los pueblos de San Juan Chamula, Miguel y Santa Catarina, San Pedro Chenalhó. San Pablo Chalchihuitán, San Andrés, Santiago Chizná, Santa María Chupic y Santa María Magdalena Tamghobeltic] de los años 1763 al 1768; los ingresos económicos a las arcas de la iglesia ascendían a 2,184 pesos y 6 reales del pueblo de Chamula; a dichos ingresos tenían que agregarse los “frutos de especie”, entre los que incluían 93 carneros anuales, costando cada uno un peso. Dato por demás interesante es que sea este pueblo el único que pagaba primicias de carneros, señalando la importancia de su cría. (Perezgrovas Garza & Parés i Casanova, 2013:181)

De esta manera nos encontramos con un vacío. Por un lado, sabemos que los borregos fueron introducidos como parte del paisaje colonial para volverse una parte intrínseca de la cultura Chamula dos siglos después, pero carecemos de datos acerca de esta apropiación. Podemos imaginarnos, siguiendo a Jan de Vos, qué impresión debían de ejercer sobre la mentalidad indígena la introducción de los animales raros y desconocidos, entre los cuales estaban las ovejas. Como escribe este autor: “Aún mayor asombro debe haberles causado convivir, en los sitios de ganado mayor y menor, con animales tan extraños para ellos como eran el caballo, la vaca, la oveja, el puerco, y la gallina de Castilla”. (De Vos 2010: 52) Tampoco, sabemos cuándo el asombro por las ovejas se transformó en el aprecio o el objeto de codicia. Se podría sugerir que la apropiación indígena del ganado ovino pudo haberse propiciado gracias a la apertura de la Corona a que los indígenas pudieran ser dueños de rebaños propios después de la primera decadencia de la Mesta y de las “rebeliones indígenas” en los inicios del siglo XVIII.¹⁹

Donde los datos históricos son escasos o inexistentes, podemos aludir a la tradición oral y/o local escrita por los habitantes del pueblo. En palabras de un texto inédito de Tonik, de quién hablaré más a detalle en el siguiente capítulo, la apropiación del ganado por los indígenas chamulas tiene su leyenda:

¹⁹ Esta fecha coincide con el nombramiento del Padre José Ordoñez y Aguilar, quien modificó los tributos a pagar a la iglesia. El pago que se le otorgaba a los chamulas quienes trabajaban con él disminuyó a la mitad. Esto provocó un creciente descontento entre quienes estaban bajo su mando. (Wasserstrom, 1978:132)

Una versión de la leyenda transmitida a partir de la tradición oral cuenta que los primeros pobladores de Chamula fueron una familia que salió en búsqueda de un espacio cómodo para ellos y sus animales que iban en compañía con ellos, ya que en el lugar donde estaban viviendo abundaban mucho los sancudos, hormigas, plagas y otros animales que no le dejaban crecer milpas, frijol y calabaza. La familia estaba conformada por el hermano mayor llamado San Juan, dos hermanos menores llamados San Pedro y San Sebastián y la hermana menor llamada Magdalena.

Según la historia, entre hermanos se repartieron los terrenos después que encontraron y recorrieron el espacio, ubicándose en donde más les convenían. El tiempo que les tomó recorrer el espacio es de un año completo y cinco días. Éstos cinco días, actualmente, marcan el cierre e inicio de un nuevo año y es cuando actualmente se festeja el célebre Carnaval de Chamula.

La hermana Magdalena quedó en el municipio de Aldama porque le gustó el clima caluroso para sembrar cañas, cafetales y árboles frutales. San Pedro se quedó en el municipio de Chenalhó, allí le gustó el espacio para sembrar aguacates, cacahuates y naranjas. A San Juan Bautista le gustó ubicarse en el espacio que ocupa el territorio Chamula, conjuntamente con sus borregos, el animal más apreciado, en la mejor parte del municipio de Chamula, donde se encuentran planicies, pastizales, el clima saludable y un lago, el cual propicia un espacio favorable para los rebaños. La primera morada que a iba realizar San Juan Bautista era en el cerro de Tsontehuitz, pero era muy accidentado para sus rebaños. Entonces decidió trasladar su morada donde actualmente está el panteón San Sebastián centro Chamula; pero con el tiempo decidió bajar al centro del lago. Platicó con el dueño del lago que era una serpiente, y secó el lago dividiéndolo en dos espacios; uno denominado *Ni'o San Juan* y el otro denominado *Ni'o San Pedro*. Después de la división, la serpiente fue enviada al cielo. (Conversación informal con Tonik, enero, 2017)

Otras dos menciones acerca del origen de Chamula y el borrego nos lo proporciona Gossen en “Los Chamulas en el mundo del Sol”. Según uno de sus informantes- Salvador Méndez Castellanos-: “Nuestro Señor San Juan vio que la tierra era mejor, Que sus ovejas prosperarían, Que no había hormigas que picaran a sus ovejas, Que no hacía mucho calor; porque no era un País Caliente, La tierra era buena: sus hijos prosperarían, sus ovejas ya no estaban tristes”. (Gossen, 1980:19) La segunda mención procede del mismo informante de Gossen:

Cuando San Juan llegó con sus ovejas, ellos todo lo vieron:
Cómo llegó,
Cómo empezó a hacer su casa,
Cómo fue a buscar las piedras para la construcción,
Cómo la campana en el árbol repicó por sí sola (sin ayuda).
Los antepasados vieron todo esto. Y cuando fueron ancianos, les dijeron a sus hijos cómo habían nacido.
Es por esto que todos saben cómo apareció la primera gente;
Cuando finalmente los antepasados murieron, ya les habían contado a sus hijos cómo fueron las cosas hace mucho tiempo. (Gossen, 1980:185)

Estos comentarios “míticos” al origen del pueblo son importantes porque nos permiten cerciorarnos acerca de una co-substancialidad del pueblo- el santo San Juan Bautista y los borregos. Los tres son inseparables. El santo no descubre a las ovejas en un país lejano que será después Chamula. Él los trae consigo al municipio y les da otra vida en los pastizales de Chamula propicios para el pastoreo. De esta manera, la existencia de borrego tiene origen mitológico: está enraizada in *illo tempore*- en aquel tiempo de los Dioses, no en este tiempo histórico de la gente. Marca el comienzo de Chamula apareciendo como el atributo preciado del Santo Patrono y al mismo tiempo la fuente de la identidad del pueblo chamula frente a dos pueblos vecinos: San Pedro de Chenalho’ y Santa Magdalena de Aldama.

II.2.1 La mujer y la religión en Chamula

La presentación de la historia de la mujer chamula a lo largo de 500 años, a partir de la conqusita hasta la actualidad, rebasa el objetivo de este estudio. Aludiré a esta historia, sin embargo, para reconstruir algunas de las prácticas que se relacionan con los borregos escogiendo sólo tres aspectos: el papel de la mujer en la religión, en la economía y en la educación informal. Primero, presentaré un esquicio histórico que muestra la posición fuerte de la mujer en Chamula en las prácticas religiosas entre el siglo XVIII y XIX o sea en el tiempo que corresponde a la apropiación del ganado bovino.

A primera vista las guerras y sublevaciones son asuntos de los hombres. La historia colonial de Chamula, en principio, coincide con este estereotipo. Escuchemos ahora relatos acerca de tres episodios procedentes de dos insurrecciones de tipo religioso en la región de

Los Altos de Chiapas.

La primera gran rebelión tuvo lugar durante la colonia. cuando a dos mujeres se les apareció la virgen. Primero, en otoño de 1711, la virgen hizo la aparición a Dominica López, y segundo, en mayo 1712, cuando la Virgen se presentó a María de la Candelaria:

Nuestra fuente principal de información sobre estas apariciones es fray Joseph Monroy. Gracias a la carta escrita por él a su superior fray Gabriel de Artiga, sabemos de la segunda aparición. Esta vez fue una niña que afirmaba que la Virgen María se le había aparecido. El cura de Chamula, al registrar la ermita que se había erigido en el lugar de las apariciones, encontró en el altar una pequeña imagen de la Virgen. La indígena dijo: "Yendo yo para mi milpa, hallé en ella sobre un palo que estaba derribado a esta Señora, la cual habiéndome llamado me preguntó si tenía padre o madre, a que habiendo respondido que no dijo que ella era una pobre llamada María, venida del cielo a ayudar a los indios y que así fuese a decirlo a mis justicias para que a orilla del pueblo le hiciesen una ermita pequeña en que vivir". (De Vos 2010: 86) El culto había recibido el respaldo de las justicias del pueblo y éstos le pidieron a Monroy que celebrara misa en la ermita. Con la excusa de no poder hacerlo sin permiso del obispo, el fraile propuso llevar la imagen y la niña a Ciudad Real, invitando a las autoridades a acompañarla para dar "reverencia a vista de todos para mayor crédito de la Virgen y suyo de ellos". Las autoridades de Santa Marta llevaron la imagen en procesión a Ciudad Real. Monroy y el obispo pusieron la imagen en el nicho de la Virgen del Rosario, en el templo de Santo Domingo, hecho por el cual podemos identificar la virgen aparecida con la de Rosario; al caer la noche la retiraron para esconderla en el palacio episcopal. Las autoridades de Santa Marta se fueron decepcionadas; la muchacha y su marido fueron interrogados. Se reveló que la mujer se llamaba Dominica López, tenía veintitrés años y estaba casada con Juan Gómez. En el interrogatorio sostuvo que la virgen se le había aparecido "en carne y hueso" y sólo después se había transformado en una imagen de madera. Su marido afirmó que él también había visto a la virgen. Los españoles que habían visitado el pueblo relataron que los indígenas recibieron la promesa de ganar el cielo a pesar de sus múltiples pecados, además de obtener muchos hijos, maíz y frijoles. Al dar su declaración, Dominica López hubiera confesado -según el obispo que actuó como juez en el proceso- que "había sido persuadida por los alcaldes y otros indios con el fin de recoger mucho dinero que

darían (como dieron) de limosna todas las personas que concurrían al milagro". (De Vos 2010: 87) Dominica López y su marido fueron condenados a ser azotados por las calles de la ciudad para, posteriormente, ser desterrados de por vida a uno de los castillos del Golfo de Honduras. (De Vos, *op. cit.*)

Mientras en San Cristóbal se interrogaba a Dominica López y a su marido, la virgen hizo su siguiente aparición en Cancuc a otra mujer que llegó a llamarse María Candelaria. El pueblo Cancuc era un caserío en las afueras del pueblo de Cancuc, perteneciente al distrito episcopal conocido con el nombre de la Provincia de los Zendales. (Reifler Bricker, 1989:114-120) Aunque los hombres que apoyaban a María en el cumplimiento de su misión fueron encarcelados y azotados²⁰ igual que ella misma y su padre, y por más que se nombrara inmediatamente un nuevo gobierno, compuesto por funcionarios que prometieron destruir la ermita, ésta fue visitada por una multitud creciente de feligreses. Estos acontecimientos dieron inicio a la sublevación de entre 21 y 32 pueblos indígenas de Chiapas contra el yugo español. Que esta versión de los acontecimientos proceda del padre de María, quien cuatro años después de la derrota confesara que su hija fingiera ser visitada por la virgen, poco importa. Lo que es interesante para un historiador o antropólogo es que miles creyeron en el milagro para, en nombre de la virgen aparecida milagrosamente a una mujer indígena, atreverse a atacar Ciudad Real y declarar la guerra al rey de España.

Otro episodio de la misma sublevación agrega nuevos datos al papel de la mujer en las cuestiones política y religiosas. Antes de la defensa final de Cancuc por los indígenas, se intentó combatir a los españoles recurriendo a las fuerzas sobrenaturales. Para este fin fueron solicitadas las mujeres dotadas de poderes espirituales. Reifler Bricker relata una carta de

²⁰ Según el padre de María, el milagro fue preparado por Gerónimo Saráos, fiscal y escribano de Bachajón, desterrado de su pueblo por las justicias en compañía de un indio de nombre Gabriel Sánchez y los ex regidores, Sebastián García y Miguel Gómez. Según Agustín López, fueron estos cinco hombres los que concibieron el plan de que María fingiera que la virgen le hablaba. "De esta manera", se decían, "todos los pueblos se unirían y elegirían a nuestro modo rey y ley nueva, matando a nuestros enemigos todos los españoles, con que tendremos descanso de los trabajos que padecemos". Al oír estas palabras, su hija hubiera dicho: "que le parecía cosa muy buena y que así lo haría y que no faltaría estando fuerte siempre en decir que la Virgen le aparecía y le hablaba y que diría y obraría con nombre de la Virgen lo que ellos le dijese y aconsejasen". Le encargaron que no descubriese el secreto a nadie, ni siquiera a su madre, marido o hermano. Pocos días después María comenzó a decir que se le apareció la virgen. (De Vos 2010: 89-90)

Toribio de Cosío, presidente de la Audiencia de Guatemala a Nicolás de Segovia, nombrado gobernador militar de Chiapas:

Se apresuraron a llevar hasta el río, sentadas en sillas y completamente cubiertas por estereras para protegerlas del sol, a cuatro mujeres que tenían fama de hechiceras. Con el objeto a que invocaran armas mágicas en contra del enemigo. Las mujeres, representaban, cada una de ellas, a los cuatro poderes destructivos de la naturaleza: el terremoto, el rayo, la inundación, y el viento. Su plan consistía en arrojar rayos, que calcinaran a Cosío, provocar inundaciones en la que murieran ahogados los soldados, y sacudir las montañas para que los españoles quedaran enterrados debajo de los cascajos desprendidos. Dos de las mujeres eran nativas de Yajalón, y las otras dos oriundas de Tila. Cuando los hombres que las habían transportado en sillas a orillas del río vieron que las mujeres fracasaban en sus intentos por desatar esas fuerzas naturales en contra de los españoles, comprendieron que no poseían los poderes mágicos de que presumían, y entonces regresaron a la ciudad, dejándolas abandonadas, y que desandaran el camino a pie. (Reifler Bricker, 1989: 131-132)

La información sobre las mujeres “hechiceras” atestigua que eran ellas las depositarias de los poderes sobrenaturales, probablemente surgidos de las sacerdotisas de las deidades de origen prehispánico. La información de que fueran castigadas porque “fracasaban en sus intentos por desatar esas fuerzas naturales en contra de los españoles (...)” puede ser leída como una interpretación sesgada desde la perspectiva de los españoles, quienes veían en las ceremonias mágicas indígenas expresión de los prejuicios y no actos auténticos de la fe religiosa.

Aunque los chamulas, salvo 20 personas, no se unieron a los pueblos rebeldes en 1712, se pusieron en pie un siglo y medio después. La situación de los habitantes de los Altos después de la independencia, en cuanto al pago de tributos se refiere, no mejoró con respecto a la colonia; por el contrario, empeoró. Por un lado, la expansión de los ladinos codiciosos de las tierras de los “indios” ocasionó que aquellos chamulas que eran dueños de sus tierras se convirtieran en peones y obreros de los ladinos. Por otra parte, esta mano de obra india era controlada casi en su totalidad por la iglesia. (Rus, 1995:149-152)

Tales antecedentes dieron pauta a un creciente descontento entre los chamulas, el cual encontró expresión en una nueva fe religiosa. Cristóbal Molina, quien presencié muchos de los acontecimientos relacionados con la rebelión, informa que el 22 de diciembre de 1867 una jovencita Chamula, Agustina Gomes Checheb, dijo haber visto caer del cielo tres piedras mientras ella estaba cuidando a sus ovejas en el caserío de Tzajalhemel (Molina, 1934:365)

Se las llevó a su casa y allí permanecieron hasta el 10 de diciembre de 1868. El fiscal Pedro Díaz Cuscat se presentó en la casa de la muchacha para investigar el asunto. Con la ayuda de Cuscat y de Agustina Gomes Checheb, las piedras “hablaban” con los fieles. Al poco tiempo se añadieron estatuillas de arcilla a la parafernalia del culto; Cuscat afirmaba que Agustina las había dado a luz y por ende era la “Madre de Dios” (Pineda 1888:73). Nombró a varias mujeres para que sirvieran a la “Madre de Dios” y las instaló como santas. Acompañaban en todo momento a Agustina; cuando ella realizaba sus funciones naturales, las mujeres permanecían a su lado para perfumarla con incienso. (Reifler Bricker, 1989; Vos, 2010, 1994) Las noticias eran amenazantes. Los alarmados ladinos y religiosos encarcelaron a Agustina Gomes Checheb y a Cuscat, siendo dicho acontecimiento la causa del alzamiento de la población indígena conocido como la “Guerra de Santa Rosa” en la tradición indígena y la “Guerra de Castas” en la versión de los ladinos. Según Jan Rus, la guerra no fue planeada por parte de los indígenas:

Sin embargo, la realidad es que el movimiento indio de 1867-69, mientras fue de ellos (los indios), parece haber sido un movimiento pacífico. Lo que buscaban era poder cultivar sus tierras en paz, controlar sus propios mercados y venerar libremente a sus santos. El hecho de que no pudieran hacerlo – y de que, a final de cuentas, fueran masacrados por intentarlo - no es tanto una muestra de pasividad y sumisión de su parte, sino más bien de la deshumanización de quienes no los consideraban como personas, sino como objetos, como “recursos” por cuyo control había que luchar. (Rus, 1995:174)

Expongo estos tres episodios para hacer notar dos elementos importantes: por un lado, las mujeres ocupaban una posición importante en las viejas-nuevas prácticas religiosas: “Tanto en Chamula como en Cancuc (y en Santa Marta), fue una mujer, en lugar de un hombre, quién sirvió como intermediaria para la comunicación con el santo, aunque los promotores fueron los hombres”. (Reifler Bricker, 1989:245); 2) Por otro lado, “Lo que ambos movimientos del siglo XIX lograron [la “Guerra de Santa Rosa y la “Guerra de Castas”] fue un sacerdocio nativo y un cierto grado de libertad religiosa que consiguieron defender durante más de un siglo los indígenas de Chamula y de Quintana Roo”. (Reifler Bricker, 1989:246)

Por otro lado, cabe hacer énfasis en las diferencias entre estas dos rebeliones en cuanto al papel que jugó la mujer. En ambos casos la mujer fue quien presencié el evento y un hombre fue quien confirmó lo sucedido. En el caso de la rebelión de Santa Marta, Juan

Gómez, el esposo de Dominga López, no le dio crédito a su mujer cuando le comentó que se le había aparecido la virgen hasta que él mismo la vio. En cambio, en Chamula, nadie cuestionó que a la niña le cayeron las piedras del cielo. Por el contrario, Pedro Díaz Cuscat, fiscal de Chamula, afirmó la autenticidad de dicho suceso y lo fortaleció diciendo que Agustina era la “Madre de Dios” por ser partícipe del acontecimiento milagroso. En la primera rebelión la mujer estaba en la milpa y en la compañía de su esposo. En el caso de Chamula, el evento se suscitó cuando la niña estaba sola pastoreando a los borregos. El fenómeno sobrenatural interrumpió entonces una práctica natural, como fue el pastoreo del borrego por una niña. El episodio relatado en la carta de Cristóbal Molina es una prueba importante de que la mujer chamula en la segunda mitad del siglo XIX pudo hacerse partícipe de las prácticas borreguiles como parte de la vida cotidiana y las prácticas místicas, como parte de la vida religiosa. La mujer tenía capacidades para comunicarse con las deidades, ocupar los puestos religiosos y políticos, participar activamente en la construcción política y administrativa del pueblo.

En la actualidad, entre sus múltiples actividades, está también el desempeño de los cargos religiosos. La importancia de los cargos de las mujeres se puede ver en las prácticas religiosas que se realizan en la cabecera municipal. Entre ellas se encuentran el vestir y la obligación de cambiarles la ropa a las Santas. De ellas, la más importante es Santa Rosa, de quien hablamos anteriormente y quien es la santa relacionada con los textiles. A los cargos más importantes desempeñados por las mujeres pertenecen: 1) *Me' lapuk*: son las mujeres que hacen el cambio de las prendas de las Santas; nadie más que ellas pueden tocarlas; 2) *Me' tsampom*: es la que lleva el copal; 3) *Me' chuk*: es la que se encarga de lavar la ropa de los santos; 4) *Me'cabe Sacramento* o la mujer que al quedarse viuda desempeña el cargo de “*me'cabe Sacramento*” (madre que cuida el sacramento); debe haber cinco de estas mujeres por cada barrio; Pozas menciona que algunas de ellas murieron, por lo que se suponía que este cargo era vitalicio; su función es bailar en todas las fiestas del carnaval; se instalan atrás de la cruz del patio en la casa del “Pasión” y bailan cuando se guardan las puntas de metal de las astabanderas; 5) “Madrinas del Niño” son un grupo de mujeres que bailan en las fiestas de fin de año, posadas y el nacimiento de Jesús. (Pozas Arciniega, 2012: 90- 91) Como me comentó Tonik, de quién hablaré a profundidad en el siguiente capítulo, los cargos de las mujeres consisten en representar diferentes papeles en actividades religiosas: “En diciembre,

fungen como parteras en el nacimiento. Ya en el día de la crucifixión (en Semana Santa), acompañan a Jesús y también a su mamá, la virgen María. Ellas representan a las madres de los que crucifican, como dice en la Biblia”. (Entrevista con Tonik, noviembre 2017)

La etnografía de Pozas puso de manifiesto lo que cobraría importancia en nuestros días. La alta posición social de la mujer, que se debía a su participación en las actividades religiosas, continúa en actualidad, sobre todo en las prácticas de la atención de las Diosas y Santas. El viajero que entra en la Iglesia en Chamula se da cuenta que éstas están colocadas al lado izquierdo mirando sus contrapartes masculinas al lado derecho. Cómo los dos grupos de las deidades se complementan, también se complementan las mujeres y los hombres que tienen cargos religiosos:

El grupo de hombres y mujeres que forman cada mayordomía, encabezados por el mayordomo, se reúnen la víspera de cada fiesta y se encaminan al templo para vestir de gala a los santos. (...) El Martomo Sacramento salió de su casa cargando la caja en que guarda los vestidos del santo; lo acompañan cuatro músicos, dos con arpas dos con guitarras, dos mujeres con un brasero cada una, para el incienso, un hombre con una red de juncia y una escoba; otro con un petate; dos hombres más, uno con los cohetes y el otro con las cámaras. (Pozas Arciniega, 2012:104)

Con relación a la celebración del carnaval también se unen los hombres y las mujeres.

En el templo estaban ya los Mayordomos de Santa Rosa, los del Rosario y otros; unos llegaban y otros se iban; los hombres desvestían a los Santos y las mujeres a las Santas. Cuatro mujeres le quitaban las ropas a Santa Rosa, las doblaban cuidadosamente y las guardaban en el baúl; otras cuatro estaban sentadas atendiendo el fuego de los pebeteros. (Pozas Arciniega, 2012:132)

La misma cooperación y complementariedad se observa en la celebración de la Semana Santa:

Las fiestas del carnaval están ligadas a las de Semana Santa. [...] El primer viernes después de la fiesta de carnaval se reúnen los mayordomos de San Agustín, sacan en andas a este Santo para recorrer la plaza; acompañan a los Mayordomos, sus mujeres con los braseros para el copal, y los Sacristanes para llevar la cruz y los dos candelabros de bronce labrado. [...] Las “Mejchabé Sacramento” (mujeres que alumbran el Sacramento), estaban en el templo, ricamente ataviadas, [...] Son ocho las mujeres con este cargo, tres por el barrio de San Juan, tres por el barrio de San Pedro y dos por el barrio de San Sebastián. Estaban instaladas cerca del altar mayor; cada una tenía frente a sí un cesto con flores y velas encendidas; llevaban además un rosario de listones de colores.

Junto a ellas se paraban unos hombres, les hablaban y tomaban sus listones para besarlos. (Pozas Arciniega, 2012:132-139)

Para que una mujer pueda acceder a los cargos religiosos, debe demostrar que es una mujer con *tsots syu'elal ants* o el prestigio. Este *tsots syu'elal* se logra con la edad y se les otorga generalmente a mujeres viudas o divorciadas que, en la mayoría de los casos, tienen hijos mayores que puedan gestionar los gastos financieros generados por los cargos. De esta manera, las mujeres que ocupan cargos religiosos son las más respetadas y al mismo tiempo son las que pueden mantenerse con o sin ayuda de sus hijos, es decir ocupan una posición económica y social alta en la comunidad. Este último tema será el objeto de la siguiente pesquisa.

II.2.2 La Mujer y la economía en Chamula

El desarrollo económico en Chamula ha guardado ciertos paralelismo con las dinámicas regionales y nacionales. Generalizando se puede afirmar que el municipio ha pasado por las siguientes etapas económicas. (Martínez Velasco, 2002)

Etapas 1: Las fincas (finales del siglo XIX a 1970) Como acabamos de ver en la sección anterior, las circunstancias en las que se encontraba el pueblo Chamula en el siglo XIX, o sea, cuando Agustina Checheb y miles de otras mujeres chamulas pasaban sus tiempos pastoreando las ovejas, distaban de ser favorables. Los hombres chamulas a menudo solían migrar en búsqueda de tierras para cultivar. Esta situación mejoró, en cierta medida, con la llegada de las fincas en las últimas décadas del mismo siglo, dado que los indígenas podían alimentarse del trabajo que realizaban en las mismas. (Rus, 2012:87) Estas fincas les aseguraban trabajo estacional a los hombres, quienes tenían que estar en promedio seis meses lejos de sus hogares.

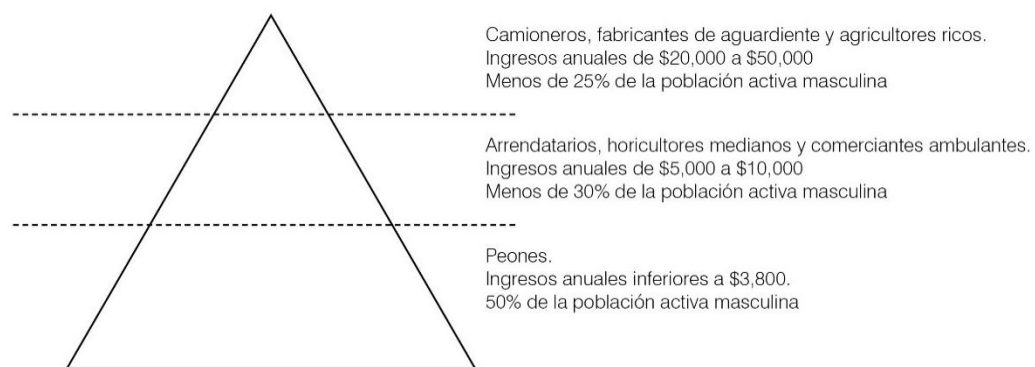
Etapas 2.: El boom de la economía y el desarrollo de la infraestructura (década de 1970): El fin de las fincas marcó el fin de una forma de vida vieja, pero fue el inicio de una nueva. El boom petrolero de la década de los setenta se tradujo en un alza en los trabajos relacionados con la construcción. En esta época se construyeron presas, puentes, refinerías y carreteras, siendo estas obras construidas, en parte, por mano de obra chamula. En la década

de los setentas del siglo XX, como lo sabemos gracias a un estudio realizado por Wasserstrom (1977), ya no eran suficientes los insumos cosechados de las milpas. Éstas solo representaban, en promedio, el 11% del grano necesario para el consumo de una familia de alrededor de 5 integrantes. Es por esto que muchas familias optaron por dedicarse a otras actividades.

De este número, el 52% se enganchó en las fincas cafetaleras del Soconusco, mientras que el 25% restante laboró principalmente como peones de albañil en Tuxtla y San Cristóbal, o en los caminos de mano de obra. Desde luego, estas cifras incluyen a muchas personas que combinaron dos, tres o cuatro actividades distintas, de las cuales ganaron cantidades muy variadas de dinero. A pesar de tal hecho, queda claro que el trabajo asalariado, y no la agricultura de subsistencia, representaba a principal fuente de ingreso en el municipio. (Wasserstrom, 1977:3)

No todos los miembros del municipio trabajaban como asalariados. Algunos rentaban sus tierras a ganaderos ladinos, otros trabajaban como horticultores, los cuales “percibían ingresos considerablemente más altos”. (Wasserstrom, 1977:4) De esta forma se diversificaron las actividades dentro del municipio. Esto contribuyó considerablemente a la diversificación creciente de los ingresos que se percibían entre los habitantes del pueblo: “Detrás de la especialización ocupacional en el municipio, se distingue entonces un sistema de estratos económicos que dividía a la comunidad en ricos y pobres, en pequeños productores capitalistas, peones semi-asalariados y trabajadores proletarizados”. (Wasserstrom, 1977:6). De este estudio se deriva el siguiente esquema:

Esquema 1: Estratificación económica de Chamula.



Descripción. En el esquema se puede observar la diversificación de actividades económicas dentro del municipio de Chamula para la década de los setentas del

siglo XIX. Se puede notar que existía una estratificación socio-económica de la población, la cual se dividía en tres grupos principales: 1) los camioneros, fabricantes de aguardiente y agricultores ricos los cuales representaban el 25% de la población activa masculina 2) arrendatarios, horticultores medianos y comerciantes ambulantes que representaban menos del 30% de población activa masculina y 3) los peones que sumaban el 50% restante de la población masculina. (Fuente: Roberto Wasserstrom, 1977)

En el siguiente cuadro se muestra un ejemplo de las diversas actividades que aportaban un ingreso en diferentes hogares en el paraje de Ch'ul Osil²¹ para el año de 1974. Como se aprecia en la tabla abajo, muchos jefes de familia se dedican a dos o más actividades, dado que en muchos casos una actividad no basta para obtener los ingresos necesarios para la sobrevivencia de familia.

Tabla II.1.: Cantidad y porcentajes de hombres de Ch'ul Osil dedicados a varias actividades económicas, 1974 (n=138).

MILPA PROPIA	MILPA APARCERÍA	FINCA CAFETALERA	JORNALERO AGRICOLA*	JORNALERO NO AGRICOLA**	PRODUCTOR ALCOHOLERO	VENDEDOR AMBULANTE	FLORES VEGETALES
110	68	55	33	6	15	1	11
79.7%	49%	40%	24%	4%	11%	1%	8%

*Incluye el trabajo para aparceros de las tierras bajas, zafra y servicios para vecinos en los maizales y otros cultivo de Los Altos.

**Incluyen trabajo de medio tiempo en la construcción de caminos y otro tipo de construcción (albañil).

Descripción. En el cuadro se pueden apreciar diferentes actividades económicas a las cuales se dedican los hombres en el paraje de Ch'ul Osil. Se toma como muestra a 130 hombres. Varios de ellos realizaban más que una de las actividades mencionadas y es por esto que los porcentajes suman mas del 100%. (Fuente: Rus, 2012:67)

Cabe resaltar que las actividades y estratificación antes mencionadas dependían en gran medida de actividades económicas realizadas por los hombres fuera del municipio. Esto provocó que la mayoría de los hombres- jefes de familia tuvieran que migrar y, por ende, estar fuera de su casa la mayor parte del año (de seis a ocho meses). Estas migraciones, a diferencia de las que se realizaban en Oaxaca, eran principalmente masculinas. Las mujeres se quedaban a realizar tanto las actividades propias de la mujer, tales como pastoreo y cuidado de la casa y familia, como las actividades de los hombres, como lo es la milpa, la

²¹ El paraje de Ch'ul Osil se toma como referencia en las tablas a continuación. Este paraje formaba parte de las comunidades que se tomaron como muestra en la encuesta realizada por Wasserstrom para su estudio de 1977.

toma de decisiones y las labores de cuidado de la casa; por ejemplo: pintura y arreglo de la estructura de las casas. (Rus, 2012:67-68)

Etapa 3: Las crisis (década de 1980) Esta situación se vio fuertemente afectada por la crisis del petróleo y la caída de precio del maíz en 1982 y posteriormente por la caída del precio del café en 1989. Dichos fenómenos provocaron una crisis económica en las familias chamulas, pues muchos hombres, a partir de 1983, se encontraron por primera vez sin trabajo, cuestión que no mejoró; por el contrario, empeoró. A partir de entonces las mujeres buscaron la forma de generar ingresos, proceso del cual hablaremos más adelante. En el siguiente cuadro se pueden ver los cambios en las actividades económicas que se presentaron en el paraje de Ch'ul Osil tomando como años de referencia- 1977 y 1988.

Tabla II.2.: Cantidad y porcentajes de hombres jefes de familia en Ch'ul Osil que participaron en varias actividades económicas, 1974, 1988, 1998.

	MILPA PROPIA	MILPA APARCERÍA	FINCA CAFETALERA	JORNALERO AGRÍCOLA*	JORNALERO NO AGRÍCOLA**	PRODUCTOR ALCOHOLERO	VENDEDOR AMBULANTE	FLORES VEGETALES
1974 (n=138)	110 79.7%	68 49%	55 40%	33 24%	6 4%	15 11%	1 1%	11 8%
1988*** (n=208)	159 76.4%	88 42%	25 12%	37 18%	35 17%	2 6%	28 13%	44 21%
1988 Habitantes de Ch'ul Osil*** (n=205)	154 75.1%	46 22%	0 0	92 45%	27 13%	0 0	27 13%	95 46%

* Incluye trabajo para los apareceros de las tierras bajas, para vecinos en los maizales y otros sembradíos en Los Altos, y ocasionalmente zafra.

** Incluye trabajador de la construcción (albañil), chofer, ayudante de chofer (recolector de pasajes, estibador), jardinero, sereno y policía.

*** En 1988, como se explica en el texto, no era fácil definir "emigrados permanentes", pero el n=208 de este año incluye aproximadamente 40 jefes que por primera vez vivieron fuera de la comunidad en los años 80, pero que no fueron definidos como emigrantes permanentes sino hasta 1998. En el estudio de 1998, hay 205 hombres jefes de hogar que todavía residían en Ch'ul Osil, y 122 hombres jefes de hogar ya arraigados fuera del municipio de Chamula.

Descripción. En el cuadro se pueden ver los cambios en las actividades económicas, donde el trabajo en los campos de café desapareció, lo que pudo ser efecto de la caída del precio del café. Por otro lado, vemos que el porcentaje de los trabajadores en la milpa disminuyó a la mitad, por lo que aumentó el número de aquellos que trabajaban como jornaleros agrícolas y los horticultores. (J. Rus, 2012:72)

Para este momento aumentaron las migraciones por periodos largos. Ya no eran ausencias

estacionales, sino hasta permanentes. Los hombres migrantes se dividían en dos grupos, a saber, *chtalik to ta Santo* (todavía vienen para el día de todos los santos) y *batemik xa o* (ya se fueron). (Rus & Rus, 2014)

Etapa 4: La mujer en busca de alternativas. (1980-2000) Anteriormente era el hombre quien efectuaba el trabajo, muchas veces estacional, en las fincas y en las construcciones dentro y fuera del Estado de Chiapas, proveyendo a su familia de recursos indispensables para la sobrevivencia. Estos empleos requerían que los hombres se quedaran la gran parte del tiempo fuera de los parajes donde habitaban en conjunto con su familia. Como mencionamos anteriormente, a diferencia de otros grupos, los chamulas no viajaban con las mujeres. Desgraciadamente, con la crisis del sistema financiero mexicano del 1982, la mayoría de los trabajos remunerados para los hombres se vio afectada y hasta eliminada del panorama de las opciones económicas para muchas de las familias de Chamula. Aunque antes de la crisis, las mujeres siempre fueran activas económicamente *in situ*, en esta etapa buscaron labores *extra situ*, fuera del hogar. Como menciona Jan Rus: la nueva fuente del ingreso fue promovida por el turismo (Rus, 2012:55-56)

Sin embargo, mientras que las oportunidades “tradicionales” abiertas a los hombres de Chamula desaparecían, un sector de la economía de Chiapas experimentaba un auge sin precedentes después de 1975: el turismo. [...] Y esto, a su vez, tuvo un impacto muy importante entre las mujeres indígenas quienes al mismo tiempo que sus maridos no encontraban trabajo, descubrieron que ellas si podían ganar dinero vendiendo sus artesanías tradicionales- principalmente tejidos y bordados- a los turistas. Y no sólo ganaban dinero, sino que en muchos casos ya aportaban más a los ingresos familiares que sus maridos. (Rus, 1988:5)

Este fenómeno inicialmente causaba muchos problemas dentro del núcleo familiar. Las mujeres artesanas no sólo salían de la casa, sino que además viajaban a San Cristóbal. Allí buscaban a los vendedores de sus artesanías, pero en caso de no encontrar la demanda, buscaban otras alternativas del ingreso; las mujeres a menudo se dedicaban a las labores domésticas en las casas de los mestizos; emigraban también a ciudades más lejanas como México, Veracruz y Tampico. Muchos esposos no permitían que sus esposas trabajaran y en muchos casos, o bien les quemaban las prendas que producían, o bien las corrían de la casa. (Rus & Guzmán, 1990) Para su sorpresa, gran parte de las mujeres no veían su nuevo trabajo

como amenaza, sino como una forma de fomentar la economía familiar y apoyar a su marido. Con el tiempo sus maridos se acostumbraron a este nuevo papel de la mujer:

Antes, mi marido también se enojaba mucho. “Vete a San Cristóbal de una vez. Vete a la casa de la gringa. Vete a la casa de la mexicana. Vete a la casa de Chip,” me gritó. “Bueno, entonces, me voy,” le dije, “porque no voy a dejar de trabajar. Con este trabajo me sostengo. Si no trabajo, ¿con qué voy a comprar mi maíz, mis tortillas? ¿Cómo voy a ganar dinero?” Como ya sé trabajar bien, como ya sé hacer muchas cosas, nunca voy a dejar de trabajar. Aunque me cueste mucho hacer las cosas que vendo, no lo voy a dejar, porque es un oficio bien bonito. (Rus & Guzmán, 1990:10)

Esto, a su vez, modificó la forma en que la mujer era percibida dentro de los parajes. De la mujer- dueña de casa y del hogar se iba transformando en la mujer ganadora de dinero. Las nuevas expresiones en tsotsil surgieron como el correlato lingüístico de estos cambios.

Hablando de la importancia de ganar dinero, una joven soltera me participó su impresión -y la de otras jóvenes más – que, bajo las condiciones actuales, muchos hombres ya no puedan mantener adecuadamente a sus familias, como resultado, a su parecer, muchas mujeres pueden mantenerse a sí mismas y criar a sus hijos con sus propios ingresos. En el mismo sentido, varios de los ayudantes del censo describieron a alguna que otra mujer “buena” no solo con la frase tradicional “sna’ ch-abtej” (“sabe trabajar”) sino con “sna’ spas kanal” (“sabe ganar dinero”), o “sna’ xmalkinvaj” (“sabe mantenerse”). (Rus, 1988:6)

La tercera alternativa consistía principalmente en quedarse en la comunidad y dedicarse al pastoreo y otras prácticas borreguiles. De hecho, no fue nada nuevo en la forma de vida de la mujer chamula. Las mujeres heredaban terrenos y tenían borregos. La novedad consistía en que la creciente artesanía requería más relación con el borrego. Este nuevo papel de la mujer artesana estaba irremediabilmente relacionado con el de la pastora y/o dueña del borrego. La inserción al campo económico de las mujeres fue principalmente por la confección de piezas textiles y de los productos relacionados con los borregos. La crisis y la situación económica afectaban y regulaban el tamaño de los borregos. Esto lo podemos apreciar en la siguiente tabla:

Tabla III.3.: Ocupación tradicional de las mujeres: cría de ovejas

AÑO	HOGARES CON OVEJAS	NO. DE OVEJAS POR HOGAR	TOTAL DE OVEJAS
1974	45% (63 de 138)	7.6	478
1988	60% (154 de 246)	7.0	1,078
1996	34% (79 de 232*)	7.4	585

*205 hogares encabezados por hombres, 27 por mujeres.

Descripción: En esta tabla podemos observar como el tamaño de los rebaños se vio modificado por las circunstancias económicas. Al auge de la crisis le corresponde el mayor número de ovejas (1.078) y el mayor porcentaje de hogares con ovejas (60%) Fuente (Rus, 2012:82)

Como podemos observar en la tabla 1, antes de la crisis el porcentaje de hogares con ovejas era del 45%; en los años próximos a la crisis subió al 60% para, posteriormente, bajar aún más respecto a la cantidad inicial. Lo anterior se podría justificar con el hecho de que se observó la importancia de la obtención de borregos dentro de la comunidad para poder producir lana, lo que al mismo tiempo les daba la materia prima para producir sus piezas textiles. Sin embargo, con la incursión de los productos industriales y dado que la mayoría de las mujeres tuvo la necesidad de realizar viajes continuos a las ciudades vecinas, principalmente San Cristóbal de las Casas, muchas de ellas ya no tuvieron tiempo ni recursos para cuidar a los borregos.

En la siguiente tabla se hace referencia a la diferencia del tamaño del rebaño en diferentes grupos de mujeres: grupo 1) “familias mayores” las cuales tienen por base las 148 familias del censo original de Wasserstrom de 1977 y dado que el estudio se hizo once años después, son consideradas familias de edad avanzada. De éstas, 97 hombres jefes de familia y 109 mujeres, todavía viven en el paraje. Grupo 2) “familias jóvenes” o sea, 83 jefes de familia conformados por los hijos casados de las familias originales. Grupo 3) “los extras”. Son aquellas familias que se eludieron al censo de 1977, por lo tanto, las edades oscilan con las familias del grupo 1). Grupo 4) “mujeres solteras”, mujeres viudas, divorciadas, jefes de familia. Esta separación por edad y tipo de familia nos deja ver varios elementos importantes. Las familias jóvenes (grupo 2) son las que cuentan con los rebaños más pequeños, esto puede ser resultado de muchos factores. Entre ellos podría sugerirse el hecho que muchas mujeres

trabajan y/o estudian en la Ciudad de San Cristóbal de las Casas, lo que dificulta el cuidar y tener espacio para los borregos. A diferencia de los grupos 1), 3) y 4) que tienen mujeres mayores, son las que tienen más borregos. Esto podría ser resultado de que sus hijos les brindan dinero para poder permanecer en el paraje y tener tiempo para cuidar de sus ovejas.

Tabla II.4: Porcentaje de familias que cuidan ovejas y tamaño promedio de rebaño

	<u>1977:hombres y mujeres</u>	<u>1988: grupo1</u>	<u>1988: grupo2</u>	<u>1988: grupo3</u>	<u>1988: grupo4</u>
cuidar ovejas	63	40	49	47	58
[no. promedio de ovejas:]	[7.4]	[7.5]	[3.8]	[10.1]	[6]

Descripción. Grupo 1) “familias mayores” las cuales tienen por base las 148 familias del censo original de Wasserstrom de 1977. De éstas, 97 hombres jefes de familia y 109 mujeres, todavía viven en el paraje. Grupo 2) “familias jóvenes” o sea 83 jefes de familia conformados por los hijos casados de las familias originales. Grupo 3) “los extras”. Son aquellas familias que se eludieron al censo de 1977. Grupo 4) “mujeres solteras”. Mujeres viudas, divorciadas, jefes de familia. Fuente: (Rus, 1988:4)

Las actividades que se derivan del cuidado de las ovejas, así como de la producción textil, no son tareas sencillas. Por el contrario, es un trabajo arduo en el cual se requiere de mucha destreza, fuerza y tiempo. “Hay que decir que es muy trabajoso cuidar ovejas- dice Rus- Todos los días hay que pastorearlas. En el tiempo de lluvia, como en junio, julio, agosto y septiembre, cuando hay bastante pasto, salen a las once de la mañana y regresan a las cuatro de la tarde. Pero en tiempo de seca requiere mucho más tiempo buscar su alimento”. (Rus & Guzmán, 1990:4)

Asimismo, no todas las prácticas relacionadas con el cuidado de los borregos son remuneradas. Sin embargo, cuando son remuneradas, generan un alto grado de satisfacción.

Y así hacía todos los días. Comía, molía nixtamal, hacía tortillas, iba a cuidar borregos, cargaba la leña e hilaba. Así iba creciendo.

[...]

Al año siguiente, cuando ya era un poco más grande, tenía más conciencia.

[...]

Y así por primera vez gané dinero por cuidar ovejas. Había un hombre que vivía en nuestro paraje con su mamá y se enojó con ella. Tenían muchos borregos, pero después los repartieron y se quedó solo el muchacho. [...] Pero las cuidé por un año, y al final me gustó mucho el trabajo. (Rus & Guzmán, 1990:2)

A continuación se muestra una tabla en la que se presentan las actividades relacionadas con los borregos indicando si son o no remuneradas; se incluye la información acerca de la cantidad del tiempo requerido para su realización.

Tabla II.5.: Actividades relacionadas con los borregos y el proceso textil con tiempos de realización

Actividad	Remuneración	Tiempo que requiere para su realización
Pastoreo	No siempre. Solo cuando los borregos no le pertenecen a la mujer que los pastorea	De seis a ocho horas diarias
Trasquilado	No, solo se remunera el montón de lana que sale de cada borrego	Una hora por borrego cada seis meses
Cardado	No	De tres a seis días para cardar la lana necesaria para una madeja de estambre
Hilado	Si	Alrededor de 25 días para una madeja
Urdido	No	Un día
Tejido	Si	De seis a diez días
Encojido	Si	Dos a tres días
Teñido	Si	De cuatro a seis días

Descripción: En la siguiente tabla se puede observar cómo no todas las actividades de cuidado de borrego y producción textil son remuneradas. Sin embargo, cada una tiene su grado de complejidad y tiempo para realizarlo. (Fuente: Elaboración propia)

Etapa 5: Migraciones a Estados Unidos: (periodo 2000-2012) Las migraciones hacia Estados Unidos no se volvieron realidad hasta el año 2000. El sueño americano empezaba a tomar fuerza para finales del 2005. Entre el 15 y 20% de la población masculina de 15 a 34 años buscaba suerte en Estados Unidos. Este factor tuvo sus altibajos ya que el costo

promedio para pagar a los polleros para llegar a Estados Unidos era aproximadamente \$20,000.00 más 20% de interés. Esta cantidad no se lograba pagar, en el mejor de los casos, hasta dos años después del comienzo del trabajo en dicho país. El panorama empezó a ennegrecerse desde 2006, cuando bajó la demanda de mano de obra en el sector de construcción. Esto fue el comienzo lo que pronto iba a inflarse como la recesión mundial de 2008. Después de este año más y más de los migrantes chamulas se quedaron sin empleo. En estas migraciones las mujeres tenían una representación muy baja o casi nula. Las pocas mujeres que migraron en esta etapa buscaban a sus familiares y en muy escasas ocasiones encontraban trabajo. (Rus & Rus, 2014; Rus, 2012)

II.2.3 La mujer, los borregos y el yul sch'ulel

En los dos párrafos anteriores revisamos las prácticas religiosas y económicas las que mostraron que el papel de la mujer ha sido importante. La mujer chamula se ha fortalecido a partir de la historia de las sublevaciones religiosas. En cambio, la situación económica, vista a través de la historia reciente de Chamula, ha empujado a la mujer a buscar otras alternativas de sobrevivencia. Sin poder contar con el apoyo económico de sus hombres que iban a trabajar a las fincas o después emigraban a Estados Unidos, fueron ellas que participaban de las prácticas borreguiles, ya fuera en forma del cuidado directo de los rebaños o bien en la producción de los textiles de lana. En este párrafo mencionaremos otro hecho emparentado con los mencionados anteriormente: las mujeres que cuidan de los rebaños o producen lana y otros materiales textiles se inscriben en los procesos de enseñanza informal. Saber participar de las prácticas de borrego corresponde a desarrollar el espíritu o el *schulel* en sus diferentes niveles. Esta enseñanza los vincula con otras actividades. Recordemos que para que una mujer pueda acceder a los cargos religiosos debe demostrar ser una mujer con prestigio o *tsots syu'elal*. Este *tsots syu'elal* se logra no sólo con la edad, sino también, dado la lógica de los cargos, con los ingresos, esfuerzo y el desenvolvimiento de las virtudes femeninas. En muchos casos, como acabamos de ver, los ingresos dependen de las actividades de pastoreo y otras prácticas borreguiles. Sin embargo, no todas las prácticas borreguiles requieren la tenencia del borrego. Las mujeres que tienen borregos generalmente adquieren sus rebaños por herencia al momento de contraer matrimonio. En el caso de Chamula, los hombres y mujeres heredan por igual tierras y borregos.

Para los efectos de la herencia de los bienes materiales que un chamula posee, todos los hijos tienen iguales derechos, hombres y mujeres de cualquier edad. Las tierras de cultivo, los animales, la casa, el menaje, los objetos de adorno personal, son heredados en partes iguales por todos los hijos de ambos sexos habidos en la familia; por separado los que corresponden al padre de los que son la madre. (Pozas Arciniega, 1952:179)

También Antel, de quien hablaré en el capítulo IV, me comentó que en su familia todos los hijos e hijas heredaron tierras. “El hijo mayor es quién escogió primero y así sucesivamente hasta el más pequeño. Al más pequeño le toca al último”. (Entrevista con Antel, junio 2017)

Las mujeres deben mostrar atributos pertenecientes al género femenino como es el cuidado de su familia, a sus borregos y su milpa, saber realizar el proceso textil para, de esta forma, producir la ropa que requiere su familia: “En la vida real, la mujer pues tiene que estar experta en hacer tortilla, poner a hervir nixtamal, hacer todo el proceso de la cocina. Tiene que ser ya experta en ese lado. Tiene que cuidar rebaño, tiene que ser responsable y el reto más difícil pues, es la elaboración de la ropa”. (Entrevista con Tonik, febrero 2017)

El proceso textil es una de las actividades más importantes en la vida de la mujer chamula: “El *jolobil* (tejido) es la actividad más compleja e importante que realiza la mujer. Se concibe como un espacio de aprendizaje, reproducción y continuidad del conocimiento ancestral dentro de la cultura tsotsil de Chamo’, así como de otros pueblos mayenses circunvecinos”. (López Díaz, 2016:107) El *jolobil* es una actividad que se transmite de generación en generación, principalmente entre mujeres, y su aprendizaje requiere de la madurez y equilibrio mutuo entre *ch’ulel* “espíritu”, *bek’tal* “cuerpo y *o’nton* “corazón”. Dentro de la concepción del aprendizaje en la sociedad tsotsil, el aprendizaje verdadero de una mujer llega con la llegada de la responsabilidad. Se dice *yul sch’ulel* (llega su conciencia), o la entidad racional, lo que implica al mismo tiempo la plenitud del *o’nton* (corazón), o la entidad emocional. En este caso el *ch’ulel* es maduro, pleno de conciencia y emocionalmente equilibrado. Sólo en este caso la mujer se convierte en *bats’i ants* (mujer verdadera). (Entrevista con Elías Pérez en CESMECA, noviembre 2017) y véase también (López Díaz, 2016:106)

La implicación que tiene la *yulesel ch’ulel* en la producción del tejido consiste en una serie de pasos que se deben de alcanzar dado que la elaboración del *tsekil* (enagua) o de cualquier prenda, requiere de mucho trabajo y paciencia. A cada uno de los procesos (cardar,

hilar, urdir, tejer, encoger, teñir y bordar) corresponden diferentes niveles de aprendizaje. En el caso del tejido, al inicio a la niña se le da el telar ya urdido y se le enseña a usar cada una de las piezas que lo forman. Una vez que ha aprendido a tejer, se le enseña a urdir y a colocar los hilos en el telar. Cuando ya domina el tejido *bats 'i jolobil* el cual se conoce como tafetán, se procede a enseñar el *sjalel ts 'ot jolobil* el cual es el tejido en sarga (descrito a detalle en el siguiente capítulo). Cada tipo de tejido tiene su grado de dificultad, y es por eso que, al avanzar en cada uno de los tejidos, se avanza en el desarrollo de *sch 'ulel* (alma, pero también conciencia, responsabilidad, madurez) lo que es bien visto en la mujer chamula.

Cuando se realiza cualquier proceso textil, es preferible que el *ch 'ulel* esté en “plenitud” porque de lo contrario el telar se enojará con la mujer y no la dejará avanzar.

Se dice que es un aprendizaje de *sjunun o 'ntonal ta xchanel* (Aprender en solo corazón, aprender con la plenitud del corazón); es decir, cuerpo, espíritu, corazón, pensamiento, manos y pies forman la plenitud del conocimiento del hombre y la mujer en la elaboración del tejido. [...] Sin el *sjunun o 'ntonal* el tejido suele alborotarse y molestar a la persona aprendiz; el tejido se burla de ella: *ta x-utilanvan ta x-ilin ti jolobil mi mu 'yuk, ta sjunul avo 'nton chapase* “el tejido se enoja y te molesta si no se hace con la plenitud de tu corazón”. (Entrevista realizada con M. Díaz) (López Díaz, 2016:119)

Esta creencia es compartida por muchos pueblos. Muchas tejedoras alrededor del mundo lo experimentan, en lo personal, como una conexión mágica entre diferentes elementos. En el proceso de tejer, se vuelve uno el telar, el lienzo y la mujer; es por esto que si la mujer que desea tejer no está en “plenitud” o piensa demasiado, es muy probable que el tejido no se desarrolló de la mejor forma. Al observar el tejido uno puede darse cuenta si la mujer estaba enojada o tranquila. Estaba enojada si la trama se ve muy estrecha y muy tensa; estaba tranquila si la tela tiene una textura y tensión adecuada, si la tela es llana y sin separaciones entre las pasadas del hilo.

En este capítulo he hecho un recorrido por algunas de las prácticas que desde siglos han formado la vida de la mujer en Chamula. Hemos podido cerciorarnos del papel de la mujer en la vida religiosa, en la vida económica y en la formación de la personalidad a través de la enseñanza informal. Como se puede deducir de lo dicho anteriormente, el prestigio de la mujer o *tsots syu 'elal* puede tratarse como marcador de la posición social de la mujer. Ésta depende directamente de la participación de los cargos religiosos e indirectamente de la

participación en la economía familiar y el desarrollo de las virtudes femeninas. La posición económica y el desarrollo de la personalidad se ve fortalecido por la realización de las actividades borreguiles, que indirectamente contribuyen a la alta posición social. Las actividades borreguiles no son, sin embargo, homogéneas. Varían de caso a caso, de mujer a mujer, de familia a familia. Para darnos cuenta de esta variedad, debemos recorrer ahora algunos casos concretos de la convivencia entre las mujeres y los borregos.

III: CASOS DE MUJERES EN CHAMULA



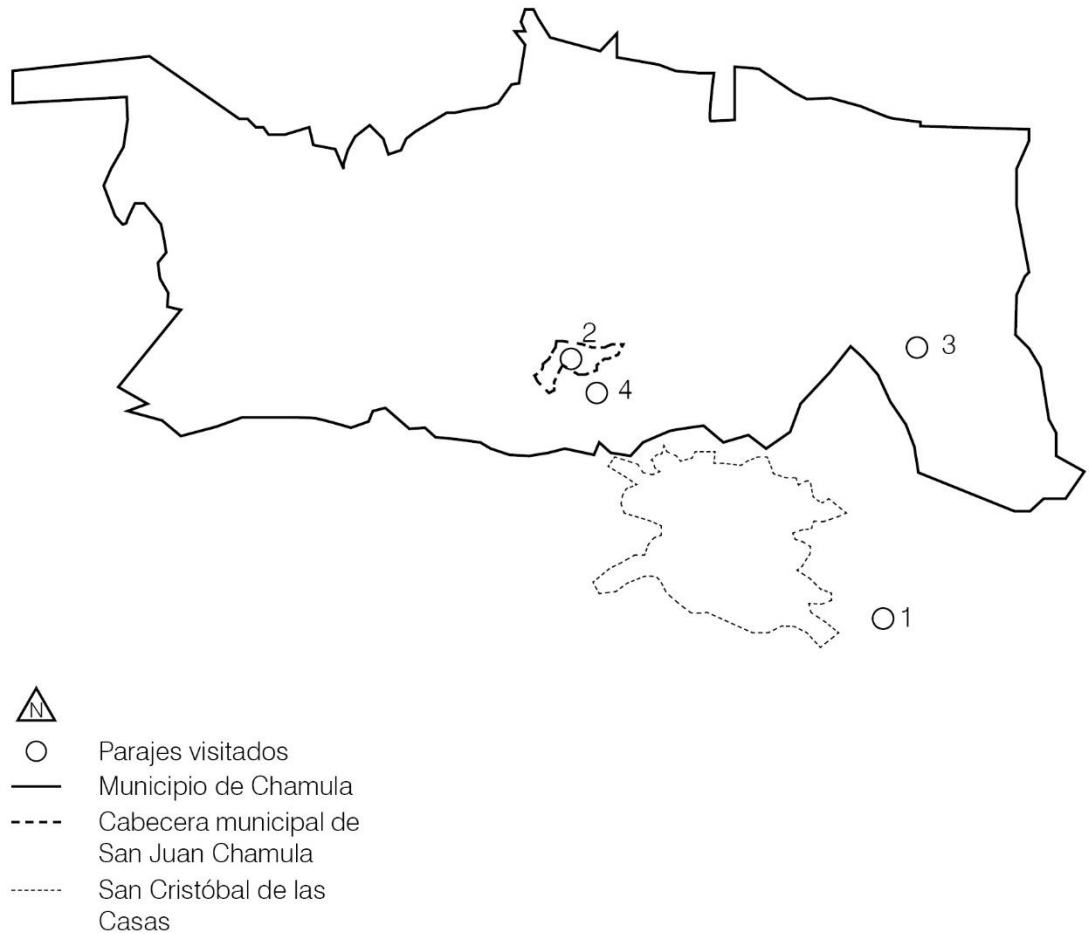
Algunas mujeres en Chamula

El objetivo de este capítulo es presentar a las mujeres con las que tuve el privilegio de compartir experiencias maravillosas desde cocinar, hilar, pastorear, platicar y reír hasta participar en los preparativos para celebraciones importantes como fiestas de quince años, boda y el *K'in ch'ulel'al* (día de todos los santos).

Presento cada sección con el nombre de la mujer con la que tuve mayor contacto, respondiendo a las siguientes preguntas: ¿Cómo, dónde y cuándo la conocí? ¿Dónde y cómo vive?, ¿Cuál es su historia de vida en relación con los borregos?, ¿Qué relación tienen las mujeres que la rodean con las prácticas en torno a los borregos?, ¿Cuál fue mi acercamiento o la forma en la que aceptaron mi presencia con la familia? y ¿En qué actividad fuera de lo cotidiano las mujeres usan el *tsekil*? Se nombran también a las mujeres-protagonistas secundarias que rodean a las protagonistas primarias para mostrar la versatilidad de modalidades de interacción mujer-borrego dentro de un contexto más largo.

En el mapa (mapa III.1) a continuación, se muestra la localización de los parajes en los que viven las mujeres con las que tuve la oportunidad de convivir.

Mapa III.1: Localización de los parajes.



Descripción. 1) Paraje de La Florecilla, donde vive Lupa. 2) Cabecera Municipal del Municipio de San Juan Chamula, donde se encuentra la casa de Tonik. 3) Paraje de Ch'ilinjovertic, donde vive Lolen 4) Paraje de Laguna Petej, donde se encuentra la casa en donde está durante el día Xunka.

III.1. Lupa

Empecemos con Lupa. ¿Cómo, dónde y cuándo la conocí? Nos encontramos con ella en septiembre de 2016 en casa de una investigadora del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), donde Lupa trabaja durante la semana. Lupa es una mujer de 35 años quien vive en el paraje de La Florecilla, en el Municipio de San Cristóbal de las Casas. No está casada y vive con sus papás. Su familia no es originaria de La Florecilla. Cuando Lupa tenía 5 años, sus familiares fueron expulsados del Municipio de Chamula por cuestionar las creencias de ese municipio.

¿Dónde y cómo vive Lupa? Para llegar a La Florecilla se toma un taxi que sale cerca del mercado de la ciudad de San Cristóbal de las Casas afuera de un establecimiento casi esquina con la calle Yajalón. Allí ponen un letrero que indica donde se toma el taxi. El taxi sale cada vez que se llena y el pasajero le debe indicar al chofer donde lo debe de bajar. En este caso, para ir a casa de Lupa hay que bajar antes de llegar a la iglesia, la cual es el punto de referencia del paraje. Su casa, como se muestra en el esquema III.1, consta, principalmente, de 4 volúmenes. Las habitaciones de los hermanos de Lupa están construidas con tabicón y tienen puertas de madera. En uno de los muros, el que pertenece a la hermana menor de Lupa, tiene una enredadera con flores pequeñas moradas que lo cubre casi por completo. Más arriba se encuentra el lugar donde guardan a los borregos. Solo una vez me dejaron subir ahí.

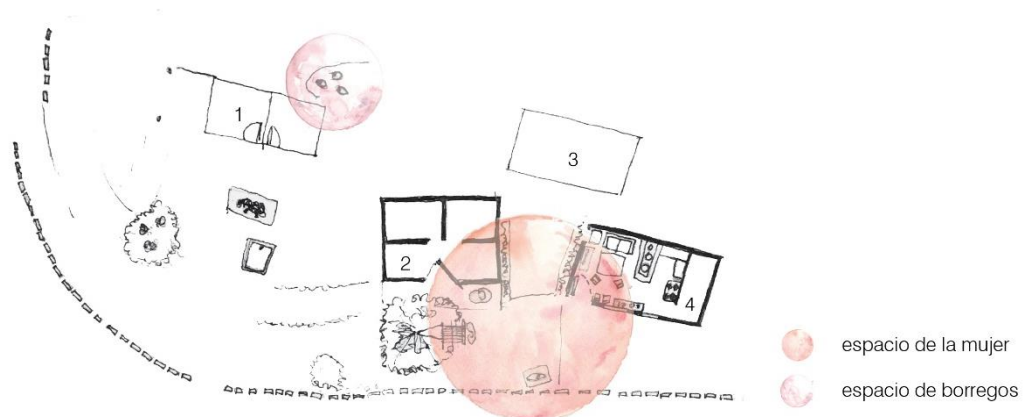
El camino principal se enmarca al lado izquierdo con la entrada del primer volumen el cual es el cuarto de los papás de Lupa. La construcción está hecha de madera con techo a dos aguas y tiene un espacio al frente techado, sin paredes. En ese espacio es donde reposan los telares cuando no se los utilizan. Entre el camino y la construcción hay un gran árbol donde amarran el telar de cintura. En el tronco están amarradas unas bolsas con objetos de higiene personal. Del lado derecho, el camino está delimitado con una barda hecha con tablones de madera dispuestos de forma vertical con una altura de alrededor de un metro. Estos tablones separan el camino de la milpa.

El cuarto del fogón está construido de madera y techo a dos aguas, como el cuarto de los padres de Lupa. Al centro tiene un fogón el cual tiene una base de ladrillos, arriba, un cajón de lámina hueca donde se coloca la leña y una chimenea que saca el humo de la habitación. Ahí es donde generalmente la familia se reúne, por lo cálido que es ese espacio. Al lado del fogón se encuentra una mesa de madera con un sillón doble y varias sillas alrededor. Cabe resaltar que las sillas que se utilizan en la mayoría de las casas son de madera y de tamaño muy pequeño, con un asiento de altura máxima de treinta centímetros. En el cuarto del fogón también está la televisión, una estufa de gas y varios muebles para guardar los cubiertos y platos. En una de las esquinas tienen un refrigerador pequeño que no está conectado, pero “sirve muy bien para guardar”.

Se continúa por el camino y del lado derecho hay un volumen de madera utilizado como bodega y más adelante, justo en un giro natural del camino, sobresale un volumen del lado derecho donde guardan una motocicleta que pertenece al hermano más joven de Lupa.

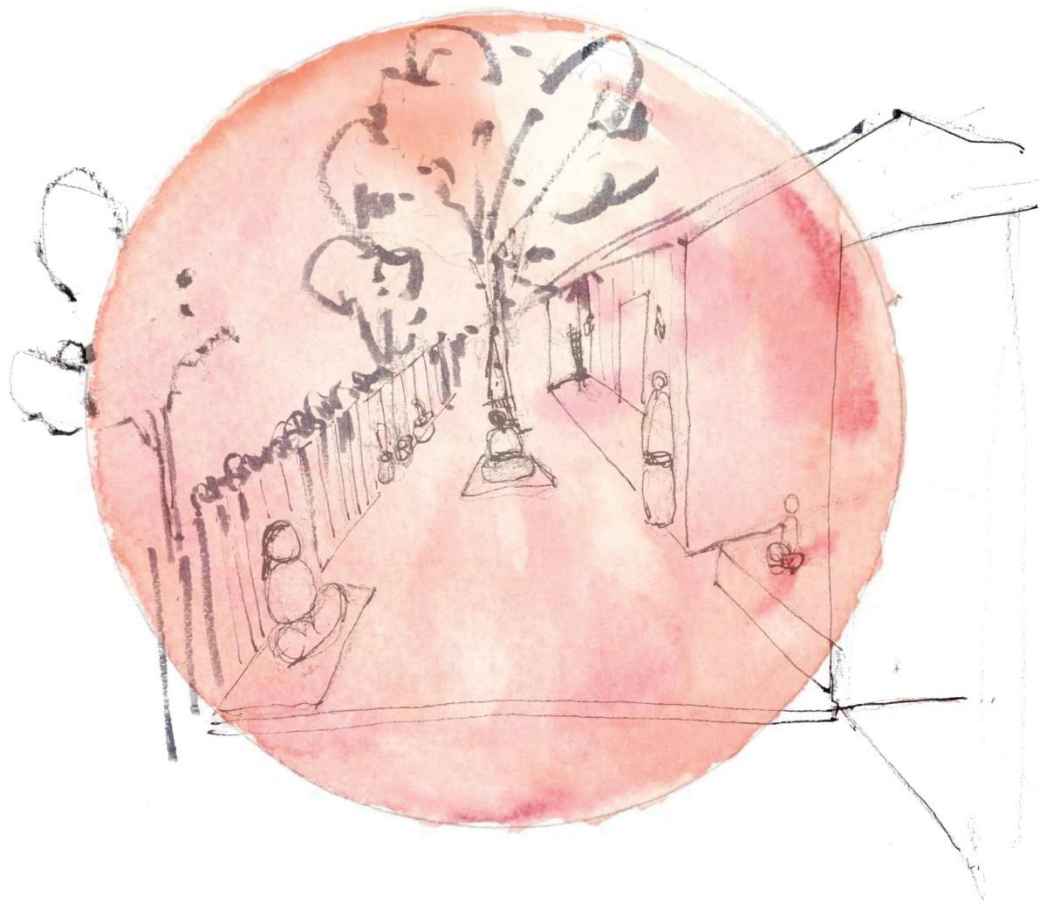
En el espacio conformado por la entrada del volumen del cuarto de los papás de Lupa crece un árbol a la mitad del camino, donde amarran el telar de cintura; la barda que delimita la milpa, el espacio entre el volumen del cuarto y la cocina, y la entrada de la cocina es donde, cuando hay buen clima o no está lloviendo, la familia de Lupa, principalmente las mujeres, se reúne a platicar, tejer, bordar y cardar. Ahí no entran los borregos, el lugar está reservado sólo para la familia. Este espacio está marcado en con un círculo rojo en el esquema III.1 y en el dibujo III.1 se muestra un croquis que hace alusión al espacio. En el esquema III.1 también se muestra el espacio donde se llevaban a los borregos.

Esquema III.1: Casa de Lupa



Descripción: 1) Volumen de las habitaciones de los hermanos menores de Lupa.
2) Volumen de la habitación de los padres de Lupa. 3) Bodega. 4) Cuarto del fogón.

Dibujo III.1: Espacio de la mujer en casa de Lupa.



Descripción: En el dibujo se busca expresar el espacio donde se reúnen las mujeres que integran a la familia de Lupa se reúnen. En este espacio, más allá de su conformación, lo interesante es ver cómo es un espacio donde las mujeres realizan diferentes actividades en torno al textil.

Pasemos ahora a la siguiente pregunta. ¿Cuál es su historia de vida en relación con las prácticas en torno al borrego? Lupa no tiene borregos propios porque trabaja durante la semana en la ciudad de San Cristóbal y no le da tiempo de tener borregos; aún así dispone del tiempo para realizar todo el proceso de la enagua. Es por esta razón que ella tiene varias

enaguas. Cada vez que trasquilan a un borrego, entre sus hermanas y ella, deciden quién es la que podrá utilizar la lana.

¿Qué relación tienen las mujeres que la rodean con las prácticas en torno a los borregos? Las hermanas menores de Lupa tampoco tienen borregos. Una de ellas se casó, pero no quiere tener borregos. Su mamá y sus hermanas mayores, por otro lado, sí tienen borregos. Al inicio de mis visitas, la mamá tenía cinco borregos. Un día que llegué a su casa me comentó su mamá que le había vendido dos de ellos a una de sus hermanas. Eso me lo dijo con cierto tono de tristeza.

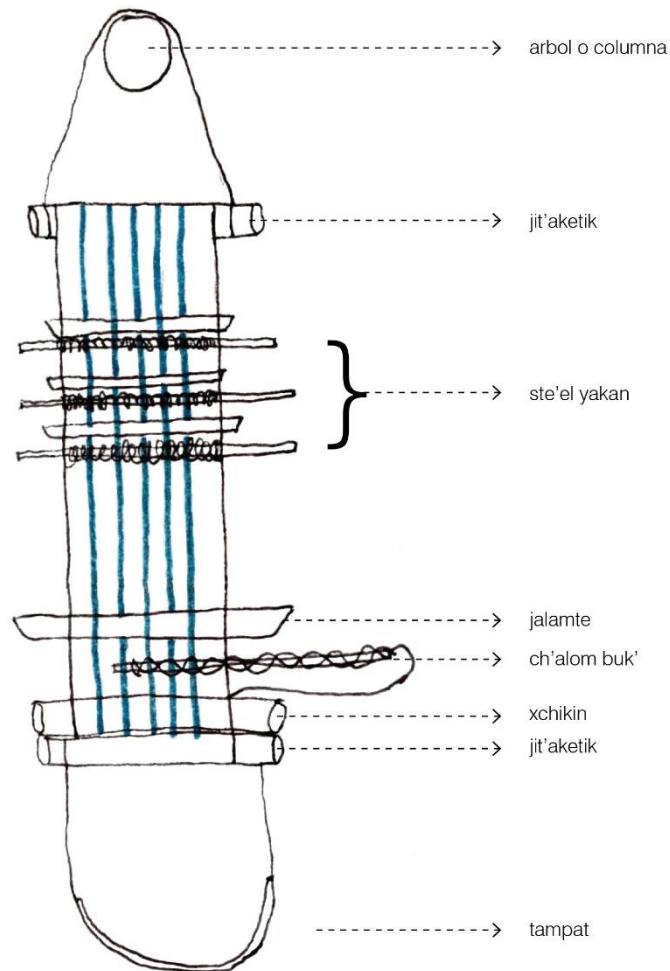
Los borregos de la mamá estaban atrás de los cuartos de los hermanos de Lupa, en un espacio que estaba cercado con reja metálica en uno de sus extremos y tablones de madera del otro. Un día me invitaron a ver como trasquilaban a un borrego. Otro día, le fuimos a llevar un poco de cáscaras de *ajan* (maíz) a los borregos. Me comentaron que los borregos no siempre estaban ahí. Hay días que se los llevan a pastorear junto con los borregos de otras hermanas de Lupa, las que están casadas y tienen borregos.

Un día, Lupa me enseñó como se amarraba junto con el telar de cintura al árbol. Primero, tomó su telar de cintura, el cual estaba enrollado dentro de un *tsekil* (enagua) antiguo. Se paro en frente del árbol y dejó el telar en el piso, tomó el lazo que estaba en el extremo del telar para poder amarrarlo al árbol. Una vez amarrado un extremo del telar, fue desenrollando los hilos del telar hasta llegar a la sección dónde empezaba el tejido. A esa altura, colocó un *tsekil* usado en el piso y descansó el telar encima de él. Se puso de cuclillas y se colocó el *tampat* (cinturón de cuero para sostener el telar a la cadera de la mujer). Acomodó los hilos y empezó a tejer.

El telar de cintura se conforma de las siguientes piezas, como se muestra en el esquema III.2: Dos *jit'aketik* o palos redondos de madera dura que se colocan a los extremos de la urdimbre la cual es hecha con el *snaunel te'om* (hilo delgado de lana); A un *jit'ak* se le amarra un lazo, el cual nos ayudará a amarrarlo a un árbol, columna o pared. Al segundo *jit'ak* se le amarra un lazo a los extremos para posteriormente antrelazarlo con el *tampat*. Un *xchikin*, barra de carrizo, a la cual se le colocan, se acompañan con dos clavos que ayudan a ir enredando el lienzo ya tejido y a mantener el ancho del tejido. Un *jalamte* o machete grande y tres *jalamtetik* más pequeños de madera plana que termina en punta a todo lo largo son los

que ayudan a empujar los hilos de la trama en el telar. Un *ch'alom buk'* es una barra delgada donde se enrolla el *snaunel buk'* (hilo grueso de lana que se utiliza para la trama). Tres *ste'el yakanetik* son una barra de carrizo que sirven para sostener cada *yakan* (es un conjunto de hilos que se alzan al mismo tiempo para generar el tejido de sarga).

Esquema III.2: Telar de cintura



Descripción. En el esquema están señaladas las piezas que conforman el telar de cintura.

La sarga es un tipo de tejido muy flexible, lo que favorece el movimiento al usar el *tsekil*. Como se puede observar en el esquema III.3, el tejido en sarga del *tsekil* tiene una secuencia a cada tres hilos de la urdimbre. Cada *ste-el yakan* levanta un conjunto de hilos.

Esquema III.3: Tejido de sarga.



Descripción. En el esquema se muestra la secuencia de hilo de uno a tres para formar el tijo de sarga. Los elementos negros simulan la urdimbre y los rectángulos huecos simulan la trama.

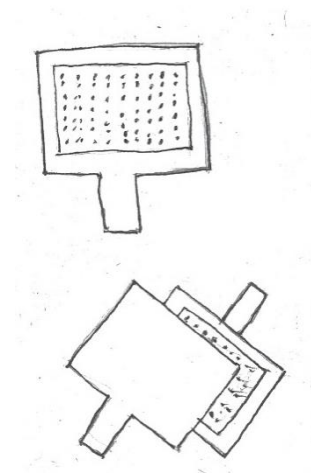
Mientras Lupa tejía, me di cuenta que la urdimbre tenía hilos de dos colores, los negros de lana y los azules de fibra sintética, como se puede observar en el esquema III.2. Lupa me explicó que los hilos azules le ayudaban a ir contando los hilos que llevaba la urdimbre. Para hacer la cuenta de los hilos en un telar de cintura, generalmente se cuentan en pares, ya que siempre se realiza la ida y la vuelta en el *komen* (urdidor) para la urdimbre. Esta cuenta en pares también se hace en la trama, ya que la ida y la vuelta en la urdimbre en el telar significan una unidad. Muchas mujeres ocupan el veinte como número base de la cuantificación de los hilos.

Lupa me comentó que es la parte del proceso textil que más le gusta hacer. Ella puede pasar horas amarrada al telar de cintura. Me enseñó cómo tejía y cómo se acomodaba con cada uno de los palos que conforman el telar.

Su mamá quería enseñarme todo el proceso de cómo procesaban la lana, así que tomó un poco de lana que tenía guardada en la entrada de su habitación, la puso en una bolsa de plástico junto con una nagua ya vieja que colocó en el suelo junto a la barda de madera. Tomó el *kalax* (las cardas), el cual tenía guardado en otra bolsa de plástico que colgaba en uno de los muros de la entrada a su habitación y se sentó en la enagua que había colocado anteriormente; tomó el *kalax* y me explicó cómo se cardaba la lana. El *Kalax*, como se puede observar en el esquema 4, son dos piezas de madera de forma rectangular con un mango hecho de madera; en una de las bases tiene clavos o alambres de metal gruesos, los cuales ayudan a “peinar” la lana. El cardado de la lana se realiza colocando una de las piezas de madera con los dientes para arriba y sobre ellos se acomodan lentamente fragmentos de lana,

estirándola perpendicularmente al lado largo de la carda. Una vez acomodada la lana, se deslizan las dos piezas de madera a contrasentido con los dientes encontrados varias veces hasta que se logra una textura uniforme. A esta lana cardada se le colocan varias capas. Del tamaño de los dientes de la carda y la separación de los mismos dependerá lo fino que se peinará la lana. De esta forma, mientras más pequeños y juntos estén los dientes de la carda, la lana estará más cardada, lo que significa que será más fácil hacer el *snaunel te'om* (hilo delgado de lana)

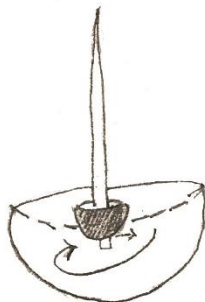
Esquema III.4: El kalax



Descripción. El *kalax* se compone de dos piezas de madera rectangulares con mango, las cuales tienen clavos en una de sus caras. Estos clavos sirven para cardar o peinar la lana. La lana se carda para que todos los pelos estén hacia el mismo lado, lo cual, facilita el proceso de hilado ya que se van jalando de manera uniforme.

En cuanto la mamá de Lupa quería que yo la observara, las hermanas de Lupa se reían; a ellas no les gustaba cardar la lana; todas coincidían en que era el proceso más pesado para la elaboración del *tsekil*. Mientras la mamá cardaba, le pidió a Lupa que sacara el *petet* (uso, herramienta para hilar), el cual se muestra en el esquema III.5, para enseñarme como hacían el hilo. Me comentó que había dos tipos de hilo que se utilizaban para la elaboración de la nagua. A saber, *snaunel te'om* o hilo delgado que se utiliza para la urdimbre y *snaunel buk'* o el hilo grueso que se utiliza para la trama.

Esquema III. 5: El *petet*



Descripción. El *petet* es una herramienta para hilar, la cual se compone de un palo de madera con un contrapeso en la parte inferior. El contrapeso facilita el giro para producir la torsión de la lana, lo que genera el hilo.

Pasemos ahora a la siguiente pregunta: ¿Cuál fue mi acercamiento o la forma en la que aceptaron mi presencia con la familia? Fui varias veces a la casa de Lupa, principalmente porque ella me comentó que ya no podían teñir con el método ni materiales con los que regularmente lo hacía, principalmente el lodo. Así que pregunté a amigas, que son expertas en teñido con tintes naturales, por una alternativa para obtener el tinte negro. Cuando se lo comenté a Lupa, me invitó a su casa a hacer el experimento.

Las materias primas que utilizaban para teñir eran el *ik'alum* (lodo) y *el ch'ate* (hierba amarga). El *ik'alum* es un lodo que se puede encontrar en los manantiales; se utiliza porque al tener grandes concentraciones de sulfato ferroso, propicia el color negro de las fibras, en este caso en la fibra lanar. El *ch'ate* es muy fácil de encontrar porque es una hierba que se da de forma natural y en abundancia en el Municipio de Chamula, la cual, sumada con el *ik'alum*, da el tinte negro.

Lupa me explicó que a ella y a otras mujeres se le dificultaba encontrar el lodo con el que teñían. Su familia solo contaba con una cubeta llena de *ik'alum*. Dado que el *ik'alum* que tienen en la cubeta lo pueden utilizar varias veces, me dijo que lo que tenían aún les puede durar unos años, pero no saben si encontrarán más y estaban preocupadas. A su familia no le gustaba usar las anilinas porque “no dura tanto tiempo el color negro, porque se deslava y el *tsekil* no brilla tanto como cuando usaban el lodo”. Solo utilizan el lodo que les queda para una nagua importante como para la boda de su hermana, la cual iba a celebrarse en fechas próximas. También me comentó que hay mujeres que tienen alternativas para conseguir el

tinte negro de forma natural, sin utilizar el *ik'alum*, pero no lo quieren compartir: “Son muy envidiosas con sus conocimientos”.

Expuesto lo anterior, comenzamos con el experimento. Este consistía en probar una fórmula que se utiliza en varios países de Asia para obtener el tinte negro, la cual consiste en utilizar hierro oxidado, el cual se puede conseguir en forma de clavos o latas, y panela, y dejarlo reposar en agua por mucho tiempo. Nosotras le agregamos a esta mezcla la hierba amarga que ellas normalmente utilizan.

Hicimos varias pruebas, dado que mientras más tiempo se deja reposar la mezcla, en menos tiempo se puede obtener una coloración oscura. Probamos el tinte en pedazos de lana que su familia guardaba; claramente no me iban a dejar que les arruinara hilo en caso de que no funcionara nuestro experimento. Mientras hacíamos pruebas, su mamá se acercaba a ver cómo iban los avances. Había días que cuando poníamos el agua a hervir, Lupa y yo estábamos en la cocina y su mamá estaba bordando una blusa en la entrada de su cuarto.²² Otro día se ponía a hilar o cardar. Como teníamos que esperar 45 minutos para que la fibra absorbiera el tinte, Lupa, su familia y yo nos poníamos a platicar. Había días en que nos poníamos a cocinar y un día me pidieron que llevara champiñones y les enseñara como cocinarlos. Los cocinamos con un poco de calabazas en la estufa de gas; a su abuelita no le gustó que cocináramos con aceite, así que no comió con nosotras.

Un día estábamos Lupa, una de sus hermanas y yo; me comentaban lo importante de usar la faja ya que “mantiene nuestro vientre caliente y también lo protege”. Aunque ellas ya no usan el *tsekil* y la faja a diario, me comentaban que se protegían el vientre usando pantalones hasta la cintura. No les gusta enseñar el vientre porque éste podía enfriarse además de que era muy importante cuidarlo “porque es nuestro eje”. Durante esa platica me comentaron que ellas trabajan en San Cristóbal, y es por eso que no usaban la nagua: “Porque nos ven indígenas y es más fácil que abusen de nosotras”. También me comentaron que cada vez era más peligroso ir caminando a sus casas. Antes caminaban de sus trabajos a sus casas, ahora tiene que pasar por ellas su papá, hermano o el novio.

²² Cuando la mamá de Lupa tiene tiempo libre, borda unas blusas que un familiar distribuye para venderlas entre las vecinas posteriormente en el mercado de Santo Domingo en San Cristóbal. Por cada blusa que borda en la cual se tarde de ocho a diez horas, a la mamá de Lupa le pagan treinta y cinco pesos. En el mercado, me comentó Lupa, su tío las vende por 150 pesos.

Otro día, se sentó una de las hermanas de Lupa y se puso a bordar una blusa, también Lupa se puso a bordar. Les pregunté para quién eran las blusas que estaban bordando. Lupa me dijo que la suya la estaba bordando para vender. Su hermana, por otro lado, estaba bordando una blusa para su propia boda. Faltaba poco. A la hermana de Lupa, no le gustaba mucho usar la ropa “tradicional”, ni sabía el proceso de hacerla; tampoco le interesaba el pastoreo de borregos. Pero para su boda sí, usó el *tsekil*

Otro día, cuando llegué a seguir con nuestro experimento, su hermano estaba con su laptop y unas tablas con leds trabajando en unos circuitos. Los hacía como tarea para unos cursos de eléctrica que estaba tomando; después de unas horas se tenía que ir porque trabajaba en un OXXO en la ciudad de San Cristóbal; aproveché y me fui con él en su motocicleta.

Mientras platicábamos, un día entró la mamá de Lupa y vio la cacerola donde teníamos el “experimento” y comentó que sí, estaba funcionando; en menos de una hora logramos la coloración que normalmente se logra después de cuatro días de tener la solución en el fuego constante. ¡Nuestro experimento estaba saliendo exitoso!

Con respecto a la boda de la hermana de Lupa, platicamos de muchos temas. Me comentó Lupa que antes, en la época de sus papás y aún con sus hermanas mayores, se decía que una mujer estaba lista para casarse cuando sabía hacer tortillas y la ropa. Estas actividades eran muy importantes porque demostraban que la mujer era responsable y sabía trabajar. Ponían como punto de partida estas dos actividades por todo lo que implicaban. Daban a entender que la mujer se levantaba temprano y sabía hacer todo el proceso, tanto de preparar la masa para la tortilla como en caso de la ropa además de saber cuidar a los borregos para que produjeran buena lana.

¿Cuáles son las situaciones fuera de lo cotidiano en las que las mujeres usan el *tsekil*? Dado que el experimento lo realizamos semanas antes de la boda de la hermana menor de Lupa, la familia y la hermana de Lupa me invitaron a la fiesta. Contrario a lo que Lupa me explicó que una mujer tenía que demostrar varias habilidades para casarse, la hermana de Lupa no sabía cocinar ni el proceso textil. La única condición que se puso para casarse era que el futuro esposo tenía que construir la casa. Cuando el futuro esposo tuvo la mayor parte de la casa construida, pusieron fecha para casarse. A ella y a su actual esposo les gusta trabajar en San Cristóbal. Pero, para la boda, su mamá le estaba haciendo el *tsekil* de lana de

borrego y ella, como estaba tomando un curso de corte y confección después de limpiar la casa de una familia de San Cristóbal, decidió hacer la blusa.

La ceremonia de la boda se realizó en la iglesia de La Florecilla. La novia iba con la blusa blanca que ella misma había confeccionado y bordado en color morado, el *tsekil* de pelo largo hecho por su mamá, la faja del mismo color morado del bordado, un suéter blanco abierto al frente y unas zapatillas de tacón de color plateado. La hermana del novio fue desde temprano para peinar a la novia. Le hizo una media coleta, teniendo caireles con el cabello suelto y con el cabello recogido simulaba una rosa. El novio iba vestido de un pantalón de color negro, zapatos de cuero negros, una camisa blanca bien planchada y encima un *chujil* (huipil de lana blanca usado por los hombres). En toda la entrada de la iglesia, como en el pasillo hacia el altar, se colocó una cama de juncia. Se les dio la bendición a los novios en la entrada y se dio la misa en *tsotsil*.

Terminando la ceremonia, nos fuimos caminando todos los invitados al nuevo hogar de los recién casados. Éste estaba todo adornado para celebrar la ocasión con globos y mesas largas dentro y fuera de la casa. En el centro había una mesa donde se colocaron los regalos y una estructura de varios niveles en los que se tenían pasteles circulares. De comer nos dieron pollo con arroz y tortillas. Después, los novios partieron el pastel juntos y empezaron a repartirlo. Me pidieron que les tomara varias fotos para tenerlas de recuerdo y salimos a la puerta de la casa y les tome algunas. Poco a poco se iban acercando los miembros de las dos familias y también amigos para que les tomara fotos. El festejo terminó en la noche cuando toda la familia restante se puso a ver una película de ciencia ficción y todos tomaron café y pan. Esa fue la última vez que vi a la familia de Lupa.

III.2. Tonik

¿Cómo conocí a Tonik? Me la presentó una investigadora de CIESAS para que ayudara a Tonik a revisar la redacción de un texto con información sobre todo el proceso textil y el cuidado de los borregos en Chamula en febrero de 2017. Dicho texto, contiene a detalle la forma de trasquilar a los borregos, cuándo y cómo castrarlos, los rituales para la protección y cuidado de la salud de los borregos así como la descripción de todo el proceso para

realización del *tsekil*. Tonik es una mujer de alrededor de 38 años con una hija que a finales de marzo 2018 cumplió quince años.

¿Dónde y cómo vive Tonik?

Tonik con su hija viven en la cabecera municipal de Chamula. Tonik tiene un terreno donde está terminando de construir su casa. Para llegar a la cabecera se toma una combi en la ciudad de San Cristóbal en la calle de Honduras, cerca del mercado municipal “José Castillo Tielemans”, justo en frente de la cantina “Los Amigos”. Los primeros viajes costaban quince pesos; a inicios de 2018 ya costaba dieciocho pesos.

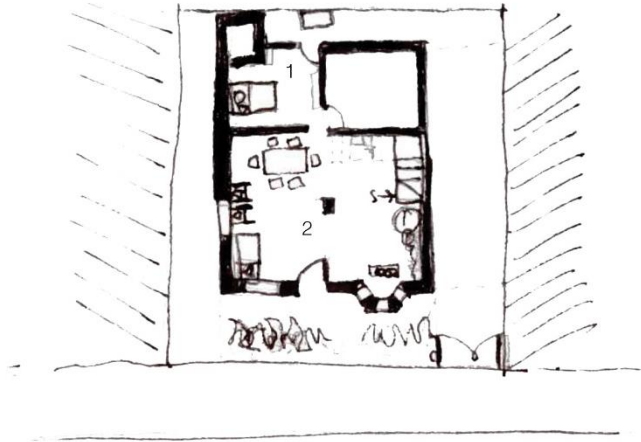
Durante mis visitas a la casa de Tonik me di cuenta de las modificaciones que se hacían en la cabecera. Renovaron la calle principal que lleva de la Casa de Cultura a la plaza principal, donde se encuentra la iglesia. Antes era de adoquín de concreto gris, ahora, al inicio del corredor colocaron un umbral de entrada con tres arcos, siendo el de en medio el de mayor altura y amplitud. El corredor tiene un patrón geométrico el cual tiene a lo largo en la sección central un color gris y a los costados triángulos alternando entre amarillo y rojo. Cambió completamente la forma en que se aprecia y se transita a lo largo del corredor hacia el centro.

Su casa está construida en concreto en dos niveles y tiene dos accesos. El acceso principal que da hacia la calle tiene un jardín que lo antecede. Como aún está en construcción, no florecen mucho las flores, pero “poco a poco”- dice Tonik. Una vez dentro de la propiedad, el acceso es por la parte central de la fachada. Del lado izquierdo tiene una ventana en un muro plano, del lado derecho tiene una ventana tipo victoriana con aberturas en los tres lados que sobresalen. En el interior se abre un espacio muy amplio, con una altura aproximada de tres metros en el que tiene en la esquina izquierda la cama de su hija y un vano a forma de ventana con “vitroblock” de diferentes tamaños y colores. En las paredes hay varios cubículos con computadoras, quería pues tener o tuvo un café internet. Del lado derecho hay una tostadora de café porque quiere pedir un apoyo al gobierno para poner una cafetería. Muy cerca de la ventana victoriana es donde tiene su anafre y una estufa de gas con dos hornillas que es donde cocina.

Al fondo de este espacio, como se muestra en el esquema III.6, del lado derecho, están las escaleras que, pegadas al muro, suben al segundo nivel; del lado izquierdo, delimitando el amplio espacio, hay un medio muro, donde las mujeres colocan varios objetos personales; el muro tiene, en la parte superior, un arco que termina antes del vano de la puerta (aún

inexistente). En ese espacio está la cama de Tonik, así como todas sus pertenencias. Del lado derecho hay un muro que divide ese espacio con un espacio cerrado, al cual nunca tuve acceso. Detrás de la cama se encuentra una puerta más modesta que es el acceso posterior a la casa y la que da al patio de servicio donde se encuentra el baño, el lavadero y donde colocan la basura.

Esquema III.6: Casa de Tonik



Descripción. 1) Habitación de Tonik. 2) Espacio multifuncional. En el presente esquema se puede visualizar la distribución espacial de la casa de Tonik, típica para las casas que se encuentran en la cabecera municipal de Chamula.

¿Cuál es su historia de vida que tiene que ver con los borregos?

Tonik no tiene borregos. En su casa no tiene lugar para cuidarlos y no tendría tiempo para cuidarlos porque trabaja como docente en diferentes parajes dentro y fuera del municipio de Chamula. Ella estudió en la ciudad de San Cristóbal y durante su periodo de estudiante seguía viviendo con sus papás en el paraje de Nichen; ahí aún tenía un poco de relación con los borregos. A pesar de esto, su hija Juana tiene una relación muy estrecha con los borregos.

Pasemos a la siguiente pregunta: ¿Qué relación tienen las mujeres que la rodean con las prácticas en torno a los borregos? Aunque ella no tiene borregos, su familia sí. Su mamá y sus hermanas tienen a sus borregos y van a pastorear todos los días. A Juana, la hija de Tonik, le gusta mucho ir a pastorear a los borregos con ellas.

Un día Tonik me comentó que sus hermanas le habían dicho que iban a trasquilar a sus borregos y que ellas no tenían problema con que las acompañará ese día, así que fuimos a casa de la mamá de Tonik. La casa de la mamá es muy hermosa. Del camino pavimentado giramos a la izquierda donde había varios árboles con flores blancas y de colores y una casa de borrego hecha de madera. Para entrar al patio, había una reja de un metro de alto. La puerta abre a un patio con piso de concreto y un árbol frondoso en el centro. Ahí es donde se reúnen, tejen y bordan por algunos días las hermanas, la mamá de Tonik y Tonik. En el esquema III.7 este espacio se encuentra señalado con un círculo rojo. Este precioso árbol es enmarcado con el porticado de dos volúmenes. Del lado izquierdo está el volumen de la cocina, la cual tiene un fogón como el de la casa de la mamá de Lupa. Ahí también tienen varios muebles con platos, vasos y cubiertos y un lavadero en un costado, donde se lavan los platos. Del lado derecho del patio se encuentra un volumen de concreto que cuenta con un espacio central que al fondo tiene el altar y la televisión y, a los costados, están dos habitaciones separadas por una cortina.

Esquema III.7: Casa de la mamá de Tonik



Descripción. 1) Cuarto del fogón. 2) Volúmenes donde se encuentran las habitaciones. 3) *Sna chij* (casa del borrego). En el presente esquema se puede visualizar la distribución espacial de la casa de Tonik, que se encuentra en la cabecera municipal de Chamula.

Detrás del maravilloso árbol se encuentran dos jardineras bajas con flores pequeñas de diferentes colores que están separadas por unos escalones que llevan a otra sección de la casa.

Durante el tiempo que estuvimos trasquilando, ellas hablaron de los precios de las piezas textiles y de las frutas y verduras en el mercado. Después de trasquilar, cuando estábamos debajo del árbol de la entrada donde se reúnen generalmente, empezaron a hablar del *tsekil* con el que estaban trabajando. Este espacio se puede apreciar en el dibujo III.2.

Dibujo III.2: Espacio de la mujer en casa de la mamá de Tonik.



Descripción. En el dibujo se muestra el espacio común donde se reúnen las mujeres que integran la familia de Tonik.

Ahí me di cuenta que ellas no participan de todo el proceso; aunque lo sepan hacer, compran y/o pagan a alguien por realizar uno que otro tramo del proceso. Existe una red dentro de los diferentes parajes de mujeres expertas que se especializan en una sólo parte del proceso. Tonik y sus hermanas me comentaban que había mujeres que gozaban de *tsots syu'elal* por saber hilar bien, otras por tejer, otras por teñir y otras por encoger el *tsekil*. También se puede conseguir cada uno de los productos del proceso textil como lana, hilo y/o el *tsekil* el domingo de plaza en la cabecera. Pero ahí llegan las mujeres que no alcanzaron a vender lo que habían trabajado o cuando urgentemente necesitaban dinero. Generalmente la compradora va directamente con la mujer que lo hace bien y a buen precio. Dependiendo de la calidad de cada uno de los procesos de elaboración del *tsekil*, el costo del *tsekil* puede variar de los \$3,000.00 a los \$20,000.00. Claro está que no todas pueden pagar esos precios, además de que no todos los días utilizan las naguas de mayor calidad. Para el uso cotidiano, como me comentaba Tonik, y yo lo veía en los diferentes parajes, se utilizaba el *tsekil* tejido con materiales industriales y no con la técnica tradicional del tejido en sarga.

¿Cuál fue mi acercamiento o la forma en la que aceptaron mi presencia con la familia? Desde febrero y hasta agosto de 2017 nos reuníamos cada una o dos semanas, dependiendo de nuestros tiempos, a trabajar sobre el texto. Nos reuníamos en CIESAS, en su casa, en mi

casa, en bibliotecas y cafés de la ciudad de San Cristóbal. Cada reunión era muy enriquecedora. No solo por el hecho de la revisión del texto, sino porque me explicaba cada una de las secciones y compartíamos experiencias personales mientras las íbamos trabajando. Se propició una relación muy agradable y sana en la que ambas partes cooperábamos.

El texto con el que trabajamos, Tonik lo fue construyendo a partir de muchas pláticas, principalmente con su mamá, sus hermanas y varios conocidos. Ella considera importante publicar el texto porque “siempre se describen los textiles, pero nadie habla de cómo se hacen, ni de los borregos”. Ella creció con los borregos y por eso reconoce su importancia. Gracias a las pláticas con ella fue que mi investigación dio el giro hacia la importancia de la relación entre las mujeres y los borregos. En el momento en que la conocí, ella ya estaba redactando el texto donde describía todos los pasos a seguir para producir el *tsekil*, así como las prácticas y cuidados relacionados con los borregos.

En cada reunión que teníamos, mientras avanzábamos con el texto, me abría una puerta maravillosa al mundo íntimo de Chamula. Me di cuenta de que ella sabe el proceso textil por la convivencia con sus hermanas y su mamá. Aun así, cuando Tonik participa de un evento importante, (como en la fiesta de quinceañera de su hija, evento que describiré a detalle más adelante), usa el *tsekil* (nagua de lana negra).

Dado que tuvimos varias reuniones, cada día profundizábamos en un tema diferente. El primer día que trabajamos juntas, hablamos mucho de las mujeres. Me comentó que anteriormente se podía distinguir a una niña de una mujer por el color de su *tsekil*. Las mujeres usaban el *tsekil* negro y las niñas el gris que es el color natural de la lana. Cuando le pregunté cómo se distinguían las niñas de las mujeres, ella me dijo que la diferencia radicaba en que las las mujeres eran las que estaban casadas y las niñas no. Nos metimos en una encrucijada cuando le pregunté ¿de qué color yo debía usar la falda si yo aún no estaba casada? Ella rió y dijo que de color gris. “Anteriormente las niñas no podían utilizar lana teñida o negra porque todavía no era mujer. Eso clasifica la niñez. A partir de que la niña se empieza a casar, entonces se tiene que cambiar por el negro. [...] Es como si terminara su niñez”. (Entrevista con Tonik, febrero 2017).

Continuamos conversando y me dijo que las formas habían cambiado mucho. Ahora la mayoría no usa la nagua, y cuando la usan, es de color negro sin tomar en cuenta la diferencia entre las señoritas y señoras. También hablamos de como las mujeres ganaban

tsots syu'elal (poder o prestigio social) por trabajar textiles. Me dijo que esta actividad era muypreciada por lo hombres porque significaba que la mujer era muy hábil y trabajadora y por eso las conocían como *abtel ants* (mujer trabajadora). Al saber hacer la ropa, la podían vender y obtener dinero:

La elaboración de las labores textiles era la forma en la que las mujeres ganaban prestigio social. También era apreciado por los hombres al momento de elegir pareja [...] Sí, eso es lo que buscaban anteriormente los hombres (...). Bueno según las mujeres que cuando quieren casarse o quieren tener un esposo bien, pues tienen que lucir la ropa. Tienen que hacer su ropa. (...). Ya es bien chistoso como anteriormente era (...). Me cuenta también mi mamá. Anteriormente hacían dos *putsekil*, que así les decimos- la capa. Una para ponerla y otra para poner en su cabeza (...). Eso es como una muestra que esa mujer es muy hábil, muy ágil, muy trabajadora en lo que es la ropa. Y así mismo también los hombres, según pues, que se fijaban en ellas. Si la mujer vende bien, trabaja y usa la ropa. entonces esto significa que trae habilidad. (...) Entonces es una forma de ganar el prestigio dentro de la sociedad. O le dicen *Amtel ants* “mujer trabajadora (Entrevista con Tonik, febrero 2017)

En cuanto a la vestimenta de los hombres, me comentaba que ésta ha cambiado mucho, principalmente porque en los parajes casi no hay hombres, dado que salen a trabajar y no están dentro de Chamula; tanto en los parajes como en el centro, en la mayor parte, habitan las mujeres. Los hombres que se encuentran fuera, utilizan la ropa de las ciudades y países donde trabajan. El *chuj* lo utilizan sólo los que tienen un cargo o participan en alguna fiesta.

Por ejemplo, en la mayor parte de Chamula a diferencia de otros municipios, se concentran mujeres. Ya sea en las comunidades, en el centro, todo. Los hombres por lo general salen a trabajar. Entonces cuando salen a trabajar, llegan a otras ciudades, a otros países. Ya se traen pues la otra cultura... Ya llegando, unos dejan de hablar, otros traen otra forma de vivir. Entonces ya se mezclan cuando vuelven a regresar. Por eso digo que ahí los hombres, ahí sinceramente en Chamula, los hombres en su vida cotidiana casi no usan la ropa. Excepto el *chuj*, dicen, que es como el mono. Eso lo usan porque hay mucho frío. (...) Eso lo usan en ocasiones especiales”. (Conversación con Tonik, febrero 2017).

Tonik me comentaba que estas migraciones ocasionaban que varias mujeres no se quisieran casar, porque si se casaban y el marido migraba, permanecían solas meses o años enteros mientras sus maridos permanecían fuera.

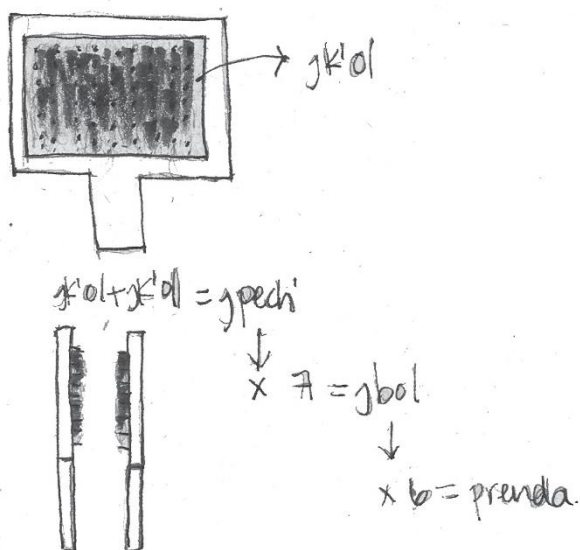
Las mujeres que merecen ser *tsots syu'elal* por saber hilar, tejer, etc., no comparten, por la regla común, su conocimiento con otras personas. Cuando pregunté si me podían llevar

con una mujer que era reconocida por procesar el tejido, me dijeron que era imposible. Las expertas no dejan que otras mujeres las visiten, especialmente si son foráneas y no tienen la intención de comprarles; tienen miedo de que les roben su técnica.

A lo largo de diferentes sesiones, estuvimos hablando del proceso textil. De cómo se selecciona la lana y para qué se utiliza cada uno de los grosores y colores de la lana. Nos tomábamos mucho tiempo en pensar cómo explicar cada uno de los procesos para la confección del *tsekil*. Sumado a esta riqueza de movimiento y complicidad, Tonik me iba explicando las particularidades de cada uno de los procesos, por ejemplo, cómo a la hora de cardar, una vez que se logra el esponjado y el grosor deseado dentro de la carda, se van separando por *jk'ol*. *Jk'ol* es la unidad básica para calcular el tejido. Como se muestra en el esquema III.8, un *jk'ol* es la lana cardada que resulta de uno de los extremos del *Kalax*. La suma de los dos *jk'oletik*, es decir la lana cardada que resulta de las dos piezas del *Kalax*, se llama *jpech'*. La unión de siete *jpech'* o catorce *jk'ol*, forman un *jbol*. Para una prenda textil regularmente se requieren seis *jboletik*. Estas son las medidas aproximadas para elaborar un *tsekil*. Claro está que las medidas varían dependiendo de la prenda a realizar, así como la estatura y complexión de la persona para quien se realizará la prenda.²³

²³ Comunicación personal con varias mujeres.

Esquema III.8: Unidad básica para calcular el tejido.



Descripción. En el esquema se puede ver como el *kalax* es la base de la unidad del tejido. La lana que se concentra en una de las partes del *kalax*, forma un *jk'ol*. Al sumar dos *jk'oletik*, ó sea la lana cardada de las dos partes del *kalax*, se forma un *jpech'*. Esta medida se multiplica por 7 para formar un *jbol*. Y para realizar una prenda, en este caso el *tsekil*, se necesitan 6 *jboletik*.

Otro día estuvimos hablando de las diferentes prendas que existían y cómo las utilizaban los hombres que tenían el cargo. Yo le pregunté por los cargos de mujeres. Me dijo que hay mujeres que tienen cargo porque sus esposos tienen cargo. Hay muy pocos cargos que tienen las mujeres por ellas solas, pero éstos los ganan por tener *tsots syu'elal*- prestigio. Tonik me comentó que el *tsots syu'elal*, tiene que ver con la habilidad que tienen las mujeres de cocinar y de hacer el proceso textil.²⁴

El prestigio se merecen también las buenas esposas y buenas madres. Algunos cargos, como es el caso de Sacramento, se les otorga a las mujeres de edad avanzada que son viudas. La edad avanzada sugiere que la mujer tiene hijos mayores que pueden cubrir los gastos que requiere dicho cargo. En el caso de los hombres, es mucho más factible que le otorguen un cargo tradicional si está casado con *li antse tsots syu'elal* (una mujer con prestigio).

²⁴ Los cargos de las mujeres fueron descritos en el capítulo anterior.

¿Cuáles son los eventos fuera de lo cotidiano en que Tonik usa el *tsekil*? En marzo de 2018, Tonik me invitó a la fiesta de quince años de Juana- su hija. Anteriormente no se celebraba tal acontecimiento. En casa de Tonik me di cuenta que ya era muy común, al menos entre los compañeros de la escuela de su hija, festejar los “quince años”. Cuando llegué, la casa estaba totalmente transformada y decorada para que se hiciera la celebración. Se removieron todos los muebles que estaban en el espacio amplio de la entrada. Ahí se colocaron varias mesas amplias de madera de diferentes tamaños y sillas de madera. Cada mesa tenía de uno a cuatro floreros de barro con listones rosas delgados amarrados con las puntas enchinadas y flores blancas. También había vasos de plástico y servilleteros de color rosa pastel. Parte de la decoración incluía tiras de globos rosas y blancos con una ilustración de una princesa adolescente con el texto “Mis quince años” a los cuales les colgaban listones rosas y blancos enchinados. A fondo, antes del medio muro había un equipo de luz y sonido el cual tenía unas bocinas de noventa centímetros de altura.

Al llegar todos los invitados, ayudé a las hermanas y a las tías de Tonik a terminar los platillos que faltaban y a colocar las botanas en las diferentes mesas. Las botanas consistían en cacahuates con diferentes tipos de picante en polvo, salchichas picadas con jitomate, cebolla y picante y “velo de novia”; este último platillo se hacía desmenuzando pechuga de pollo con mayonesa, jamón y dientes de elote de lata.

Cuando todos los invitados estaban presentes, la quinceañera bajó por las escaleras; todos le aplaudimos durante el descenso. Juana estaba vestida con un *tsekil* de pelo largo negro radiante. Su blusa era de color gris con el bordado de color entre rosa y morado pastel que era del mismo color que la faja. Su peinado era de una coleta completa con el cabello negro largo que estaba enchinado; lo tenía recargado a lo largo del lado izquierdo de su cuerpo. Se maquilló delineando los ojos con un labial rosa magenta sutil de igual color que el rubor.

Como parte de las actividades de la celebración se eligieron a dos de sus compañeros de la escuela para que buscaran por medio de pistas distribuidas por la casa de Tonik dos regalos para ella: “sus primeras zapatillas”. Éstas eran de plataforma alta, las cuales fueron colocadas por sus compañeros. Después, dos de sus compañeras buscaron el tercer regalo siguiendo la misma dinámica de seguir las pistas. Encontraron un suéter que combinaba con

su blusa y faja. Al entregarle los regalos, hubo una sesión de fotos con su familia y sus compañeros de la escuela.

Ninguno de los compañeros de Juana, hija de Tonik, estaba vestido con el *tsekil* o con alguna prenda de lana. Las mujeres usaban pantalones de mezclilla y una playera. Uno de sus compañeros, el chambelán, estaba vestido de traje. De comer nos dieron un plato con arroz y una pieza de pollo con mole acompañados de varias tortillas en el centro y con un vaso de refresco. Terminando de comer, pusieron el pastel en la mesa, destinado a ser repartido entre los compañeros de escuela de Juana; se cantaron las mañanitas y se partió el pastel. Mientras comíamos el pastel, en una de las paredes de la casa, se proyectó un video de veinte minutos con imágenes de la infancia, vida cotidiana y logros de Juana. El video fue realizado por Tonik con ayuda de sus compañeros de trabajo. Fue un regalo muy lindo pues se veía como a Juana desde niña le había gustado sonreír, modelar para las fotos, convivir con los animales en general y con los borregos en particular, e ir a la escuela. Se notaba que a Juana le daba vergüenza que los demás vieran esas imágenes. Se podía observar, por las expresiones y por los gestos, todo el amor y el cariño hacía Juana. Terminando la proyección, Juana bailó el vals con su chambelán. Apagaron las luces de toda la fiesta y prendieron las luces del centro de luz y sonido, las cuales cambiaban de tonos verdes a rojos y azules. Cuando empezaron a bailar, soltaron hielo seco para crear una atmósfera única.

III.3. Lolen

¿Cómo, dónde y cuándo la conocí?

Lolen es una mujer de edad avanzada que vive en el paraje de Ch'ilinjoeltic. Tiene tres hijos de sangre y uno que adoptó hace más de diez años. Llegué a casa de Lolen cuando Xun, su hijo mediano, era estudiante del doctorado en CIESAS y me abrió las puertas de su casa. En abril de 2017 me presentó a su mamá y de septiembre a noviembre de 2017 comencé a hacer visitas periódicas en su casa en Ch'ilinjoeltic.

¿Dónde y cómo vive? Lolen tiene su casa en el paraje de Ch'ilinjoeltic, en la cual viven ella y su hijo adoptivo. Los demás viven en San Cristóbal o en el terreno que le correspondía a su esposo en otro paraje. Al entrar al terreno, el cual está cercado hacía el

camino con una malla metálica, se puede ver toda su casa. Del lado derecho hay dos pinos y entre ellos hay fragmentos de leña apilados unos con otros formando una pared. Detrás de ese “muro” se encuentra el baño, el cual está construido a base de tablones de madera dispuestos de forma horizontal.

Al entrar, al lado izquierdo, hay una plataforma de concreto del mismo ancho de todo el volumen de la casa, aproximadamente de tres metros. La casa es un volumen en “L”. Los primeros dos cuartos están contruidos con tabicón y techo de lámina en dos aguas. El techo de toda la casa dejaba un espacio donde se podía transitar cuando llovía. El primer cuarto es un espacio amplio en el que se guardan varios juguetes y objetos pertenecientes a los hijos de Lolen, quienes ya no viven ahí; en el extremo derecho se encuentra el altar. En este cuarto dormía cada vez que me quedaba en el paraje.

El altar está colocado en una mesa de madera pegada a la pared donde hay una ventana. Entre el muro y la mesa se colocan ramas de un árbol que se encuentra en el mismo terreno. Sobre la mesa primero se coloca una cama de juncia²⁵ y sobre esta cama se ponen cruces chamulas, las imágenes y figuras de diferentes santos y algunos objetos personales como el cetro de su mamá procedente del tiempo en que tuvo cargo de Sacramento.²⁶ Entre estas representaciones religiosas estaba la imagen de San Juan Bautista, San Judas Tadeo, Jesucristo y otras. En el piso colocan sobre un pedazo de madera unas velas muy delgadas y alargadas.

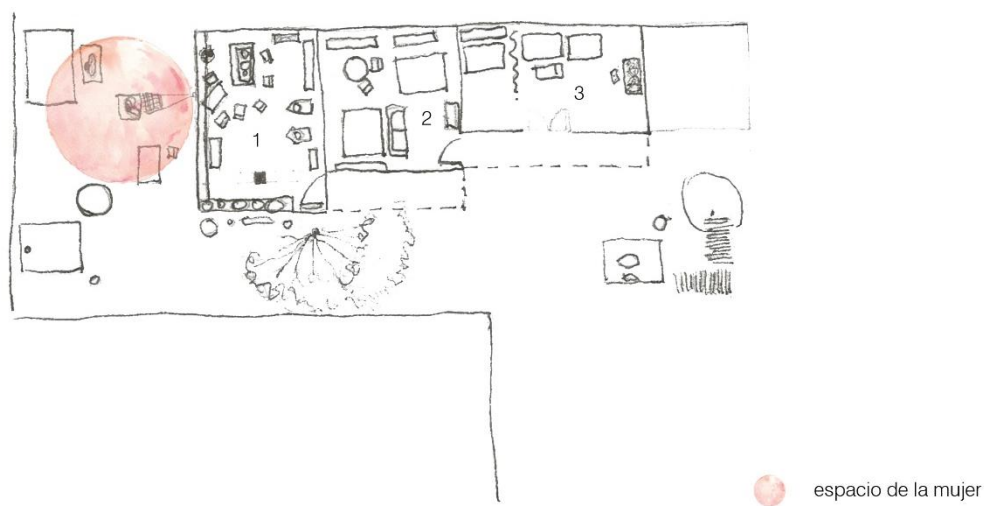
El siguiente cuarto que sobresale del cuarto del altar en la anchura de la puerta es el dormitorio de la mamá y de su hijo adoptivo. Ahí están dos camas, varios muebles para colocar la ropa, una mesa donde el hijo hace tarea, un sillón y la televisión. El cuarto del altar y la habitación están contruidos con tabicón. El siguiente espacio es la cocina. Ésta, a diferencia de los otros dos espacios, está contruida con tablones de madera dispuestos de forma horizontal. El techo también es de lámina, pero tiene una altura mayor que los otros espacios. Al entrar, del lado izquierdo, se encontraba un tablón levantado del suelo a la altura, de, aproximadamente, unos veinte centímetros; sobre él se colocaban varios objetos: costales

²⁵ Mas adelante, cuando describa las actividades previas a día de todos los santos, mencionaré de donde se obtiene la juncia.

²⁶ Como expliqué en el capítulo anterior, el cargo de Sacramento se les ofrece a las mujeres viudas y con hijos adultos. En el caso de Lolen, su esposo murió cuando su hijo pequeño era un bebé.

que contenían granos de elote y otras semillas, muebles recargados, una vasija con muchas piezas que eran utilizados para el telar de cintura, costales y bolsas con lana, cestas tejidas que contenían herramientas de tejido, hilado, hilos para bordar y diferentes materiales. Paralelos a dos de los muros de la casa había una trabe de madera en la que colgaban el *ajan* (maíz). Los van apilando dependiendo el color; de esta forma, de un lado está el *ajan* rojo, después los morados, los negros, los amarillos y los más claros. También hay *ajanetik* que tienen granos de maíz de diferentes colores y a esos los apilan a parte. Al lado derecho de la entrada se encuentra un mueble donde guardan algunos trastes, luego están las máquinas para moler los granos de maíz y le sigue una repisa a terminar el muro donde se guardan los trastes que se usan más seguido. Hacia la contra esquina del acceso a la cocina se encuentra el fogón. Este fogón es muy parecido al de la casa de Lupa y la mamá de Tonik. Todo lo descrito anteriormente se puede observar en el esquema III.9.

Esquema III.9: Casa de Lolen

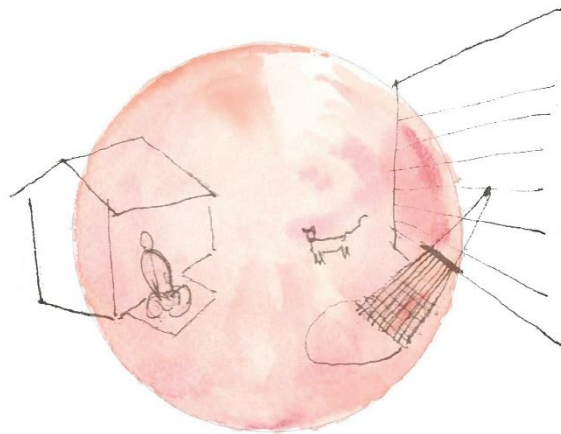


Descripción. 1) Cuarto del fogón. 2) Habitación. 3) Cuarto del altar. En el esquema se puede observar la secuencia espacial de la casa de Lolen. El espacio donde Lolen pasa gran parte de su tiempo, principalmente realizando prácticas textiles, está marcado con un círculo rojo.

Pasando el volumen, está el lavadero donde se lavan los trastes y ropa; al lado derecho está una pequeña bodega. Entre la cocina y la pequeña bodega, como se puede vislumbrar en el

dibujo III.3, es donde Lolen pasa la mayor parte de su día. Ahí teje, hila, se pone a bordar y come cuando hay buen tiempo.

Dibujo III.3: Espacio de la mujer en casa de Lolen



Descripción. En el dibujo se puede apreciar el espacio que se forma entre la bodega, la cual es la construcción pequeña del lado izquierdo de la imagen, y el muro de madera de la cocina, del lado derecho. Ahí es donde Lolen pasa gran parte de su tiempo. Aquí se muestra a ella hilando y el telar de cintura extendido al sol para secar los restos de nixtamal donde remojo los hilos de la urdimbre.

Un día no quise causarle problemas a Xun y decidí irme sola desde la ciudad de San Cristóbal de las Casas hasta la casa de Lolen. Pregunté cuál era la forma más sencilla para llegar ahí. La familia me comentaba que era muy complicado y que mejor le pidiera a algún integrante de la familia que me llevara para allá. Para mí era importante saber cómo llegar, en caso de que nadie de la familia pudiera acompañarme; también quería conocer las complicaciones para llegar hasta ahí. Insistí y Xun me explicó. Para llegar tenía que tomar un taxi cerca de la tienda Milano cerca del mercado “José Castillo Tielemans” para bajarme en la entrada de Mestetik. El taxi se pasó el lugar donde me tenía que bajar y me bajó unos metros más adelante. Mientras iba caminando, iba reconociendo el camino por el que pasábamos cuando iba en el coche con Xun. Entre muy poca gente que encontraba, estaban, principalmente, las mujeres. Estaban tejiendo en su telar, cuidando a los niños, pastoreando a sus borregos y/o trabajando en algunas tiendas. Las personas se me quedaban viendo, supongo que era porque no me conocían.

En todo el camino solo vi tres hombres. El primero se extrañó de verme y camino unos metros detrás de mí. Yo seguía caminando, pero volteando de vez en cuando; al poco tiempo él emprendió otro camino. El segundo estaba lavando su auto. El tercero salió del baño y me vio caminar. Le miré a sus ojos y seguí mi camino. Me siguió por varios minutos. Empezaba el fragmento de camino que se convertía en bosque y no había nada alrededor. Antes de llegar ahí me giré y vi que él dio hacia la izquierda por otro camino. Seguí caminando, pero con más velocidad porque no sabía si él o alguien más podría aparecer. Después de unos metros ya estaba en la casa de Lolen. Cuando llegué, me preguntó cómo había llegado y le dije que caminando. Ella se asustó, pero no me dijo mucho. Solo me dijo que no lo volviera a hacer. Pasamos la noche y tembló dos veces. Al amanecer, llegó Palas, otro hijo de Lolen con su esposa e hijo. Poco tiempo después llegó Mikel, sobrino de Lolen, y desayunamos todos juntos. Durante el desayuno, todos me regañaron porque me había ido yo sola. Me dijeron que era muy peligroso. Nunca me dieron un por qué, solo recalcaron que no lo volviera hacer. La esposa de Palas me dijo que ni ella se iba sola por ahí. Esa noche, cuando ya estaba acostada y con la luz apagada, lista para dormirme, se escucharon unos balazos muy cerca de la casa. Me dio mucho miedo, pensé que había alguien afuera de donde dormía. Ya no se volvió a escuchar nada y me dormí. En la madrugada volvió a temblar. Cuando me desperté y me fui a desayunar con Lolen, me preguntó a qué hora me regresaba a San Cristóbal. Me preocupó la pregunta porque nunca me preguntaba eso. Le contesté que tal vez en uno o dos días. Me contestó que no, que ese día me tenía que ir y lo antes posible. Como era domingo, iba a ser difícil encontrar transporte, así que ella me acompañaría hasta el lugar donde se toman los taxis.

Al poco tiempo lo pensó y me dijo que mejor le avisara a Mikel para que me fuera lo antes posible. Me hizo preocuparme más porque cuando salíamos de la cocina, me dijo que me esperara. Se asomó y se escuchó que venía un camión. Cerró la puerta y esperó a que pasara el camión. Salimos y me dijo que me fuera a la parte de atrás de la casa para que no me vieran. Pasó de regreso el camión y me fui a casa de Mikel para pedirle a que me llevara a San Cristóbal. En el camino, él me explico que era muy peligroso que caminara yo sola. Mikel me comentó que en el el tramo del camino que está cubierto por bosque, antes de llegar a casa de Lolen, hay días en que amanece la ropa interior de mujeres colgada de los árboles: “Ahí es donde abusan de las mujeres”. Un día antes les había contado que me siguieron dos

hombres en mi andar. Me comentó que no había problema mientras no fueran de una casa que me señaló, ya que ahí vivían la familia involucrada con los narcos. Cuando puse atención a la casa señalada, me di cuenta que fue justo de la casa de donde salió el último hombre que me siguió. No dije nada. Solo dejé que me siguiera contando acerca de los peligros del paraje. Hubiera preferido que me los contaran antes de ir a campo, no durante mi estancia.

¿Cuál es su historia de vida en relación con los borregos?

Lolen tiene nueve borregos y ninguno tiene nombre. Su cuidado es parte fundamental de su día a día. En un día normal, Lolen se levanta alrededor de las cinco de la mañana y se va a rezar a su altar. Entra al cuarto del altar y prende varias velitas en el pedazo de madera que tiene al frente. Siempre reza en *tsotsil*. Pide por el bienestar de sus hijos, de sus borregos y de su milpa. También pide por las personas que la rodean, por su hermana y por la salud de su mamá. Un día que Xun regresó temprano a San Cristóbal porque tenía presentación en la escuela, Lolen empezó a rezar para que Xun tuviera éxito en la presentación.

Después de rezar, Lolen se va a la cocina a preparar el desayuno y cuando acaba de desayunar, lava los trastes. Toma una cubeta con *ixim* (granos de maíz), las cáscaras de *ajan* y de *chenek* (frijol) que prepara un día antes y lo lleva a donde están sus borregos. Abre los tablones que bloquean el acceso, toma la cubeta y los cierra detrás de ella. Desde que empieza a abrir los tablones empieza a decir “tic tic tic tic tic” para empezar a llamar a las gallinas. Entramos las dos. Va directo a donde están. Cada día cuenta cuántas gallinas tiene, siempre son veintidós gallinas y dos pavos. “Tic tic tic tic tic”- ella continua mientras va esparciendo los granos. Poco a poco va rodeando la casa de los borregos mientras que éstos están balando. Después le da de comer a los perros que están amarrados al lado de la casa de los borregos.

Antes de llegar a la puerta de la casa de los borregos, saca la cubeta y mete lo que les preparó: divide a las ovejas en dos montones diferentes y los coloca a cada uno separado del otro. Se dirige a la casa de los borregos y toma los *xchukobil chij* (lazos para pastorear a los borregos). Entra a la casa cerrando la puerta detrás de ella, los saluda, acariciando a cada uno de ellos, y amarra a la pata de cada uno con un *xchukobil* diferente. Cuando termina, les abre la puerta y los borregos salen todos hacia el mismo montón de comida. Después, algunos ven el otro montón y se dirigen hacia él. Terminan de comer los borregos y Lolen los llama para llevarlos a pastorear.

Una vez que los deja pastando, se pone a platicar con sus comadres de alrededor o se regresa a su casa. Cuando llega a la casa, toma una prenda y se pone a bordarla, o agarra un poco de la lana cardada que tiene guardada en la cocina y se pone a hilar, o toma el telar que también guarda en la cocina y se va atrás de la cocina a tejer. En otras ocasiones se va con su mamá y su hermana y se pone a bordar o a hilar al mismo tiempo en que ponen las naguas a teñir. Alrededor de las cinco de la tarde, antes de que anochezca, va por sus borregos y los regresa a su casa. Les pone agua y comida y posteriormente los mete a su casita.

Lolen sabe hacer todo el proceso textil. Un día, regresando de dejar a los borregos pastando, tomó una bola de hilo que tenía en una bolsa. Se fue a la parte de atrás de la cocina y estiró los hilos. Eran hilos que había dejado remojar en agua de nixtamal y ahora los tenía que dejar secar en el sol.²⁷ Así es que los amarró de un extremo del telar a una argolla que tiene empotrada en un tablón de la pared de la cocina, del otro extremo del telar, ayudado con un *tampat*, lo atoró de un palo de madera encajado en el pasto. Mientras lo dejaba secar, tomó una bolsa de la cocina en la que tenía lana cardada y un *petet*. Puso una nagua vieja en el piso al lado del telar extendido, tomó una lata y se puso a hilar. Le comenté que quería aprender a hilar y se rió. Aun así, fue por otro *petet* donde ya tenía lana hilada y por otro *tsekil* y me enseñó como hacerlo. Ella no habla español y mi *tsotsil* es muy pobre; pero, a pesar de esas dificultades comunicativas, nos dimos a entender muy bien. Ella me enseñó poco a poco como se hilaba. No era la primera vez que yo hilaba, pero me gustó la paciencia con lo que me lo explicaba. Cabe resaltar que durante todo el proceso no dijo una sola palabra (ella sabe que sé muy pocas palabras en *tsotsil*); fue una comunicación totalmente a base de señas y comunicación corporal. Cada proceso en la elaboración textil es totalmente físico y sensorial, por eso fue sencillo entenderlo sin pronunciar una palabra.

Después de estar hilando por un tiempo, me di cuenta de cómo mis manos empezaron a distinguir cuando era momento de soltar más lana, de seguir girando el *petet*, de enrollar el hilo a lo largo del *petet*. Era una comunicación entre manos, mente y herramienta. Cuando estábamos hilando, pude percatarme de que Lolen trataba de entablar comunicación conmigo. Eso pasa cuando uno hila, o teje, o borda; es el mejor momento para platicar y

²⁷ Los hilos de lana de la urdimbre de un telar se remojan en agua de nixtamal para darle resistencia y rigidez. Muchas mujeres coincidían en que era importante mojar los hilos en nixtamal.

conectarse con la persona con la que se realiza dicha actividad. Desafortunadamente, la comunicación no se logro por mis límites de hablar tsotsil.

Estuvimos un buen tiempo hilando cuando empezó a chispear. Lolen se levantó y enrolló el telar que tenía secando. Lo volvió a desenrollar y a amarrar, ahora debajo del árbol que está en la entrada de la cocina. Nosotras también nos movimos hacia debajo del árbol y continuamos hilando. Al poco tiempo llegó el hijo de Lolen y le enseñó que yo estaba hilando. A él también le dio gusto verme hilar. Su mamá le dijo que estaba hilando para después tejer el *chuj* para su hermano.²⁸

Un día la hermana de Lolen le comentó que había ido al mercado a comprar *snaunel te'om* (hilo delgado y fino) y unas naguas sin ser teñidas. Entre ambas discutían el precio y la calidad de lo que había comprado Lolen. Otro día me comentó Lolen que no iba a estar en la casa porque se le había roto la nagua y la iba a llevar a costurar a la casa de otra mujer. También, para el día de todos los santos compró unas blusas que bordan otras mujeres dentro del paraje. Me di cuenta que hay una red interna en donde cada mujer realiza procesos diferentes, algo similar a lo que me comentó Tonik al mencionar los quehaceres de sus hermanas. Así como hay un comercio interno, hay un comercio externo. Lolen y su hermana bordan y tejen piezas para venderle a los turistas; son sus hijos quienes se encargan de traerlos a los compradores a su casa.

Lolen está gran parte del tiempo, en la casa de su mamá y su hermana. La casa de su mamá está construida con adobe, vigas de madera y cubierta de lámina. La mayor parte del tiempo, Lolen y su hermana Paxku' se encuentran en el cuarto del fogón donde también está la cama de la mamá. Ahí comimos y cenamos a menudo. A veces, cuando yo me iba con Antel, la esposa del sobrino del Lolen, ésta última se ponía a hilar o bordar en el patio que se delimitaba con el volumen de la cocina, el volumen del baño, el volumen del temascal. Era el lugar íntimo y seguro donde bajo el techo de las coronas de unos árboles, se teñían las naguas.

²⁸ Siempre hacían bromas referentes a que yo me iba a casar con el hijo de Lolen o que ya teníamos una relación. Es por esto que Lolen cada vez que podía, me enseñaba los diferentes terrenos y las cualidades buenas de su hijo.

¿Qué relación tienen las mujeres que rodean a Lolen con las prácticas en torno a los borregos? No todas las mujeres que viven alrededor de Lolen tienen borregos. Paxku', su hermana, sí tiene borregos. La casa de sus borregos la mueve para ir abonando el suelo de su milpa. En contraposición a Lolen, Paxku' sí come carne de borrego y no entierra a sus ovejas cuando mueren.

Luz, la esposa del sobrino de Lolen, no tiene borregos. Mikel, su esposo, estudia en San Cristóbal y da clases en diferentes escuelas. Ella en realidad no es originaria de Chamula, su familia es de una comunidad cerca de Larrainzar. Se mudó a Ch'ilinjoeltic hace unos años. Antes vivía en San Cristóbal, ahí conoció a Mikel, el sobrino de Lolen. Aunque Luz fuera de otra comunidad, cuando Luz era niña, su familia tenía borregos. Ella me contó que sus borregos estaban grandes y daban muy buena lana, "no como los de aquí". Como eran tan bonitos los borregos, los vecinos les empezaron a envidiar. Los borregos enfermaron y murieron. Por esto, y porque los borregos requieren mucho cuidado, Luz no tiene borregos. Paxku', mamá de Mikel, a diferencia de Katal, no tiene problemas con que Antel no tenga borregos.

Luz extraña mucho su casa: "Allá hace más calor y hay árboles frutales". Cada vez que platicábamos, me comentaba lo mucho que extrañaba su casa y no perdía oportunidad de hablar de lo mucho que le gusta su lugar de origen y de invitarme al cafetal que tiene su familia. A ella le gusta trabajar, pero como decidieron irse a Ch'ilinjoeltic, no trabaja. Luz, después de ir a dejar a su hijo a la escuela, se pone a bordar blusas para ella misma o para vendérselas a las maestras de su hijo; cuando la visitan sus hermanas, se pone a tejer con ellas. Antel casi siempre esta vestida con pantalones de mezclilla, una blusa cómoda y huaraches o zapatos abiertos. Solo en ocasiones especiales como el *k'in ch'u'el'al* (día de todos los santos) Luz usa el *tsekil* de lana negra de borrego.

Con Luz pasamos muchos días juntas, era mi compañera. Cuando bordábamos, cocinábamos o hacíamos otras actividades, platicábamos mucho de lo difícil que era encontrar pareja, de la violencia de algunos hombres hacia las mujeres,²⁹ de que ella ya no quería tener otro hijo porque requería mucho tiempo y dinero. Un día en la cocina de la mamá de Lolen estábamos cenando mientras veíamos la película "Duro de Matar", la cual estaba

²⁹ Luz me comentó que muchos hombres del paraje golpeaban a sus esposas y que también a la mamá de Lolen le pegaba mucho su marido.

en español y Luz junto con Mikel le traducían en tsotsil a Lolen, la mamá de Lolen y Paxku'. En los comerciales me contaban un poco de Ch'ilinjovertic.

Katal, la esposa del hermano de Lolen (la cual vive en el terreno debajo de ella, como se puede ver en el esquema III.9) sí tiene borregos y los cuida a diario como Lolen. Mikul, la nuera de Katal, quien vive al lado de ella, también tiene borregos. Mikul y Katal siempre vestían la nagua de lana negra y blusa bordada. Mikul, aunque sea de Chamula, no es originaria de Ch'ilinjovertic. De hecho, a pesar de que lleva ocho años viviendo ahí, desde que se casó con el hijo de Katal, no la consideran como parte del lugar. Para Katal es muy importante que Mikul pastoree bien a los borregos, tanto así que un día la regañó porque yo acompañaba a Lolen a pastorear a los borregos; le pidió que pastoreara mejor y más seguido a sus borregos. Esto ocasionó problemas dentro de la familia y Mikul me dejó de hablar.

Marux, quien es sobrina de Lolen y vive cruzando el camino, no tiene borregos. Tiene una vida muy peculiar. Marux está casada con un hombre de Bélgica que es guía de turistas, habla varios idiomas, pero no le interesa aprender tsotsil. Dicen que es el único extranjero que vive dentro del paraje. Marux y el "belgicano", como le llaman en la familia de Lolen, se conocieron en la cabecera municipal de Chamula cuando ella trabajaba en una farmacia. Después empezaron a salir, se casaron y ahora tienen dos hijas. Antes de tener a sus hijas, el "belgicano" le preguntó a Marux qué si quería hacer y/o estudiar, él la apoyaría. A Marux, mientras trabajaba en la farmacia, no le gustaba estar de vendedora. Marux quería saber cuales eran los reactivos que ayudaban dependiendo de la enfermedad. Es por esto que le pidió que la apoyara para estudiar enfermería. Así que él le pago los estudios de enfermería. Marux estuvo a punto de terminar cuando el "belgicano" tuvo que regresar a su país por una emergencia. Ella lo acompañó y allá tuvieron a su primera niña. Marux me comentó que no le gustaba estar en Bélgica: "La comida era rara. Estudié el idioma de él y se me hizo muy difícil". No me comentó el motivo de su regreso, pero han llevado varios años en Ch'ilinjovertic.

La casa de Marux está construida completamente de concreto y es de tres niveles. Es la más grande de la zona. Dentro de la casa tienen una tienda en la que se pueden encontrar artículos escolares como cuadernos y lápices, y víveres como refrescos, bebidas energizantes, bebidas embriagantes y artículos de limpieza. Tienen una cochera donde albergan dos coches y una camioneta recientes y de marcas muy buenas, si no es que de lujo. Tienen internet,

fotocopiadora, impresora, fax, servicios que son muy difíciles de encontrar en la zona. Un día, cuando me quedé en la casa de Lolen tembló; fuimos a la casa de Marux para que yo pudiera hablar con mi familia. “Ahí hay buena señal y tiene para ponerle crédito a los celulares”.

Los domingos, él da clases de inglés a los niños vecinos. Cuando asistí a la clase me percaté de que todos eran varones de alrededor de 11 años; las clases también las toma el hijo adoptivo de Lolen, el más grande. A diferencia de un curso tradicional de idiomas, en este se enseñaba a responder lo que preguntan en la aduana. Como, por ejemplo: “¿Dónde está tu pasaporte?” Toda la lección se limitaba a enseñarles como prepararse para sus viajes de mojados a Estados Unidos

Aunque Marux no tiene borregos, ella siempre usa la falda de lana peluda con faja y blusa bordada. Muchas veces viste a sus hijas con el *tsekil*. En muy pocas ocasiones las vi con pantalones. Su esposo, por otra parte, nunca usa ropa de lana y no está muy interesado en realizar las actividades del paraje. Cuando convivía con Marux y su familia, parecía que no tenían buena comunicación. La primera vez que fui a Ch'ilinjoeltic con Xun observé algo interesante: mientras que en la casa de Lolen y de Paxku' nos recibieron las mujeres alrededor del fogón, en la casa de Marux nos recibió el “belgicano” en el comedor. Marux, su mamá y una de sus hermanas estaban en la sala de la casa.

En el siguiente esquema (esquema III.10) se muestra la ubicación de la casa de cada una de las mujeres que mencioné con anterioridad, así como el lugar donde Lolen pastorea a sus borregos para observar las relaciones espaciales entre las mujeres y los borregos.

Esquema III.10: Ubicación de las casas de las mujeres alrededor de Lolen.



Descripción. 1) Casa de Lolen. 2) Casa de Marux. 3) Casa de Paxku' y de la mamá de Lolen. 4) Casa de Antel. 5) Casas de Xun. 6) Casa de Mikul. 7) Casa de Katal. En el esquema se puede observar la ubicación de las casas de las mujeres que rodean a Lolen. Con un círculo rojo está señalado el espacio donde yo pude observar que las mujeres convivían por más tiempo. Con un círculo morado están marcados los espacios donde Lolen lleva a pastorear a sus borregos.

¿Cuál fue mi acercamiento o la forma en la que aceptaron mi presencia con la familia? Mi interacción con Lolen y su familia, como mencioné anteriormente, fue gracias a su hijo Xun. Al inicio no me solicitaron nada a cambio de mi estancia en la casa de Lolen. Sin embargo, cada vez que iba a su casa, llevaba verduras o lo que veía que se terminaba en el tiempo de mi estadía, como papel higiénico, azúcar o lavatrastos. Lo hacía de esta manera porque antes de empezar mi trabajo de campo le pregunté a la dra. Margarita Martínez de qué forma tenía que comportarme o qué era bien visto dentro de la sociedad Chamula. Ella me contestó que era muy importante apoyar a las mujeres en todas las actividades que

realizaran. Está mal visto que una mujer se quede sentada mientras las demás cocinan o limpian. Todas deben de estar activas. También me comentó que llevar pan “coletos” era bien visto, además de llevar lo que yo iba a utilizar de higiene personal durante mi estadía en la casa para no desproverlos. Y así lo hacía en cada ocasión. Aún así, siempre preguntaba que más podría hacer por la familia.

Después de varias visitas, Xun habló conmigo y me comentó que, dado que tengo estudios previos en arquitectura, la familia quería que les hiciera un nuevo diseño para la *sna chij*. Se me hizo muy interesante la propuesta. Xun me dijo que les interesaba mucho porque el diseño que tiene actualmente no es el más adecuado y quieren ver la forma de mejorarlo. Para mí hacer la *sna chij* representaba una oportunidad única porque sería un trabajo en equipo donde Lolen tendría una mejor casa para sus borregos y a mí me ayudaría a entender muchos elementos en torno a la vida del borrego.

También me solicitaron proponer un diseño textil nuevo que Lolen y su hermana pudieran realizar y vender y/o una plataforma virtual para promocionar los productos que ellas realizaban. En cuanto al diseño textil, les comenté que no quería interferir con lo que ellas producían, pero en lo que a la plataforma virtual se refería, estaba dispuesta a trabajar para proponerles y darles la mejor opción. Tristemente ninguno de los dos proyectos se realizó, dado que Xun no me permitió regresar a Ch’ilinjovertic después del día de cambio de cargos, evento que explicaré a continuación.

¿En qué actividad fuera de lo cotidiano las mujeres usan el tsekil? El *K’in ch’ulel’al* o día de todos los santos es una de las celebraciones más importantes dentro de la familia de Lolen, así como de la sociedad tsotsil en Chamula. Dentro de la concepción tsotsil, me comentaba Xun, cada persona tiene un *ch’ulel*, el cual tiene tres dimensiones: espiritual, animal y energética. La espiritual, así como el animal, se mueren al momento en que la persona se muere y la energética permanece. La dimensión espiritual, al morir la persona, se convierte en *ch’ulel’al* y es a la cual se le convoca para el *k’in ch’ulel’al*.

Son los días en los que toda la familia se reúne, incluyendo los vivos y no vivos. Todos los integrantes de la familia se visten de ropa de lana. Lolen se puso una falda de lana peluda con una faja que combinaba con su rebozo y el color del bordado de su blusa. La mayoría de sus hijos se puso el *chujil* arriba de una camisa blanca bien planchada. A mí me

pidió que llevara una blusa “Chamula”, la cual se puede conseguir en el mercado de San Cristóbal, y ella llegando me prestaría un *tsekil*, una faja, un rebozo y unos huaraches.³⁰ Ese día convivimos mucho con Paxku’, Antel, Mikel, Xun, Palas, la esposa de Palas y sus hijos. Fue un momento muy familiar.

Los preparativos para esta fiesta se realizan varios meses antes, cuando se siembra el maíz, el frijol y demás ingredientes para los platillos. Las mujeres dedican su tiempo a los cuidados de los borregos para que éstos generen lana para las prendas que se utilizarían durante dicho acontecimiento. Gracias a que estaban realizando los *tsekiletik* y otras prendas que iban a usar durante el *K’in ch’ulel’al*, pude ver como se desarrollaba el proceso textil.³¹

Para obtener la juncia que se coloca en los altares y las tumbas, se talan las ramas de uno de los pinos que están en el terreno de uno de los integrantes de la familia. Se tala de forma que ayude a que crezcan las ramas más fuertes y grandes. Una vez taladas algunas ramas, se dispone a separar una a una las “hebras” de cada una de las ramas. Es un momento, al menos con la familia de Lolen, donde la mayoría de las mujeres de la familia se reúnen a realizar dicha actividad. Mientras se separa la juncia platican y ríen sin parar. Lo que va saliendo lo van metiendo en costales y las ramas las guardan ya que servirán como leña del fogón.

Otro día fuimos a la milpa y recolectamos *ajan* y vainas de *chenek* (frijol) que se iban a utilizar para hacer *chenek’vaj* (tamal de enrollado con hoja de momo y masa de maíz) y *pitovil* (tamal de frijol). Separamos los granos de *chenek* por color. En una canasta pusimos los rosas y morados y en otra los blancos y negros. Yo no sabía que dentro de una misma vaina podían salir frijoles de diferentes colores.

Una semana antes, la familia de Lolen fue al panteón a extender la invitación a sus queridos difuntos. Adornamos las tumbas con juncia, flores y frutas. Estuvimos ahí, comimos unas frutas, llamaron a un músico y escuchamos la música. El panteón estaba lleno de

³⁰ Esta no fue la primera vez que Lolen me ponía la ropa tradicional de lana. Aprovechaba cada oportunidad y pretexto para vestirme como ella. También en la casa de Tonik, cuando fuimos a trasquilar a sus borregos, me “vistieron de Chamula” y me tomaron muchas fotos. También en un mercado “José Castillo Tielemans” un día que pregunté por el precio del *tsekil*, me pusieron la falda y me prestaron una blusa y una faja.

³¹ Con referencia a los textiles y el día de todos los santos se dice que no se puede dejar un tejido sin terminar. Si no terminas el tejido que estás trabajando, es muy probable que nunca termines de tejer esa pieza. Es por esto que un día antes Lolen se puso a tejer con mayor velocidad para poder terminar su tejido antes de terminar los preparativos para *K’in ch’ulel’al*.

familias alrededor de las tumbas. Un día antes, el 31 de octubre, se cocinó todo (los tamales y el atole) y se prepararon los altares. Tanto el atole como los altares se prepararon en la madrugada.

Como estuve unos días en la casa de Lolen ayudando a la preparación del *K'in ch'ulel'al*, la familia de Lolen me invitó a que viera la ceremonia de cambio de cargos en la cabecera municipal, la cual se celebró días después del *K'in ch'ulel'al*. Uno de sus sobrinos tenía cargo y por eso la familia tenía que ofrecer una comida. Me dijeron que llegara a las once del día a la iglesia de la cabecera municipal de Chamula. Cuando llegué a la hora indicada, Lolen y Antel se alegraron mucho y me pusieron a trabajar. Primero estábamos las tres, alrededor de una tina pelando papas; sin darme cuenta ya estaba rodeada de dos hileras de mujeres haciendo lo mismo que yo. Entre ellas platicaban y reían mucho. Ya no podía salir del círculo. Cuando terminamos de pelar todas las papas, la mayoría de las mujeres se fueron a ayudar a otro lado. Yo me reencontré con Lolen y Antel y fuimos a la cocina donde había otras mujeres. Todas traían puesto el *tsekil*, solo Antel y yo traíamos pantalones de mezclilla. Salí por un momento de la cocina y me asomé a lo que pasaba a mi alrededor. Me di cuenta que era la única “ladina” ahí. Poco a poco me empezaban a integrar.

De un momento a otro toda la escena se volvía un espectáculo coreografiado: de diferentes construcciones, salieron muchas mujeres y llegaron a un patio techado donde había dos fogones. Muchas tomaron un banco pequeño de madera y sobre él empezaron a tortear la masa para hacer las tortillas. Parecía una melodía ya que emitían sonido con un ritmo invaluable. El golpeteo constante de la mano dando forma a la masa sobre la madera parecía alucinante. Había las que torteaban y las que iban dándole vuelta a las tortillas. A esos círculos no me invitaron. Podría ser porque Lolen comentaba que yo era muy mala haciendo tortillas y no había tiempo que perder. Me quedé en la cocina con Lolen, Antel y otras mujeres con quienes nos pusimos a platicar. En la madrugada, cuando se fueron los hombres, entre las mujeres dieron varias rondas de pox y las pláticas comenzaron a calentarse junto al fogón. Este fue el último día que conviví con Lolen y su familia.

III.4. Xunka

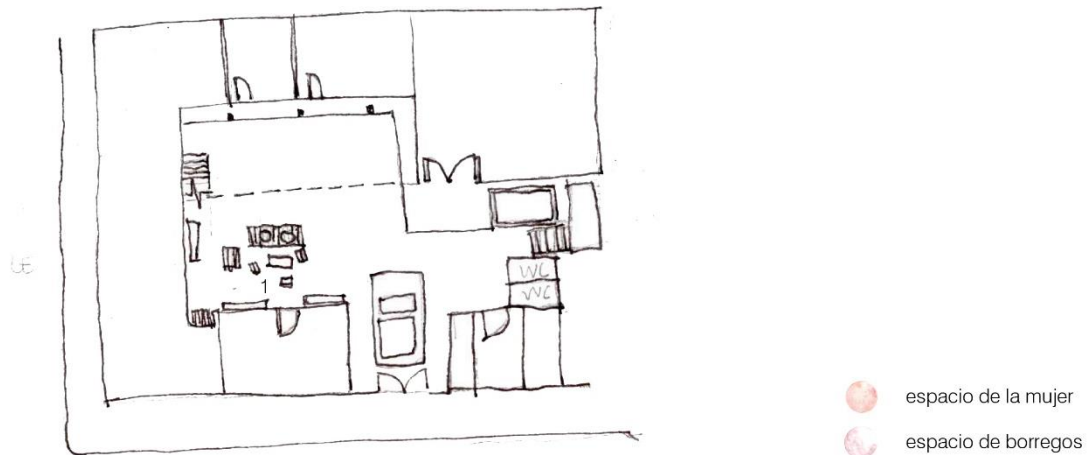
¿Cómo, dónde y cuándo conocí a Xunka? Xunka es una mujer de edad avanzada que fue expulsada de su paraje junto con su esposo a la edad de 14 años. Desde entonces ha vivido en la ciudad de San Cristóbal. Al inicio no tenían dinero ni pertenencias: “Así me vine, con lo que traía puesto”. Poco a poco fueron construyendo una familia y un patrimonio. En la actualidad, Xunka tiene nueve hijos y para cada uno de ellos tiene un terreno, su casa en San Cristóbal y su casa en el paraje de Laguna-Petej. Su esposo murió hace algunos años y hace 6 años Xunka pudo regresar a su paraje. A Xunka la conocí gracias a Mónica Marín, quien es estudiante del doctorado en estudios mesoamericanos en la UNAM.

¿Dónde y cómo vive Xunka? Como mencioné anteriormente, Xunka tiene dos casas; en una, la de San Cristóbal, duerme y convive con su familia; en la otra, en el paraje de Laguna-Petej, pasa la mayor parte del día. Los fines de semana se va a Tuxtla a vender.

La casa de Xunka en San Cristóbal es de dos niveles, color verde con la manguetería de las ventanas en color negro, construida en concreto, la cual tiene acceso por las dos calles que la circundan. Al inicio solo tenían la mitad del predio, con los años pudieron pagar y comprar la otra mitad. Al entrar por uno de los accesos, en el cual reciben a las personas que los visitan, está el espacio donde estacionan una camioneta color rojo con cabina en la parte posterior. En este espacio es donde siempre me recibían. Ahí tenían dos anafres y en una de las esquinas del lado izquierdo de la casa es donde guardaban la leña que utilizaban para calentar la comida. Siempre había café y pan o galletas.

Alrededor de este gran patio se encuentran varias habitaciones pertenecientes a sus hijos y sus familias. También se encuentran los baños, el lavadero y un cuarto en la esquina que Xunka utiliza como bodega para todos los hilos, materia prima y productos textiles que utiliza y produce para después vender como se puede observar en el esquema III.11.

Esquema III.11: Casa de Xunka en San Cristóbal de las Casas



Descripción. 1) Espacio del fogón. En el esquema se puede observar los espacios en la casa de Xunka. Hay un espacio central que es el patio y alrededor se encuentran las habitaciones de sus hijos y sus familiares. Un elemento importante es que ahí no tiene borregos y no tiene un espacio donde se pone a trabajar.

La casa de Xunka en el paraje de Petej es muy diferente a la casa que tiene en la ciudad. Para acceder a ella, se estaciona la camioneta sobre una plataforma de concreto la cual es el techo del volumen más grande de la casa. Del lado izquierdo de esta plataforma, pegado a la carretera se encuentra una puerta de reja metálica la cual da acceso a una rampa que en su primer descanso se encuentra el lavadero³². Se gira a la derecha y en el segundo descanso de la rampa llegamos al segundo volumen de la casa. Por último, giramos a la izquierda y encontramos un patio que se forma con el volumen de la plataforma y el volumen de la cocina. El volumen de la derecha tiene una plataforma que está levantada cuarenta centímetros de la altura del patio. Tiene un porticado que dialoga con el techo que sobresale de la cocina, el cual es el volumen de enfrente.

El volumen del lado derecho del patio es la cocina y está construido con tabicón y con cubierta de lámina. El acceso está cubierto con un techo que sobresale en todo su largo con vigas de madera y lámina en la parte superior. Una vez dentro del espacio, del lado derecho, de forma perpendicular al acceso, se encuentra el fogón. El fogón tiene la misma estructura que las anteriores, con la diferencia que éste en la lámina superior, tiene orificios

³² Me comentaron que el agua entubada llegó hace alrededor de cinco años.

circulares de diferentes tamaños. Estos orificios los abrían dependiendo el tamaño de la olla y la temperatura que necesitaban. Del lado izquierdo de la habitación se encuentra una mesa de madera con los trastes y cuchillos que ocupan con más frecuencia; allí es donde preparan algunos alimentos. Al fondo de la habitación hay varios muebles en los que guardan los trastes, tienen el radio y la televisión. En la mayoría de los muros hay clavos en los que cuelgan bolsas con objetos textiles pequeños y objetos personales de arreglo personal.

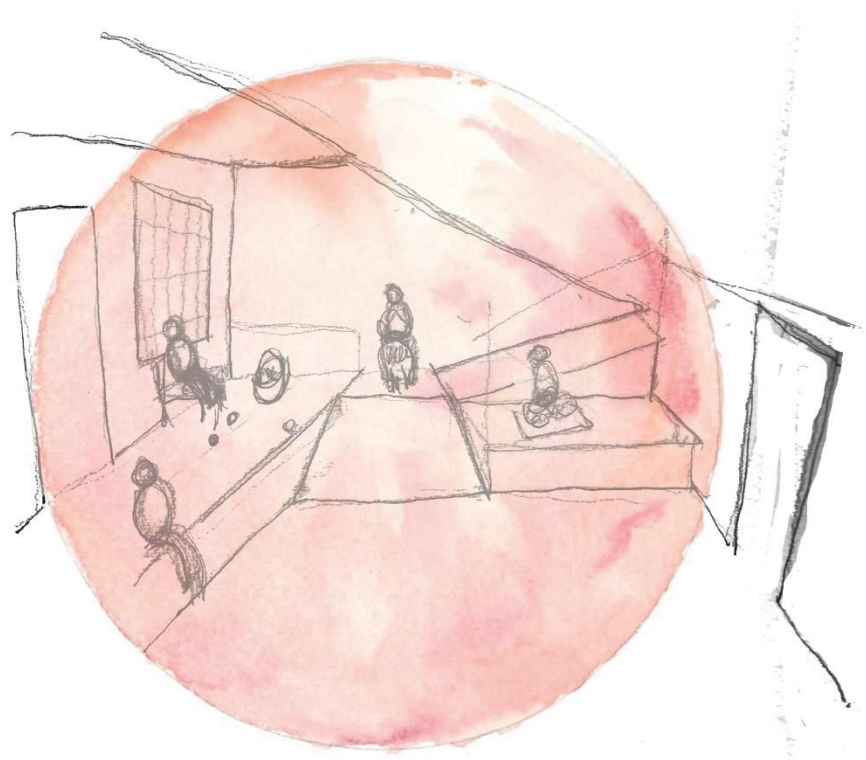
Esquema III.12: Casa de Xunka en Petej.



Descripción. 1) Espacio del fogón. 2) Construcción en obra gris. 3) *Sna chij*. 4) Espacio donde dan agua a los borregos. En el esquema se puede observar los espacios en la casa de Xunka en el paraje de Petej. Con un círculo rojo está marcado el espacio donde pasan la mayor parte de su tiempo Xunka, Matal y Loxa. Con un círculo morado están marcados los espacios en donde los borregos pastan.

En el patio que se forma entre estos dos volúmenes, los cuales le brindan sombra en diferentes momentos del día, es donde Xunka, Loxa y Matal pasan gran parte de su día elaborando textiles y platicando. Este espacio se puede observar en el dibujo III.4. También es donde dejan mazorcas y las vainas de frijol sobre lonas para que se sequen con el sol. Si se da el caso de que empiece a llover, entonces las cubren con otra lona. Desde este patio se puede ver todo el terreno de Xunka. Este patio tiene privacidad porque está a un nivel más bajo que la carretera.

Dibujo III.4: Espacio de la mujer en casa de Xunka.



Descripción. En el dibujo se puede apreciar como entre el porticado (del lado izquierdo) y el volumen de la cocina (del lado derecho) se forma un espacio privado donde las mujeres conviven mientras realizan las artesanías que posteriormente van a vender. Es un espacio que durante el día tiene un juego de luz y sombra lo que permite a las mujeres deslizarse hacia la cantidad de luz que ellas desean. Este lugar cuenta también con mucho espacio para sentarse, lo que favorece el buen trabajo de las mujeres.

Al terminar el patio del lado izquierdo hay una rampa y escaleras que rodean la esquina de la cocina, las cuales en el primer descanso comunican con la plataforma en la que está el cuarto del temascal. Si se sigue por el camino de las escaleras se llega a la casa de los borregos, la cual se encuentra del lado derecho. Terminando la casa de los borregos hay una cerca que bloquea el acceso a ella.

¿Cuál es la historia de vida de Xunka en relación con los borregos? Xunka tiene 17 borregos y ninguno tiene nombre. Ella tuvo borregos de pequeña y no volvió a tenerlos hasta que regresó a su paraje. Les tiene mucho aprecio a sus borregos y le da orgullo todo lo que ha logrado. El día que llegué me explicó que justo el día anterior había vendido a dos de sus borregos: “Estaban muy descarrilados”. Decía que los quería mucho, pero como no se portaban bien, tuvo que venderlos: “Si no, me hubieran echado a perder a los demás”.

A las pocas horas, mientras estábamos en la cocina comiendo, se escuchó un coche sobre la carretera vendiendo algo. Se asomó una mujer desde la carretera a la casa de Xunka y le gritó que estaban vendiendo borregos. Xunka no parecía estar muy interesada pero aun así subió a ver. Cuando subimos todas, vimos a los borregos que estaban dentro de la cajuela de un Tsuru blanco. En ese momento eran dos borregos. Uno que era negro y macho y la otra blanca y hembra. El hombre le dijo que el borrego tenía cinco meses. La hembra tenía siete meses, venía de San Andrés y producía muy buena lana: “Se le corta cada nueve meses, pero da mucha, larga y de buena calidad”.³³ Xunka lo estuvo pensando. Examinó a cada uno de los borregos. Vio el tamaño, el tipo de lana, si tenían moquillo; se acercaba y se alejaba para verlos. Le pidió al señor que los bajara del coche para verlos más a detalle. Era como una danza.

El señor primero pidió tres mil pesos. Xunka no quería pagar tanto y empezó la negociación. Mientras ella mostraba desinterés, el señor se mostraba rígido. Xunka se iba y regresaba. Después de un poco de estire y afloje le vendieron el macho a \$1,300.00 y la hembra a \$1,500.00. Xunka le dijo a Loxa que pagara y se bajó a la cocina. Loxa fue a otra casa y después de un tiempo regreso con el dinero, pagó y nos bajamos con los borregos. Cuando Xunka cerró el trato con él señor, Matal fue por dos lazos para amarrar a los nuevos borregos de una pata en el pasto para que empezaran a comer.

³³ Mikel, un estudiante de CESMECA ya me había comentado que estaban introduciendo borregos que producían lana de mejor calidad que la habitual.

¿Qué relación tienen las mujeres que la rodean con las prácticas en torno a los borregos? Aunque Xunka es la dueña de los borregos, no es la que se hace cargo de ellos; para eso están Loxa y Matal. Loxa es la cuñada de Xunka, quien vive en otro paraje y no tiene borregos. Matal vive en Petej y tiene borregos, pero siempre está en casa de Xunka cuidando a los borregos de ella.

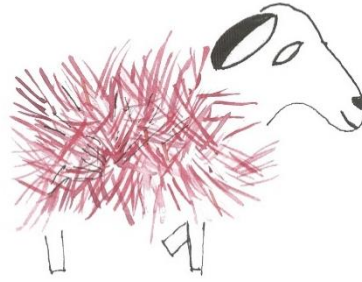
De las hijas de Xunka, todas viven, estudian y/o trabajan en San Cristóbal y ninguna se quiere hacer cargo de los borregos. Tampoco sus nueras. El día típico en la vida de Xunka empieza de esta manera: toma café en el patio de su casa en San Cristóbal con sus hijas, sus hijos, sus nueras y sus nietos. Terminando el café, se prepara para irse a Petej. Al mismo tiempo que sus hijos le ayudan a subir las telas e hilos que utilizará este día, llegan diferentes mujeres a dejarle mercancía. Un día llegaron dos mujeres a dejarle pulseras tejidas con un tipo de macramé de diferentes colores, otro día llegaron otras mujeres a dejarle cinturones con colores brillantes, también tejidos en macramé, otro día llegaron con una canasta llena de hilos para que ella los utilizara.

Una vez que ya tiene todo listo, sacan la camioneta y ella se sube al asiento delantero. Siempre la lleva uno de sus hijos. En el camino compra verdura y los ingredientes de lo que van a cocinar Loxa y Matal. Pasamos por el mercado norte y en uno de los primeros puestos entrando al estacionamiento, compra tortillas hechas a mano por unas mujeres de Zinacantán. Hay días que compra pollo.

Avanzamos y en el camino pasamos por Loxa y nos vamos directo a su casa. Cuando llegamos a la casa, Xunka se cambia y se pone una falda de lana sintética para poder trabajar sin ensuciar la falda de lana peluda. Después va al corral a saludar, darles de comer y ver cómo están sus gallinas, guajolotes y conejos. Después regresa a la cocina donde está el fogón; prepara la comida y come junto con Matal y Loxa. Para ese momento Matal ya ha sacado a los borregos a pastar. A veces lo hace antes, a veces después de que llegue Xunka.

Terminando de comer, dependiendo del día, las mujeres van a sacar a los borregos o van al patio a bordar, o a cortar las figuras en fieltro para las artesanías (como las que se muestran en el dibujo 5), o se van a cosechar la milpa.

Dibujo III.5: Ejemplo de artesanía que hacen las mujeres en el paraje de Xunka



Xunka tiene un cargo, el cual la hace responsable de la calidad de las artesanías que producen las mujeres del paraje. Es por esto que se organiza con las mujeres; cada día llegan a su casa a dejarle las artesanías textiles que produjeron en sus casas. Xunka les proporciona el material con el que las tienen que hacer. Anteriormente las hacían con *tsekil* viejos o con la lana que no estaba buena y les sobraba. Ahora las hacen con material industrial que compran en San Cristóbal. Ha cambiado mucho el tipo de artesanía. Antes, como me comentaba Xunka, hacían los animales que existían en la zona como borregos, changos, serpientes. Ahora, a parte de lo antes mencionado, el mercado ha cambiado; produce tigres, jirafas y unicornios.

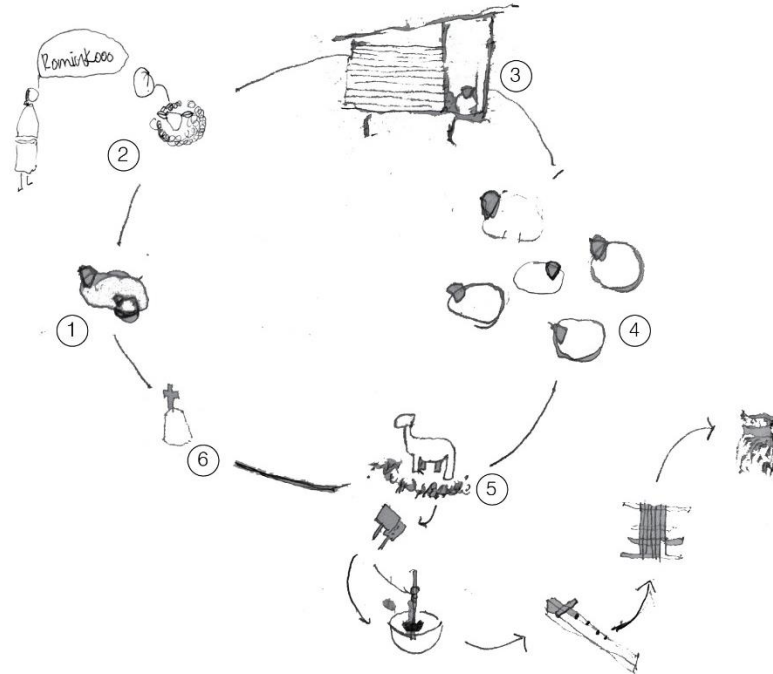
¿Cuál fue mi acercamiento o la forma en la que aceptaron mi presencia con la familia? Xunka nunca me pidió nada a cambio de mi tiempo con ella. Cada vez que le preguntaba ella, me decía que no tenía problema en que yo fuera a visitarla. Después de varios días de insistirle, ella me dijo: “Tú sigue bordando, esa es tu cuota para estar aquí y ganarte tu comida.” Desde el primer día que fui con ellas, al ver que Xunka, Matal y Loxa se ponían a bordar después del desayuno, yo me sentaba con ellas a hacer lo mismo. Primero no me querían dejar bordar, creían que solo les iba a quitar el tiempo. Claro está que ellas no esperaban verme bordar. Cuando me enseñaron la técnica que estaban utilizando para unir las piezas, lo repetí sin mayor dificultad. Al darse cuenta de mi destreza, se volvieron más empáticas y comenzaron a convivir más conmigo.

Resultó ser que yo terminaba el trabajo más rápido que las mujeres que estaban ahí. Pero, cuando quería proponer una combinación de colores, ellas me decían que yo no sabía lo que requería el mercado; sí, que ellas me daban la tela y los hilos que tenía que utilizar. Así eran mis días en la casa de Xunka.

IV.EL CICLO DE VIDA DEL BORREGO

Como he notado en el capítulo anterior, la relación especial que tienen las mujeres chamulas y los borregos es muy difícil de entender a menos que se conviva durante algún tiempo con ellas observando sus actividades. La vida diaria de estas mujeres está entrelazada con la de los borregos. Son ellas quienes se encargan de los cuidados y sobrevivencia de sus animales. Pero las interacciones y encuentros entre las mujeres no forman toda la historia. Lo que hace falta es ver las prácticas efectuadas con los borregos. En lugar de prestar la voz a los borregos, en este capítulo reconstruiré diferentes etapas en la vida del borrego como parte de su *ciclo de vida*. Tomaré en cuenta los siguientes momentos: Nacimiento de un borrego, el bautizo del borrego, la construcción de la casa del borrego, pastoreo, trasquilado, las contingencias de la vida del borrego, sobre todo su posible enfermedad y muerte. El ciclo de vida lo mostré en el siguiente dibujo:

Dibujo IV.1: Ciclo de vida del borrego.



Descripción. En este dibujo se pueden apreciar las diferentes fases que forman parte del ciclo de vida del borrego. Estas son las siguientes: 1) Nacimiento del borrego. 2) Nombre del borrego / *Chij sbi* 3) Casa del borrego / *Sna chij*. 4) Pastoreo / *Chabiej chij*. 5) Trasquilado / *Sep'bel*. Donde se saca la lana que posteriormente servirá para realizar el proceso textil. 6) Muerte.

¡Veamos según el orden mencionado!

IV.1. Nacimiento de un borrego

Durante una de mis visitas al paraje de Petej en noviembre de 2017 me dijo Xunka que una nueva borreguita había nacido. Días antes, me había comentado que había dos borregas embarazadas. Me las señaló mientras las observábamos comer. Solo estaban esperando el momento de dar a luz.

Alrededor de las cinco de la tarde estábamos bordando Loxa, Matal, otra muchacha que estaba de visita y yo en el patio que se abría entre la construcción nueva y el cuarto del fogón, cuando se empezó a escuchar el ruido que hacían los borregos. Al inicio no pusimos atención, pero el estruendo aumentaba. Se asomó Matal y se dio cuenta que ya había nacido el nuevo borreguito: “¡Nene chij, nene chij!” (el bebé borrego, el bebé borrego) empezó a

gritar Matal. ¡Teníamos una nueva borreguita! Matal y Loxa fueron corriendo a ver a la recién nacida. Me detuve por un momento en la casa sobre la terraza mirando hacia los borregos. La borrega que acababa de parir estaba en una esquina dentro del espacio donde ponen a los borregos en la tarde para tomar agua, apartada de los demás borregos, y los otros poco a poco y con mucho cuidado, se acercaban a ver como estaba la borrega y su cría. Todo el tiempo estuvieron balando.

Decidí bajar a donde estaban los borregos. La borrega mamá aún estaba con la placenta colgando. La borreguita no se podía parar. Poco a poco estaba agarrando fuerza. La mamá la limpiaba cuidadosamente con su lengua. Fue muy extraño porque en momentos, cuando la borreguita trataba de levantarse, la mamá la empujaba con la cabeza. Esta acción ayudaba a la borreguita a levantarse y en otras ocasiones la tiraba. Las mujeres sacaron a la borrega mamá y a su cría del espacio donde estaban todos los demás borregos.

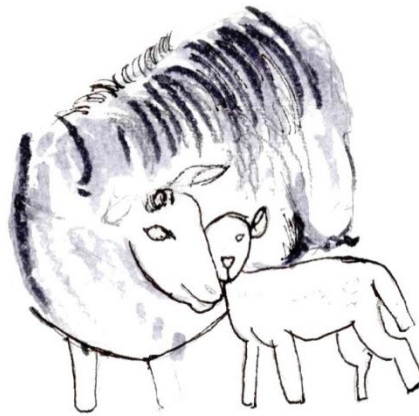
Una vez afuera, alejadas de los demás borregos, le quitaron la placenta que traía todavía colgando y empezaron a limpiarlas a las dos. Loxa dijo que la nueva borreguita era hembra. La borrega cornaba a su cría mientras la borreguita intentaba dar sus primeros pasos. A mí me asombró que la nueva borreguita saliera blanca, aunque su mamá fuera negra. Las muchachas me comentaron que el papá también era negro. Yo no entendía el por qué.³⁴

Las llevaron a un espacio totalmente apartado, donde podían protegerlas del frío y de los demás borregos, justo afuera del cuarto del temascal. Ahí les tendieron una bolsa de plástico grande, de esas en las que se guardan las semillas o las naranjas para llevarlas a vender al mercado, para que se recostaran ahí. Ayudaron a la borreguita a acercarse a su mamá para que ésta empezara a dar teta. Ahí las dejamos para que se acomodaran. A la mamá la amarraron a la columna para que no se escapara. Durante todo el tiempo la borreguita bebé estuvo balando muy tiernamente. También los demás borregos estuvieron balando. Parecía como si estuvieran preocupados. Cuando llegó Xunka le contamos lo que pasó y ella también fue a ver a la recién nacida. Al poco tiempo, cuando obscureció, llevaron a la borrega mamá y a *nene chij* a la casa de borregos para que ambos pasaran la noche allí.

³⁴ Después, leyendo el libro de Armstrong entendí que, por genética, las probabilidades de que nazca un borrego con lana negra son mucho menores a que nazca uno blanco.(Armstrong, 2016)

En los días consecuentes la mamá y la borreguita salían a pastorear con los demás borregos. Las mujeres les ponían agua y hasta construyeron un techito para taparles del sol. La mamá protegía mucho a su cría. Tanto las mujeres como la mamá borrega no me dejaban acercarme a la nueva borreguita. La borrega mamá me miraba muy fijamente, observaba cada uno de mis movimientos. A las otras mujeres (Xunka, Matal y Loxa), las que siempre estaban con las ovejas, la borrega mamá sí las dejaba acercarse a ella y a la nueva borreguita. A final del día a todos los borregos los guardaron en la *sna chij* (casa del borrego).

Dibujo IV.2: *Me' chij xch'iuk nene chij* (La mamá borrega y la borreguita bebe).



En cuanto al género del borrego se refiere, hay mujeres que prefieren tener puras hembras y cuando necesitan que se reproduzcan, buscan a un semental. Hay otras que prefieren tener más machos que hembras y los castran desde muy jóvenes, dado que las hembras tienen buena lana por poco tiempo; después del embarazo decrece la calidad de la lana. En cambio, en los machos, a lo largo de su vida la calidad de la lana no varía mucho.

Cuando la mujer decide tener machos y hembras en su rebaño, castra a todos los machos, con excepción del semental. La razón reside en que al ser castrados los borregos se engordan y dan más lana. La castración se debe de realizar con mucho cuidado porque, en caso contrario, el borrego puede morir desangrado. En el pasado fueron los hombres que

practicaban la castración, pero en la actualidad casi siempre son las mujeres quienes la realizan. Paty López³⁵, la estudiante de licenciatura de la UNICH me dijo:

Los castran para que se engorden y den lana. Los castran a los dos meses. Bueno de hecho lo hace la señora que entrevistamos; pues igual su abuelo castraba, era un hombre. Pero después que murió, ella lo aprendió de su abuelo. Ahorita ya no hay hombres que castren, solo mujeres. Los varones ya no quieren aprender. Las mujeres sí. Tiene una niña ahí que acompaña a su abuela y está aprendiendo; ahorita ya tiene catorce años. Creo que desde niña acompañó a su abuela y ahorita ya lo sabe. No lo castra así todavía. Solamente le ayuda a su abuela. Ya sabe lo que se necesita, solo falta que ya le dan a que castre. (Entrevista con Paty López, noviembre 2017).

IV.2. Nombre del borrego / *chij sbi*

El borrego, en muchas ocasiones, es considerado como integrante de la familia. Es por esto que muchas mujeres le adjudican un nombre (*ak'bel sbi*) a cada uno de sus borregos en el momento que nacen o cuando van creciendo y ya tienen señas particulares.

Antel³⁶ me comentó que antes se les otorgaban nombres a los borregos como a las personas, pero ella ya no utiliza esos nombres. Ahora hay otras formas de nombrarlos.

A nosotras ya no nos tocó ponerle nombre como a una persona: ahorita pues les ponemos nombre de los días de la semana. Si nace en domingo pues le ponemos *Rominko*. (...) Si lunes, pues *Lunex*. Y les decimos desde cuando nacen, y se acostumbran los borregos pues ya han escuchado y saben su nombre. (...) hay veces que tenemos varios borregos que tienen el mismo nombre, pero de todas maneras hay que ponerle un nombre para que se escuche por si se pierde o por si escapa en los montes. En caso de que suceda, le gritamos, quiere decir que escucha su nombre y viene. (...) Si, es que tengo un borrego que nació de color blanco y negro... ¿cómo?, ¿cómo le dicen? Si es blanco y negro. Sí, sí. ¡Una parte negra y otra parte blanca (...) ¡pinto! ¡Sí, sí, pinto! Nació en domingo y pinto: *Rominko Pinto*. Si, y su hermanito igual...” (Entrevista con Antel, junio 2017).

Mientras Antel nos contaba esto a Diane Rus y a mí, se reía; ya que era muy común que después de un tiempo hubiera varios borregos con el mismo nombre, por ejemplo

³⁵ Paty López es una estudiante de la UNICH quien, para noviembre 2017 estaba haciendo una investigación de los aspectos religiosos del borrego en Chamula.

³⁶ Antel es una mujer joven de alrededor de 20 años que vive en el paraje de K'at'ixtik. Ella no está casada ni tiene hijos; vive con su familia. Antel es parte de una cooperativa en la que trabaja bordando y tejiendo con algunas mujeres para empresas de diferentes partes de la República Mexicana. A pesar de esto, le gusta mucho el compartir el tiempo y cuidar a sus borregos. A Antel la conocí gracias a Diana y Jan Rus, quienes me la presentaron en su casa una tarde lluviosa de junio de 2017. Con ella solo tuve una reunión en la que compartí conmigo sus conocimientos en torno a las prácticas del borrego, los cuales están plasmados en este capítulo.

“Rominko”; cuando uno de los borregos se atrasaba, las pastoras tenían que gritar “Rominko” siendo este nombre de varios. Curiosamente cada borrego sabía cuándo se referían a cada uno. Al menos, eso era lo que nos comentaba Antel entre risas.

Dibujo IV.3: Llamando a los borregos por su nombre.



Por otra parte, Tonik me comentó que había conversado con algunas mujeres respecto a los nombres de los borregos y le habían dado ejemplos de muchos nombres, como *Chankarin* si es un borrego con cuatro cuernos, *Simaron* si es un borrego muy bravo, *Sak'jol sak'* si es un borrego que tiene blanca alguna parte de la cabeza, entre muchos otros que hacen alusión a sus características físicas particulares. Esto lo pude verificar cuando un día la mamá de Tonik me invitó a trasquilar a los borregos; una de sus sobrinas me estaba diciendo que su borreguito favorito era *Nats'il* “porque tiene muchos collares en el cuello”. Se dice que tiene collares en el cuello cuando le salen protuberancias a los borregos. Estas protuberancias se identifican en el momento en que se trasquila a los borregos. Más adelante hablaré de este proceso.

Hay mujeres quienes, como Xunka, no consideran importante darle el nombre al borreguito que nace. Un día, mientras estábamos afuera de la casa de los borregos esperando a que Loxa y Matal les pusieran los bozales a los borregos, le pregunté a Xunka si sus borregos tenían nombre. Se río. Le extrañó mi pregunta; me dijo: “Son solo borregos, yo no les pongo nombre, sería como ponerle nombre a un chucho (perro) o a mis gallinas”. (Entrevista con Xunka, noviembre 2017).

Estos ejemplos muestran que la práctica de dar nombre a un borrego es opcional y no obligatorio. El nombre, puede derivar del día en que nacieron o de algunas características físicas o simplemente se escoge un nombre, como se elige el nombre para los hijos. Aunque no todas las mujeres lo hacen, este “bautizo” del borrego sigue siendo una costumbre arraigada en la vida de Chamula.

IV.3. Vivir en casa / *sna chij*

Existen muchas modalidades del diseño de las casas de borrego. Lo que les une a todas es el material que se usa para construir la *sna chij*- la madera. Estas casas sirven como un refugio donde los borregos se resguardan durante la noche y/o en días con mucha lluvia o frío. A continuación, mencionaré algunas modalidades de la construcción de la *sna chij* que [observé](#) en los diferentes parajes.

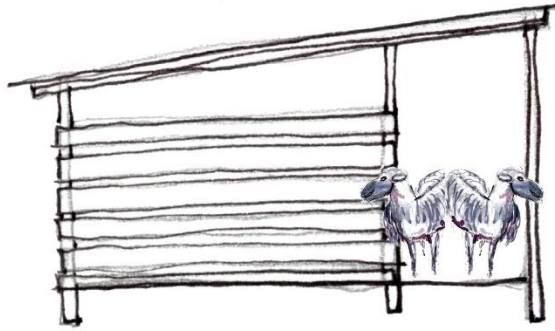
Modalidad 1: La casa fija

La *sna chij* se encuentra en un lugar fijo, generalmente apartado de los cuartos donde duermen las mujeres y sus familias. Es un espacio delimitado dentro del terreno. La estructura está hecha de tablones de madera colocados de forma horizontal a manera de muros distanciados cada uno por un espacio muy pequeño por el cuál casi no entra luz, pero sí permite la ventilación. Estos tablones están clavados en cada esquina y a la mitad de los muros a unos polines de madera. El techo o cubierta generalmente tiene una inclinación que favorece el escurrimiento del agua de lluvia y puede estar hecha de madera o de lámina de acero o asbesto. El techo es más grande que la superficie, lo que hace que los borregos no se mojan cuando hay lluvias intensas.

La *sna chij* en esta modalidad no tiene ventilación más que los espacios libres entre los tablones y la separación que hay entre los muros y el techo. La casa está alzada alrededor de unos cuarenta centímetros sobre la superficie del terreno y se accede a ella por medio de una rampa hecha de madera con unos pedazos de madera pequeños atravesados de forma horizontal para evitar que se resbalen las mujeres. La casa tiene piso que también está hecho con tablones de madera con pequeñas separaciones para dejar caer los desechos de los borregos. La puerta también está hecha de tablones, pero dispuestos de manera vertical donde

el ancho del vano de la puerta permite el acceso a la *sna chij* o bien de dos borregos o bien de una mujer y un borrego al mismo tiempo. La *sna chij* en esta modalidad la podemos apreciar en el siguiente dibujo:

Dibujo IV.4: Casa fija.



Descripción. La *sna chij* fija está construida con tablones de madera dispuestos en forma horizontal, los cuales están clavados a polines que enmarcan el perímetro rectangular de la casa. Esta levantada alrededor de 40 centímetros de la superficie y tiene una cubierta de madera con pendiente ascendente. El tamaño de la *sna chij* depende del número de borregos que se tengan.

Hay diferentes variantes dentro de esta modalidad. Por ejemplo, la mamá de Tonik en el paraje de Nichen, tiene cuatro casas fijas de borregos que están esparcidas en el terreno alrededor de la casa. En el esquema IV.2 se puede apreciar un hecho interesante: Al lado de la casa de borregos señalada con el número 4 se encontraba un espacio más pequeño que estaba “cercado” con tablones de madera dispuestos de forma vertical y una lona de plástico a forma de techo. Le pregunté a Tonik para qué servía este espacio. Me dijo que era para el macho que usaban como semental. A él lo ponen aparte para que no moleste a las borregas en la noche. Este espacio también lo utilizan cuando una borreguita acaba de dar a luz. “Así pueden estar más tranquilos la mamá y el bebé”, me comentó Tonik.

Esquema IV.1: Ubicación de la casa de los borregos dentro del terreno de la mamá de Tonik en el paraje de Nichen.

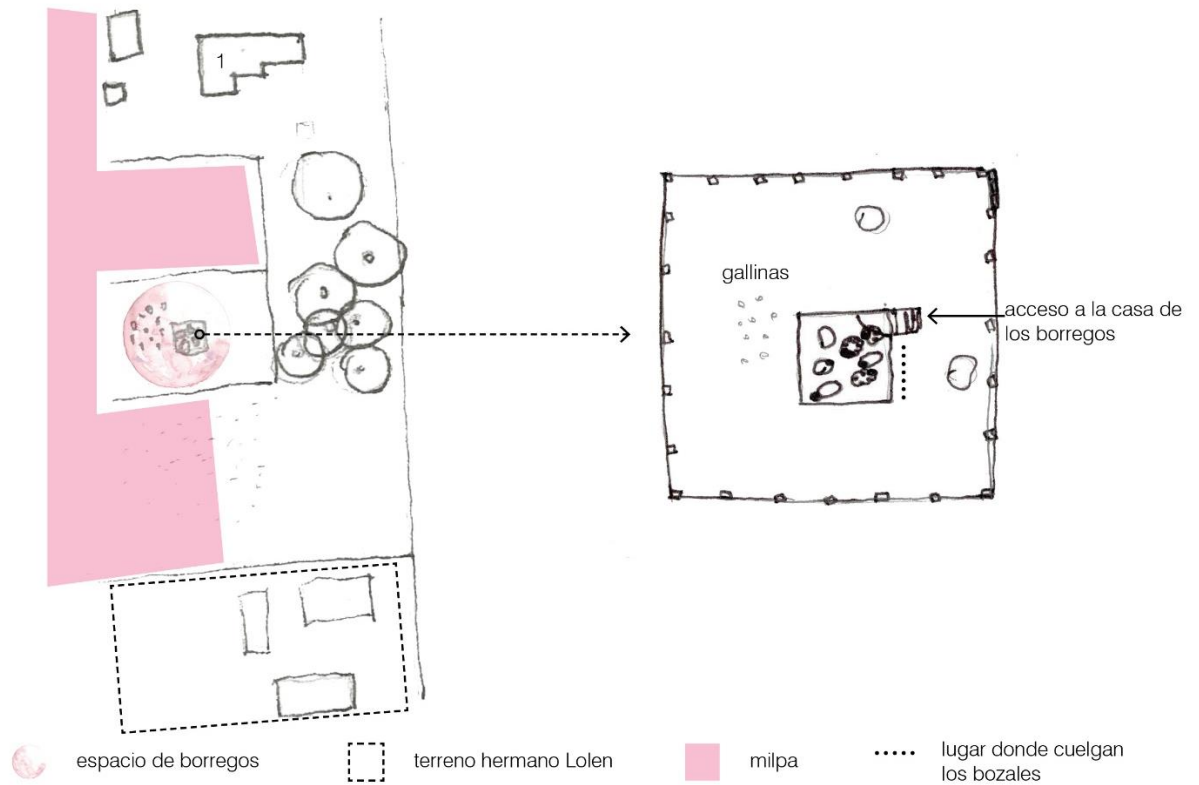


Descripción. 1), 2), 3), 4): Casas de borregos. a) Casa de la hermana de Tonik. b) Cuarto del fogón. c) Volumen donde están las habitaciones y el altar. En este esquema se puede observar que hay diferentes casas para los borregos distribuidas en el terreno de la mamá de Tonik. Las casas 2 y 3 son de menor tamaño, mientras que las casas 1 y 4 son de mayor tamaño. La casa número 4 tiene un espacio anexo en el cual guardan en la noche al macho semental o a la borrega que acaba de dar a luz con su cría. Todas estas casas están alrededor de los espacios donde las mujeres hacen sus actividades.

La segunda variante de esta modalidad se muestra en el caso de Lolen; ella solo tiene una casa para sus borregos, la cual se encuentra dentro de un espacio cercado donde también se encuentran gallinas, guajolotes y otras aves de corral. Como se puede ver en el esquema IV.2, el espacio donde se encuentra la casa de los borregos está muy cercano a la construcción de la casa de Lolen, solo están separados por un fragmento de milpa. La *sna chij* se encuentra

centrada en este espacio y en los muros de la casa se ubica una caja donde están las gallinas. Del lado donde está la puerta del *sna chij* se encuentran colgados los *sak ye* (bozales) y los *xchukobil chij* (lazo para pastorear a los borregos) se cuelgan en donde está el baño.

Esquema IV.2: Ubicación de la casa de los borregos dentro del terreno Lolen en el paraje de Ch'ilinjoveltic.

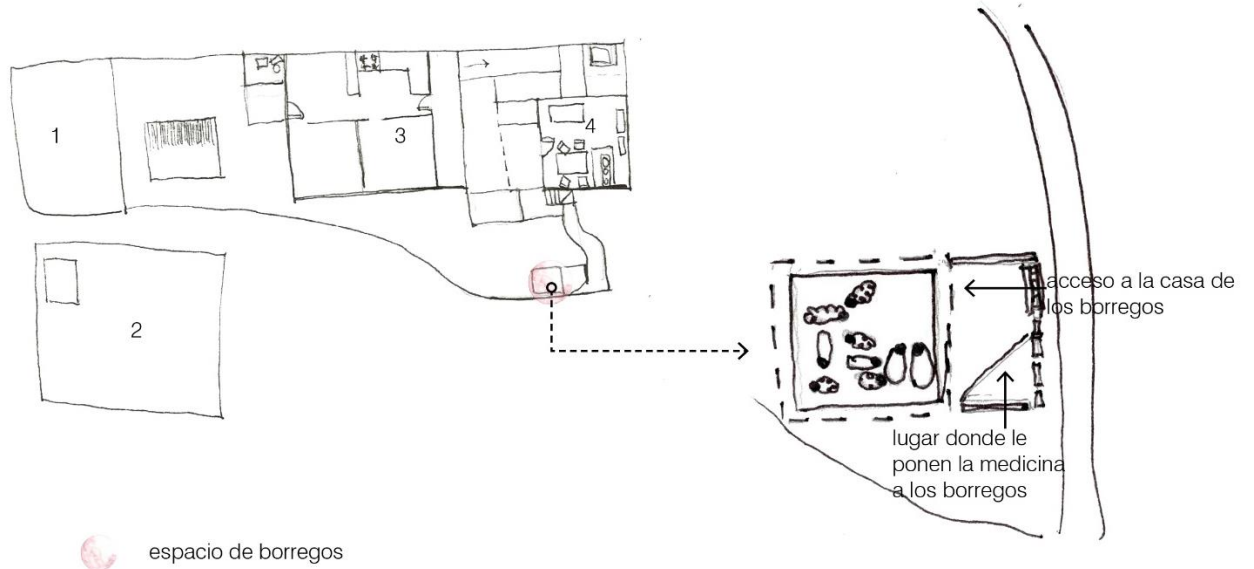


Descripción. 1) Casa de Lolen. En este esquema se puede observar que la casa de los borregos se encuentra en un espacio propio dentro del terreno de Lolen. Este espacio está rodeado de milpa y dentro de él están también las gallinas y guajolotes. En el muro donde está el acceso a la casa se cuelgan los *sak ye* (bozales).

Xunka, por otro lado, tiene la *sna chij* muy cerca del cuarto del fogón. Es un espacio reducido en donde sólo está la *sna chij* antecedida de un espacio donde cuelga los *sak ye* y los *xchukobil chij*. Como se aprecia en el esquema IV.3, la *sna chij* se encuentra separada de los espacios donde realizan sus actividades las mujeres, pero dentro del espacio delimitado del

terreno. Después de la *sna chij* está la milpa y un espacio abierto donde los borregos generalmente pastan.

Esquema IV.3: Ubicación de la casa de los borregos dentro del terreno de Xunka en el paraje de Petej.



Descripción. 1) Espacio donde están las gallinas, guajolotes y conejos. 2) Espacio donde llevan a los borregos en la tarde para darles agua. 3) Casa nueva. 4) Cuarto del fogón. En el esquema se puede observar como la *sna chij* está dentro del espacio delimitado de la casa de Xunka en el paraje de Petej. La *sna chij* es lo suficientemente grande para albergar a sus 17 borregos durante la noche; en el espacio exterior es donde cuelgan los *smak ye* y los *xchukobil chij*.

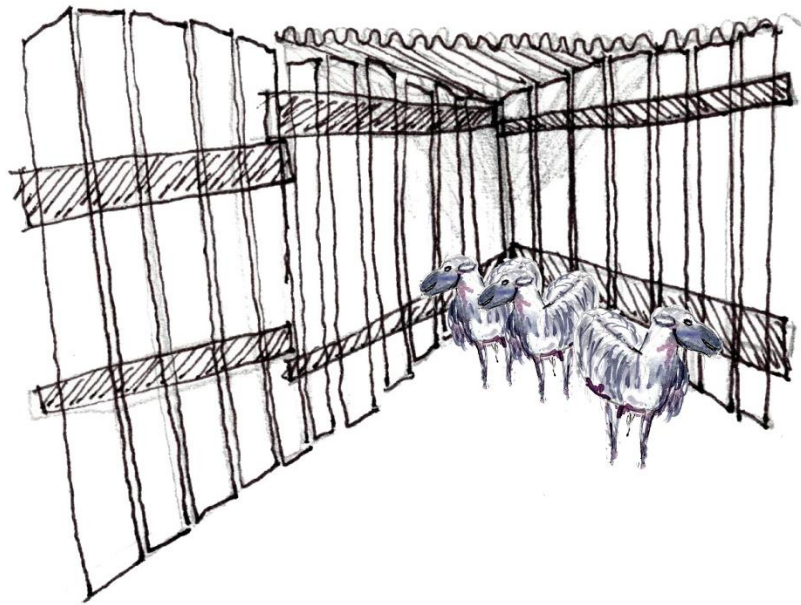
Modalidad 2: La casa movable

Las casas movibles son aquellas *snaetik chij* que se mueven cada determinado tiempo para contribuir a la fertilización de la milpa. No tienen una estructura fija, lo que permite el movimiento. Generalmente son tablones de madera dispuestos de manera vertical, los cuales, colocados a forma de muro, están clavados a un tablón colocado de forma horizontal, lo que permite la rigidez. Estos tablones están empotrados a la tierra, no tienen la elevación de las casas fijas. Se colocan dos bloques de tablones verticales en ángulo para generar un espacio

triangular en el que se recarga, en muchas ocasiones, una cubierta de tablonces de madera, lámina de metal o asbesto para cubrirlos del agua.

Paxku', la hermana de Lolen, movía la *sna chij* de sus borregos cada dos meses a lo largo de su terreno para ayudar a fertilizar la tierra. Por esto es que su *sna chij* está compuesta por unos tablonces de madera, los cuales están dispuestos de forma vertical en un perímetro determinado. Tiene unas tablas atravesadas a forma de techo, también de madera, pero la mayoría del perímetro está al descubierto. Aun así, cada noche, Paxku' guardaba sus borregos ahí y los encerraba para que no pudieran escapar o que no cayeran víctimas de un perro hambriento. Esta modalidad de *sna chij* movable se puede apreciar mejor en el siguiente dibujo:

Dibujo IV.5. *Sna chij* movable.



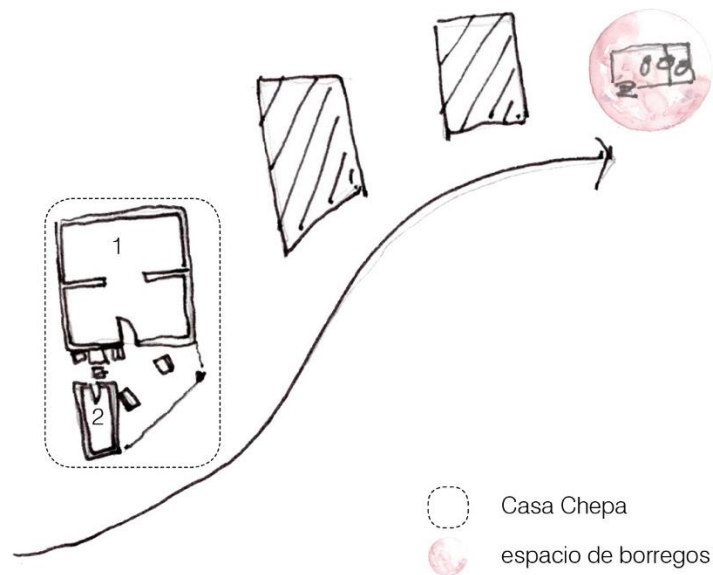
Descripción: En el dibujo se aprecia cómo se colocan tablonces de madera verticalmente, de tal forma que generan una esquina en la que se recarga una cubierta de metal o de madera para protegerlos de la lluvia. Paxku' las cambia de lugar con la ayuda de su hijo y/o sobrinos.

Modalidad 3: *Sna chij* fuera del terreno

Existe la probabilidad de que, a causa de la herencia y división de la tierra, los terrenos estén tan segmentados que ya no haya espacio suficiente para tener a los borregos en el mismo terreno donde está la casa. Por esta razón existe la modalidad de tener a los borregos un poco más alejados, como es el caso de los borregos de Chepa³⁷. La distancia entre la casa de Chepa y la *sna chij* no es grande. Una caminata que una vez hicimos con Lolen, Kata y Marux, hijas de Chepa, de la casa de Chepa al lugar donde tenía sus borregos, nos llevó alrededor de 10 minutos. Como se puede apreciar en el esquema IV.4, la *sna chij* de los borregos de Chepa ocupa un espacio pequeño. Es una *sna chij* donde se conjuga la condición de permanencia de la *sna chij* fija y la estructura sencilla de la *sna chij* movable, ya que la *sna chij* de Chepa está construida con tablonces de madera que, similar que a la *sna chij* movable de Paxku', forman una esquina triangular en la que se recarga una lámina de metal a forma de techo para proteger a los borregos del frío y las lluvias. Estos tablonces se encuentran en una esquina del espacio que está delimitado por una malla metálica que marca el espacio de los borregos. En esta malla metálica, las hijas de Chepa tienen colgados los *smak ye* y los *xchukobil chij*.

³⁷ Chepa es comadre de Diana y Jan Rus. Lolen, Katal y Marux son las hijas de Chepa y viven en el paraje de Arzenza II en el Municipio de Chamula. Con ellas conviví en tres ocasiones; el día de San Juan, un día que fui a su casa con Diane Rus y en una ocasión que me invitaron a pastorear un día con ellas.

Esquema IV.4: Ubicación de la *sna chij* de Chepa en el paraje de Arvenza II.



Descripción. 1) Volumen donde se encuentra la habitación 2) Cuarto del fogón. En el esquema se puede observar como la *sna chij* está alejada del terreno en donde está construida la casa de Chepa. La *sna chij* en modalidad fuera del terreno comparte características de la *sna chij* fija en el sentido de que es una estructura fija y tiene similitud con la *sna chij* móvil en el sentido de que está construida a base de tabloncillos de madera en forma vertical los cuales forman una esquina en donde se recarga una lámina de metal.

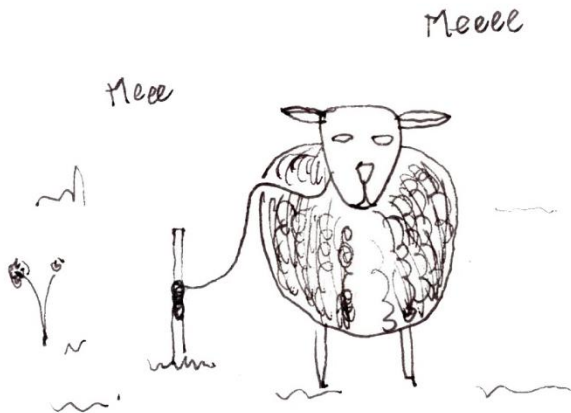
IV.4. Pastoreo / *chabiej chij*

A diferencia de muchos sistemas pastoriles basados en la trashumancia o nomadismo por grandes extensiones de tierra que atraviesan países y hasta continentes, el pastoreo realizado en diferentes parajes de Chamula es de menor escala, tanto por el número de borregos como por las distancias recorridas. Aun así, no hay una fórmula única para realizar esta actividad. La constante es que antes de sacar a los borregos de la *sna chij* o del espacio donde los tienen resguardados, les colocan el *smak ye* (bozal) y los amarran con el *xchukobil chij* (lazo para pastorear). Es importante mencionar que las mujeres tienen bien definida cada una de las herramientas y artículos que se utilizan para cada actividad. En este sentido, los lazos que se utilizan para sacar a los borregos a pastorear no se utilizan para otra actividad.

La modalidad de pastoreo que realicé con Lolen, Katal y Marux, hijas de Chepa, fue muy divertido. Llegué a su casa y después de comer nos fuimos por sus borregos a la *sna chij*. Antes de salir de la *sna chij*, a cada borrego le pusieron su *smak ye* y le amarraron una pata con un *xchukobil chij*. Cada una de nosotras (Lolen, Katal y yo), llevábamos a un borrego. Los llevábamos como se lleva a pasear a un perro con su correa. Yo las iba siguiendo. De un momento a otro, los borregos empezaron a correr. Se nos escaparon y tuvimos que correr detrás de ellos. Lo bueno fue que en el camino encontraron a otros borregos pastando y se pararon al lado de ellos. Ahí tuvimos oportunidad de agarrarlos otra vez. Después los tuvimos que jalar porque se querían quedar donde estaban los otros borregos.

Seguimos caminando por el camino, atravesando milpas y veredas. Llegamos a las orillas de una intersección y nos metimos hacía donde había pasto. En ese lugar había unas estacas clavadas en el suelo. En cada una amarramos un borrego, como se muestra en el siguiente dibujo:

Dibujo IV.6. Ejemplo de la forma en que amarran a los borregos.



Descripción. En el dibujo se puede apreciar cómo las mujeres con el *xchukobil chij* amarran al borrego a una estaca cuando los dejan pastando.

Mientras los borregos pastaban, Lolen, Katal y Marux se sentaron en el pasto y yo hice lo mismo. Me pidieron mi celular y me preguntaron si tenía música. Les di mi celular, pero les dije que no tenía música. Ellas hablan muy poco español, así que no pudimos platicar mucho,

pero nos logramos entender. Katal sacó su celular y empezó a poner música, parecía reggaetón. Mientras tanto, utilizaban el mío para tomar fotos. Me preguntaron si sabía peinar y entonces me puse a hacerle una trenza a la más chica de las tres. Fue un momento muy agradable en el que nos peinamos, tomamos fotos y escuchamos música. De repente se escucharon truenos, así que decidimos regresar. Desamarramos a los borregos y nos dirigimos hacía la casa.

Otra modalidad la realicé con Lolen en Ch'ilinjoveltic. Fui varias veces a pastorear con ella. Antes de salir a pastorear, desayunábamos. Ella me decía "bonito borreguito"; eso quería decir que íbamos a ir a sacar a los borregos a pastorear. Tomábamos lo que les íbamos a dar a los animalitos y nos dirigíamos al espacio donde estaban los borregos. Al entrar al espacio de los borregos, Lolen le daba de comer a las gallinas, guajolotes y, al final, a los borregos. Después, Lolen agarraba los *xchukobil chij*, los cuales tiene colgados en una de las paredes del volumen del baño, y los llevaba hacia la *sna chij*.

Una vez enfrente de la *sna chij*, Lolen abrió la puerta y se metió. Dentro de la *sna chij*, amarraba una pata a cada uno de los borregos con un *xchukobil chij*, diferente. Una vez amarrados, los dejó salir de la casa donde les había hecho dos montones con una mezcla de granos de maíz y las cascara de las mazorcas.

Cuando los borregos se acercaron a la mezcla era tiempo de sacarlos del espacio donde está la *sna chij* para llevarlos al lugar donde iban a pastar ese día. Había veces que salían a toda velocidad, otras veces los teníamos que acarrear. En la mayoría de los espacios donde los llevaba Lolen a pastorear, había estacas en el pasto para amarrarlos. En cada estaca amarrábamos a dos borregos. Varias veces se nos escapaban y teníamos que correr detrás de ellos. Los perseguíamos y agarrábamos los *xchukobil chij* para poder amarrarlos en las estacas.

Otras veces no encontrábamos las estacas para amarrarlos y los amarrábamos a un pedazo de pasto largo. Una vez cuando los amarramos en el espacio contiguo a la *sna chij*, Lolen se puso a platicar con las comadres que estaban en el terreno de al lado. Al inicio le preguntaron quién era yo, luego poco a poco empezaron a hablarme. Lolen siempre me presentaba con las mujeres que nos encontrábamos en el camino. Hago énfasis en que siempre convivía con las mujeres porque los hombres casi no estaban presentes. Al menos durante el día.

En otras ocasiones los llevábamos a pastar en el terreno de su hijo. Cada día los llevábamos a un espacio diferente, pero siempre nos quedábamos un poco de tiempo mientras Lolen se ponía a platicar con las mujeres que se encontraban cerca, o para cerciorarse de que estaban bien amarrados los borregos; en caso de ser así, los amarraba más fuerte.

En caso si empezaba a llover, íbamos por ellos para meterlos a *sna chij*. Checábamos si estaban todos y luego los desamarrábamos uno por uno. Cuando ya estaban desamarrados nos íbamos hacia *sna chij*. Había días que no se querían meter, otras que iban corriendo porque sabían que ahí tenían agua y otro tipo de comida. Un día se metieron a otra milpa y Lolen los tuvo que sacar. Cuando se iban hacia otros lados, Lolen se hacía cargo de cuidarlos. Yo podía amarrarlos, pero no podía hacer que me obedecieran tanto así que un día dos borregos se escaparon mientras yo “estaba cuidando” la puerta para que no salieran del espacio donde estaba la *sna chij*. Lolen se dio cuenta y me dijo que me regresara a su casa para que los borregos regresaran. En el momento que me dirigí a la casa de Lolen, los borregos se metieron solos al espacio donde estaba su *sna chij*.

Me gustaba acompañar a Lolen a pastorear e intercambiar los saludos con las mujeres que encontrábamos. Las mujeres de alrededor poco a poco me empezaban a reconocer y saludar. Un día, Loxa (nuera de Katal, la esposa del hermano del Lolen) me dejó de hablar. Pregunté el por qué a Xun, hijo de Lolen, y como mencioné en el capítulo dedicado a las mujeres, él me comentó que fue porque yo había mostrado mucho entusiasmo e interés en el pastoreo. De esta manera me di cuenta de que causé conflictos dentro de una de las familias. Katal regañó a Loxa porque ella no mostraba el mismo entusiasmo que yo.

En el siguiente esquema (esquema IV.5) se muestran los espacios donde acompañé a Lolen a pastorear. Como se puede observar, estos espacios se encuentran en las cercanías de la casa de Lolen, dentro del terreno de Lolen, de Paxku' y de Xun, hijo de Lolen. Entre estos terrenos también se encuentran las casas y terrenos de otros familiares de Lolen y, aunque los atraviesa regularmente con o sin borregos, nunca vi que llevara a sus borregos a pastorear ahí. Aún así, cada vez que deja a los borregos amarrados en los terrenos colindantes a la casa de Katal, por ejemplo, la saluda a ésta última y platica con ella por un momento.

Esquema IV.5: Ubicación de los espacios donde Lolen llevaba a pastorear a sus borregos.



 Lugares donde acompañé a Lolen a pastorear a los borregos

Descripción. 1) Casa de Lolen. 2) Casa de Marux. 3) Casa de Paxku'. 4) Casa de Antel. 5) Casa de Loxa. 6) Casa de Xun. 7) Casa de Katal. En el esquema se puede observar dónde llevaba a sus borregos. Los espacios coinciden con los lugares donde las mujeres y familiares conviven con más frecuencia.

Cuando pastoreaba con Xunka, la dinámica era muy similar. Xunka, Loxa, Matal y yo desayunábamos y al terminar, bajábamos a la casa de los borregos. Ahí Loxa y Matal se encargaban de ponerles los *smak ye* y amarrar con el *xchukobil chij* a cada uno de los borregos. Los sacaban de la *sna chij*, les colocaban el *smak ye* y el *xchukobil chij* a cada uno y cada día los llevaban a un espacio diferente dentro del terreno de Xunka. Como en los casos anteriores, se amarraban a dos borregos por cada estaca en el suelo. Los cambiábamos de lugar una o dos veces al día. Todos los días, alrededor de las cinco de la tarde, los llevábamos a otro espacio que estaba cercado, el cual está señalado en el esquema 6. Ahí tenían un techo y les dábamos agua y cáscaras de mazorca.

Esquema IV.6: Ubicación de los espacios donde pastorean os borregos de Xunka.



Descripción. 1) Corral de gallinas, guajolotes y conejos. 2) Construcción nueva de la casa de Xunka. 3) Patio donde conviven las mujeres. 4) Cuarto del fogón. 5) *Sna chij*. En el esquema se puede observar dónde pastorean los borregos de Xunka. Los espacios que están señalados con la mancha de acuarela son aquellos en los que estaban en el transcurso del día. En cambio, el que está señalado con un recuadro con línea punteada es en donde los llevaban después de las cinco de la tarde y les daban agua y las cascarás de *ajan* y *chenek*.

En una ocasión Loxa y Matal estaban desamarrando a los borregos y quitándoles el *smak ye* para que se fueran al espacio donde tienen su agua. Todos los borregos siguieron el mismo camino. Se iban siguiendo entre todos directo a donde había agua. Empezamos a escuchar el *xbe'e'et* (balido) muy fuerte. No lo dejaba de hacer y se quedaba afuera del espacio cercado. No entendíamos por qué. Fue Matal quien, después de un momento, se dio cuenta que se le

había olvidado quitarle el *smak ye* a uno de los borregos y éste la estaba llamando cual niño que le grita a su mamá. Matal fue corriendo con otros borregos a quitarle el *smak ye*. El borrego parecía agradecido. Al sentir el alivio se fue corriendo a tomar agua.

Una vez, mientras estaban los borregos comiendo en el espacio cercado, Xunka me mostró a las dos borregas que estaban embarazadas y me empezó a describir detalladamente a cada una. Era muy interesante ver como conocía a cada uno de sus borregos. Se daba cuenta si los borregos estaban felices, o enfermos o se están descarrilando.

El pastoreo es muy importante para las mujeres. En estas ocasiones ellas conviven más con los borregos, aunque sea por unos momentos. Los ven crecer, conocen su comportamiento y su carácter. La interacción de las mujeres con los borregos se fortalece mientras estos van creciendo. Como dice Antel: “Sí, es que cuando crecen los borreguitos chiquitos es algo muy divertido. (...) Juegan, les gusta jugar a empujarno. Todo eso es muy lindo. (...) Sí, sí brincan mucho³⁸ Quieren brincar porque se sienten feliz, creo”. (Entrevista con Antel, junio 2017).

Muy rara vez las mujeres realizan el pastoreo a solas. Generalmente van acompañadas por sus hermanas, madres, hermanos, pequeños o hijos, por cuestiones de seguridad. Como dice Antel:

Sí, siempre andamos dos. Sí. Cuando mis hermanas no estaban casadas, siempre nos dividámos de dos a dos en cada día. (Digamos que vamos dos personas hoy, y otras dos- mañana, pues, éramos cuatro). Sí, y pues ahora se casaron dos y a nosotras dos nos toca pastorear, digo todos los días a veces. Pero cuando hay comida cerca, pues los llevamos cerca de la casa”. (Entrevista a Antel, junio 2017)

En el caso de Lolen, la mayoría de las veces lo realiza a solas porque no tiene hijas y/o nueras que vivan con ella. La ventaja es que ella siempre, o al menos las veces que yo la acompañé, dejaba a sus borregos pastoreando ya sea en su terreno o en el de algún familiar cercano.

Dependiendo de la época del año, las mujeres llevaban a los borregos a diferentes tierras. Durante y después de la temporada de lluvias, cuando la tierra está muy fértil y húmeda, a los borregos se les pastorea en las cercanías de la casa. Durante la temporada de

³⁸ Cuando Antel nos comentaba cómo jugaban los borregos mientras iban creciendo, se notaba un tono de ternura en su voz. Lo decía con mucho cariño.

sequía, que abarca el período de marzo hasta junio, las ovejas tienen que caminar más lejos en busca de tierras más húmedas donde aún haya vegetación verde.

Durante el trayecto de la casa de los borregos hasta el lugar de pastoreo, y más si el lugar de pastoreo se encuentra lejos, se les coloca un *smak ye* como lo menciono anteriormente. Esto se practica desde la época colonial, ya que algunas hierbas que crecen en esta zona les causan enfermedades y hasta la muerte.

Dado que muchas mujeres trabajan en la ciudad de San Cristóbal, el pastoreo se ha convertido en una práctica difícil de realizar. Antel ha podido continuar gracias a que alterna la responsabilidad de pastorear a los borregos con su hermana y su mamá. Xunka realiza viajes diarios de la ciudad al paraje de Petej. No solo se requiere el espacio para pastorearlos, también tiempo.

IV.5. Trasquilado / *sep'bel*

La práctica del trasquilado es muy importante para las mujeres porque, además de que obtienen la materia prima para producir su ropa, se dan cuenta de si los borregos tienen muchas garrapatas o si les salen protuberancias. Cada una de las mujeres sabe cuándo es necesario trasquilar a cada uno de los borregos. No a todos los borregos les crece el pelo igual y por ende no pueden trasquilar a todos al mismo tiempo. La primera vez que se trasquila un borrego es alrededor de los siete meses de edad y se repite aproximadamente cada siete meses. La cantidad de tiempo que pasa entre una y otra trasquilada puede variar dependiendo de la raza del borrego, como mencionamos en el capítulo anterior, y de cuanto le crece la lana a cada borrego.

Desde que nace un borrego se sabe si va a tener buena lana o no. Lupa me comentó que eso se podía saber por el crecimiento de la lana en la espalda. Si aparece como una línea recta es que sí va a tener buena lana, si no, su lana no serviría. En caso de que observaran que el borrego no iba a producir buena lana, me comentó que algunas mujeres al tener al borrego por un año, luego lo vendían a los ladinos. En el caso de que sí fueran buenos los indicios, se quedaban con él. Eso sí, las mujeres no hablan de eso enfrente de los borregos, porque “se pueden poner tristes y se mueren”.

Al trasquilar a los borregos, se acumula la lana por montones y precisamente es en esta forma en que se la encuentra en el mercado de la cabecera Chamula y en los mercados

de San Cristóbal. Cabe destacar que muchas de las mujeres ya no ocupan la lana de sus borregos por no tener ésta la calidad necesaria. En algunos casos esta lana la guardan y la utilizan para hacer artesanía para los turistas; en otras la terminan tirando y al momento de necesitar buena lana, la compran. Estas observaciones compartieron conmigo varias mujeres de diferentes parajes durante conversaciones informales. Las mujeres ya saben de antemano cuánta lana van a necesitar por prenda.

Cuando se utilizan tijeras para trasquilar a los borregos entonces se dice *sep'bel* (cortar con tijeras). En conversación personal con Jan Rus, él me comentaba que sus comadres utilizaban la tapa de las latas, en lugar de tijeras, para trasquilar a sus borregos, en este caso se dice *josbel* (rasurar).

Un día Lupa me invitó a su casa temprano por la mañana. Me comentó que un borrego estaba listo para su primera trasquilada y no se podía esperar más tiempo, pues la lana se le podría echar a perder. Llegué a su casa y después de desayunar nos fuimos a un lugar al lado del lavadero donde había un poco de pasto. La mamá de Lupa tomó un costal de plástico y lo extendió sobre el pasto. Se le acercó dos tijeras y unas bolsas de plástico en las que posteriormente se pondría la lana.

En el dibujo iv.7 se puede observar lo que se necesita para trasquilar a los borregos: *texerex* (tijeras), *xchukbil yok* (lazo para trasquilar) y un borrego peludo.

Dibujo IV.7. Lo necesario para trasquilar



texerex



xchukobil yok



chij peludo

Descripción. En el dibujo se muestran las herramientas necesarias para trasquilar, con sus nombres en tsotsil: *Texerex* (tijeras), *xchukbil yok* (lazo para trasquilar) y un borrego peludo.

Al preparar todas las herramientas necesarias, trajeron al borrego. Era un borrego con lana negra y cabellos rizados en un tono rojo acercándose al bronce en las puntas. Lo colocaron paralelamente al costal, como se muestra en el dibujo IV.8, y la mamá de Lupa le abrazó las patas y lo recostó sobre el costal. El borreguito estuvo balando todo el tiempo. Cuando estaba en el costal, Lupa detuvo al borrego mientras que su mamá le amarró las patas con el *xchukobil yok*. La mamá puso su rodilla sobre el *xchukobil yok* para que no se pudiera escapar el borrego y tomó las tijeras. Se agachó hacia el borrego y con un antebrazo empujó la lana del borrego; mientras tanto, con la otra mano empezó a cortar la lana del área de la barriga de forma horizontal. Iba cortando poco a poco, mientras se iba formando un caminito en el cuerpo del borrego. Cuando la mamá hizo el primer corte, me enseñaron la lana que cortaron y se la pusieron sobre la palma de la mano. Me dijeron que así es como se medía la longitud de la fibra para saber si iba a servir o no.

Mientras cortaban la lana, se podían ver algunos insectos corriendo por el cuerpo del borrego, eran garrapatas. A las garrapatas se las cortaba con las tijeras a la mitad. Me comentaron que era muy importante matarlas porque le hacían mucho daño al borrego. Puede pasar que cuando los borregos tienen muchas garrapatas se ponen “tristes” y pueden enfermar. De hecho, cuando las mujeres ven a sus borregos tristes, los revisan para ver si no tienen garrapatas.

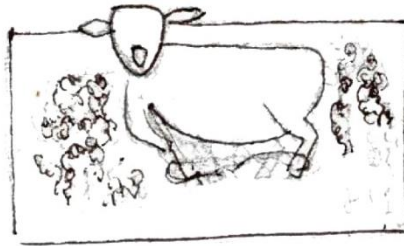
La mamá de Lupa seguía avanzando por el costado del borrego en forma de zigzag hasta llegar hasta el lomo. Durante todo ese tiempo el borreguito no dejaba de balar. Parecía que le estaba llamando a su mamá y su mamá siempre le contestaba. Lupa me dijo que es muy normal que los borregos se pongan nerviosos durante su primera trasquilada. Ese borreguito se puso tan nervioso que cuando lo estaban trasquilando tuvieron que acercarse a la mamá y la amarraron a un árbol cerca de donde estaban trasquilando a su hijo. Lupa y su familia no me dejaron tocar al borrego. Me dijeron que como no me conocía el borreguito, no era recomendable que yo lo tocara.

Continuaron cortándole la lana. Al terminar un lado, lo giraron y empezaron del otro lado, de la barriga hasta el lomo. Luego le cortaron la lana de las patas, la cara y la cola. Terminando, desamarraron al borrego, que se fue rápido con su mamá. Parecía que quería que lo consolara. Durante todo el tiempo que estuvieron trasquilando al borrego, había una comunicación muy fuerte entre el borreguito y su mamá. Parecía como si ella lo estuviera

tranquilizando. Pusieron toda la lana en las bolsas y la guardaron. Recogieron el costal y luego llevaron al borreguito y a la mama de regreso a *sna chij*.

En el dibujo 8 se muestra cómo se ve el borrego después de trasquilado; recostado sobre el costal, con la lana a los costados y las patas amarradas con el *xchukobil yok*.

Dibujo IV.8. Borrego después de ser trasquilado



Participé en otra trasquilada, esta vez con la familia Tonik; todo sucedió muy parecido, salvo que en esta ocasión trasquilamos alrededor de ocho borregos y que esta vez sí me dejaron trasquilar a uno de los borregos. Me citaron una mañana de abril. Fuimos a casa de los borregos y los sacamos. ¡Abrieron la puerta de *sna chij*: parecía un desfile de borregos! ¡Eran muchos! Había blancos, negros, negros con algunas tonalidades que oscilaban entre el rojo y el color cobre. También los había grises y cafés. Amarraron a unos cuantos que eran los que íbamos a trasquilar en esa ocasión y a los demás los dejaron libres dentro del espacio que estaba delimitado con una reja metálica. Esa vez estábamos Tonik, dos de sus hermanas, tres de sus sobrinas, su hija y yo.

Yo no pensé que me fueran a dejar acercarme, así que me mantuve cerca pero no me senté con ellas hasta que una de las hermanas de Tonik me dijo que les ayudara. Nos dividimos en tres equipos de dos y cada grupo trasquilaba un borrego diferente. Estábamos muy cerca entre todas. Todas teníamos un costal, un par de tijeras y un lazo para amarrar al borrego. A diferencia del trasquilado que realicé con la familia de Lupa, en este caso éramos varias mujeres las que estábamos trabajando. Mientras lo hacíamos, nos pusimos a platicar. Empezaron a hablar en *tsotsil* sobre diferentes precios de la lana y las naguas en el mercado. Al poco tiempo, las sobrinas y la hija de Tonik se fueron a jugar. Yo me puse a darle masaje en la cara al borrego que estaba trasquilando Tonik. A sus hermanas les dio risa, pero me

dejaron continuar. Tonik me iba mostrando las diferentes garrapatas que tenían los borregos. Hay de dos tipos: *pech' ch'ach'* y *sip*. Cuando tiene muchas *pech'ch'ach'* es cuando los borregos se sienten tristes. También me mostraba cuando el borrego tenía *nats'il* (protuberancias).

De un momento a otro me dijeron que trasquilara a un borrego. No pensaba que pudiera hacerlo, pero el hecho de que me invitaran a participar me alegraba. Esto me mostró que Tonik empezaba a tenerme confianza. Me dieron un borrego y me enseñaron paso por paso cómo trasquilarlo. Durante todo el proceso las hermanas de Tonik se burlaron de mí, porque era muy torpe haciéndolo. Empecé a trasquilarlo y no me podía acomodar. Me fue un poco pesado estar agachada, detener la lana con el antebrazo y cortar con la otra mano. Después de poco tiempo y muchas risas, Tonik me relevó en la trasquilada.

Fue muy interesante ver como cada uno de los borregos parecía tener una personalidad propia. Una de ellas tenía el pelo diferente, como de color ceniza; cuando quise saber el porqué, Tonik me dijo que era porque esa era la borrega más vieja y por eso su pelo era diferente. Hasta su balido era diferente. Después, cuando Tonik estaba trasquilando a una borrega, muchos de los borregos estaban reaccionando hacia su compañera. Todos los borregos que estaban dentro del espacio cercado donde estaba la *sna chij* estaban muy cerca de la reja mirando hacia la borrega balando hacía ella. Me comentaron que era la líder del grupo y es por eso que todos los borregos estaban mirando que era lo que le hacíamos. Mientras tanto, la borrega parecía estar calmándolos. Por medio de balidos se comunicaba con ellos y los borregos la dejaban de molestar.

No fue la única vez que me comentaban que la líder del rebaño era una hembra. Esto también se puede rectificar con la conversación de Antel cuando le pregunte si había un líder en los rebaños:

“Sí, también... son las que ya son viejitas... [...] Como van a agarrar el camino pues sí las más viejitas van a ir primero. Además, todos los borregos siguen detrás de ella [...] Tenía una muy viejita... sí seguían siempre cuando lo abres que vayan su corral pues se va a ir y pues los demás sí van a ir detrás de ella... Pero cuando un día lo vendí pues no había mucho... hay otros... si siguen ahí parados y con no querer ir. Aja... sí... pero la que quedó, no era como muy viejita y ya está como aprendiendo”. (Entrevista, junio 2017).

Un día, mientras íbamos bajando de la rampa que llegaba del cuarto del fogón hasta la casa de los borregos, los dos borregos que acababa de comprar Xunka, como mencioné en el capítulo anterior, comenzaron a balar y los borregos que estaban ya en su casa les contestaban. Empezó una comunicación entre todos. Después de unos momentos, vi como la borrega nueva estaba cornando a uno de los borregos. Le pregunté a Xunka qué era lo que estaba haciendo y ella me contestó que se estaba presentando y quería su lugar. Estaba cornando a la que era la líder de ese rebaño y por eso llegó directamente con ella.³⁹ Esta situación me impactó mucho. Resultó que Xunka conocía tan bien a cada uno de sus borregos que sabía la importancia y el papel que cada uno de ellos tenía dentro del rebaño. El reconocimiento de cada uno de los integrantes del rebaño es una característica que tienen todas las mujeres con las que tuve la oportunidad de convivir.

IV.6. Enfermedad/ *schamel chij*

Como cualquier ser vivo, los borregos también se enferman. En el municipio de Chamula se cree que los borregos pueden enfermarse por diferentes razones. La mayoría de las enfermedades tienen una razón relacionada con las emociones y estas tienen una manifestación física en los borregos.

Una de ellas es la envidia. La envidia puede darse cuando los borregos dan muy buena lana y por eso las vecinas lo ven con *k'ak'al yo'on* (corazón caliente). Como me comentó Loxa, en su hogar abundaban los borregos. Eran unos borregos muy grandes, bonitos y daban muy buena lana. Por eso los vecinos empezaron a envidiar a su familia, los borregos empezaron a enfermarse y, poco a poco, se le murieron todos. Desde ahí ya no tuvieron más. Perezgrovas ofrece una descripción fisiológica de este fenómeno:

Las pastoras entrevistadas mencionan que “la envidia” es la causante principal del “aire” de los animales. Esta afección se caracteriza por que se destiende el estómago del borrego, es decir, se infla por la gran cantidad de gases; este trastorno digestivo provoca por consecuencia una dificultad respiratoria, balidos de dolor, respiración por la boca, protrusión de la lengua y estiramiento de la cabeza; todo ello antecede a la muerte del animal, la que sucede en unas cuantas horas. Como puede apreciarse el cuadro clínico que se encuentra en los libros de sanidad animal coincide muy cabalmente con la descripción que las mujeres

³⁹ Debo hacer énfasis en esta cuestión. La líder en los rebaños ovinos generalmente es hembra. La mayoría de los borregos acuden a ellas cuando sucede algo. Armstrong lo señala muy puntualmente: “De hecho, resulta ser que, tanto en granjas como en rebaños silvestres, las borregas son las figuras centrales” (2016:43 traducción propia).

hacen del “aire” de los tipos digestivo y respiratorio. (Perezgrovas Garza, 1990:205-210).

La segunda razón de la enfermedad son las emociones negativas dentro del núcleo familiar de la mujer que cuida a los borregos. Mikel y Xunka me comentaron que los borregos absorben las emociones de las mujeres que están a cargo de ellos. Si la mujer tiene problemas con el marido y/o con dinero y se entristece, los borregos también sentirán la tristeza y morirán.

Conforme a la tradición tzotzil, la “tristeza” es una entidad patológica bien definida y muy común en los animales domésticos; en el caso de los borregos, estos pueden fácilmente llegar a acumular “jugo” bajo la mandíbula cuando “saben” o “sienten” que algo no está bien, cuando se está viviendo una situación extraña. (Perezgrovas Garza, 1990:187).

Otra de las enfermedades que le pueden dar a los borregos es el *k'ak'al satil* (mal de ojo). Esto sucede cuando un extraño se acerca a los borregos y desea tenerlo. Esta enfermedad es similar al mal de ojo que le puede echar a un bebé humano.

El “mal del ojo” es una enfermedad sobrenatural debida a la envidia de alguna persona que tienen “la mirada caliente” o *k'AK'AL SATIL* (*SATIL*=ojos) y que le gustaría ser dueña del borrego. [...] Al parecer, el “mal del ojo” es una enfermedad que requiere de prevención más que de tratamiento. (Perezgrovas Garza, 1990:217)

Es muy difícil revertir y/o predecir los efectos de los daños ocasionados por las causas antes mencionadas. Por esto, a muchos borregos se les pone un listón en el cuello a forma de protección. Estos listones se los pueden comprar en la iglesia de la Cabecera Municipal.⁴⁰ Muchas mujeres, dependiendo del tipo de enfermedad, les dan hierbas, medicinas y/o vitaminas.

Xunka, cada tres meses, le da medicina a cada uno de sus borregos para desparasitarlos y para que den buena lana. La medicina es en forma de gotas que se le dan al borrego por medio de un gotero. Generalmente Loxa es quien da la medicina a los borregos y lo hace en el espacio que antecede a la *sna chij*. Va sacando a uno por uno de la *sna chij*, les agarra el hocico y con el dedo pulgar y el medio les abre la boca. Cuando Loxa ya tiene

⁴⁰ Mencioné el uso de los listones como forma de protección en el capítulo dos.

bien sujeto al borrego, Matal le pasa el gotero con la solución necesaria para cada borrego y ella lo vierte dentro del hocico de cada borrego. Y así lo repiten con cada borrego cada tres meses.

Cuando los borregos tienen muchas *pech'ch'ach* (garrapatas), se ponen tristes; algunas mujeres les ponen “baygon” en la lana para matar las garrapatas y para que no estén molestando al borrego.

IV.7. Muerte de los borregos/ *chamxa chij*

Aparte de las causas antes mencionadas de la muerte de los borregos, existen otras que no son causadas por la envidia o por enfermedades.

Un día llegamos a casa de Paxku. Loxa y Matal le comentaron a Paxku' que encontraron muerto a uno de los borregos que había comprado un día antes; mientras que el cuerpo desapareció, sólo encontraron su cabeza. Dijeron que se lo había comido un perro. Paxku' se preocupó y dijo que probablemente el borrego, como era nuevo, se perdió y ya no pudo regresar a la casa y por eso un perro se aprovechó y se lo comió. Aunque llevaba poco tiempo con el nuevo borreguito, Paxku' sí, se puso triste.

Cada mujer tiene una forma diferente de percibir la muerte de sus borregos. Como dice Antel: “Cuando se mueren, los tiramos. Hay personas que los preparan para comer”. (Entrevista con Antel, junio 2017).

Xunka, así como Paxku', también los dejan en el campo para que los perros los coman. Pero, por ejemplo, Lolen, los entierra. Ella cree, al igual que varias mujeres Chamulas, que los borregos tienen *ch'ulel* (alma). De ser así, merecen un entierro adecuado; si no se los entierra, los borregos pueden estar enojados con ella después de morir. Muchas mujeres prefieren evitar eso: “Si lo tiras así nomás el animal, sin consentimiento, y tiene una deidad, se va a quejar el pobre borrego. Su *ch'ulel* en este caso está conectado con la deidad”. (Entrevista con Xun, noviembre) De esta forma, los borregos son enterrados en el terreno de la dueña de los borregos para que en esa tierra se sigan dando los borregos. (Entrevista con Paty López, noviembre 2017).

IV.8. Veneración religiosa del borrego/ *xichik ta muk' ta chij*

La importancia del borrego también se puede vislumbrar en el mito de la fundación de la cabecera del Municipio de San Juan Chamula el cual esta intrínsecamente relacionado a los ovinos. Escuchamos ya este mito en el capítulo II de esta tesis. La veneración que menciono en este párrafo refiere a la fiesta más importante en San Juan Chamula, a saber, su fiesta patronal y el papel que desempeñan en ella las ovejas. Aunque la veneración no forma parte del ciclo de vida de un borrego real y concreto, sí completa su vida simbólica después de la muerte física.

La imagen de San Juan Bautista, el patrono del pueblo siempre está acompañada de un borrego. En la iglesia en la cabecera municipal de Chamula, el altar principal está dedicado a San Juan Bautista; en él se encuentra también un borrego de cerámica. Cada domingo al borrego se mueve del altar principal a la mesa que se encuentra ante el altar principal. El borrego tiene muchos listones de colores amarrados al cuello los cuales son vendidos a las mujeres como protección para sus borregos en contra de la envidia y otras enfermedades. Estos listones son de color naranja, rojo y verde, siendo los mismos que los que llevan colgados la mayoría de los Santos dentro del mismo recinto religioso. Tanto los listones del borrego como los de los santos sirven de protección. No es tan importante el color que se elija, sino el motivo por el cual la persona lo elige. (Entrevista con Floriana de la Torre, junio 2018)

El día de San Juan, celebrado el 24 de junio, es la gran fiesta patronal de todo el municipio. Los numerosos eventos y festejos duran una semana. Mientras que unas ceremonias solo se realizan en las casas, otras se efectúan en la cabecera municipal. Dado que es la única fiesta en la cual la figura del borrego es venerada, me dedicaré a describir brevemente la fiesta de la cual participé.

En 2017, fue ya el 22 de junio, cuando se realizó el “1er festival artístico de poesía-danza y Música en honor a la fiesta patronal: San Juan Bautista”. En la Casa de la Cultura de Chamula se presentaron la Orquesta Sinfónica de Chiapas “Esperanza Azteca”, recitaciones de poesía, rezos ceremoniales y el grupo de rock tsotsil Ik'al Ajaw. El rezo ceremonial, el cual fue realizado por uno de los mayordomos de San Juan, se efectuó en tsotsil en frente de una cruz Chamula con juncia y velas en el piso enfrente de la orquesta.

Mientras el mayordomo seguía con el rezo, ya llegando al final de la ceremonia, los integrantes de la orquesta empezaron a tomar su lugar y poco a poco afinar uno a uno los instrumentos musicales. Al final se escuchó, al unísono y en armonía, la voz del mayordomo declamando rezos en tsotsil acompañada por cada uno de los instrumentos de la orquesta. Era una atmosfera única; los sonidos de los instrumentos se mezclaban con los sonidos de la lluvia que no cesaba de caer causándonos una emoción desbordante que sentíamos cada uno de los que estábamos presentes esa noche.

Después de esa presentación, al quitar todos los instrumentos de la orquesta y las cámaras de TV Azteca, se presentaron unos jóvenes de alrededor de unos 14 años quienes bailaron la música de banda. Me comentaron que esa música lleva pocos años y que se ha acentuado el baile de banda en pareja por la migración tan alta que hay hacía el norte del país donde esta música y baile en pareja son comunes.⁴¹ A un costado, entre la Casa de Cultura de Chamula y el panteón se montó una feria con juegos mecánicos y juegos de azar. El día 22 los mayordomos querían inaugurar el juego, pero, se lo impidió la lluvia. El 24 de junio la cabecera municipal se llenó de las familias chamulas. Tuve la fortuna de ser invitada por Diane y Jan Rus a saludar y festejar el día de San Juan con sus compadres. Llegamos a la cabecera de Chamula en coche y lo dejamos cerca del panteón porque las calles cerca del centro estaban llenas de coches. Fuimos caminando hasta la plaza principal donde se organizaba el mercado de los domingos. Cuando llegamos a la plaza, no se podía reconocer el lugar. Estaba llena de gente con tres escenarios gigantes llenos de bocinas y estructuras de donde se colgaban luces distribuidos en cada lado de la plaza.

Tuvimos que atravesar la plaza para llegar a donde estaban sus compadres de Diane y Jan. Estaban sentados en mesas de plástico en una de las calles del lado izquierdo de la iglesia. En la mesa había camarones, aguacate, tortillas y algunas verduras. Jan y Diane saludaron a cada uno de sus compadres quienes se pusieron a hablar con ellos en tsotsil. Nos ofrecieron sentarnos, pero al poco tiempo nos fuimos a la iglesia. Llegar a la iglesia fue muy complicado porque había mucha gente que se paraba para saludar a mis anfitriones. Finalmente llegamos a la iglesia; se veía hermosa. En cada una de las travesaños de madera se colocaron banderas horizontales de tela nueva y en el centro- un arreglo a manera de

⁴¹ Anteriormente, en Chamula no se bailaba en pareja. Hombres y mujeres bailaban por separado.

candelabro de flores blancas- muy grande y frondoso.

Se veía mucha luz dentro de la iglesia. Los santos estaban preparados para salir. Y las mesas en frente de los santos estaban llenas de veladoras encendidas. Ese día hubo dos borregos de cerámica con listones en el cuello. Uno en la mesa del altar principal, donde cada domingo lo colocan, y otro en una mesa del lado izquierdo en medio de la iglesia. Ésta fue la única ocasión cuando vi dos borregos de cerámica dentro del templo.

Salimos de la iglesia y regresamos a donde estaban los compadres de Diane y Jan. Esa vez sí, nos quedamos un rato a platicar y comer con ellos. En el atrio de la iglesia a las 12 del día, se sacaron a los santos a los cuales se les colocaron capas en la espalda con imágenes de borregos. A cada santo lo pusieron sobre una plataforma, para cargarlos entre varios hombres para dar vueltas en el perímetro del atrio. Después de ver la “procesión” por unos minutos, nos regresamos a San Cristóbal.

Como se puede vislumbrar en lo dicho anterior, San Juan Bautista es el santo de Chamula que se relaciona con los borregos. Sin embargo, en la práctica, se le reza a San Juan Bautista cuando cualquier animal doméstico tiene alguna enfermedad. Para temas específicos en relación al cuidado y protección de los ovinos, se le reza a San Sebastián:

San Juan Bautista es general, pero también incluye a los borregos. Todo lo que tiene que ver con los animales, con las gallinas, guajolotes, según lo que me han dicho. Pero San Sebastián es más para los borregos. Las católicas le rezan, pero hacen ese tipo de ritual: ponen sus velas, juncia, pero cerca del corral. Las que tienen religión solo rezan en la mañana, a mediodía y en la noche ya estando en su casa. También rezan cuando están en sus templos. (Entrevista con Paty López, noviembre 2017)

Entre los rezos relacionados con el borrego que se hacen en la iglesia está uno que sirve para remediar la falta del don de la mujer para cuidar a los borregos. No todas las mujeres nacen con el “don” para cuidar las ovejas. Tonik menciona que una mujer tiene el don para los borregos cuando cada año nace un borrego nuevo en su rebaño. Si esto no sucede, es muy probable que la mujer no tenga el don; para remediarlo tiene que ir a la iglesia de San Juan Chamula y rezar para poder obtener el don: “Lo que he visto es que le piden a la Tierra, a San Sebastián. Para ellas es el patrono de los borregos.” (Entrevista con Paty López, noviembre 2017)

Como menciona Paty, hay diferentes tipos y lugares donde se realizan los rezos para los borregos, la iglesia de la cabecera es un lugar importante. Lo confirma Pozas: (...) dentro del templo, una mujer, con su pequeña niña, tenía un huacalito con sal en el suelo; lo había traído para pedir la bendición y darlo a sus carneros. (...) Tres mujeres y una niña rezaban formando un círculo en torno a la gran cruz; llevaba unas bolsas de ixtle, y dentro de ellas, hojas y ramas de laurel; otras gentes traían ramas que habían cortado para sus carneros y llevárselas benditas.” (Pozas Arciniega, 2012:138)

Los borregos, aparte de tener un papel importante dentro de la religión y la familia, están presentes en los sueños de la población. Pero, el mero hecho de soñarlos no siempre significa lo mismo que, digamos, soñar a un jaguar. En el último caso se puede tratar de un *sch'ulel*, o sea, un nagual, en el primero- no. Los borregos, según algunas mujeres, no pueden ser *sch'ulel* o la parte animal del espíritu de una persona. Según otras, tal relación se puede darse. Como dice Paty: “He oído comentarios que las personas que tienen su *s* de borrego son fuertes. Su *sch'ulel* puede salir en las noches y se disfraza de borrego. El borrego es fuerte, es protector.” (Entrevista con Paty López, noviembre 2017)

El *sch'ulel* es sólo uno más el único tema de los sueños con borregos. Dependiendo de la situación, el borrego puede significar otras cosas, sobre todo las relacionadas con la brujería. De esta manera la figura del borrego avisa de una amenaza y ayuda a tomar precauciones o someterse a una terapia con el *j'ilol* o chamán:

Cuando sueñas borregos, se dice que es el espíritu de las personas. (...) Si es un borrego macho es porque va a venir un hombre. [...] Si en tus sueños ves que un coyote se está comiendo a un borrego, es que alguien te puso una envidia. Porque generalmente los brujos son los que tienen este tipo de *ch'ulel*. Entonces muy probablemente es que te hayan hecho un trabajo de brujería. (...) Si por ejemplo sueñas que hay personas detrás de ti, entonces puede ser que estés soñando tu muerte, como cuando estás en la carroza fúnebre y las personas van detrás de ti. (...) Si en los sueños, un borrego te golpea con el cuerpo, eso quiere decir que alguien te quiere hacer daño. Que alguien te quiere bajar tu status social. (...) Sí sueñas que hay borregos que pertenecen a otra mujer en tu casa, se puede decir que alguien va a morir. Como en un funeral, las personas que sentían cariño por el muerto, van a la casa de quien muere (Entrevista con Xun, febrero 2017)

IV. EL CIERRE: DISCUSIÓN Y ANÁLISIS

Hemos recorrido un largo camino a través de la historia de las mujeres y el borrego en Chamula, las prácticas vistas desde los casos de las 14 mujeres de Chamula y las miradas desde el borrego modelo que se somete a un ciclo de vida. Ha llegado la hora de hacer cuentas de los conceptos e ideas introducidos en el primer capítulo. En primer lugar, recordemos nuestras hipótesis iniciales.

Como afirmé en el primer capítulo de esta tesis, mi investigación está iluminada por las siguientes preguntas de investigación: 1) ¿Cuál fue el proceso de la apropiación histórica del borrego por la mujer de Chamula? 2) ¿Cuáles son las prácticas relacionadas con el borrego en las cuales participan las mujeres? 3) ¿Cuál es el ciclo de vida del borrego en la actualidad? Finalmente, la cuarta pregunta: ¿Qué papel tiene el borrego en la forma de vida de la mujer de Chamula? Las respuestas a la primera pregunta deben componerse de las descripciones históricas y etnográficas que ofrecí en el capítulo II. Fuimos testigos de cómo los chamulas se habían apropiado poco a poco, es decir, a lo largo de un lapso de 200 años (entre siglo XVI y XVIII), de los ovinos. Recordamos que fueron los frailes quienes tenían el monopolio del cuidado del borrego. Esta apropiación, sobre todo de actividades tales como pastoreo y venta de los tejidos, fue internalizada, naturalizada y mitologizada. El borrego en Chamula es el compañerito de San Juan, está bajo su tutela. Desde la perspectiva indígena, no fueron los españoles quienes trajeron a las ovejas a Chamula, fue San Juan en el tiempo mitológico, en *illo tempore*, en el cual aún no existía Chamula. La mitologización del borrego es la prueba evidente que sin los borregos es difícil imaginar la forma de vida en Chamula.

La respuesta a la segunda pregunta se compone de la descripción de los 4 casos de mujeres descritos en el capítulo III, además de otras mujeres descritas en este capítulo, las que están involucradas en diferentes prácticas relacionadas con el borrego. Mencionamos a Lupa, Juana, Tonik, Antel, Chepa, Katal, Lolen, Paxku', Luz, Marux, Mikul, Xunka, Loxa y Matal. Sus casos fueron descritos bajo los siguientes aspectos: 1) mi relación con ellas; 2)

su lugar y estilo de vida; 3) historia de vida enfocada en los borregos; las prácticas relacionadas con el borrego en las cuales están involucradas; 4) interacciones con otras mujeres alrededor del borrego; 5) mi presencia en la familia; 6) el uso de *tsekil* por parte de mi colaboradora. De las respuestas a estas preguntas he construido mis casos. Para los fines de este resumen, haré un recorrido por las 14 historias, enfocándome únicamente en la información más importante, a saber: el lugar de residencia, tenencia o no de los borregos, involucramiento en el proceso textil, cargos, el uso del tsekil, tipo y lugar de trabajo. Los datos recolectados podemos resumir en la siguiente tabla:

Tabla V.1: Estudio de casos: prácticas femeninas relacionadas con los borregos

Nombre	Lugar de residencia	Tiene borregos	Realiza el proceso textil	Tiene o ha tenido cargo	Usa el tsekil	Trabaja
Lupa	La Florecilla	No	Sí	No	Sí, solo en ocasiones importantes.	Sí, limpiando casas en San Cristóbal.
Juana, hermana de Lupa	La Florecilla	No	Solo costura y borda.	No	Solo en su boda.	Sí, limpiando casas en San Cristóbal.
Tonik	Cabecera Municipal	No	No todo el proceso	No	Sí, solo en ocasiones importantes.	Sí, como maestra en diferentes parajes y municipios.
Antel	K'at'ixtik	Sí	Sí	No	Sí	Sí, en una cooperativa elaborando textiles.
Chepa	Arvenza	Sí	Sí	No	Sí	Sí, elaborando textiles.
Katal	Arvenza	No	-	-	Sí	-
Lolen	Ch'ilinjoveltic	Sí	Sí	Sí	Sí	No, pero vende algunas piezas textiles.
Paxku'	Ch'ilinjoveltic	Sí	Sí	No	Sí	No, pero vende algunas piezas textiles.
Luz	Ch'ilinjoveltic	No	Sí	No	Solo en ocasiones especiales.	No, pero vende algunas piezas textiles.





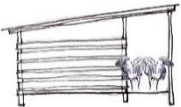

Marux	Ch'ilinjoveltic	No	-	No	Sí	Sí, como vendedora en la tienda de su casa. Antes trabajaba en una farmacia.
Mikul	Ch'ilinjoveltic	Si	-	-	Si	-
Xunka	Laguna Petej y San Cristóbal	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí, vendiendo piezas textiles en San Cristóbal y Tuxtla.
Loxa	Laguna Petej	No	Sí	No	Sí	Sí, realizando textiles.
Matal	Laguna Petej	Sí	Sí	No	Sí	Sí, realizando textiles y cuidando a los borregos de Xunka.

Lo que llama la atención en esta tabla es que, en primer lugar, aunque solo la mitad de las mujeres tengan borregos, la mayoría están involucradas en actividades relacionadas con ellos. En segundo lugar, todas las mujeres, salvo Tonik, realizan el proceso textil. Tonik lo hace parcialmente, principalmente porque trabaja mucho entre semana y en algunas ocasiones también los fines de semana. En tercer lugar, solo dos mujeres tienen o han tenido cargos. En otras palabras, poseer cargo- es una condición suficiente del prestigio social- pero no es la condición indispensable. La condición indispensable tiene que ver con vivir de acuerdo con las virtudes femeninas, siendo algunas de ellas estrictamente vinculadas con el cuidado de los borregos. En cuarto lugar, observamos que el lugar de trabajo no incide sobre el involucramiento en las prácticas relacionadas con el borrego y la vestimenta. Aunque Lupa, Tonik y Antel usen el *tsekil* en ocasiones, las demás mujeres lo usan siempre, lo que podemos ver como una muestra de la identidad compartida. En quinto lugar, aunque cuatro de las mujeres mencionadas, a saber, Lupa, Tonik, Marux y Xunka, no viven de los borregos, han preservado contacto con las prácticas relacionadas con el borrego, sobre todo con la producción y venta de los textiles.

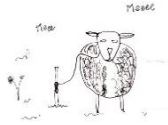
La tercera pregunta alude a las prácticas detalladas vistas como tales desde la perspectiva de un borrego-modelo. En el capítulo IV ofrecimos la respuesta en forma de la descripción del ciclo de vida de un borrego en Chamula, en sus diferentes modalidades. Sirviéndome del concepto de la práctica presentada en el primer capítulo, puedo resumir

todas las prácticas, nuevamente en una tabla:

Tabla V.2: Las prácticas borreguiles

Práctica	Practicante	Tiempo	Espacio	Reglas	Objetivo
<p>Nacimiento</p> 			<p>En un lugar donde la borrega se sienta segura. En <i>sna chij</i> o donde pastorean.</p>	<p>La mujer lleva a la borrega mamá y al borreguito a un lugar seguro.</p>	<p>Conservar la especie.</p>
<p>Nombre del borrego/<i>chij sbi</i></p> 		<p>Al momento de nacer o al poco tiempo de nacer.</p>		<p>Se le otorga un nombre a cada uno de los borregos dependiendo del día en que nace o de características físicas. Anteriormente se les otorgaba nombres de personas. Excepción: Hay mujeres que no les asignan nombre.</p>	<p>Diferenciar a cada uno de los borregos.</p>
<p>Casa del borrego/<i>sna chij</i></p> 		<p>Cuando ya tienen su rebaño</p>	<p>Puede ser fuera o dentro del terreno.</p>	<p>Se construye un refugio (generalmente de madera) donde los borregos se resguardan durante la noche y/o en días con mucha lluvia o frío. Pueden ser fijas o móviles.</p>	<p>Proteger a los borregos</p>
	<p>Hombre</p>				

Pastoreo/
Chabiej chij



Cada día.
Desde la mañana hasta que se pone el sol o empieza a llover

Se los llevan a los terrenos contiguos (generalmente de familiares) y/o buscan un lugar

Sacan a los borregos de *sna chij*, les colocan el *smak ye* (bozal) y los amarran con el *xchukobil chij* (lazo para pastorear). Van principalmente mujeres, pero puede darse el caso que el hombre acompañe a la mujer a pastorear.

Alimentar y velar a que los borregos estén al aire libre.

Hombre

Trasquilado/
sep'bel



Cada 6 a 9 meses. Depende la raza del borrego.

Dentro del terreno de la mujer.

Se coloca al borrego sobre un costal, se le amarran las patas con el *xchukbil yok* y se procede a cortar la lana con las *texerex*.

Quitarle las garrapatas al borrego, observar si le han salido protuberancias y obtener la materia prima para el proceso textil.

Proceso textil



En diferentes momentos del día.

Principalmente en un espacio designado de la casa.

Utilizar la lana del borrego como fibra textil para realizar diferentes prendas y objetos para la venta y/o para uso personal.

Producir piezas textiles para su venta.

Compra venta de los productos textiles






Cada vez que se termina una pieza textil. Esta puede ser por encargo o por necesidad.

Se puede hacer en la casa, dentro del paraje y cuando no se alcanzó a vender en estos lugares, se recurre a vender los domingos en la plaza principal de la cabecera.

Mercantilizar los objetos producidos con la lana del borrego.

Generar un ingreso.

Enfermedad (<i>schamel chij</i>)		Cuando el borrego se enferma.	Dependiendo de tipo de curación o ritual, se hace en la iglesia de San Juan, en el espacio de los borregos y/o en <i>sna chij</i>	Dar remedios para el alivio del borrego.	Cuidar y conservar a su rebaño.
Muerte (<i>chamxa chij</i>)		Cuando se muere el borrego.	Depende de cada mujer. Si lo entierran, generalmente es dentro de su terreno.	Hay mujeres que los entierran, otras, los dejan en el cerro.	
veneración religiosa del borrego (<i>xichik ta muk' ta chij</i>)		El día de San Juan (23 de junio), todos los días.	En la iglesia de la cabecera municipal, en los sueños, en <i>sna chij</i> .	La mujer le pide a San Sebastián y a San Juan Bautista por el bienestar de sus borregos.	Fortalecer el vínculo religión-borrego-mujer.

En la tabla 2 encontramos fundamentos interesantes para contestar nuestra tercera pregunta. En primer lugar, quienes realizan las prácticas en torno al ciclo de vida del borrego son principalmente las mujeres y los borregos. La mujer y el borrego son los practicantes o jugadores en las actividades que nos interesan. Solo en lo que refiere a la construcción de la casa del borrego y el pastoreo está involucrado el sexo masculino. En segundo lugar, la mayoría de las prácticas construyen el día a día en la vida de la mujer. Aunque muchas de ellas son eventos extraordinarios o únicos, como el nacimiento del borrego, éstas interceden en las actividades de las mujeres. En tercer lugar, todo lo relacionado con el borrego, exceptuando cuando las mujeres van a la iglesia de la cabecera a recrear rituales para curar al borrego o cuando se van a mercantilizar alguno de sus productos, se realiza en las casas y/o terrenos de las mujeres. En cuarto lugar, se requiere de una muy buena relación mujer-borrego para saber cuándo se realizan las prácticas. Por ejemplo: 1) Si la mujer no se da cuenta que una de sus borregas está embarazada, entonces no va a tener listo el espacio

donde llevarla después de dar a luz. Ejemplo 2) Si la mujer no se da cuenta del largo de la lana entonces puede ser que no trasquile a tiempo al borrego y la lana deje de servir. Ejemplo 3) Si la mujer no conoce bien a sus borregos, entonces no se dará cuenta de los padecimientos que tienen y puede que estos mueran.

La última pregunta no era tanto de carácter descriptivo sino analítico. No basta constatar que las descripciones etnográficas muestran que las mujeres y los borregos pertenecían a la misma forma de vida. Quiero sugerir una respuesta hipotética más precisa, a saber: la participación de las mujeres en las prácticas relacionadas con las ovejas en San Juan Chamula contribuye, de manera importante, o bien a la disminución de la vulnerabilidad de la mujer indígena o bien al fortalecimiento de la posición social de la mujer en la estructura social de Chamula. Creo que el material reunido permite argumentar convincentemente a favor de esta tesis.

Creo que vale la pena mencionar algunas ideas a considerar. En primer lugar, **el borrego define el espacio físico y social de la mujer**. Los espacios- físico y social- están emparentados. Empecemos con el primer tipo de espacio. Recordemos que todas las prácticas relacionadas con el borrego se realizaban en espacios definidos y que tal vez todas ellas iban siendo realizadas por las mujeres. Estas prácticas son realizadas principalmente en grupo, aunque también está la posibilidad de hacerlas solas. En una sociedad reconocida por su tendencia patriarcal, es difícil saber de antemano dónde pueden reunirse las mujeres. En principio, no se nota que haya posibilidades de hacer actividades fuera de su casa. Pero, en el caso de las chamulas, el espacio femenino se expande desde la casa hasta los pastizales, casas de borrego, veredas, mercados. Tomemos el pastoreo como el primer ejemplo: las mujeres llevan a los borregos a pastorear a diario a diferentes espacios, como vimos en el capítulo IV. Sobre estos espacios físicos se construye el espacio social. Las mujeres ocupan los espacios físicos para interactuar con las mujeres de los espacios circundantes. Recordamos a Lolen de Ch'ilinjovertic, quien cada día llevaba a sus borregos a diferentes espacios dentro de los terrenos de sus familiares y cuando tenía ocasión, saludaba a su hermana y a su cuñada. Es el tiempo y espacio para sociabilizarse con las mujeres que la circundan. Es el mejor pretexto para cruzar otros terrenos, estar en el cerro. También, al ser una actividad que la mayoría de las veces se realiza en compañía, es un momento en el cual

las mujeres pueden compartir con otras mujeres sus experiencias y problemas vitales.

Al igual que el pastoreo, todas las actividades involucradas en el proceso textil se realizan en un espacio definido por las mujeres. Como vimos en el capítulo III, la mayoría de las mujeres cuentan con un espacio propio donde realizan el proceso textil. En el caso de Lupa, el espacio de convivencia es el que se forma entre el cuarto de sus padres, el cuarto del fogón, el árbol y la barda que limita a la milpa con los espacios familiares. Tonik no tiene un espacio así en su casa, pero es en casa de su mamá donde se reproduce el espacio de la mujer y de las prácticas textiles. Éste se forma entre los volúmenes de la cocina y del altar. El espacio de Lolen se encuentra detrás del cuarto del fogón y/o en casa de su mamá, entre el cuarto del fogón, el temazcal, el baño y donde tiñen los *tsekiletik*. En el caso de Paxku' se encuentra en su casa del paraje de Petej, entre el cuarto del fogón y el volumen que está en obra gris. Como podemos recordar, estos espacios formaban el corazón de la casa, el lugar donde las mujeres pasan gran parte de su tiempo. Como vimos en el capítulo II en el momento que los hombres tuvieron que migrar, las mujeres generalmente permanecieron en sus casas. Como dijo Tonik: "Por ejemplo, en Chamula a diferencia de otros municipios que hablamos, Chamula la mayor parte se concentran mujeres. Ya sea en las comunidades, en el centro, todo. Los hombres por lo general salen a trabajar". Chamula es un Municipio donde *viven y permanecen* principalmente mujeres. La tenencia del borrego o simplemente la participación en las prácticas relacionadas con el borrego en *su* lugar puede verse como una "estrategia" que elimina, en parte, la amenaza de quedarse a merced de los mestizos en San Cristóbal, emigrar, ser contratada por una de las familias caciquiles, etc. El borrego es una, más no la única manera de remediar la vulnerabilidad.

Claro está que la forma de vida actual en Chamula es porosa. Las prácticas cambian, unas envejecen, otras mueren. Esto se nota más claramente al nivel de las historias de vida de las personas que en la historia colectiva. Muchas mujeres han optado por ya no tener borregos. Pero paradójicamente, esto no es un factor que las aleja del borrego. Como comentaban las hermanas de Tonik, Lolen y Paxku', hay una red de comercio interno propiciado por las mujeres. Esto hace que las mujeres se puedan mover más libremente, aún sin estar en su mismo paraje.

Adentrándonos un poco más al espacio de las mujeres, ahora analizaremos **la cohesión entre mujeres** que se construye dentro de estos espacios. Por cohesión entendemos por lo menos tres tipos de relaciones. En primer lugar, la transmisión de los conocimientos y participación en otras prácticas verbales; en segundo lugar, estar en una comunicación no-verbal participando en una sola práctica, es decir estar simplemente juntas, compartir la forma de vida a partir de una sola práctica relacionada con el borrego; en tercer lugar, la ayuda mutua que se entabla a partir de la necesidad de participar en las prácticas borreguiles.

De la primera relación hablaba Gossen (citado en el capítulo II de esta tesis), refiriéndose a la transmisión del conocimiento: “Las mujeres cuentan narraciones de este tipo cuando tejen o van a buscar agua juntas, a medida que los acontecimientos sugieren los temas”. En los capítulos anteriores revisamos varios ejemplos de la convivencia propiciada por realizar juntas las prácticas ovinas con el fin de transmitir los conocimientos y convivir. Las mujeres aprenden unas de otras. Cuando me invitaron a trasquilar a los borregos con la familia de Tonik, ella y sus hermanas empezaron a platicar: hablaban de los precios de las piezas textiles y de las frutas y verduras en el mercado. Como en el caso de Lolen: “Una vez que los deja pastoreando, se pone a platicar con sus comadres de alrededor o se regresa a su casa”. Cuando se realizan las prácticas entorno al borrego, las mujeres tienen tiempo para socializarse, contarse el día a día, recalcar las problemáticas a las que se enfrentan, “chismear” sobre los acontecimientos en el paraje, en el municipio entero. Es un momento en que las mujeres se escuchan unas a otras, se dan consejos, se consuelan, se conocen, se ayudan, se consolidan. Entre ellas-nosotras nos vamos conociendo y conociendo las habilidades y necesidades de cada una y de esta forma nos volvemos menos indefensas.

Pero, incluso la comunicación verbal no es una condición indispensable de estar juntas, como expongo en la segunda relación. Podemos estar juntas sin hablar. Recuerdo mi propia experiencia descrita en el capítulo III, cuando me puse a hilar con Lolen; no fue nada extraño que ella tratara de entablar una comunicación, conectarse conmigo, pues éramos jugadoras del mismo juego, practicantes de la misma práctica, estábamos haciendo algo juntas. Desafortunadamente, la comunicación no se logró porque yo no hablaba tsotsil; y sin embargo, de alguna manera, permanecíamos juntas mientras estábamos hilando.

En estos quehaceres está arraigada también una tercera relación: la necesidad de ayudarse mutuamente. Incluso si dichas prácticas se limitan al procesamiento de los textiles, su distribución y venta, incluso si las mujeres no están en un sólo lugar, forman redes de contacto que las mantienen unidas de otra manera. Recordemos que Lupa, aunque no tiene borregos, dialoga junto con sus hermanas sobre quién puede utilizar la lana de los borregos de su casa cuando los trasquilan. Es una convivencia de igualdad entre las mujeres de su casa. O a Tonik, ella tampoco tiene borregos propios, pero cada vez que necesita un *tsekil* como en los quince años de su hija, recurre a sus hermanas. En este caso, las hermanas de Tonik realizaron el proceso textil y suministraron la lana para el *tsekil* de la hija de Tonik. Luz tampoco tiene borregos, sin embargo, recurre a su suegra para que le enseñe algún proceso textil, para verificar si lo está haciendo adecuadamente o para realizarlo en conjunto con ella. Por otro lado, Luz también recurre a sus hermanas y otras mujeres en diferentes parajes.

Uno podría pensar que mis protagonistas utilizan todas estas técnicas y actividades para conseguir las metas descritas. Pero pensar así sería un error. Aunque se puedan explicar y justificar algunas actividades aludiendo a los objetivos y metas, lo que no se puede justificar es la forma de vida: la manera de vivir se siente como algo bonito y natural. Tanto la transmisión del conocimiento como las interacciones verbales, estar juntas en una sola práctica y ayudarse mutuamente, están profundamente arraigadas en la forma de vida. En la vida de mis protagonistas, desde su punto de vista- lo que se hace con el borrego- es simplemente divertido, bonito, complaciente. Es algo que llena de sentido las vidas de las mujeres. En la etnografía de Rus y Guzmán, dijo Marux- su protagonista- que disfrutaba mucho el oficio textil: “Como ya sé trabajar bien, como ya sé hacer muchas cosas, nunca voy a dejar de trabajar. Aunque me cueste mucho hacer las cosas que vendo, no lo voy a dejar, porque es un oficio bien bonito”. O como me dijo Lupa, ella podía pasar horas amarrada al telar de cintura.

Claro está que estas interacciones tienen sus altibajos. Quienes están juntas pueden separarse algún día. Podemos recordar que un día Mikul, la sobrina política de Lolen, me dejó de hablar porque su suegra la regañaba utilizándome a mí: según ella, yo sí pastoreaba y ella no. El hecho de que me dejara de hablar pudiera no tener mucha importancia en una ciudad, pero en un contexto donde hay pocas personas, si una de ellas, que además es de tu

edad y es de las pocas que hablan español, deja de hablarte y además está enojada contigo, puede ser muy perjudicial. En casos como este, la cohesión entre las mujeres no se logra y por ende la vulnerabilidad puede aumentar. Otro ejemplo de estos altibajos es que la participación de las mujeres en los espacios descritos queda limitada. Por ejemplo: yo podía hilar con Lolen o bordar con Luz, pero no me dejaban estar presente cuando Lolen, Paxku' y su mamá hilaban juntas. Lolen me decía que me fuera con Luz para que ella pudiera irse con su hermana y mamá. Otro ejemplo es el recelo de las mujeres por compartir sus conocimientos con personas ajenas. Cuando una mujer no es bienvenida dentro de un grupo de mujeres, no se transmite el conocimiento ni se abre la oportunidad al acercamiento o a ser parte de la red. Recordemos que Tonik me comentó que no podía llevarme con las mujeres que eran reconocidas por elaborar un proceso textil por miedo a que yo robara su técnica. Por último, llama la atención la *epal k'op* o la omnipresente envidia. La envidia es causa de varios malestares sociales y físicos dentro de Chamula, inhibe la relación entre diferentes personas y, como podemos recordar en el texto, de acuerdo a la concepción de la enfermedad en este municipio, puede causar la enfermedad y hasta la muerte tanto de mujeres como hombres. Como me comentó Lupa, había mujeres envidiosas hasta tal grado que no querían compartir con otras mujeres la fórmula para continuar tiñendo en color negro el *tsekil*.

Los quehaceres relacionados con los ovinos no solo se reproducen de forma física, también **contribuyen a la economía familiar**. Como vimos en el Capítulo II, la historia económica del municipio de Chamula ha sido muy compleja. Desde el siglo XIX los hombres se vieron forzados a migrar en busca de tierras para cultivar. Esta condición laboral se mantuvo hasta 1982 cuando después de la crisis del petróleo, maíz y café, los hombres se quedaron sin trabajo. Como resultado de esto, las mujeres respondieron propiciando las condiciones para generar ingresos para la familia.

En este sentido, el auge del turismo en México que inició a la mitad de la década de los setenta del siglo XX produjo un nuevo rubro laboral que comenzó a tener más auge: el textil. Gracias a esto es que muchas mujeres empezaron a adquirir más borregos. Podemos recordar la tabla II.3 del capítulo II, en donde se puede ver la diferencia en el tamaño del rebaño en el período entre 1974 hasta 1996. Mientras que, durante el boom petrolero, en 1974 en 45% de los hogares había ovejas, en el auge de la crisis de los 80, el 60% de los hogares

tenía ovejas. Al mismo tiempo en lugar del aumento del número de las ovejas por hogar, en 1988, su número disminuyó hasta 7 borregos por familia, cuando anteriormente eran alrededor de 8 borregos. ¿Cómo interpretar estos datos? Está claro que el número de ovejas aumentó en respuesta a la crisis, lo que puede sugerir que la tenencia de rebaños garantizaba la sobrevivencia de los hogares.

Pero aquí necesitamos hacer un alto. Como sabemos, no todas las actividades relacionadas con los borregos son remuneradas, hecho por el cual varias mujeres no tienen borregos actualmente, sin que esto impida que continúen participando en el proceso textil con la lana del borrego. Recordemos que tanto las hermanas de Tonik como Lolen mencionan una red de mujeres en las cuales las mujeres son reconocidas por realizar alguno de los pasos del proceso textil. Es importante notar, tomando como ejemplo mis interacciones con las mujeres descritas en el capítulo III, que en ningún momento perdían su tiempo: me dejaban permanecer con ellas buscando que yo les fuera productiva. Con Lupa me permitieron regresar, dado a que estábamos realizando las pruebas de teñido. Con Tonik la convivencia se fortaleció porque nos veíamos cada semana para trabajar en la redacción de su texto. Con Lolen me pidieron que realizara una propuesta para mejorar la *sna chij* y una forma electrónica para propiciar la venta de las piezas textiles que ellas producían. Con Xunka, “me ganaba” mi comida bordando piezas para que ella las pudiera vender posteriormente. En este caso, siguiendo la definición de vulnerabilidad del capítulo I, el evento que disparó su vulnerabilidad fue la falta de empleo de sus esposos; el borrego, y algunas prácticas en torno a él, fungían como una estrategia de las mujeres encaminada a disminuir la vulnerabilidad de ellas mismas y sus familias.

Esta estrategia trajo consigo otro fenómeno muy importante: al momento en que las mujeres empiezan a ganar dinero crece su **independencia respecto al hombre**. El cambio de actividades no fue tan drástico, dado que, como vimos en el capítulo II, desde que comenzaron las migraciones las mujeres realizaban tanto las actividades “tradicionales” de su género, como pastorear y cuidar a la familia, así como cuidar de la milpa, siendo esta práctica el dominio de los hombres. Recordemos que este cambio minaba las familias causando conflictos. Citábamos la confesión de una de las informantes de Rus y Guzmán: “Antes, mi marido también se enojaba mucho. ‘Vete a San Cristóbal de una vez. Vete a la

casa de la gringa. Vete a la casa de la mexicana. Vete a la casa de Chip,' me gritó. 'Bueno, entonces, me voy' le dije, 'porque no voy a dejar de trabajar. Con este trabajo me sostengo. Si no trabajo, ¿con qué voy a comprar mi maíz, mis tortillas? ¿Cómo voy a ganar dinero?'. El hecho que las mujeres de Chamula hereden tierras al igual que los hombres alivia los miedos al momento de separarse del hombre; la vulnerabilidad frente al hombre disminuye notablemente dado que ellas tienen a dónde volver. Dicho lo anterior, recordemos que en el capítulo III Tonik me comentaba que las migraciones de los hombres ocasionaban que varias mujeres no se querían casar para no sufrir meses o años de separación. El hecho de que las mujeres empezaran a trabajar y a ganar dinero propició la aparición de nuevos términos en tsotsil que describían a éstas mujeres: Dado que muchas mujeres podían mantenerse a sí mismas y criar a sus hijos con sus propios ingresos, varios de los ayudantes del censo citado en el capítulo II describieron a alguna que otra mujer no sólo con la frase tradicional “*sna' ch-abtej*” (“sabe trabajar”) sino con “*sna' spas kanal*” (“sabe ganar dinero”), o “*sna' xmalkinvaj*” (“sabe mantenerse”). (Rus, 1988:6) En este sentido, se fue aceptando poco a poco, aunque no por todos, que la mujer “tomara el papel del hombre” en cuanto a generar dinero, lo que no sólo disminuye su vulnerabilidad, sino que también aumenta su posición social. Recordemos las palabras de Tonik: “Entonces es una forma de ganar le prestigio dentro de una sociedad. O le dicen *amtel ants* ‘mujer trabajadora’”.

Lo dicho anteriormente nos abre una puerta a comprender *densamente* el proceso de la **construcción de una nueva imagen de la mujer de Chamula**. La mujer trabajadora, es decir, una *amtel ants* es una *tsots syu'elal ants* o mujer con prestigio. Recordemos del capítulo II que el *tsots syu'elal* o sea el prestigio o la posición social alta en la estructura social Chamula, se puede obtener de varias formas. En primer lugar, la mujer debe mostrar las virtudes características del género femenino como son la del cuidado o tener el don para los borregos, el cuidado de la familia, la elaboración y la producción textil. Recordaremos que tanto Lupa como Tonik comentaron que para que una mujer fuera elegible para casarse tenía que saber hacer tortillas y participar en el proceso textil. Dichos trabajos requieren de mucha paciencia, entrega y disciplina. Como vimos en el capítulo II, se requiere que una mujer sea responsable; en términos de ellas- esto sucede cuando *yul ch'ulel*, o sea, llega su conciencia o responsabilidad.

En segundo lugar, las mujeres respetadas o *tsots syu'elal* deben además cumplir con otras condiciones, a saber, ser viudas y tener hijos mayores de edad lo que les garantiza la participación en los gastos requeridos para tener un cargo. Podemos recordar que Lolen y Xunka sí tenían lo necesario para ser dignas de un cargo. En el caso de Lolen se lo otorgó porque era viuda, tenía hijos mayores de edad, conocía el proceso textil, poseía borregos y sabía elaborar tortillas. El caso de Paxku' es similar, aunque su cargo no era religioso; se le otorgó porque era *amtel ants* y compartía los atributos de ser viuda y saber el proceso textil como Lolen.

En tercer lugar, otro de los elementos que intercede para reconocer a la mujer indígena como procedente de Chamula, es el *tsekil*. Y más allá de considerarlo como una prenda, considero que el uso del *tsekil* es una forma de complicidad entre las mujeres chamulas que encuentran en su uso uno de los marcadores más importantes de la identidad femenina. Ellas saben lo complejo que es todo el proceso de realizar el *tsekil*, esa obra de arte. Pues el *tsekil* sí es una obra de arte textil. Todas las prácticas que participan en el proceso de su construcción son dignas de admiración. La pieza es elaborada cien por ciento a mano. El proceso, en cuyo resultado se produce el *tsekil* incluye actividades tales como trasquilado, separación de las lanas, lavado, cardado, hilado de los diferentes grosores de hilo, tejido, teñido, encogido y costurado. Cada actividad requiere tiempo y la mujer necesita el adiestramiento adecuado para realizarla. Por eso, su uso no es universal, y eso lo saben las chamulas. Es por esto que el *tsekil* no se puede encontrar en cualquier lugar y no se lo venden a cualquiera. Cuando pedí que me llevaran a conocer a alguna mujer especialista en alguno de los procesos textiles, me lo negaron. En parte porque las mujeres no comparten sus conocimientos con las y los extraños y, por otra parte, ¿por qué diablos querría ir a conocerla? Recordemos también que, aunque Lupa, Tonik y Luz no usa el *tsekil* a diario, si lo utilizan para eventos importantes como una boda, quince años y *K'in Ch'ulelal*. Esto demuestra la importancia que tiene el *tsekil*. De la misma manera, las mujeres chamulas no dejan que cualquier persona utilice el *tsekil*. Recordemos que cuando iba a la casa de las mujeres con las que conviví, algunas de ellas me ponían un *tsekil* y me dejaban estar con ellas para realizar algunas prácticas. Pero aun así no era considerada una de ellas.

Se podría decir que el uso del *tsekil* es otro ejemplo de obtener una elevada posición social y/o de tener *tsots syu'elal*, o sea, el prestigio, pues no cualquier persona tiene acceso a él. Primero, para producir *tsekil* se necesita tener borregos. Como vimos, no es tan sencillo poseerlos ni mantenerlos. Segundo, en caso de no tener borregos, se debe de saber hacer el proceso textil y contar con dinero para comprar la lana. Tercero, en caso de no tener borregos ni saber hacer el proceso textil, se obtiene un *tsekil* por medio de la compra dentro de la red de comercio interno. Claro está, para conseguirlo de esta manera, se necesita algo de dinero. El costo del *tsekil* oscila entre los \$4,000.00MXN y los \$20,000.00MXN.

En resumen, gracias a la participación en las prácticas relacionadas con los borregos, la mujer, o bien se vuelve menos vulnerable o bien obtiene una elevada posición en la estructura social. Esta posición forma parte de un paisaje social en Chamula o de una forma de vida en la cual la mujer y el borrego forman un todo inseparable. Creo que he dicho lo suficiente para justificar en la tesis que la posición social de la mujer no está en relación directa con la cantidad de ovinos, sino más bien con la suma de prácticas, en este caso borreguiles, realizadas por las mujeres. Estas actividades o prácticas forman sus estrategias que contribuyen a la disminución de la vulnerabilidad y al arduo forjamiento de su prestigio.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, P. (2016). *Sheep* (1st ed.). London: Reaktion Books LTD.
- Crummett, M. de los Á. (1998). Clase y género en los procesos de cambio en una década de austeridad. Hogares rurales del municipio de Calvillo, Aguascalientes. *Estrategias Femeninas Ante La Pobreza: El Trabajo Domiciliario En La Elaboración de Prendas de Vestir*, 153–172.
- Das, V. (1998). Wittgenstein_and_Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 27, 171–195.
- De la Fuente Chicosein, J. (1977). *Yalálag: Una villa zapoteca serrana* (2da. 2012). México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Despret, V. (2006). Sheep do have opinions. In *Making things public. Atmospheres of democracy* (pp. 1689–1699). <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Diago Hernando, M. (2002). *Mesta y trashumancia en Castilla (Siglos XIII a XIX)*. Madrid: Arco Libros, S.L.
- García Martínez, B. (1992). Los primeros pasos del ganado en México. *Relaciones*, (59), 11–44.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local*. Barcelona, España: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Gellner, E. (1987). Cultura, identidad, política; El nacionalismo y los nuevos cambios sociales.
- Gossen, G. H. (1980). *Los chamulas en el mundo del sol; Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Instituto Nacional Indigenista.
- Hurn, S. (2012). *Humans and other animals: Cross-cultural perspectives on Human-Animal*

- interactions*. London: Pluto Press.
- Hyvärinen, M. (2008). Analyzing narratives and Story-Telling. *The SAGE Handbook of Social Research Methods, First*, xvi, 631 . <https://doi.org/10.4135/9781446212165>
- Jacorzynski, W. (2016). LA MORFOLOGÍA DE LAS PRÁCTICAS MORALES. In *Del Salvaje exótico al Otro Cultural: conflictos éticos en la antropología* (pp. 28–46). Casa Chata.
- Kohn, E. (2007). How dogs dream : Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34(1), 3–24. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.3.American>
- López Díaz, A. (2016). El uso y la practica de la matemática maya en los tejidos de las mujeres de San Juan Chamula, Chiapas. In G. Coporo Quintana (Ed.), *K'u yelan jelem xch'iel stalel bats'i vinik. Trascendencia de la identidad tsotsil: miradas de una nueva generación*. Ts'ib jye. Textos de los pueblos originarios.
- Martínez Velasco, G. (2002). Desarrollo regional y sociodemografía de la población chamula: cambios de vida de la población inmigrada a San Cristóbal de las Casas. *Papeles de Población*, 8(34).
- Mehta Bhatt, P. (2014). *Her space, her story: Exploring the Stepwells of Gujarat*. India: Zubaan.
- Mies, M. (1998). Dinámica de la división sexual del trabajo y la acumulación de capital. Las trabajadoras del encaje de Narsapur, India. *Estrategias Femeninas Ante La Pobreza: El Trabajo Domiciliario En La Elaboración de Prendas de Vestir*, 31–54.
- Mora Ledesma, M. I. (2013). *Los caminos de la Trashumancia: Territorio, persistencia y representaciones de la ganadería pastoril en el altiplano potosino*.
- Peña Saint Martin, F. (1998). *Estrategias femeninas ante la pobreza. El trabajo domiciliario en la elaboración de prendas de vestir*. INAH.
- Perezgrovas Garza, R. (1990). *Los carneros de San Juan; Ovinocultura indígena en los Altos de Chiapass*. San Cristobal de las Casas, Chiapas, México: Centro de Estudios

Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

- Perezgrovas Garza, R., & Parés i Casanova, P.-M. (Eds.). (2013). *Razas autóctonas de ganado lanar en iberoamérica. Desarrollo histórico y característico de la lana*.
- Pike, Kenneth L. (1967). *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*. The Hague: Mouton.
- Pizarro, R. (2001). *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*. Chile: CEPAL.
- Pozas Arciniega, R. (1952). *Chamula: Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Pozas Arciniega, R. (2012). *Chamula; un pueblo indio de los altos de Chiapas. Volumen I Tomo II* (1er edición). CDI. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Reifler Bricker, V. (1989). *El cristo indígena. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas* (Versión or). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricard Lanata, X., & Valdivia Corrales, G. (2009). *Tejedores de espacio en los Andes: Itinerarios agropastoriles e integración regional en el sur peruano* (1st ed.). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas y Grupo Voluntariado Civil de Italia.
- Rosenbaum, B. (1993). *With our heads bowed. The Dynamics of Gender in a Maya Community*.
- Rus, D., & Guzmán, X. (1990). *Ta jlok'ta chobtik ta k'u'il; Slo'il Maruch Komes Peres, jun antz ch'abtej ta jolob ta San Juan Chamula, ta sikil osil, Chiapas. Bordando milpas; Un testimonio de María Gómez Pérez, una tejedora Chamula de los Altos de Chiapas*. Taller Tzotzil, INAREMAC.
- Rus, D. L. (1988). *La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas*. Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C. (INAREMAC).
- Rus, D. L., & Rus, J. (2014). *Trapped Behind the Lines : The Impact of Undocumented Migration , Debt , and Recession on a Tsotsil Community of Chiapas , Mexico , 2002 –*

2012. *Latin American Perspectives*, 41(3), 154–177.
<https://doi.org/10.1177/0094582X14527718>

- Rus, J. (1995). ¿Guerra de castas según quién? indios y ladinos en los sucesos de 1869. In J. P. Viqueira & M. H. Ruz (Eds.), *Chiapas los rumbos de otra historia* (3era. edic). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), Centro de Estudios Superiores de Antropología Social.
- Rus, J. (2012). *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas, 1974-2009*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas UNICACH.
- Saucedo Montemayor, P. (1984). *Historia de la ganadería en México* (Primera ed). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1987). La observación participante; preparación del trabajo de campo. In *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados* (pp. 30–99). Paidós Básica.
- Vogt, E. Z. (1977). *Ofrenda para los dioses* (1era edici). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Vos, J. de. (2010). *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas.
- Vos, J. De. (1994). *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Wasserstrom, R. (1977). *La economía familiar en las tierras altas de Chiapas: El caso de San Juan Chamula*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: INAREMAC.
- Wasserstrom, R. (1978). Population Growth and Economic Development in Chiapas , 1524-1975. *Human Ecology*, 6(2), 127–143.