



Mariel Camaras Myers

LAS SIETE ALIANZAS

Género y poder en las prácticas
de justicia en Oxchuc, Chiapas



**LAS SIETE ALIANZAS.
GÉNERO Y PODER EN LAS PRÁCTICAS DE JUSTICIA
EN OXCHUC, CHIAPAS**

Maríel Camaras Myers



UNICACH joven rostro de cultura,
educación y conocimiento. Alma viva del ICACH



305.4097275

C35

Cameras Myers, Mariel

Las siete alianzas : género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas / Mariel Cameras Myers.— 1a. Ed.— Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNICACH, 2015.

203 p. : 17 cm. — (Colección Thesis; 5)

ISBN: 978-607-8240-71-5

1. Mujeres - Derechos de la mujer - Chiapas. 2. Mujeres en áreas rurales - Condiciones sociales - Chiapas.

Primer lugar en el concurso Tesis en género
Sor Juana Inés de la Cruz, convocado por el
Instituto Nacional de las Mujeres.



Colección Thesis, número 5

Primera edición: 2015

ISBN 978-607-8240-71-5

D.R. © UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

1ª Av. Sur Poniente 1460

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, C.P. 29000

www.unicach.mx

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

Calle Bugambilia 30, fracc. La Buena Esperanza

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, C.P. 29243

Tel. y Fax: 01 (967) 678 69 21

www.cesmeca.unicach.mx

Imagen de portada: "Tres nudos" (2009), mural del pintor Emilio Gómez Ozuna

Impreso en México

Agradecimientos

Todo mi agradecimiento para Alain Basail Rodríguez, quien propuso la publicación de esta investigación a partir de que fuera premiada en el Concurso de Tesis en Género Sor Juana Inés de la Cruz en 2014. La propuesta la recibí con alegría, satisfacción y gratitud.

Agradezco profundamente el apoyo de Faustina Díaz Gómez, quien me abrió las puertas no sólo de su casa, sino también de su corazón, al compartirme sus experiencias de vida. Faustina fue mi compañera, intérprete y guía durante el tiempo en el que realicé este trabajo, y sin ella difícilmente hubiera podido conocer a muchas mujeres que han formado parte de esta investigación. Agradezco también a todas las mujeres de Oxchuc que me permitieron platicar con ellas, entrevistarlas y conocer sus vidas. Sus testimonios han sido fundamentales para el desarrollo de este trabajo.

A la doctora Inés Castro Apreza le agradezco su compromiso y su dedicación en la dirección de esta investigación. Sin sus comentarios, correcciones y recomendaciones este trabajo no hubiera sido el mismo. Agradezco a la doctora Mercedes Olivera sus comentarios y recomendaciones, así como el haber aceptado escribir la presentación de este libro. Ella no sólo ha sido para mí un ejemplo de vida en las luchas feministas, sino también un modelo a seguir por su trayectoria académica. Por otro lado, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) el haberme otorgado la beca para realizar mis estudios de posgrado.

Transmito también mi agradecimiento a los regidores y regidoras que siempre, con una enorme disposición y amabilidad, me permitieron estar presente en las audiencias del Cabildo. Sobre todo quiero agradecerles sus explicaciones sobre el contexto de los conflictos que se exponían en las audiencias, que me hayan permitido entrevistarlos, y que mis preguntas y mis dudas fueran siempre satisfactoriamente respondidas. Asimismo, agradezco a la presidenta municipal Cecilia López las facilidades que me otorgó para desarrollar mi investigación en Oxchuc.

El pesado trabajo de transcripción y traducción de los audios de las audiencias estuvo a cargo de Silvia Sántiz, a quien le agradezco mucho su dedicación, su profesionalismo y su excelente trabajo de traducción.

De igual manera, agradezco a los jueces indígenas y al personal del Juzgado el permiso que me otorgaron para estar presente en varias de las audiencias.

Toda mi gratitud para aquellas y aquellos que hicieron recomendaciones a esta investigación, en especial a los doctores Alain Basail, María del Carmen García Aguilar y Magda Estrella Zúñiga, quienes con ello contribuyeron a la construcción de este trabajo.

A mi hermana María Cameras le agradezco su apoyo en el diseño de las ilustraciones y figuras que se presentan en este trabajo, así como sus risas y comentarios, que hicieron amena la construcción de las ilustraciones. De igual manera, agradezco a mis padres por apoyarme siempre que lo necesitaba, y por animarme y quererme; su luz siempre ilumina mi camino.

No tengo palabras para explicar mi infinito agradecimiento a Martin Larsson por la ayuda que me brindó durante los debates que realizamos en mi casa, y las recomendaciones y comentarios que hizo a este trabajo. Le agradezco también su ayuda en la corrección y revisión del mismo, pero sobre todo su optimismo y el ánimo que me dio para este proyecto.

Finalmente, mi total gratitud para los que han hecho posible la publicación de este libro, en especial a María Isabel Rodríguez Ramos y a Tania Bautista Gutiérrez por su trabajo editorial.

Índice

PRESENTACIÓN	11
INTRODUCCIÓN	21
CAPÍTULO 1	
Una odisea en tierras mayas: marco teórico-metodológico	27
La odisea	27
La construcción del conocimiento desde un posicionamiento feminista	29
El abordaje metodológico de las prácticas de justicia indígena	36
CAPÍTULO 2	
Antecedentes históricos de las prácticas de justicia en Oxchuc	49
El antiguo sistema de cargos	54
Armonía o conflicto. Miradas sobre la justicia indígena	62
CAPÍTULO 3	
La práctica de la justicia en Oxchuc	69
El Calbildo	70
El Juzgado	73
El agente municipal	78
Competencia	81
Trámite	83

Las actas	83
Multas, derecho a mesa y regalos	84
La responsabilidad, derechos y obligaciones	86
Las pruebas y los principios de oralidad, sencillez, conciliación y prontitud	88
Cárcel y sanación	90
CAPÍTULO 4	
Las mujeres y la justicia	95
La pensión alimenticia	99
Derechos de primera y segunda esposa	103
La herencia de la tierra. Un derecho del que no gozan las mujeres	105
El caso de la viuda	110
CAPÍTULO 5	
La Ilíada	115
El caso de Ofelia	115
La audiencia ante el Cabildo	125
CAPÍTULO 6	
Las siete alianzas	141
Primera alianza: equifonía vs. unifonía	143
Segunda alianza: los varones como representantes de las mujeres	146
Tercera alianza: control y posesión del cuerpo de las mujeres	149
Cuarta alianza: la familia apoya al violador	158
Quinta alianza: la autoridad del padre como pilar de los pactos masculinos	161
Sexta alianza: el matrimonio	170
Séptima alianza: la falsa neutralidad del sistema de justicia	177
CONCLUSIONES	185
Referencias bibliográficas	195



Presentación

Persistencia del carácter patriarcal y la dominación masculina en los sistemas de justicia

Es una distinción para mí presentar el libro de Mariel Camaras *Las siete alianzas. Género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas*, publicado en la serie de las mejores tesis del posgrado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la UNICACH. Agradezco a la autora su invitación porque encuentro en su libro muchos elementos que reafirman y enriquecen nuestros posicionamientos feministas y críticos sobre el carácter patriarcal del sistema capitalista, y específicamente del sistema de justicia indígena. Sin duda este trabajo despertará fuertes polémicas dentro del sistema de justicia oficial, pero por lo mismo esperamos que abra espacios de interés para abordar y solucionar el problema de la exclusión de la justicia y de la naturalizada violación de los derechos de las mujeres que se ocultan tanto en los “usos y costumbres”, como en los procesos oficiales que mantienen vigentes los parámetros sexistas, discriminatorios, verticales y autoritarios, es decir, patriarcales de su funcionamiento.

Otra razón para sentirme orgullosa de hacer esta presentación es que los aportes de la investigación de Mariel Camaras me han estimulado para reflexionar desde nuevas perspectivas sobre los grandes retos que tenemos que afrontar las feministas que aspiramos a construir un mundo sin desigualdades, opresiones y discriminaciones de género, clase y etnia. Su libro presenta a los y las lectoras una gran riqueza producto de su mirada de abogada feminista para analizar las relaciones de poder presentes en las formas en que se imparte la justicia en Oxchuc. Para ello la autora utiliza la categoría bourdiana de “campo jurídico”, que le permite unir las relaciones personales con los *habitus* colectivos y las dinámicas estructurales del poder. Asimismo, le ha permitido incluir en su análisis las diferentes instituciones y formas de hacer justicia, tanto las reconocidas: el Cabildo y el Juzgado de Paz y

Conciliación Indígena, como otras que se dan en la familia nuclear, en los *calpules* o familias extensas o en las instituciones religiosas y educativas. La autora enfatiza la forma como en todas ellas se han interrelacionado y han fusionado permanentemente costumbres que los indígenas consideran propias, pero que provienen del sistema estatal y en general de la sociedad que los ha dominado y colonizado históricamente, siempre con los efectos comunes de reproducir los *habitus* patriarcales que han resignificado la posición subordinada de las indígenas por ser mujeres, indígenas y pobres.

De la gran riqueza que nos presenta *Las siete alianzas*, sólo haré mención en esta presentación a tres de los muchos retos de justicia que tienen ante sí las mujeres indígenas para alcanzar igualdad en el ejercicio de sus derechos, así como de las omisiones, justificaciones e irresponsabilidades que el Estado capitalista patriarcal tiene en ello, elementos que la autora presenta en su libro, con una extensa fundamentación empírica y una mirada feminista profunda y crítica a la vez. El objetivo que me mueve es animar a la lectura de este libro que aporta nuevas miradas encaminadas al uso crítico del derecho. Empiezo abordando el carácter sistémico y patriarcal de la subordinación y la violencia de género presentes en las instancias de justicia que funcionan “como espacio de disputa y negociación de los géneros y la tradición”; continúo con la importancia de desmitificar la visión que predomina en concepciones que ocultan cierto racismo sobervalorando las concepciones de complementariedad, colectivismo, consenso y equilibrio en la cultura y los sistemas de justicia indígena, así como de su autonomía del poder del Estado, que frecuentemente sólo existen como discursos. Termino con algunos comentarios sobre las siete alianzas androcéntricas que analiza Mariel, no sin antes hacer un reconocimiento a sus aportes feministas.

El carácter sistémico de la subordinación de las mujeres

La conocida ecofeminista Vandana Shiva plantea que hay al menos tres grandes violencias implicadas en el desarrollo capitalista que no sólo lo hacen “no sustentable”, sino que nos han colocado ante la inminente amenaza de extinguir la vida misma si no las detenemos. La primera es la violencia contra la Tierra, que se expresa en la crisis ecológica que vive todo el planeta. La segunda, surgida del despojo y la explotación de los poderosos contra las poblaciones subordinadas, es la injusticia y la violencia contra gente, que se expresa globalmente en la pobreza, la indigencia y el desplazamiento. La tercera es la violencia de la guerra y el conflicto, que suceden cuando los poderosos echan mano de las riquezas o se disputan los recursos que están en otras comunidades y países para satisfacer su apetito de posesión económica, que no tiene límites.

Esas formas de violencia que están profundamente entrelazadas entre sí desde su raíz han reproducido históricamente el carácter patriarcal del sistema económico

y político capitalista y su funcionamiento explotador, vertical, excluyente, jerarquizante, competitivo, autoritario e individualizante. Para lograr un desarrollo sin límites y solucionar las crisis cada vez más frecuentes del sistema capitalista, los poderosos han tenido que profundizar cada vez más la acumulación y reproducción del capital a través de los despojos, la explotación del trabajo, las ganancias del mercado, la especulación financiera y la corrupción; pero también han tenido que eliminar o subordinar a quienes individual o colectivamente se oponen a sus mortíferos designios. Así, los poderosos han colonizado a los pueblos originarios, nos han despojado de nuestros bienes naturales, nos han hecho esclavos en sus plantaciones, peones de sus fincas, obreros de sus industrias, consumidores de sus productos y en la actualidad han convertido en mercancía todo lo existente: la naturaleza, las voluntades, las personas y la vida misma.

Sin duda, a través de la historia han sido miles las formas que ha tenido el sistema capitalista patriarcal para institucionalizar la subordinación de los pueblos y colonizar nuestros cuerpos y nuestro pensamiento a su favor. El Estado y todas sus instituciones, leyes y funcionamiento han sido los principales espacios de poder para la reproducción de esas desigualdades y subordinaciones sistémicas del capital, entre ellas la subordinación de género, es decir, la desigualdad entre hombres y mujeres, que está presente en todas las instituciones y relaciones sociales del sistema. Silvia Federici plantea que la división sexual del trabajo, que real y simbólicamente valoriza a los hombres como trabajadores y desvaloriza a las mujeres por ser reproductoras y dedicarse sólo al cuidado, fue construida en la etapa mercantil del capitalismo con el objetivo oculto de liberar a los hombres del mantenimiento cotidiano, a fin de que pudieran ser explotados de tiempo completo por el capital. Se oculta además el beneficio necesario, insustituible y además gratuito que obtienen los capitalistas de nuestro trabajo doméstico y de cuidado cotidiano que les permite disponer de la mano de obra que necesitan, en las condiciones adecuadas a sus intereses y en el momento en que la necesitan.

Esto implicó la creación de instituciones, normas y leyes que privilegian a los hombres y reproducen el carácter patriarcal del sistema incluyendo al Estado mismo. La subordinación de las mujeres a los hombres y a través de éstos al Estado y al capital, se resignificó entonces y quedó como una impronta de todo el funcionamiento social, incluyendo los sistemas de gobierno y de justicia. Bourdieu llama *habitus* a todos los elementos de valoración que, formando parte de la cultura, dinamizan el funcionamiento del sistema social, entre los que ubica todas las formas patriarcales del sistema que dan poder a los hombres sobre las mujeres, a la vez que nos subordinan a todos a la dinámica del capital.

Es importante considerar estos procesos del *habitus* —que otros autores han llamado imaginario social o cultura—, que a través de la socialización relacionan las conductas individuales de dominación de los hombres sobre las mujeres con

el funcionamiento social y la cultura patriarcales que se encuentran en todas las instituciones: en la familia, en la comunidad y en los sistemas de gobierno, salud, educación y justicia, tanto a nivel local como estatal y aun de todo el sistema global, otorgando a las conductas de cada persona y al funcionamiento social su carácter androcéntrico.

En esta dinámica androcéntrica no sólo estamos incluidas las mujeres subordinándonos a los hombres y al sistema, sino que también funcionamos como reproductoras activas del modelo patriarcal de dominación, debido a la función social de reproductoras de la sociedad y de la cultura, que como madres cumplimos. El modelo patriarcal resignifica su forma de generación en generación de acuerdo con las necesidades, creatividad e intereses individuales y sociales, pero su sentido patriarcal se reproduce en todas las instituciones al formar parte del mismo sistema. Así, aunque ha habido cambios sociales y económicos importantes, la dinámica de los *habitus* ha mantenido vigente el sentido patriarcal en la cultura y en las instituciones; por ejemplo, en la división sexual del trabajo es evidente que las mujeres, además de su trabajo doméstico, ahora tienen que trabajar por un ingreso para complementar el sustento familiar, manteniendo o más bien profundizando su posición subordinada ante los otros y ante el dominio del capital.

Es claro que, a pesar de los cambios, los privilegios de poder de los hombres persisten y se reproducen sistémicamente, como lo demuestra la tesis de Camerón Myers en las instituciones de justicia indígena que investigó, mostrándonos con datos empíricos la subordinación de las mujeres al dominio patriarcal de los hombres y del sistema. En efecto, la autora, al analizar varios casos documentados y otros que presencié en ese lugar, encontró un acendrado *habitus* patriarcal en los hombres que imparten la justicia tanto en el Cabildo como en el Juzgado de Paz Indígena, pero también entre los usuarios varones que presentan los casos o son los acusados. En los procesos, usuarios y administradores de la justicia se identifican y unen, desoyen a las mujeres, limitan su participación en el proceso y éstas, con su silencio o explícitamente, acatan los acuerdos. Unos y otras comparten de hecho, a través de sus discursos, acciones y acuerdos, el *habitus* y la dinámica androcéntrica que prevalece en las instancias de justicia impidiendo que las mujeres obtengan los mismos beneficios que los varones, y sobre todo que se les haga justicia ante la violación a sus derechos. En otras palabras, la sola presencia de mujeres como usuarias o como integrantes de los cabildos no implica que haya una perspectiva de género en los sistemas y en la impartición de la justicia.

La investigación muestra el carácter institucional y sistémico del androcentrismo y plantea que mientras prevalezca el *habitus* patriarcal en las instituciones no habrá democracia, ni justicia. “Mientras los valores patriarcales sigan presentes en la religión, el matrimonio (estatal o religioso) y la familia, la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres se tomará mucho más larga. Es necesario un cambio de

paradigmas dentro de estas instituciones, en las cuales las relaciones jerárquicas no sean la regla, es decir, es indispensable que se construyan relaciones igualitarias donde nadie está jerárquicamente por encima de nadie: ni el padre sobre las y los hijos, ni el esposo sobre la esposa”, ni las autoridades de justicia sobre las y los usuarios. Así, el camino para erradicar ese carácter se vislumbra largo y difícil.

Importancia de desmitificar la cultura indígena y por lo tanto sus sistemas de justicia

Con justa razón Mariel Camaras se deslinda de las corrientes culturalistas al analizar la situación y condición de las mujeres indígenas y, especialmente, el funcionamiento de las instituciones encargadas de hacerles justicia en Oxchuc. Rechaza la idea de que la cultura y las instituciones indígenas conservan sus formas ancestrales, decolonizadoras y anticapitalistas, que les permiten resolver los problemas por consenso y en armonía. Asimismo, demuestra que las luchas indígenas no mantienen autonomía cultural respecto de la nación, ni responden a una cosmovisión propia, sin individualismos y con el potencial de ir a las raíces del antiguo mundo precolonial, como sostienen, entre otros investigadores, De Sousa Santos, Paoli y Orantes, cuyas posiciones son refutadas por la autora.

La documentación histórica de los sistemas de justicia indígena de Chiapas y los datos empíricos que analiza Mariel en Oxchuc demuestran claramente que: 1) Las mujeres han estado excluidas de los sistemas de cargos y especialmente de los dedicados a impartir justicia, por lo que no pueden considerarse ni justos ni armoniosos; asimismo, las asambleas ejidales y comunitarias no incluyen a las mujeres, por lo tanto el supuesto consenso no existe en la realidad. 2) Los sistemas de cargos y de justicia, aunque son considerados por los indígenas como propios y tradicionales, no han sido creaciones originales, ni heredadas de la época prehispánica, sino que han sido impuestas a través de las relaciones coloniales que los poderes hegemónicos han impuesto a los pueblos originarios desde la Colonia hasta nuestros días, sobreponiéndose sucesivamente y compartiendo entre ellos formas procesales y de funcionamiento, como ha sucedido con los Juzgados de Paz que se crearon en Chiapas en 1999, supuestamente en cumplimiento a los acuerdos entre el gobierno y los zapatistas y que se sobrepusieron a los cabildos municipales. Los indígenas subordinados a esos poderes han asumido los diferentes sistemas de justicia, se los han apropiado, recreando desde su cosmovisión algunos de sus rasgos formales, otorgándoles su especificidad. 3) El sentido vertical y autoritario de esos sistemas reproduce el carácter patriarcal del sistema al que pertenecen, de tal manera que no son autónomos y funcionan con fuertes contradicciones. Por ejemplo, los regidores hablan de equidad de género y de hacer justicia para las mujeres, pero al mismo tiempo son muy firmes

en sostener que se deben de respetar las tradiciones de los pueblos indígenas “tal cual son”, justificando con ello el que las mujeres no tengan derecho a heredar tierras, o que se mantengan en determinados roles genéricos como “la buena madre” y “la buena esposa”, lo cual implica la obediencia al marido, cuidar y mantener a los hijos, aguantar malos tratos, golpes y violencias. 4) En los casos de violencia y conflictos familiares se busca el acuerdo; generalmente se tratan primero en la familia, si no se resuelven interviene el Consejo de Ancianos de la comunidad, pueblo, barrio o calpul, de ahí pueden pasar al Cabildo y después al Juzgado de Paz, en donde se supone que prevalece la ley para la sentencia, aunque Mariel señala cómo esto es muy relativo. La existencia de rasgos y formas primarias o informales de justicia familiar o de grupos más extensos —integrados por familias emparentadas real o simbólicamente— parecen ser muy antiguos y se articulan con las instancias oficiales; los padres y principales, guardianes de la costumbre, llaman la atención y dan consejos, por ejemplo, cuando los hombres “bolos” violentan a sus esposas e hijas o hijos. Estas redes de presión y control familiar o comunitario cada vez funcionan menos en Oxchuc, por lo que ahora es más frecuente que los casos se lleven directamente al Cabildo o al Juez de Paz, e incluso al Ministerio Público. 5) Así pues, los sistemas de justicia indígenas no solamente están integrados al sistema nacional, sino subordinados al sistema del Poder Judicial, por lo que su autonomía es formal, produciéndose una mezcla de dos o más referentes legales que se ha llamado interlegalidad.

Mariel Camaras no usa en su análisis el concepto de interlegalidad, sino que, aceptando la heterogeneidad constitutiva de las legalidades, la no existencia de sistemas legales separados y excluyentes, pero sí la existencia de lógicas jurídicas distintas a la “occidental,” a partir de las cuales la sociedad de Oxchuc ha construido su Derecho, ha reinterpretado la legalidad del Estado y ha renovado continuamente lo que ellos llaman sus “usos y costumbres”, utiliza el concepto bourdiano de campo cultural que le permite enfatizar las dinámicas de poder, entre ellas las relaciones de dominación/subordinación que existen entre los sistemas de justicia oficial y tradicional, así como las dinámicas de poder al interior de cada uno de ellos, tanto de género como de clase, cultura y edad.

El estudio que comentamos confirma claramente que, a pesar de las semejanzas que la subordinación al poder central otorga a los sistemas de justicia indígena, sus especificidades no se pueden generalizar, pues responden a lógicas, procesos históricos y características concretas de cada grupo o de cada región o país. Sin embargo, el trato que todos los sistemas de justicia dan a las mujeres es similar porque corresponde a los rasgos patriarcales existentes en todas las culturas de América Latina, modelo estructural de dominación global resignificado por el capitalismo, que afecta a la población indígena de todo el continente, como lo muestra el estudio que Rachel Seider y María Teresa Sierra hicieron para la

ONU. Por ejemplo, señalan las autoras, es muy general que el abuso marital a las indígenas no se denuncie, tanto por la posición subordinada y dependiente en que viven, como por la presión de la costumbre: si la mujer denuncia o no acepta el perdón, es “mala esposa”; se trata de relaciones comunitarias de poder que dejan en desventaja a las mujeres y a los/las menores. Cuando denuncian, la desventaja también está presente, ya que, con la presión de llegar a un “acuerdo” antes de acudir a la ley, se les obliga, con frecuencia, a perdonar al agresor y a seguir viviendo con él o al menos en la misma comunidad, lo que las hace vulnerables a la repetición del delito.

Entre las características de los procesos indígenas de justicia, las autoras citadas identifican varias características de subordinación de género que se repiten en muchas de las comunidades indígenas de América Latina, entre ellas mencionan el ocultamiento de la violencia por las mujeres mismas y por las autoridades, la tolerancia a la violencia familiar y sexual, el menosprecio a los problemas de las mujeres, la apuesta mayor a la posibilidad de que los agresores modifiquen su conducta que al castigo, la mayor importancia a las causas externas de la violencia —chismes, malos consejos, pobreza— que a las formas de violencia misma y sus consecuencias en las mujeres. Igual que Mariel Camaras, esas autoras reconocen la disparidad existente entre la legislación y los discursos que reconocen los derechos humanos de las mujeres y las violencias que en la cotidianidad y en los juicios mismos viven las indígenas. Plantean que sólo una perspectiva crítica y culturalmente sensible sobre los derechos de las mujeres podrá desarrollar estrategias contra la violencia y la discriminación hacia las indígenas y garantizar su acceso a la justicia a través de la comunidad y el Estado.

Pero Mariel, con toda sutileza, desde mi punto de vista va más allá: en su trabajo queda claro que, para que las mujeres indígenas alcancen la justicia que humanamente se merecen, es necesario un cambio estructural, no sólo en lo relacional e institucional de la justicia, sino que alcance a eliminar de la sociedad, de la cultura y de las subjetividades las simbologías de la dominación/subordinación de género-clase-etnia, que en forma de *habitus* personales y colectivos, dinamiza y reproduce la opresión y subordinación de género y la discriminación cultural y racial así como la pobreza y la marginación de indígenas y campesinos. Es decir, será indispensable la deconstrucción del sistema capitalista patriarcal.

Las siete alianzas

El aporte quizás más importante y original que hace Mariel en su trabajo es el uso del concepto “alianzas masculinas” para evidenciar y analizar el carácter patriarcal y las desigualdades de género en los procesos de justicia. La autora ejemplifica su

enfoque teórico-metodológico a través de las cuidadosas observaciones y registros que hizo de los discursos, conductas y relaciones que establecieron las autoridades del cabildo y los sujetos de una familia implicados en ese proceso de negociación y disputa insertado en “la costumbre” indígena, que conjuntó diferentes tipos de violencia y conculcación a los derechos humanos de la víctima: violencia doméstica, violación, exclusión de la propiedad y disputa de tierra, desprestigio público, así como preferencias, encubrimientos y justificaciones paternas al violador entre otros elementos. Durante el mismo proceso que implicó la utilización de referentes jurídicos tradicionales y modernos para “solucionar” el caso, se dieron formas discursivas violentas, represoras y discriminatorias hacia las mujeres participantes de parte de los regidores y también de los participantes varones.

La autora encuentra cómo los parámetros androcéntricos y patriarcales existentes en los *habitus* personales y sociales de la cultura indígena de Oxchuc se expresan a lo largo del proceso jurídico, reafirmando y reproduciendo los estereotipos de género que oprimen a las mujeres y a los cuales las mujeres se subordinan. Los *habitus* masculinos de opresión hacia las mujeres se conjuntan en al menos siete formas de poder concertado consciente o inconscientemente, presentes en el caso que analizó y que la autora llama alianzas: monopolio de la locución, apropiación del cuerpo y la individuación de las mujeres, representación masculina como mediación en el ejercicio de los derechos de las mujeres, autoridad jerárquica del padre como pilar de los acuerdos masculinos, justificación de la violencia hacia las mujeres cometida por “hombres cabales”, prevalencia de las normas cristianas que subordinan a las mujeres a través del matrimonio y la parcialidad de género con que se aplica “la neutralidad” de la justicia violentando los derechos de las mujeres.

Desde mi punto de vista, el concepto alianza —que tiene su antecedente en lo que Celia Amorós y otras autoras llaman pactos masculinos—, usado como categoría de análisis, tiene la flexibilidad suficiente para analizar las diferentes formas, circunstancias, tiempos y espacios en que el poder patriarcal inserto en los *habitus* personales se combina en los espacios sociales específicos, conformando *habitus* colectivos que dinamizan las prácticas y conductas de las personas, conformando y fortaleciendo estereotipos de género que violentan a las mujeres, pero que al formar parte de los *habitus* sociales, implican a las mujeres introyectando sus subordinaciones de género.

La importancia de visibilizar las alianzas de género que subyacen en las maneras violentas de pensar y actuar de las personas, especialmente de los hombres en contra de los derechos, salud y vida de las mujeres, radica en que nos permiten ver claramente que no se trata sólo de que un mayor número de mujeres se integre a la dinámica del desarrollo para alcanzar la igualdad de género, sino que es importante

tomar en cuenta la profundidad en que tenemos incorporados o introyectados los *habitus* de las desigualdades y violencias. Visualizar y analizar las alianzas masculinas en los procesos jurídicos facilita la posibilidad de sensibilizar y crear conciencia tanto en las autoridades encargadas de administrar la justicia en diferentes instancias sociales, como en los hombres que nos violentan; pero también en nosotras mismas, que como mujeres nos subordinamos a las prescripciones sociales patriarcales, naturalizamos la violencia y con ello reproducimos los parámetros patriarcales del sistema social. Al respecto, otro aporte importante de la metodología basada en las siete alianzas es que nos permite a hombres y mujeres visualizar las conexiones estructurales entre las violencias personales, sociales y sistémicas, y nos estimula para pensar en estrategias integrales y globales para construir relaciones, *habitus* y culturas basadas en el respeto, la justicia y el sentido humano de la existencia.

Mercedes Olivera Bustamante
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Julio de 2015

Introducción

En esta investigación analizo el rol que juega el género en el proceso y en los acuerdos de las audiencias del Cabildo y el Juzgado de Paz Indígena en el municipio de Oxchuc, Chiapas, para entender cómo se presentan las relaciones asimétricas de poder entre los géneros en estos espacios, por medio de qué discursos son transmitidos valores o principios androcéntricos, y cómo a través de las instancias de justicia se asignan y refuerzan roles de género estereotipados.

En la investigación se argumenta que tanto el Cabildo como el Juzgado de Paz Indígena son espacios de disputa en los que se presentan, se confrontan, se modifican y se afianzan las relaciones de género como parte de “la costumbre”. Los usuarios y usuarias utilizan estas instancias de manera estratégica a partir de sus nociones y prácticas —es decir, a partir de su *habitus*: prácticas e ideas que a la vez forman parte de la estructura social y funcionan como motor de cambio de la misma—. Aunque todos los involucrados en estos dos espacios presentan “la costumbre” como algo fijo, y su versión de ella como la correcta, en la práctica es negociable y cambiante. Al mismo tiempo, las relaciones desiguales que funcionan como base para estas negociaciones tienden a recrear las mismas relaciones asimétricas de poder, sobre todo entre los géneros.

Las disputas y negociaciones concretas se desarrollaron en el marco de audiencias de justicia en Oxchuc, a partir de las cuales analizo lo que he denominado “alianzas masculinas”. En estas alianzas participan hombres y mujeres que se relacionan a través de sus *habitus* —pensamientos, sentimientos y prácticas—. Estas alianzas, si bien no se encuentran fuera de las negociaciones constantes de “la costumbre”, funcionan como discursos importantes que impiden que las mujeres que acuden a las instancias en cuestión obtengan resoluciones favorables para ellas.

El estudio se basa en trabajo de campo realizado de julio de 2011 a mayo de 2012, periodo durante el cual asistí de manera constante al Cabildo y al Juzgado de Paz. Durante mi estancia en Oxchuc presencié nueve casos —seis en el Cabildo

y tres en el Juzgado de Paz— que grabé en audio. También tuve conocimiento de otros casos en mis entrevistas a varias mujeres que habían utilizado el Juzgado o el Cabildo para obtener justicia o resolver algún conflicto. El contacto permanente y la presencia en las audiencias junto con las autoridades de las instancias tradicionales me permitieron mantener comunicación con ellas en entrevistas o conversaciones informales, lo que constituyó una fuente esencial para obtener información valiosa relacionada con el funcionamiento, la organización, los principios y el *habitus* de cada uno de los agentes que participan en la práctica de la justicia. Por medio de pláticas informales y entrevistas guiadas pude recoger el sentir y las opiniones de muchas mujeres nativas del lugar que habían sido usuarias de las instancias de justicia, así como también su opinión respecto a la costumbre. Otra de mis fuentes fue la revisión de treinta y ocho actas de acuerdos de las audiencias del Cabildo, las cuales contienen información rica sobre asuntos como pensión alimenticia, violencia doméstica sufrida por mujeres y divorcios, así como la revisión de legislación, con énfasis en el análisis de las negociaciones de los roles de género.

La manera en que las mujeres viven la justicia es un punto focal de esta investigación, al igual que los discursos emitidos durante las audiencias. A partir de estos puntos de partida pude analizar el funcionamiento y la dinámica de las distintas instancias de justicia indígena en el municipio —sus niveles, su competencia, su jurisdicción, sus conflictos— como espacios de disputa y negociación de los géneros y la tradición.

De los casos que presencié en el Cabildo y en el Juzgado seleccioné uno en particular para mostrar las relaciones asimétricas de poder entre los géneros en la práctica de la justicia por medio del análisis de las alianzas masculinas. Este caso es el de Ofelia, una mujer sobreviviente² a una violación por parte de su cuñado. El caso fue especial, no sólo por ser uno de los más impactantes por la gravedad de la situación, sino principalmente por los discursos que evidenciaban relaciones de poder tanto de autoridades, como de las usuarias y usuarios. Del desarrollo de la audiencia y del análisis de la participación de las partes obtuve suficiente información para analizar las alianzas masculinas que se conforman al momento de resolver situaciones en las que las mujeres son la parte que reclama justicia.

En el estudio de caso pude observar al menos siete alianzas masculinas que se presentaron y conformaron durante la audiencia, las cuales subyacen en las prácticas y los discursos de las autoridades y de las personas usuarias. Los demás casos que presencié en las audiencias, o de los que tuve conocimiento a través de las usuarias, me sirvieron para reforzar el análisis del caso de Ofelia.

² Utilizo el término “sobreviviente” en oposición al de “víctima” para dar un carácter activo a la mujer que ha sobrevivido a un ataque sexual en el cual su vida y su integridad quedaron a merced del agresor.

Me he inspirado en la antropología feminista, es decir, en una mirada que utiliza la etnografía para evidenciar y resaltar las instituciones, creencias, normas, valores, costumbres, concepciones, formas de percepción del mundo y, más que nada, las relaciones de poder en general, y de género en específico. Para llevar a cabo un análisis del poder me he basado en las teorías de Pierre Bourdieu quien, a grandes rasgos, considera el poder como el “campo de campos”, que funciona a través de varios subcampos, uno de los cuales es la práctica de la justicia, en la cual se centra esta investigación y donde se efectúa el análisis de las confrontaciones y tensiones que existen en las relaciones específicas de poder entre los géneros. Para profundizar en la discusión sobre género, me he inspirado en las teorías feministas y en los estudios de Kate Millet, Celia Amorós, Joan Scott y Marcela Lagarde, entre otras.

Este trabajo comienza con una exposición del marco teórico-metodológico a partir del cual argumento mi posicionamiento ontológico feminista y la construcción de este estudio. Discutiré por qué utilizo el concepto de género de Scott y la importancia de utilizar el concepto de patriarcado en mi análisis. Por otro lado, realizo un amplio debate sobre la utilidad de ver las prácticas de la justicia como un “campo” bourdiano en el cual el poder está siempre inmerso, y posteriormente argumento por qué no consideré pertinente metodológicamente utilizar conceptos como hibridación jurídica, derecho indígena y otros. Finalizo haciendo un cruce metodológico entre los conceptos de género, “campo” y poder, y la manera en que éstos ayudaron en el análisis de mi trabajo de campo.

El segundo capítulo tiene como finalidad proporcionar un marco histórico del municipio de Oxchuc y de la antigua práctica de justicia que se hacía por medio del sistema de cargos. Narro cómo este sistema fue el principal recurso para resolver los conflictos hasta los años cincuenta del siglo XX, y la manera en que poco a poco fue quedando en desuso. También describo en este capítulo el marco político actual de Oxchuc y el marco jurídico en el que hoy se desarrollan las prácticas de la justicia.

En el tercer capítulo me centro en describir cómo se llevan a cabo las prácticas de justicia en Oxchuc en la actualidad. Este capítulo tiene como objetivo mostrar la dinámica de las instancias de justicia y de las autoridades, por lo que hago un mapeo de éstas, mostrando su jerarquía y sus funciones. Así también, muestro cómo es el trámite para resolver una disputa y cuáles son los principios y valores que dicen tener las autoridades al momento de resolver un conflicto. En resumen, este capítulo da cuenta de la interlegalidad jurídica en la que se enmarcan las instancias de justicia en Oxchuc.

En el cuarto capítulo expongo y analizo cuál es la relación de las mujeres con la justicia, cómo la viven y cómo la cuestionan. Veremos cómo las mujeres sufren discriminación al ser privadas de derechos, como la herencia de la tierra, las pensiones y otros, y se mostrará cómo el Cabildo y el Juzgado son espacios en los cuales permanentemente se asignan roles de género estereotipados a hombres y mujeres.

En el quinto capítulo, después de haber detallado el marco de la práctica de la justicia, me enfoco en el estudio y la explicación de un conflicto expuesto en el Cabildo sobre la violación de una mujer por su cuñado. Se trata de mi caso de análisis principal, que utilizo para discutir y examinar las alianzas masculinas que subyacen al momento de impartir justicia; en este capítulo sólo doy los antecedentes del caso y expongo la manera en que se desarrolló la audiencia en el Cabildo con la finalidad de que los lectores se familiaricen con los nombres y sujetos de estudio, así como con sus discursos.

El capítulo sexto es central, pues en él analizo de manera detallada las relaciones asimétricas de poder entre los géneros. A partir del estudio del caso expuesto en el capítulo anterior, pude observar que subyacían por lo menos siete alianzas masculinas al momento de impartir justicia en el caso, y su análisis me permitió evidenciar cómo la justicia para las mujeres es casi imposible, porque el habitus de las autoridades y los usuarios y usuarias está construido sobre patrones androcéntricos. Finalmente, en este mismo capítulo también examino las alianzas femeninas que se dan en una audiencia. El caso que expongo es el de una viuda a la que sus hijos varones querían despojar de su tierra, y a partir de él muestro cómo circula el poder, que no es exclusivo de los hombres.

Espero que esta investigación, que muestra las percepciones que hombres y mujeres tienen respecto a las prácticas de la justicia, contribuya, a largo plazo, a modificar los patrones, las prácticas y los discursos patriarcales de quienes imparten y reciben justicia.



Capítulo 1

Una odisea en tierras mayas: marco teórico-metodológico

La odisea

En los años cincuenta, mi abuelo fue maestro rural en una comunidad de Oxchuc, donde escuchó leyendas e historias que me contó de niña. Años más tarde, en vez de leyendas, mi abuelo me proporcionó contactos con personas importantes del municipio, quienes me abrieron las puertas de su casa.

La relación directa con estas personas, sin embargo, comenzó en 2002. Recién egresada como abogada, fui integrante de la Coordinadora Zapatista de Los Altos, y desde esa instancia llevé el caso de varios campesinos que habían sido privados de la libertad por ser simpatizantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De esa manera conocí también las disputas agrarias en el municipio entre grupos de adscripciones políticas distintas. Posteriormente me integré al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, organización desde la que pude conocer e intervenir en las disputas políticas internas de Oxchuc como defensora de derechos humanos.

Años más tarde, en 2009, trabajé de manera más cercana con las mujeres de Oxchuc como abogada de la Unidad de Atención a Mujeres Víctimas de Violencia, del Programa de Apoyo a las Instancias de Mujeres en las Entidades Federativas (PAIMEF), en la cabecera del municipio de Oxchuc. El contacto diario con mujeres víctimas de violencia causó en mí una fuerte indignación y un profundo interés en el tema de las relaciones de poder entre los géneros. Como abogada de la institución me correspondía atender a mujeres que solicitaban asesoría jurídica y psicológica, y durante ese tiempo pude conocer un sinnúmero de casos de violencia en contra de mujeres. Durante mi estancia en la Unidad pude darme cuenta de que las mujeres acudían al Cabildo y al Juzgado de Paz como su primera opción para obtener justicia, y que era en estas instancias en las cuales se ventilaban sus conflictos. Por ello, dirigí mi orientación jurídica a mediar entre el Cabildo y el Juzgado, de manera que pude

observar algunos elementos que conforman las relaciones de poder que se dan al interior de estas instancias de justicia.

Por medio de talleres y trabajo educativo popular establecí contacto con las autoridades municipales y comunales, lo que me ayudó a tener un panorama general de cómo funcionaba la práctica de la justicia en Oxchuc y de cómo las mujeres no tenían las mismas condiciones que los hombres para acceder a ella. Pude observar y conocer el pensamiento de las autoridades tradicionales y el de muchos hombres y mujeres respecto a los derechos y obligaciones de cada uno de los géneros. Sus posturas fueron las que dieron pie a que yo me interesara en profundizar en el conocimiento de las prácticas de justicia, y en observar y comprender la dinámica y la lógica de dichas prácticas, su funcionamiento, sus principios y sus valores, todo ello visto bajo una perspectiva de género.

A principios de noviembre de 2011 presencié mi primera audiencia en el marco de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA). Las audiencias se llevan a cabo en el marco de lo que los nativos del lugar y las autoridades reconocen como parte de sus usos y costumbres, porque los mismos habitantes asignan a esta manera de hacer justicia valores que, según ellos, son propios de su cultura. Los usos y costumbres se conciben como si el pensamiento, los valores, las usanzas y lo que llamamos “cultura” no hubieran experimentado nunca intromisiones externas de otros pensamientos.

El permiso para permanecer en la audiencia fue relativamente sencillo de obtener dado el interés de la presidenta municipal, Cecilia López, por dar una impresión de sensibilidad ante los problemas de las mujeres, lo que expresaba, tanto a mí como en los medios, con un discurso de equidad de género. Al llegar al Cabildo, algunos de los regidores se portaron muy amablemente y se ofrecieron casi de inmediato para ayudarme como traductores; otros más bien desconfiaban de mí, pero este recelo desapareció con el tiempo, cuando mi presencia permanente me convirtió en parte de la escenografía del Cabildo, donde generalmente mis interlocutores eran los regidores hombres. Sentía que las dos regidoras huían de mí y de mis preguntas, con lo que me dio la impresión de que no querían ser entrevistadas.

Esta no fue la única dificultad durante la investigación. En muchas ocasiones, mis visitas al Cabildo fueron poco fructíferas porque se había cancelado la audiencia por distintas razones: los regidores estaban de “comisión”, cumpliendo con algún mandato en las localidades, o simplemente no había personas que hubieran solicitado la intervención de los regidores. En esos momentos, sin embargo, aprovechaba para platicar o entrevistar a las autoridades municipales.

Por lo que respecta a mi estancia en el Juzgado de Paz, la situación se tornó más difícil y en un principio el juez me cerró toda posibilidad de ingresar o tener algún diálogo con él; su comportamiento incluso llegó a ser grosero y se negó a que lo

entrevistara o a tener algún tipo de diálogo conmigo. En otro momento, durante mi trabajo en el PAIMEF, yo había tenido una experiencia similar con el juez anterior, quien incluso me había amenazado con encarcelarme. Fue gracias a una relación personal que yo tenía con un funcionario del Poder Judicial como se me otorgó el permiso para asistir a las audiencias dentro del Juzgado, de modo que un superior jerárquico pidió expresamente al juez titular de Oxchuc que me permitiera estar presente y que se allanaran todos los trámites para ello. Lo sucedido refleja cómo las autoridades indígenas del Juzgado están subordinadas a las autoridades del Poder Judicial y no gozan de entera autonomía.

En un principio, el juez titular no me aceptó y de muy mala gana respondía a mis preguntas. Si podía obstaculizar mi presencia en los juicios, lo hacía, pretextando que yo debería estar mejor en el cubículo con los “abogados” y que ellos resolverían todas mis dudas. Esa relación se remedió con un cerrado y competitivo partido de básquetbol con los jueces en el cual pude demostrar mis “amplias” habilidades en ese deporte. Así, el asunto quedó solucionado y mágicamente las puertas del Juzgado se abrieron para mí sin dificultad.

Mi interés en el poder, el género y las alianzas tiene una estrecha relación no sólo con las cifras que reportan organismos nacionales e internacionales sobre violencia contra las mujeres, sino también con mi vida personal en la búsqueda de explicaciones que dieran respuesta al comportamiento de mi familia, mis amigos y mi sociedad.

La construcción del conocimiento desde un posicionamiento feminista

En este debate metodológico me interesa discutir la cuestión de la objetividad y la neutralidad dentro de la investigación —temas que podrían parecer ociosos bajo el actual estado de las ciencias sociales— ya que la objetividad positivista ha sufrido fuertes críticas. Sin embargo, esto viene a colación porque no son pocos los señalamientos que se hacen al feminismo relacionados con su falta de objetividad y neutralidad, lo que también me ha tocado ver en las aulas.

El objetivismo positivista, desde donde se formulan estas críticas que no comparto, plantea que la realidad ya está dada de manera natural. Esta postura, como otras muchas, es tomada de Durkheim, quien como padre del método positivista al interior de la sociología afirmaba que:

El método es objetivo y está completamente dominado por la idea de que los hechos sociales son cosas y deben ser tratados como tales. Los fenómenos sociológicos no son más que sistemas de ideas objetivados, explicarlos equivale a volver a pensarlos en su orden lógico, y esta explicación es por sí misma su propia prueba (Durkheim, 1988: 193).

Además, según él, el científico social debe estar exento de cualquier ideología o pensamiento que pudiera corromper al objeto social, modificarlo o influir en él:

El método no será ni individualista, ni comunista, ni socialista; por principio ignorará estas teorías, a las que no podría reconocer valor científico alguno, puesto que tienden directamente a reformar los hechos, y no a expresarlos (Durkheim, 1988: 194).

Durkheim no tomaba en cuenta, como tampoco muchos de mis críticos, que el científico social llega al campo con sus ideologías preestablecidas. La propuesta de Durkheim es comprensible dada la época en la que la escribió —1893-1897—, pues entonces la sociología apenas se estaba consolidando como ciencia y tenía como referente el positivismo de las ciencias naturales. Sin embargo, hoy en día estos argumentos son inconsistentes; ya no podemos fingir que los hechos sociales existen fuera de nuestras preguntas e ideas.

Giddens y Habermas son dos de los autores que han criticado a Durkheim por no considerar que el investigador o investigadora controla lo que quiere observar. Bajo estos argumentos, los críticos de Durkheim afirman que las investigaciones nunca son neutrales. Siguiendo nuevamente a Giddens y Habermas, la supuesta objetividad positivista más bien crea una forma enmascarada de legitimación de las estructuras de dominación. Quien ve, quien estudia, quien observa y quien analiza ya tienen un poder frente a su sujeto de estudio —lo que Durkheim consideraba “objeto” de estudio—. Este poder consiste en que tienen las herramientas académicas, económicas y sociales para desempeñar el papel de investigador, a diferencia del sujeto observado. Fingir que se trata de un objeto preexistente y libre de relaciones de tensiones y poder esconde las razones sociales de por qué unos son observadores y otros observados (Giddens, 2007: 81).

Si somos conscientes de este poder, la actitud metodológica y la postura de la persona que investiga ayudarán a no caer en el juego de que “somos iguales” a los sujetos de estudio. Durante la investigación, yo fui consciente del hecho de que mi clase social me permitió hacer esta investigación, lo que marca una diferencia importante con las mujeres que fueron sujetos de estudio. Otra ventaja que he tenido es que el ser concebida como ladina me ha brindado oportunidades socioculturales que difieren en gran medida de las que tienen las mujeres percibidas como indígenas, por el racismo imperante en el estado y el país, y por la historia del mismo Estado-nación. Por estos motivos, considero que resulta difícil sostener que podemos observar los hechos sociales en un estado de “pureza”, como argumentaba Durkheim.

Para evitar los problemas que implican los postulados del positivismo durkheimiano, Haraway hizo un llamado a “situarse” dentro de una investigación

científica, es decir, a tomar postura —como he hecho en este trabajo— y a hacer evidente que los investigadores e investigadoras llevamos cargando prejuicios e ideologías al momento de hacer nuestras investigaciones, y que estos pensamientos afectan nuestro proceso de investigación, así como nuestras conclusiones (Haraway, 1995). En este sentido, y como señala Haraway, es mucho más ético y claro poner de manifiesto nuestros prejuicios. Al situarnos, nos separamos de los prejuicios de una manera consciente, sin pretender esconder el dominio y el poder de una clase, un género o una cultura dominante. Ante ello, yo me asumo como una mujer feminista de clase media. El situarse también implica no pretender hacer afirmaciones o interpretaciones universalistas, como por ejemplo englobar a los habitantes de Oxchuc como una totalidad, y mucho menos a todos los pueblos indígenas de México. Esto, desde luego, no obsta para que los resultados presentados tengan una aplicación mucho más amplia y generalizada.

Ligado a estas ideas, relacionadas con situarse, se encuentra el planteamiento metodológico feminista que hace Marcela Lagarde (2005: 45), relacionado con “estar con las mujeres”, y no contemplarlas como entes aislados de la realidad, como si esta contemplación no tuviera un “para qué”. El recurso está emparentado con la observación participativa sin ser del todo igual, ya que, a diferencia de la observación participativa, el método feminista trata de intervenir de manera directa con los sujetos de estudio. Este trabajo tiene una metodología feminista no sólo porque trato de cambiar la realidad de las mujeres, sino también porque me he involucrado de manera directa en los casos de algunas mujeres para darles consejos jurídicos e intervengo en algunos de sus procesos ante las instancias de justicia.

Este tipo de metodología feminista ha implicado el contacto personal intenso entre el sujeto que estudia y el sujeto estudiado; el “observador” participativo, en cambio, observa y participa en la vida de los sujetos estudiados pero sin la intención expresa de “estar con ellos”. Cuando estuve en las audiencias e hice las entrevistas, tuve siempre la intención de descubrir las preocupaciones y motivaciones de las mujeres y los hombres con el fin de desarrollar una “visión desde dentro”, sin por ello eliminar el hecho de que yo sacaré mis propias conclusiones y contrastaré su discurso con la práctica.

Siguiendo los consejos de Lagarde, entonces, traté de sumergirme en la forma de vida de los sujetos estudiados como el medio único y necesario por el cual un observador puede generar análisis e investigación. Para mí esta inmersión no significó convertirme en un miembro pleno de la comunidad, sino llegar a saber cómo moverme en ella (Giddens, 2007: 81).

Mi análisis y mi observación no se basaron en un puro trabajo hermenéutico ni me limité solamente a tomar en cuenta el discurso de mis informantes —que muchas veces me decían lo que suponían que yo quería oír o repetían spots del gobierno—, sino que analicé sus prácticas y las contradicciones que presentaba su

actuación con su discurso, y realicé mis propias interpretaciones de lo que veía y escuchaba, retomando entonces el “método crítico” de Giddens (2007: 79).

Retomé de la teoría crítica, de la cual el feminismo también forma parte, el interés emancipador de intentar trascender y buscar liberar a los individuos de su dominación por fuerzas que no comprenden o controlan. En este caso, traté de investigar las alianzas y las relaciones de poder ocultas para muchas o casi todas las mujeres; incluso para mí fue una sorpresa darme cuenta de las relaciones de poder que subyacían. La finalidad, entonces, es que se vean y nos veamos como mujeres reflejadas dentro de estas relaciones, las cuales se pueden estar dando también en otros espacios —familia: padres, hijas e hijos; hermanos y hermanas, noviazgo, etcétera— y que no se ven a simple vista o son difíciles de captar cuando uno está inmerso en los juegos de poder.

Por lo anterior, no busqué la postura ante la verdad y la objetividad de lo estudiado a través de la objetividad de una experiencia, sino en la argumentación y corroboración de mis argumentos, de mi pretensión de verdad (Habermas en Giddens, 2007: 81). Bajo estos referentes metodológico-filosóficos, mi propuesta metodológica no alude ni pretende ser “la verdad” de la realidad de las relaciones de poder entre los géneros en Oxchuc, sino simplemente una mirada más de la realidad, pero una mirada bien argumentada y sostenida bajo un estudio serio y comprometido. La “verdad”, para mí, retomando a Habermas, no es una propiedad de los enunciados, sino una argumentación en una presunta situación ideal del habla (Giddens, 2007: 81). Pero la “verdad” también sirve a ciertas finalidades, en mi caso a una finalidad emancipadora, pues al ser feminista me interesa la liberación de los agentes ya que en el feminismo no sólo se participa, sino que también se actúa y se trata de incidir en la realidad que se estudia.

Género como categoría de análisis

La finalidad emancipadora del feminismo, en la cual inscribo esta investigación, se puede considerar como una constante desde los primeros esbozos teóricos. Retomar el género como categoría de análisis constituye una manera práctica de mostrar las desigualdades en las relaciones sociales y en la forma en que se organiza la sociedad en torno a ellas. Por lo anterior, utilizo esta categoría porque me ayuda a conocer las desigualdades y asimetrías de poder entre hombres y mujeres en la práctica de la justicia, y a comprender cómo se organiza la sociedad a través de las diferencias entre los géneros. Asimismo, y con la misma finalidad, el análisis que efectúo en este estudio busca ofrecer nuevas herramientas prácticas que puedan visibilizar otros aspectos de estas relaciones. La definición de género más útil para este estudio es la de Scott, porque esta historiadora afirma que el género es el campo primario donde se articulan las relaciones de poder entre los humanos.

Una forma de denotar las construcciones culturales, la creación totalmente social de ideas sobre los roles apropiados para mujeres y hombres. Es una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de los hombres y las mujeres. Género, según esta definición, es entonces una categoría social impuesta sobre un cuerpo sexuado (Scott, 2003: 271).

El concepto de género como tal se desarrolló en las luchas feministas americanas que insistían en la cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo. El concepto formó parte de una tentativa de las feministas americanas por reivindicar un territorio definido específico desde el que insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres (Scott en Lamas, 1996: 90).

Considero necesario aclarar que en esta investigación se retoman los términos sexo y género como conceptos distintos. Se utiliza “sexo” como un vocablo que refiere a aspectos biológicos y fisiológicos, mientras que “género” refiere a las características de hombres y mujeres independientes del sexo, y tiene un significado cultural y psicológico (Millet, 1975: 40). Esta diferencia, sin embargo, no impide la igualdad. El “feminismo de la igualdad”, al cual me adscribo, reconoce las diferencias biológicas, pero pretende la igualdad de condiciones sociales, normativas, económicas y políticas a todos los géneros. El feminismo de la igualdad tampoco se limita a las oposiciones binarias del sexo, sino que admite la diversidad incluso de sexos. En esta corriente, igualdad/diferencia no son antónimos, sino que los antónimos son igualdad/identidad o igual/idéntico; en ese sentido, las mujeres somos iguales a los hombres, pero no idénticas (Scott, 1992: 107).

Cabe mencionar que las anteriores posturas han sido criticadas por la teoría performativa del sexo de Judith Butler, a través de la cual se argumenta que el sexo y la sexualidad —desde lo biológico hasta las preferencias y prácticas sexuales y eróticas—, lejos de ser algo natural, son asignados y construidos socialmente al igual que el género (Butler, 2010: 4). Para Butler, la cultura heterosexual impele a elegir entre dos únicas posibilidades de sexo y no da lugar a elegir y practicar entre una variedad de identidades y preferencias respecto al sexo. Esta cultura heterosexual designa una preferencia sexual al hombre y a la mujer única e incuestionable, y una formación genérica única masculina y femenina, por lo cual la bisexualidad y la transexualidad no encajan en las concepciones heterosexuales. Por lo tanto, otras preferencias no son abordadas, y mucho menos permitidas, ni por las feministas. Esto constituye, de hecho, la principal crítica de Butler al feminismo “esencialista” que, argumenta, sólo ocupa la identidad hombre-mujer —como sería el caso de Scott—, cuando existen otras muchas identidades (Butler, 2010: 4).

Otra feminista que debate el concepto de género es Monique Wittig. Su teoría respecto al género se centra en ver la heterosexualidad como un régimen político que lo toca todo; por lo tanto, las categorías que se dan en los diferentes ámbitos están permeadas por una concepción heterosexual (1978). Al igual que Butler, para Wittig el sistema binario sexual y genérico es también la historia de la dominación de la mente heterosexual ya que, según su teoría, la mente hetero ha universalizado los conceptos —hombre-mujer—, y los generaliza manteniéndolos aplicables a todas las sociedades y épocas (1978).

La propuesta de Wittig de que desaparezcan las categorías conceptuales de hombre y mujer dentro del lenguaje es controversial. Si se siguen pensando los diversos géneros dentro de un sistema heterosexual, argumenta, se refuerza el sistema totalitario que ese mismo pensamiento ha impuesto. Para esta autora, el lenguaje es clave; considera que es a través del lenguaje como se manifiesta el pensamiento abstracto y concreto.

He decidido tomar distancia de las propuestas de género de Butler y de Wittig porque dificultan, en este estudio, el análisis de las relaciones percibidas y existentes actualmente desde las construcciones genéricas que existen en las mujeres y hombres de Oxchuc. Considero que, negando lo adecuado de un cierto lenguaje, esto no quita los efectos reales que estas categorías tienen en las vidas cotidianas de las mujeres de Oxchuc.

El patriarcado como categoría de análisis

Puesto que la finalidad de la investigación es visibilizar las relaciones de poder por medio de las alianzas patriarcales subyacentes en los individuos que participan en las audiencias del Cabildo y el Juzgado, resulta muy útil reflexionar sobre lo que se ha definido como patriarcado.

La definición de Celia Amorós, quien retoma a Heidi Hatman, es un buen punto de partida para la discusión: “[...] un conjunto de relaciones sociales entre hombres que tienen una base material, y que si bien son jerárquicas, establecen y crean interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permite dominar a las mujeres. Se trata, pues, de un conjunto de pactos” (Amorós, 2006: 113).

El problema con esta definición es que los pactos patriarcales aparecen como exclusivos de los hombres. Yo coincido más con aquellas feministas que incluyen también a las mujeres como agentes dinamizadores del patriarcado junto con los varones. Entre estas antropólogas están Mercedes Olivera y Marcela Lagarde. La primera de ellas define al patriarcado como: “[...] el sistema histórico cultural, estructurado y estructurante de la sociedad, que funciona bajo parámetros masculinos y en el que participan tanto hombres como mujeres” (Olivera, 2012).

Lagarde, por su parte, lo caracteriza por:

- 1) El antagonismo genérico, aunado a la opresión de las mujeres y el dominio de los hombres y de sus intereses, plasmados en relaciones y formas sociales, en concepciones del mundo, normas, lenguajes e instituciones, y en determinadas opciones de vida para los protagonistas.
- 2) La escisión del género femenino como producto de la enemistad histórica entre las mujeres, basada en su competencia por los hombres, y por ocupar los espacios de vida que les son destinados a partir de su condición y de su situación genérica.
- 3) El fenómeno cultural del machismo basado tanto en el poder masculino patriarcal como en la interiorización y en la discriminación de las mujeres producto de su opresión, y en la exaltación de la virilidad opresora y de la femineidad opresiva, constituidos en deberes e identidades compulsivos e ineludibles (Lagarde, 2005: 91).

Utilizo estas definiciones porque son las que más me han ayudado en el análisis de esta investigación, pues en ambas se afirma que las mujeres son también agentes activos y que muchas de ellas actúan incluso como guardianas del poder patriarcal (Lagarde, 2005: 162).

La alianza como categoría de análisis

El concepto de patriarcado me ayudó a construir un nuevo concepto al que denominé “alianza”. La construcción del concepto de alianza para el análisis del poder en las relaciones de género es el principal aporte teórico de esta investigación. Este concepto implica observar cómo opera el patriarcado a nivel individual y relacional —entre una persona y otra, o entre una persona y un grupo de personas—, mientras que el concepto de patriarcado se centra en lo general, en el todo —la cultura, la sociedad, lo macro; un sistema, una estructura del pasado y del presente—, es decir, es una categoría histórica. Por su parte, el concepto de “alianza” ayuda a observar lo individual, lo personal, lo relacional y la microrrelación en un tiempo y espacio específicos.

Este concepto está íntimamente relacionado con el *habitus* porque refiere a aquellas disposiciones duraderas introyectadas en los individuos. Sin embargo, se separa de la categoría bourdiana porque las alianzas se enfocan exclusivamente a las relaciones y a las pautas encarnadas en los individuos que tienen una carga o valor androcéntrico. Estas son expresiones circunstanciales del propio *habitus*. En resumen, al concepto de alianza le compete analizar la manera de operar del patriarcado en los individuos.

El abordaje metodológico de las prácticas de justicia indígena

Fueron el Cabildo y el Juzgado de Paz los lugares físicos en los que se observaron las relaciones de poder, por lo que necesité circunscribirme a un marco teórico para analizar estos espacios. En este apartado critico varias concepciones comunes relacionadas con la justicia indígena como sistema armónico o como sistema jurídico autónomo o independiente.

Antes de centrarme en el debate sobre las prácticas de justicia en Oxchuc es importante hacer un recorrido histórico a lo largo de los distintos conceptos teóricos y metodológicos con los cuales he estudiado y enmarcado las prácticas de justicia indígena.

En primer lugar, el marco conceptual más antiguo sobre las prácticas de justicia proviene de la visión monista de la filosofía del derecho, que sostiene que la norma jurídica sólo proviene del Imperio y del poder del Estado. El padre de la filosofía moderna del derecho y de la corriente monista, Hans Kelsen, argumentaba que: “el hombre no puede hallarse sometido jurídicamente sino a un solo orden: el orden estatal” (Borello, 2001: 3). Esta postura ontológica del derecho resuelve el conflicto entre “costumbre” y “derecho positivo”, pero sin tomar en cuenta el actuar fáctico de las personas. Utilizar este marco teórico excluiría, por lo tanto, justamente lo que me interesaba investigar.

El monismo jurídico ha recibido en las últimas décadas críticas muy fuertes desde la antropología jurídica. Dichas críticas no han podido ser contraargumentadas y sólo los juristas más conservadores o poco informados mantienen la postura de que la norma jurídica sólo puede provenir del Estado, por lo cual el monismo jurídico ha quedado prácticamente en desuso.

Posteriormente, la antropología jurídica proporcionó un marco conceptual menos rígido del que había existido con el monismo, y desde el enfoque antropológico se abarcaron realidades más complejas en las cuales las prácticas jurídicas reales no se restringían a la soberanía estatal (Adonon, 2007: 1). A pesar de que la antropología jurídica es sin duda una fuente rica en perspectiva, teoría y método del estudio de las prácticas de la justicia, ésta no es una corriente homogénea y recurre a conceptos diversos que no son compatibles del todo, tales como: pluralismo jurídico, interlegalidad, hibridación jurídica, porosidad jurídica, mestizaje jurídico y campo de justicia.

El primero de estos conceptos tuvo mucho auge en Latinoamérica. El pluralismo jurídico nació de la necesidad de explicar lo que estaba sucediendo en aquellos lugares en los que no sólo regían las normas del Estado. Con este concepto se propuso que existen distintos sistemas normativos que conviven en un mismo espacio, un espacio que fue llamado pluralismo jurídico, lo que, en palabras de Borello, implicaba: “[...] la aceptación de que varios órdenes jurídicos pueden

convivir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal en la producción de normas jurídicas” (Borello, 2001: 1).

La categoría de pluralismo fue importante porque forzó a la ciencia del derecho a reconocer distintos órdenes jurídicos y realidades sociales, en los cuales el Estado no era la fuente y origen de legalidad. A partir de estos estudios se argumentó que existían distintos órdenes o sistemas normativos, con dinámicas en las cuales no participaba el Estado, sin por ello dejar de ser eficaces y eficientes.

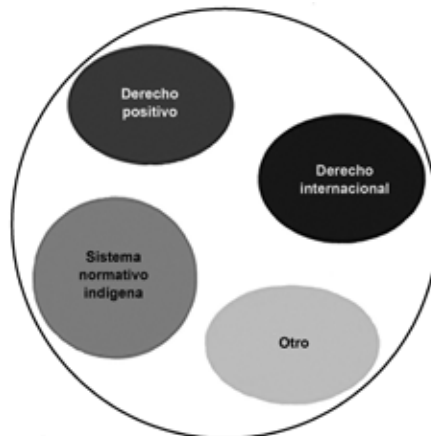
Los siguientes esquemas pueden ilustrar visualmente cómo era concebida la realidad jurídica por el monismo legal y por el pluralismo jurídico tradicional.

Figura 1. Visión del monismo. Totalidad del derecho de Estado



Fuente: elaboración propia.

Figura 2. Visión del pluralismo jurídico



Fuente: elaboración propia.

Sin embargo, a nivel metodológico se ha criticado el pluralismo jurídico tradicional porque concibe los órdenes o sistemas jurídicos como esferas autónomas, independientes y separadas que conviven en un mismo lugar con el Estado. Posteriormente surgió el término “interlegalidad”, el cual consiste también en el estudio de las normatividades fácticas, pero sin que implique ver estos sistemas normativos como separados y autocontenidos.

En México, María Teresa Sierra y Victoria Chenaut fueron dos de las primeras antropólogas que utilizaron el término “interlegalidad”. Éste también ha sido utilizado por Garza Caligaris en su estudio de las prácticas de justicia en Chenalhó (2002). Pero veamos qué se entiende por interlegalidad: “[...] la puesta en juego de referentes normativos y discursos legales y su actualización en situaciones concretas. La interlegalidad resulta ser la dimensión empírica del pluralismo jurídico y la práctica de la justicia en regiones indígenas” (Sierra, 2004: 43).

En otro momento, la misma autora define este fenómeno como:

[...] la expresión fenoménica del pluralismo jurídico, y se refiere a la manera en que diferentes lenguajes legales se sobreimponen y se mezclan en nuestras mentes y en nuestras acciones. Esto significa que son los actores sociales los que ponen en juego referentes de legalidad provenientes de órdenes jurídicos diferentes, en contextos sociales dados. Estos órdenes distintos, en el caso de las regiones indígenas, son un producto histórico del colonialismo y la dominación (Sierra, 2004: 164).

El concepto de interlegalidad supone que los órdenes o sistemas normativos indígenas son producto del contacto con la cultura occidental y no de sistemas autocontenidos, separados y puros (Sierra, 2004: 13). El concepto de interlegalidad que propone Sierra es mucho más flexible que el pluralismo jurídico, pues implica el producto o resultado de una “mezcla” entre dos o más referentes legales, y no de sistemas autocontenidos, autónomos y separados, como proponía el pluralismo jurídico tradicional.

Sin embargo, considero que continuar refiriéndose a las prácticas de justicia como “sistemas normativos” implica pensar que éstos son aislados, lo cual se aparta de los hechos empíricos. Coincido con Jan Rus, quien dice que existen evidencias de que los patrones de conducta ladina e indígena se mezclan con cierta regularidad, incluso dentro de una misma comunidad, a pesar de que los miembros de cada grupo consideren su cultura como un todo coherente (Rus, 2000: 100). A lo anterior yo añadiría que esta mezcla no se da solamente con cierta regularidad, sino que ha existido desde sus orígenes más remotos, es decir, desde la Colonia, por lo que hoy es casi imposible separar ambos patrones.

Figura 3. Interlegalidad



Fuente: elaboración propia.

Por ello, uno de los problemas que veo con el enfoque de la interlegalidad como concepto es que se centra más en ideales y en el encuentro de esos “órdenes jurídicos”, de esas “culturas jurídicas que se mezclan”, que en las contradicciones prácticas y cotidianas dentro de cada “orden”. Esta mirada se fija en las estructuras ideales —deseadas o no—, y no refleja lo suficiente la compleja realidad cuando no se cumple ese ideal dentro de cada orden. Cada sistema en sí es mucho más borroso de lo que supone la idea de interlegalidad.

El estudio de los órdenes normativos como estructuras permite las mismas críticas que se han hecho al derecho, relacionadas con que se dedica más a la discusión ideal de éste como una máquina o institución, que a prácticas reales. En resumen, el derecho indígena o los sistemas normativos indígenas existen en la misma medida que el Estado o el derecho, es decir, son igualmente reales o ilusorios según la perspectiva. No niego la estructura que existe; sin embargo, mi inquietud reside en que la realidad es más compleja y rebasa lo estructural. Por lo tanto, prefiero tomar en cuenta una perspectiva relacional entre individuos e instituciones, y no sólo entre estructuras.

Es por lo anterior que propongo una mirada en la que se consideran tanto las relaciones concretas de poder que se dan en la práctica de la justicia, como lo más abstracto, la “estructura ideal”, entendiendo por estructura ideal de los sistemas normativos indígenas: sus jerarquías, su ordenamiento, sus instituciones y sus autoridades. Estas instituciones ideales —sistemas normativos o derecho indígena— tienen implicaciones prácticas; sin embargo, ello no implica que éstas se puedan delimitar o autocontener. En otras palabras, no niego la posibilidad de trazar ciertos órdenes —estructuras—, pero eso no nos puede hacer olvidar la práctica jurídica. Advierto que la mirada estructural describirá más un ideal, o el deber ser de algo que se desearía fuera del orden normativo, que lo que en realidad sucede en cada caso práctico. Lo que propongo, por lo tanto, es una doble mirada en la cual se observen las disputas prácticas y las instituciones ideales a la vez.

Por lo anterior, seguiré algunas de las propuestas de Sierra para estudiar los sistemas normativos indígenas de una manera más estructural, lo cual implica:

- a) Distinguir los niveles legales existentes, los cuales refieran a las instancias jurídicas de resolución de conflictos institucionalizadas y jerarquizadas. Los niveles, explica Sierra, están subdivididos no sólo por medio de su jurisdicción territorial, es decir, de lo que les tocaría por el límite territorial de su autoridad, sino por cuestión de jurisdicción temática, por ejemplo: delitos menores, delitos graves, instancias de las mujeres, asuntos agrarios, etcétera.
- b) Describir por categorías analíticas los procesos o procedimientos (Sierra, 2004: 16).
- c) Analizar los “acuerdos”, “consejos”, “regañones” y “mensajes” que emiten las autoridades tradicionales a hombres y mujeres. El análisis consistirá en identificar cómo tanto las autoridades como los usuarios de las instancias llevan consigo un habitus —subjetividades y prácticas— que nuevamente se transforma, de modo que cambia o se refuerza ya llevado por los agentes, lo que muestra que la intervención de las instituciones es fundamental en la construcción de las subjetividades de las personas.

Para el análisis de la práctica de la justicia se analizaron los casos que presencié en audiencias en el Juzgado y el Cabildo y otros de los que tuve conocimiento por medio de entrevistas a mujeres. Las entrevistas a los regidores, jueces y abogados de las instancias de impartición de justicia fueron fundamentales, al igual que los testimonios de mujeres y hombres nativos de Oxchuc.

Como he expuesto anteriormente, argumento que en la actualidad no es posible encontrar sistemas previamente “puros”, autónomos y separados que provengan de “matrices culturales” distintas, pues no se pueden soslayar los más de quinientos años de interacción con otras formas de hacer justicia y con otras culturas, sobre todo la occidental. En la investigación se ha partido de suponer la heterogeneidad constitutiva de las legalidades, y no la existencia de sistemas legales separados y excluyentes. El derecho positivo mexicano, o derecho del Estado, ha penetrado y estructurado las prácticas de la justicia indígena desde la época de la Colonia, por lo que es imposible hablar de sistemas jurídicos autónomos que no hayan sido ya previamente influidos por referentes discursivos y prácticos de otras culturas. Lo anterior no menoscaba el hecho de que reconozca que en el actuar de la práctica jurídica del pueblo indígena de Oxchuc sí existen lógicas jurídicas distintas a partir de las cuales esa sociedad construye su derecho, reinterpreta la legalidad del Estado, la resignifica e incluso la cuestiona, renovando continuamente lo que llaman sus “usos y costumbres”.

La teoría del campo de justicia. Una propuesta de análisis para las prácticas de justicia en Oxchuc

Prefiero utilizar el concepto de “campo” para el estudio de las prácticas de justicia porque éste implica mayor movilidad y menor rigidez en la conceptualización de los actos de los agentes. Bourdieu dice que recurrir a la noción de “campo” significa:

[...] pensar en términos de relaciones [...] En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) —cuya posesión implica el acceso a las ganancias relacionales objetivas con las demás posiciones— dominación, subordinación, homología, etc. (Bourdieu, 1995: 64).

En el “campo” se mueven relaciones interpersonales más que ideas abstractas. Bourdieu plantea entender el movimiento dentro de éste con el término “capitales”, sean éstos simbólicos, económicos, de prestigio, de fuerza, etcétera. Los que participan lo hacen a manera de jugadores que saben las reglas del juego, y utilizan sus capitales disponibles para moverse en él. Por lo tanto, el concepto permite analizar los movimientos de los agentes, cuáles son sus capitales en juego y a partir de qué tipos de discursos está construida la “justicia”; el “campo” de la justicia, cabe señalar, tiene fronteras poco definidas dado que sus efectos son difíciles de trazar porque, por ejemplo, no es fácil saber hasta dónde el campo jurídico tiene efectos, por ejemplo, en una ceremonia religiosa o en ciertos actos que se realizan en las reuniones familiares. Bajo este concepto, entonces, se puede observar cuáles son las distintas fuerzas de poder que se mueven, ya sean de género, de estatus, políticas u otras, en relaciones específicas, como las que se dan en el campo de la justicia.

Utilizar el término bourdiano supone situar a éstas en el campo del poder, y analizar los hechos en el tiempo y en el momento específico que suceden. En otras palabras, se trata de escribir y analizar lo que acontece, sacándolo de la esfera ideal de la estructura abstracta que se le asigna cuando lo nombramos como sistema normativo o derecho indígena.

Este concepto analítico permite entender que las posiciones de fuerza cambian continuamente, que la costumbre está en permanente disputa, y que el poder no lo tienen los jueces o los regidores, sino que se mueve según la relación de fuerzas entre las personas.

Para analizar la posición de los géneros en el campo de la justicia he analizado las relaciones ente los agentes, lo que a su vez me ayudó a comprender quiénes llegaron al juego con mayores capitales —simbólicos, económicos, etcétera— y cómo salieron del juego; si obtuvieron más ganancias, las mismas, o menos. En los acuerdos que se toman en el Cabildo y en el Juzgado de Paz entran en juego muchas relaciones de fuerza que compiten entre sí y que determinan las posiciones de poder de cada uno de los agentes. En el campo de la justicia, los agentes llegan con su *habitus*, pero al salir del campo lo confirman o lo cambian.

Dado que el género es una construcción social que asigna lo que se espera que sean un hombre y una mujer, éste forma parte del *habitus* de una persona y se inserta en campos de poder; el análisis del poder está íntimamente ligado a los estudios de género porque éstos suponen enfocarse en las relaciones desiguales de poder entre los géneros. Se entiende entonces que el poder, como propuso Foucault, circula y transita transversalmente, que funciona en cadena, pero que nadie lo ostenta por mucho tiempo, porque cuando cambian las relaciones interpersonales, también cambia el poder. El poder, por lo tanto, no lo posee un individuo; el individuo es más bien el efecto de éste, porque el poder no es concebido como una maquinaria o como un medio de dominación masiva, sino como algo relacional, circunstancial y movable (Foucault, 1979: 144). Se entiende así que no es posible observar el poder únicamente en el acto, es decir, en una relación concreta.

Debate sobre otros términos utilizados para el análisis de las prácticas de justicia

Como referí al principio de este apartado, he prescindido de otras conceptualizaciones teóricas que se han utilizado para el estudio de las prácticas de la justicia porque no resultan útiles para el objetivo de la presente investigación. A continuación expondré una breve discusión y debate sobre éstas.

Hibridación jurídica

Rubén Orantes emplea el concepto “hibridación jurídica” con base en una idea de García Canclini —la hibridación—, que reacomoda a las prácticas de justicia, y propone, en línea con el antropólogo argentino, analizar la hibridación de los sistemas normativos indígenas. El concepto en sí lo utiliza:

[...] como metáfora de la interlegalidad planteada por Santos. Entendemos por hibridación de los sistemas jurídicos —el positivo y el indígena— como los modos en que éstos se separan de prácticas existentes para recombinarse en nuevas prácticas jurídicas: el derecho pedrano, el zinacanteco etcétera,

y como una forma de vinculación entre lo popular representado por un derecho no escrito con un derecho escrito que ha sido impuesto por el Estado de forma masiva (Orantes, 2007: 55).

Más adelante detalla el concepto y aclara:

Se retoma esta perspectiva para definir y estudiar uno de los espacios de discusión, el JPCI [Juzgados de Paz y Conciliación Indígenas] de los pedranos; se trata, entonces, de un espacio legal híbrido que comprende aspectos estructurales y rituales propios y ajenos, así como tareas y objetivos particulares que surgen legítimamente de la comunidad (Orantes, 2007: 59).

A pesar de recurrir al concepto de interlegalidad, Orantes alude a términos como “propio” o “ajeno” refiriéndose a los referentes culturales que se hibridan. Yo difiero de esa designación pues considero, al igual que Sierra, que es imposible delimitar qué es lo “propio” y qué es lo “ajeno” en un sistema normativo, porque no existen referentes culturales que no hayan sido ya previamente hibridados por la Colonia o la República. Considero que estos términos —lo propio y lo ajeno— se podrían matizar explicando que los indígenas o los ladinos consideran tal o cual práctica “como” propia o ajena, pero no se debe dar por sentado que una práctica o un ritual es “en sí mismo” propio o ajeno. Esto mismo contradice la propuesta de hibridación de Canclini, ya que éste propone que todos los elementos culturales son híbridos.

Dado que en el presente estudio se da por sentado que desde la Colonia los sistemas han sido un *continuum* de hibridaciones, sería ocioso recurrir al término de hibridación; por otro lado, la metáfora no alude directamente al estudio de las relaciones de poder, a diferencia de la interlegalidad o del concepto de “campo”, en donde el poder siempre está implícito.

Mestizaje jurídico

De manera similar al término anterior, Roldan Xopa (ITAM, 2009: 2) utiliza el concepto “mestizaje jurídico”, que remite a sistemas jurídicos autocontenidos y delimitados que se unen formando una mezcla, así como también refieren a matrices culturales definidas, postura que, como ya he explicado, no comparto.

Porosidad jurídica

Otro concepto parecido a los anteriores es el de “porosidad jurídica”, concebido por De Sousa Santos y retomado por Akuavi Adonon. El término refiere a los cruces de

dos referentes institucionales (Adonon, 2007: 16) y, según este autor, permite poner el acento en los procesos, en los puntos de contacto y en los intercambios entre diferentes “culturas jurídicas”, más que en lo que sería una mezcla indiferenciada de referentes (2007: 14 y 25).

El problema metodológico es el mismo que el planteado en el concepto anterior: se toman nuevamente dos o más referentes como entes separados, contrariamente a lo que yo afirmo al decir que son parte de un mismo campo.

Derecho consuetudinario

El concepto de “derecho consuetudinario” se restringe a conocer aquellas prácticas que no se encuentran normadas de manera escrita y que, por lo tanto, no están contempladas en las leyes o en la Constitución. Se define el derecho consuetudinario como: “el uso implantado en una colectividad y considerado por ésta como jurídicamente obligatorio; es el derecho nacido consuetudinariamente” (Du Pasquier en García, 1994: 61). También lo ha definido Geny como: “Un uso existente en un grupo social, que expresa un sentimiento jurídico de los individuos que componen dicho grupo” (Geny en García, 1994: 61). Asimismo, es importante mencionar a Eduardo García Máynez, quien, refiriéndose a la costumbre, dice que el valor formal e intrínseco de los preceptos del derecho no sólo es aplicable a las leyes escritas, sino a las reglas de origen consuetudinario (García, 1994: 63). Este autor opone la oralidad de la costumbre a lo escrito de la ley. Por su lado, Stavenhagen define el derecho consuetudinario como el conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas, distinto al derecho vigente en un país determinado (Stavenhagen en Brandt, 2006: 9).

Estas definiciones carecen de sentido en la presente investigación ya que las personas en Oxchuc, cuando solicitan justicia, no se restringen a la utilización de prácticas no codificadas y no escritas; al contrario, utilizan de manera estratégica normas escritas, instituciones establecidas por la ley y la Constitución, y solicitan actas, hacen denuncias penales, solicitan amparos e interponen escritos. Incluso las mismas instituciones que consideran parte de sus usos y costumbres han sido construidas por el Estado y su ley; por lo tanto, no sería adecuado mantener las prácticas de justicia que se realizan en los pueblos indígenas en la esfera de la mera oralidad y del uso reiterado. Mucho menos exacto es decir que estas formas de hacer justicia son indígenas o provenientes exclusivamente de una cultura indígena, ya que están, desde hace siglos, mezcladas con prácticas del Estado y provienen de diferentes referentes jurídicos y culturales.

Derecho indígena

El concepto de “derecho indígena oxchuquense” no es utilizado porque el término derecho es inexplicable sin la relación estrecha con el Estado como ente monopolizador de la fuerza y el orden. Sierra argumenta que el derecho debería ser tomado como un lenguaje y no como un código normativo; para ello deberíamos reapropiarnos de la palabra y asignarla a las estructuras de justicia indígena (Sierra, 2004: 14). Sin argumentar en contra de la propuesta, considero que estudiar las disputas y la correlación de poderes que se dan en la práctica poco ayudaría a construir un ente igual que el del derecho occidental moderno, o habrá que construirlo, pero siendo conscientes de que es una abstracción ideal que sólo revelaría una pequeña parte de lo que sucede en la práctica en las localidades indígenas.

El término derecho indígena podría ser útil, pero sólo desde una perspectiva estructural y siendo conscientes de las estrecheces metodológicas que implica una mirada desde este tipo de enfoque pues, como he argumentado anteriormente, lo que pasa realmente en la práctica sería algo muy distinto del “ideal” que se plantea en la teoría del derecho. El concepto de derecho indígena lleva consigo la misma problemática metodológica que conceptos como los de derecho y Estado tienen para estudiar realidades fácticas, ya que ambos son abstracciones de un ideal del “deber ser”, pero estos dos conceptos no se ocupan de las realidades que se dan en la práctica, es decir, en la realidad fáctica. Por lo anterior, considero que ese enfoque es idealista y no corresponde al objetivo de esta investigación.

El derecho indígena tendría que enfocarse en la formación y en la definición del orden, la jerarquía y el control social que ejercen las instituciones indígenas como un “todo” ideal y, como he mencionado antes, esta investigación se enfoca en criticar el supuesto orden y la coherencia del sistema normativo en Oxchuc, y se concentra más en las disputas de poder entre los nativos por definir qué es o no es la “costumbre”. El derecho indígena como concepto tendría que ser objeto de los mismos cuestionamientos que se hacen al derecho como abstracción ideal, construidos por Hobbes, Rousseau, Maquiavelo o Kant, todos ellos con una perspectiva estructural de una maquinaria que lo controla todo y que es perfectamente coherente.



Capítulo 2

Antecedentes históricos de las prácticas de justicia en Oxchuc

En este capítulo me referiré al antiguo sistema de cargos de Oxchuc, el cual durante mucho tiempo fungió como espacio de impartición de justicia, además de realizar otras actividades, pero que hoy en día prácticamente no se dedica a resolver conflictos. Este marco nos servirá para comprender mejor la actual práctica de la justicia en el municipio. De igual forma, se describirá el marco jurídico y político nacional en el que se llevó a cabo esta investigación.

En la actualidad, el municipio se encuentra dividido en dos *kalpules*. El primero es el *Mukul Kalpul* (Calpul Grande o de Santo Tomás) y el segundo es el *Chin Kalpul* (Calpul Chico o de la Santísima Trinidad). Según Villa Rojas, nada en concreto justificaba las designaciones de chico o grande, pues la extensión de tierras y el número de individuos era similar. Los calpules no estaban localizados ni tenían una delimitación geográfica concreta; además, las tierras no pertenecían a los calpules sino a los individuos, y la pertenencia no era hereditaria sino voluntaria, de modo que cualquiera podía cambiarse de calpul (Villa Rojas, 1990: 28).

Durante la época colonial, Oxchuc dependía de la administración de Ocosingo. Fue en 1936 cuando dejó de ser agencia, se convirtió en municipio libre y se organizó un ayuntamiento constitucional (Sirverts, 1969: 135). Antes de los años treinta del siglo pasado, la autoridad recaía en una institución cívico-religiosa a la que se identificaba con el nombre de Consejo Tribal. El papel que jugaron los ladinos en la política del municipio es de especial relevancia, ya que durante décadas mantuvieron en sus manos el poder político.

Fue después de la Colonia cuando los mestizos fueron poblando los territorios indígenas mayas y desplazando a éstos cada vez más hacia las serranías de la orografía chiapaneca. Los ladinos, en la búsqueda de una mejor vida de la que les ofrecía San Cristóbal de Las Casas, poblaron territorios que aún después de la Colonia eran pueblos exclusivamente indígenas, como fue el caso de Oxchuc y Huixtán (López, 1992: 10). Esta migración fue vista por los indígenas como una invasión (Sirverts, 1969: 114).

Antiguamente el poblado tribal residía en la parte central, cerca del centro ceremonial. A medida que fue aumentando la población, se fue esparciendo hasta llegar a zonas que antes eran de cultivo. Dicho movimiento se dio en un principio por la llegada de los ladinos que se fueron avecindando en el centro. (López, 1992: 10).

Fue gracias al comercio, principalmente del *posh*, como estos pueblos poco a poco se poblaron de ladinos, los cuales fueron comprando sus tierras a los indígenas. La mayoría de los ladinos que poblaron Oxchuc provenían de la cabecera municipal de Huixtán, de modo que las familias actualmente siguen emparentadas y con relaciones sociales cercanas. La manera en que ladinos se fueron apropiando de las tierras la relata en su tesis López Gómez, quien es nativo de Oxchuc:

Los ladinos se apropiaron de parte de las tierras comunales y del fundo legal, lo que no había mencionado es el procedimiento a través del cual los ladinos pudieron “adquirir” esas tierras. Instalaron primero destilerías con las que controlaron y monopolizaron el comercio del alcohol. Como vendían *posh* a crédito los indígenas quedaban endrogados y los ladinos cobraban en especie la tierra (López, 1992: 81).

La falta de tierra fue uno de los principales motivos que movilizaron a los ladinos provenientes de San Cristóbal de Las Casas para poblar otras regiones. Éstos fundaron fincas que a principios del siglo XX todavía existían, pero que fueron desapareciendo principalmente como resultado de la política cardenista en los años treinta, política mediante la cual el gobierno dotaba de armas a los indígenas para defender las tierras expropiadas a los finqueros, y para que los indígenas formaran nuevos ejidos. “Estas “defensas sociales” indígenas eran muchas veces armadas por el gobierno federal para ayudar a la recuperación de las tierras comunales arrebatadas o para la defensa de los nuevos ejidos constituidos” (García de León, 1985: 411).

Entre los aliados de Cárdenas en Chiapas se encontraban Rabasa y Urbina,² quienes por distintas razones intentaron imponer políticas más

² La figura de Urbina merece sin duda mencionarse. Fue uno de los personajes más importantes de la política chiapaneca. De ideología liberal y federalista, este líder fue nombrado en los años treinta, por el entonces gobernador Gutiérrez, director del Departamento de Acción y Protección de Cultura Indígena, institución por medio de la cual dirigió su actividad indigenista. Mantuvo el dominio político de casi todo el territorio de Los Altos de Chiapas al

favorables para los indígenas. Rabasa contribuyó de manera activa a incentivar a las comunidades indígenas dispersas para que se concentraran en los pueblos más densamente poblados. En Oxchuc, por ejemplo, cuando se enteró que los maestros habían aceptado sobornos de los ladinos de la localidad para mantener a los indígenas fuera de la cabecera, pidió enérgicamente al presidente municipal que castigara a los corruptos (Lewis, 2005: 85).

Hasta mediados de los sesenta, los ladinos no sólo mantenían el poder económico a través del monopolio del comercio del *posh* y el usufructo de las fincas, sino que también detentaban el poder político por medio de las alcaldías municipales. Sin embargo, a pesar de que existía un poder político representado por el presidente municipal, Villa Rojas nos cuenta cómo las prácticas de la justicia ya se encontraban “hibridadas” desde los años setenta, pues el presidente municipal se sometía a la autoridad del Consejo Tribal. Eso habla de que los indígenas de Oxchuc ya desde hace muchas décadas —seguramente siglos— habían reconocido a las autoridades constitucionales como propias.

El Consejo Tribal era el que tenía la autoridad interna y el presidente siempre pedía opinión al Consejo, sobre todo en lo relacionado con el exterior y con el secretario que era ladino y quien realmente ejercía el poder. No obstante ser indio el que ocupa la presidencia del ayuntamiento, el poder ejecutivo queda en manos del secretario que era siempre ladino (Villa Rojas, 1990: 52).

Fueron varias las luchas y enfrentamientos que emprendieron los pueblos indígenas para recuperar el poder, pero sólo a mediados del siglo XX se empezaron a ver los frutos de esas largas contiendas, pues los ladinos fueron desplazados de la cabecera municipal y del poder local. En los años cuarenta, gracias a las políticas cardenistas y a las luchas internas que había en el estado remanentes de la Revolución mexicana, cambió la ruta histórica del poder político en los municipios indígenas. Uno de los movimientos que impulsó a los indígenas a retomar el poder dentro de sus territorios fue el encabezado por el general Urbina. “Las autoridades indias de San Juan Chamula, Oxchuc, Zinacantán, Chenalhó y otras comunidades de los Altos lograron también triunfar en una larga lucha que habían emprendido para

convertir a la mayoría de los miembros del comité electoral, que había funcionado en 1936 para las elecciones, en secretarios de los ayuntamientos, reemplazando a los escribanos indígenas monolingües que habían sido autoridades en los pueblos indígenas, por jóvenes bilingües alfabetizados. Para Lewis, la contribución más importante para el indigenismo de este político fue la instauración de un sindicato campesino (Lewis, 2005: 83).

desplazar a las autoridades ladinas —alcaldes y secretarios— que controlaban sus municipios” (García de León, 1985: 409).

Entre los conflictos en que se vieron enfrentados indígenas y ladinos en la lucha por el poder político local en Oxchuc, destaca un importante hecho histórico recordado por algunos de sus habitantes. Cuentan que hubo un líder indígena del municipio llamado Sebastián López Chic, quien se enfrentó a los mestizos del municipio para luchar por el poder político que representaba la alcaldía. Este personaje es recordado por algunos lugareños indígenas como el hombre que logró que el presidente municipal pudiera ser indio. Sebastián López Chic fue presidente municipal de 1950 a 1951, y su breve mandato se debe a que fue asesinado por un ladino, según cuentan los nativos.

El asesinato de este líder indígena provocó la ira de los indios y su posterior enfrentamiento con los ladinos que radicaban en la cabecera municipal. Este conflicto culminó con la presencia inusual y numerosa de agentes de la policía estatal provenientes de Tuxtla, que permanecieron en el municipio durante largos años por órdenes del gobernador en turno. La presencia de los elementos de seguridad durante varios años ocasionó que éstos se relacionaran con mujeres habitantes de Oxchuc, que finalizaron en fastuosas bodas que aún recuerdan las que en ese entonces eran jovencitas.

Después de tan violentos enfrentamientos, la mayoría de los ladinos que habitaban en la cabecera de Oxchuc fueron emigrando a otros centros de población en los que se sentían más seguros.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, los indígenas retomaron el poder político y económico de la zona y poblaron nuevamente la cabecera municipal de Oxchuc, que en la actualidad está habitada en su mayoría por indígenas tseltales y por un muy reducido número de familias ladinas.

Los indígenas reiniciaron la conquista de la cabecera municipal provocando una reconcentración de la población autóctona en el núcleo central, y los mestizos han abandonado Oxchuc para regresar a centros urbanos ladinos como el mismo San Cristóbal, Ocosingo, Comitán, etc. [...] Hoy no hay mestizos en Oxchuc, habiéndose generado una expulsión de ellos lenta pero segura, provocada por el pánico a la violencia con la que se habían presentado los movimientos sociales (López, 1992: 42)

La revuelta organizada por Sebastián López Chic constituye tan sólo un episodio en la lucha por la recuperación del poder político indígena dentro del gobierno municipal. En esa época, según López Gómez, los factores decisivos fueron la política cardenista y el empoderamiento de los maestros rurales bilingües por medio del magisterio (López, 1992: 42).

Según cifras del INEGI, en la actualidad Oxchuc cuenta con una población de 43 350 habitantes, de los cuales la mayoría habla tseltal. En el municipio, las religiones más importantes son la católica, con un 44.3% de la población, y la protestante, con un 36.1% (Censo, 2010).

Las y los pobladores se dedican principalmente al comercio y a la agricultura, especialmente las mujeres, ya que ellas se encargan, al igual que el hombre, de cuidar la milpa, y muchas de ellas se dedican además al comercio o a los servicios domésticos, sobre todo en la cabecera municipal.

El municipio presenta hoy en día uno de los más altos grados de marginalidad en el estado, ocupando el segundo lugar en Chiapas. Uno de los aspectos que ilustran la marginación en la que viven hombres y mujeres es el grado de analfabetismo, dado que el 21% de la población mayor de quince años es analfabeta, en su mayoría mujeres. El 68% de los adultos, además, no terminó su educación básica. Otro dato ilustrativo de la marginación es que el 70% de la población no dispone de agua entubada ni de drenaje (Coneval, 2010).

La insalubridad en el municipio por la falta de agua y otras condiciones de marginalidad es un elemento cotidiano en la vida de hombres y mujeres. No es difícil deducir que en quienes más repercute el grado de marginación es en las mujeres, ya que son ellas las que en su mayoría son analfabetas y las que no han concluido su educación básica, así como también son ellas las que se enfrentan de manera cotidiana al hecho de que no haya agua ni drenaje, pues son las encargadas del aseo doméstico; también son ellas las más propensas a enfermarse por el contacto con agua sucia. La falta de agua potable y las condiciones de insalubridad han ocasionado la presencia de tracoma en Oxchuc; se calcula que cinco mil personas sufren esta enfermedad en el municipio por la falta de higiene propiciada por las condiciones de marginación (Henríquez, 2012).

Mapa 1. Mapa político de Oxchuc



Fuente: INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2005, versión 3.1.
INEGI. Información Topográfica Digital Escala 1:250 000 serie III.

El antiguo sistema de cargos

El derecho a la libre determinación a través de la autonomía de los pueblos indígenas fue establecido constitucionalmente en nuestro país en agosto de 2001 por el entonces presidente Vicente Fox. Hasta antes de la reforma eran muy frecuentes los casos en los que se sancionaban las prácticas de justicia realizadas en pueblos indígenas; sobre todo eran penalizadas por las autoridades del poder judicial y administrativo. Sin embargo, hasta antes de la Independencia de México, los pueblos indígenas del país también gozaban de un cierto nivel de autonomía y de reconocimiento de sus prácticas de justicia, al menos formalmente. Por ejemplo, en las Leyes de Indias la Corona emitió un decreto en el cual se autorizaba expresamente a los pueblos colonizados a mantener sus prácticas de justicia y autonomía a su interior, siempre y cuando no fueran contrarias a la Corona y a las costumbres cristianas (Margadant, 1996: 36).

Durante la etapa posrevolucionaria se pensaba que el sistema jurídico del Estado nacional desplazaría poco a poco las prácticas indígenas, que eran consideradas atrasadas y salvajes; según el pensamiento “civilizatorio”, las alcaldías indígenas funcionarían igual que el resto de las alcaldías del país, es decir, bajo el mismo modelo

del derecho positivo mexicano. Sin embargo, esto no sucedió, y las prácticas y los valores culturales dentro de alcaldías y municipios indígenas siguieron presentes. Los pioneros en el estudio de la pervivencia de éstas dentro de la antropología mexicana fueron Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas (1954).

En Chiapas, antropólogas como Jane Collier y Laura Nader fueron pioneras en presentar en sus estudios antropológicos una perspectiva jurídica sobre los sistemas normativos indígenas. Ellas se centraron más en las prácticas reales de la justicia y menos en lo formal o discursivo de las costumbres indígenas. Esto enriqueció y dio pauta a otros muchos estudios que se han realizado en México sobre sistemas normativos. En el caso de Oxchuc, Alfonso Villa Rojas fue el primer antropólogo que discutió las prácticas de justicia en ese municipio, pues en su trabajo describe el sistema de cargos indígenas en los años sesenta.

Se pudiera pensar que el sistema de cargos indígena tiene su origen en épocas prehispánicas o coloniales, como suponía Sirverts (1969: 45); sin embargo, en investigaciones antropológicas más recientes se ha documentado que tiene su origen en el siglo XIX, cuando se unieron la jerarquía cívica y la religiosa (Palomo, 2005: 120; Garza, 2002: 63; Rus y Wasserstrom, 2008: 3; la mayoría de estos autores retomaron esta teoría de Chance y Tylor).

Es durante la Colonia —con las cofradías, mayordomías y otros cargos, como el de alférez— cuando se encuentran los antecedentes más remotos de la jerarquía religiosa, que posteriormente, a través de la unión con las autoridades civiles de los Cabildos, llamados “los justicia”, se instauraría lo que hoy denominamos “el sistema de cargos indígena en Oxchuc”. Dolores Palomo, quien ha estudiado a detalle el origen y la historia de las cofradías, afirma que estas instituciones:

[...] eran asociaciones surgidas en la Edad Media europea, cuyas funciones originales fueron la fraternidad, la ayuda mutua y las prácticas piadosas [...] Introducidas en Chiapas por los religiosos dominicos, con el objetivo de facilitar la evangelización y sobre todo su financiamiento, al poco tiempo empezaron a proliferar entre la población indígena, entre quienes adquirió una gran importancia. Esta institución se basaba en un estructura de cargos con oficiales encargados de las festividades a las que estaba obligada la cofradía [...] El número de cargos fue cambiando a lo largo del tiempo, pero por lo general en las cofradías indígenas prevalecieron los mayordomos y sacerdotes (Palomo, 2005: 122).

Como he mencionado antes, otra figura importante que también constituye un antecedente del sistema de cargos, introducida durante la Colonia, es el cargo de alférez. Los alféreces eran personas que contribuían con grandes cantidades de dinero para la celebración de las fiestas de los pueblos. Palomo, citando a Manuel

Díaz Cruz, nos dice que estos eran elegidos por “los justicias”, nombre que designaba a aquellos cargos de los ayuntamientos locales indígenas seculares del Cabildo indígena (2005: 122). Los alféreces no formaban parte de la jerarquía religiosa, pero estaban íntimamente relacionados con ésta; al ser elegidos por miembros de la jerarquía civil, fueron parte importante en la conformación de la nueva organización cívico-religiosa que sería conocida como sistema de cargos.

En el ámbito civil, la autoridad recaía en el Cabildo, instancia que trajeron los españoles. El Cabildo estaba encargado del buen gobierno y orden en las localidades.³ Las autoridades del Cabildo colonial estaban organizadas también por una estructura de cargos que se elegía anualmente y que estaba integrada por gobernadores y principales;⁴ a todos ellos se les nombraba los “justicias”. Éstos tenían la encomienda de la gestión y solución de los asuntos locales, y eran los intermediarios entre los pueblos indígenas y la administración colonial (Palomo, 2005: 123). En Oxchuc tenemos datos de la existencia de alcaldes y regidores indios gracias a las ordenanzas del visitador general de las provincias de Chiapa y Guatemala, Jacinto Roldán de la Cueva, quien en 1674 expidió dichas normas en las que aludía a estas autoridades. Víctor Esponda, quien estudió este documento de primera mano en 1984, afirma que los indígenas de Oxchuc consideran estas ordenanzas como un libro sagrado al cual llaman el *K’awaltik*. Este es guardado celosamente y sólo se permite verlo mediante un permiso especial y bajo un ritual muy laborioso que llevan a cabo las autoridades del sistema de cargos (Esponda, 1993: 189).

Continuando con la historia de las cofradías, la desaparición de éstas constituyó el hecho histórico que dio origen a lo que hoy conocemos como sistema de cargos, pues cuando desaparecieron se fundieron los cargos civiles y religiosos que existían. Las cofradías dejaron de existir a finales del siglo XIX, entre otras razones por la precaria situación económica de los pueblos indígenas y por la propagación de las ideas liberales, en las que las leyes de Reforma fueron parte fundamental (Palomo, 2005: 128).

Desaparecida la cofradía, en una época de fuertes tendencias ideológicas a la secularización y a la disminución del poder de la Iglesia, se convenció a los indígenas

³ No habrá que confundir el Cabildo colonial con el Cabildo constitucional. El primero estuvo presente en todos los pueblos ladinos e indígenas y finalizó con la Constitución de Cádiz de 1812. El Cabildo constitucional sólo estuvo presente en algunos pueblos y estuvo vigente hasta la época de Porfirio Díaz. Al terminar la dictadura porfirista fue nuevamente instaurado en las leyes constitucionales.

⁴ Hombres indios que gozaban de autoridad entre los pueblos de la región gracias a su riqueza y origen noble, o bien a los cargos públicos o religiosos que desempeñaban (Ortiz, 2005: 141).

para que enfrentaran a los curas y la explotación a la que habían sido sometidos. Esta situación fue terreno fértil para el nacimiento de un nuevo orden, en el cual se hacía necesaria la presencia de una institución que se hiciera cargo de los rituales de la localidad, y fue así como las estructuras religiosa y cívica, por medio del Cabildo, quedaron unidas durante varias décadas bajo el sistema de cargos.

Para entender a qué me refiero cuando hablo de “sistema de cargos”, retomo la siguiente definición, en la cual se marca la diferencia entre éste y los cargos civiles y religiosos anteriores al siglo XIX. El sistema de cargos se refiere a:

Aquella institución cuyos elementos analíticos básicos son una estructura cívica y una estructura religiosa, que conforman la escala jerárquica, y el patronazgo individual de fiestas. Las definiciones que prescindan de la estructura cívica de estas instituciones no están consideradas en el patronazgo individual de las fiestas, no se pueden considerar como sistemas de cargos sino como mayordomías (Palomo, 2005: 121).

La función que cumple socialmente el sistema de cargos es tema de debate entre los antropólogos. Algunos afirman que el sistema de cargos obliga a los hombres ricos, que mantienen una jerarquía dentro de esa sociedad, a gastar su dinero, lo que sostiene la equidad social y refuerza el principio de pertenencia y servicio comunitario (Rus, 2008). Sin embargo, otros antropólogos, como Cancian (1976), afirman que el servicio público dentro del sistema de cargos no previene la emergencia de diferencias sociales y económicas, sino que más bien mantiene y legitima esa desigualdad (Rus, 2008: 2). Ante estas dos posturas, Rus propone otra mirada al decir que lo que más probablemente haya sucedido es que los escribanos cardenistas en los años cuarenta del siglo XX lograron apreciar la importancia del ritual público en la vida política indígena. Los líderes indígenas empezaron a utilizar las instituciones cívico-religiosas, las cuales les permitían mantener el orden público, un tipo de orden que permitió también el crecimiento y la prosperidad de la agricultura comercial. Rus afirma que el sistema de cargos es la construcción más fuerte de resistencia ideológica que los indígenas de Chiapas fueron capaces de crear (Rus, 2008: 20).

Refiriéndose específicamente al sistema de cargos en Oxchuc, Villa Rojas afirma que las autoridades que pertenecían a ese sistema tenían una manera específica de ser elegidas, con un riguroso escalafón para acceder a los puestos de mayor rango. Dato importante de saber es que los cargos más altos se consideraban sagrados, y por lo tanto no se obtenían por escalafón, sino por prestigio y poderes sobrenaturales. Un ejemplo de ello son los “pulseadores”, quienes sabían curar, pero también ocasionar enfermedades.

Según nos explica Villa Rojas, a mediados del siglo XX pareciera que el sistema normativo indígena de Oxchuc presentaba dos jurisdicciones distintas; una

conformada por el Consejo Tribal, en la cual resolvían asuntos los indígenas, y otra jurisdicción especial instituida en el Ayuntamiento, que se ocuparía de los asuntos que tuvieran que ver con los ladinos y que fungiría en lo formal como la autoridad legal para todo el municipio.

En un principio el Consejo Tribal representaba a la población indígena de territorio y el Ayuntamiento Constitucional es la única autoridad legal para toda la población. Esto dio posibilidades a la minoría ladina de adueñarse del poder. Todos los presidentes municipales eran ladinos, más adelante gracias a la política oficial se acordó que el cargo lo desempeñara un indígena (Villa Rojas, 1990: 52).

Según este antropólogo, el sistema de cargos estaba integrado bajo un orden jerárquico de mayor a menor rango, en el cual todas las autoridades tenían la obligación de resolver conflictos, emitir consejos e imponer sanciones. Villa Rojas nos da el siguiente orden de jerarquía en los cargos.

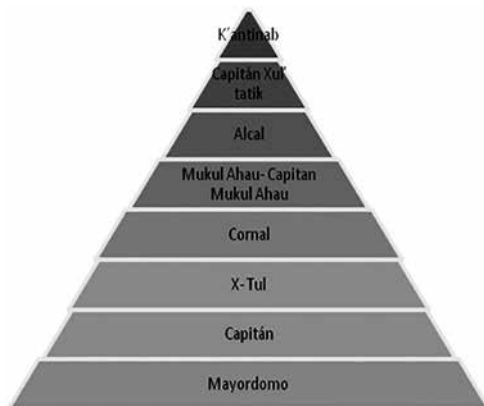
Un Cantinab (jefe supremo de los calpules).
Un Okil-Cabil (ayudante del Cantinab).
Cuatro Chuycacales (funcionarios de Iglesia).
Dos Dzunubiles (grandes pulseadores).
Un Alcalde (usa bastón de mando).
Dos Cornales (usan bastón de mando).
Cuatro X-Tules (llamados también regidores) (Villa Rojas, 1990: 30).

Para Martín Gómez, originario de Oxchuc, la razón por la que existen cargos civiles y religiosos se basa en la obligación de todo hombre de servir a su pueblo, y con ello mantener el orden, además de tener el fin de agrandar a los dioses (Gómez, 1991: 78). Sin embargo, para Frank Cancian, que estudió el sistema de cargos en Zinacantán, la participación en el sistema de cargos representa más bien la clasificación económica de un individuo y su ubicación social (Cancian, 1976: 138). Por ello, el cargo debe ser una carga financiera para el que lo ocupe, y ello tendrá como consecuencia que ese individuo se tendrá que endeudar con sus demás compañeros. El que un hombre maneje de manera exitosa sus deudas es parte de su prestigio, según afirma Cancian.

De acuerdo con Manuel Kulub, en este sistema sólo pueden formar parte los hombres elegidos por los pobladores para ocupar los cargos. Sirverts señala que las esposas de las autoridades desempeñan también un papel importante en la preparación de alimentos cuando hay alguna ceremonia (Sirverts, 1969: 149); a este tipo de cargos se le denomina *marmotas*-prepara. Como el mismo Kulub señaló, las mujeres quedan en un segundo plano de importancia en esta actividad.

El sistema se puede comparar con el que me describió el principal más importante del pueblo, *Mam'tik Manuel Kulub*,⁵ poco tiempo antes de que falleciera (Solórzano, 2012) —el señor, dicho sea de paso, también aparece como una de las fuentes de la etnografía de Villa Rojas—.

Figura 4. Sistema de cargos de acuerdo con el principal *Mam'tik Manuel Kulub*



Fuente: elaboración propia.

Como se puede notar, hay ciertas diferencias con el modelo de Villa Rojas; esto no se debía a que el sistema de cargos hubiera cambiado, sino a que posiblemente don Manuel Kulub ya no recordaba con precisión, pues tenía noventa y dos años cuando lo entrevisté.

En todo caso, merecen mención especial las dotes del *Kantinab*, pues este era el cargo más alto y se otorgaba de manera vitalicia. Era concedido por elección o consejo de todos los “principales”.⁶ Para ser candidata, la persona tenía que reunir cualidades como ser buen “pulseador”, tener altas dotes morales e inclinación religiosa, aparte de ser de palabra fácil y persuasiva. Esta autoridad sería la

⁵ *Mam'tik Manuel Kulub* me fue presentado por mi abuelo de quien era amigo. Este hombre fue uno de mis entrevistados y una de las fuentes más importantes de información en el trabajo etnográfico de Villa Rojas. Kulub era reconocido en Oxchuc como uno de los ancianos principales más importantes del pueblo, ya que en su carrera política desempeñó varios cargos públicos, como presidente municipal y diputado local. El *Mam'tik* falleció en 2012 (Solórzano, 2012).

⁶ Entrevista a *Mam'tik Manuel Kulub*, 2011.

responsable de efectuar ceremonias para contrarrestar las sequías o epidemias, también encabezaba las funciones de la Iglesia y las procesiones religiosas, y era el que poseía el nagual más poderoso (Villa Rojas, 1990: 36).

A pesar de que la política institucional estaba en manos de los ladinos, Villa Rojas narra que el presidente municipal tenía mucho menor prestigio que cualquiera de las autoridades con bastón de mando del sistema de cargos. Menciona que la autoridad del presidente municipal era casi nula comparada con la del *kantinab*, pues en los asuntos de más importancia concernientes a los indios el presidente municipal acudía al consejo del *kantinab* (Villa Rojas, 1990: 39).

Otro aspecto del sistema de cargos es que resultaba altamente oneroso para los que ocupaban los puestos, pues tenían que ofrecer grandes cantidades en dinero y en especie para cubrir los gastos de las fiestas patronales del municipio, además de que tenían que alejarse del trabajo de la tierra, pues dedicaban su tiempo a la resolución de conflictos internos.

Kulub me narró cómo, a mediados del siglo XX, las mujeres no podían ser nombradas en el sistema de cargos porque no tenían los mismos derechos que los hombres; no se conocía, me dijo, lo de “la igualdad de las mujeres”. Este principal recordaba muy lúcidamente cómo Oxchuc había tenido su último *kantinab* en el año 1971, y que desde entonces no hubo quien asumiera nuevamente dicho cargo pues, según *Kulub*, los viejitos que sabían pulsar ya habían muerto; si eligieron otro *kantinab*, pero nadie quiso aceptar el cargo pues implicaba mucha responsabilidad y un gasto enorme para las fiestas santas, al mismo tiempo que se abandonaba la milpa, lo que ocasionaba que las tierras quedaran prácticamente sin trabajar durante el tiempo que duraba el cargo.

La desaparición paulatina del cargo de *kantinab* y la casi desaparición del sistema de cargos en la actualidad es resultado, entre otras muchas razones, de los cambios políticos y religiosos que sufrió el municipio a raíz de la llegada de misioneras presbiterianas en los años cuarenta del siglo XX; la aceptación de la población fue tal que para mediados de los años cincuenta la mitad de los habitantes del municipio ya se habían convertido a esa religión (Guzmán, 2012: 59). A finales de los años sesenta, ya Sirverts previó que el sistema de cargos se debilitaría pues las personas recién conversas eran consideradas por el Consejo Tribal como separatistas, pues mostraban una tendencia de autonomía frente a la organización tribal (Sirverts, 1969: 142).

La conversión de los pobladores a la religión presbiteriana fue uno de los principales motivos de que el sistema de cargos fuera quedando en desuso. Sin proponérselo, los nuevos sistemas de salud y educación que se formaron con esta religión cuestionaban la legitimidad de las autoridades tradicionales. Al llegar las misioneras y establecer servicios médicos y educativos —construyendo clínicas y dando medicinas menos costosas y más efectivas (Guzmán, 2012: 67)—,

cuestionaron el monopolio de la asistencia de la salud-enfermedad que tenían las autoridades tradicionales a través de la “brujería”. Los nuevos proyectos de salud, así como los proyectos educativos, restaban legitimidad al poder de las autoridades basado en poderes considerados mágicos.

Marco jurídico y político de la actual práctica de la justicia

Dentro del marco de la insurrección zapatista y la lucha de los pueblos indígenas simpatizantes del movimiento, se abanderó el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a través de los Acuerdos de San Andrés. Estos acuerdos, firmados por el Gobierno federal y los zapatistas, se convirtieron en una propuesta de ley conocida como la iniciativa COCOPA. Esta iniciativa, retomada en parte por el entonces presidente Vicente Fox, fue la que originó la famosa reforma del 14 de agosto de 2001, en la que se modificó el artículo 2 de la Constitución Política Mexicana, en la cual se establecían y reconocían los derechos de los pueblos indígenas:

Artículo 2 Constitucional: [...] A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

Esta adición legal dotó de autonomía y libre determinación a los pueblos indígenas, al menos formalmente, en el marco de la unidad nacional. Asimismo, daba cabida y reconocimiento a las prácticas de la justicia indígena, aunque esta “permisión” se encuentra condicionada a que los sistemas normativos indígenas o sus prácticas no violen derechos humanos ni derechos de las mujeres.

Adelantándose al Ejecutivo nacional, el entonces gobernador de Chiapas, Roberto Albores Guillén,⁷ creó en 1999 los que denominó Juzgados de Paz y Conciliación Indígenas, en los cuales los pueblos mayoritariamente indígenas podían resolver conflictos bajo su propia práctica jurídica. Según el gobernador, esta iniciativa ante el Congreso se debió a su interés por la paz y la reconciliación en Chiapas, y uno de sus fines era contribuir al cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. Para Collier, esta iniciativa y las buenas intenciones del gobernador eran cuestionables, como también el contenido de las reformas, ya que distaban mucho de los Acuerdos de San Andrés (Collier, 2004: 72). El funcionamiento de los Juzgados de Paz, desde su origen, se encuentra reglamentado por la Constitución de Chiapas, el Código de Procedimientos Civiles y la Ley Orgánica del Poder Judicial.

Hasta antes de las reformas constitucionales el debate en torno a los sistemas normativos indígenas estaba dirigido a criticar las teorías monistas del derecho que mantenían la hegemonía mediante la defensa del monopolio del Estado y el no reconocimiento de otros sistemas normativos o prácticas que no provinieran del reconocimiento de la ley. Fue en el marco de esos debates como surgió el pluralismo jurídico, y posteriormente la interlegalidad, como corrientes de estudio de la antropología y la sociología jurídica que confrontaban a las teorías monistas del derecho, evidenciando y mostrando que sí existían otras formas de hacer justicia paralelas al Estado.

La reforma constitucional, en la cual se reconocieron legalmente los sistemas normativos indígenas, fue un parteaguas en el debate interno del pluralismo jurídico y de la interlegalidad, pues ya no tenía por qué hacerse énfasis en el monopolio del derecho por el Estado cuando éste ya había reconocido la pluralidad jurídica en el país. La mirada, entonces, viró hacia las normatividades internas de los sistemas normativos indígenas y el debate comenzó a centrarse más en la dinámica interna de los propios sistemas normativos indígenas.

Armonía o conflicto. Miradas sobre la justicia indígena

En un principio se creía que los sistemas normativos indígenas en México constituían un ente coherente, que gozaban de autonomía y que sus prácticas tendían más a la unidad y a la armonía comunitaria que a la imposición de la ley. Sin embargo, cada

⁷ Roberto Albores Guillén fue un gobernador que se distinguió por reprimir a los disidentes políticos (Leyva y Burguete, 2007: 337). También fue acusado de apoyar a grupos paramilitares para combatir al EZLN (CDHFBLC, 2009: 8).

vez son más los estudios que refutan estas premisas, como por ejemplo los de Sierra y Chenaut (2004) Garza (2002), Nader (1998) y otros. Sin embargo, existen algunos estudios que sostienen que el derecho indígena tiene como guía el interés comunitario —armonía— y no el individual, y que se funda en valores y principios distintos al derecho romano construyendo una separación entre ambos (Barrientos, 2009: 118).

Así, también, las corrientes culturalistas de la antropología, la sociología y el feminismo han puesto énfasis en que los pueblos originarios, al implementar sus usos y costumbres, privilegian valores como el acuerdo, la unión, el consenso, el diálogo, la mediación, la paz y la armonía. Sin embargo, los culturalistas han sido poco críticos al analizar el origen, la razón y las consecuencias que tiene esta supuesta “armonía” para grupos no privilegiados dentro de una comunidad o pueblo indígena. Algunos estudios antropológicos, según Nader, argumentaban que existía un deseo inherente de los pueblos nativos de ser pacíficos y preferir acuerdos (1994: 1), argumentos que fueron después criticados por la misma Nader.

Tal vez sea Laura Nader la antropóloga más representativa de las críticas a la supuesta tendencia casi natural al consenso comunitario indígena. Ella explica que el origen histórico de la resolución de conflictos por medio de la reconciliación y el consenso se remonta a la época colonial, en la cual los misioneros, en nombre de la Corona, asumieron el papel de pacificadores entre los distintos grupos en disputa. Nos dice que, en el siglo XV, en las Cortes españolas era mucho más acogido socialmente arreglar una disputa por medio de acuerdos que entablar un juicio legal ante las Cortes, pues las disputas legales se consideraban contrarias al espíritu cristiano (1994: 3).

Nader argumenta que, en las Cortes zapotecas, los “acuerdos” comunitarios y los “consensos” eran imposiciones de los grupos hegemónicos, y que este tipo de discursos en los que se llama al consenso y al acuerdo en realidad generan una ganancia mayor para el grupo más fuerte que está en disputa (1994: 12).

Actualmente conviven estas dos miradas: la de ver a los pueblos indígenas como inherentemente armoniosos o tendientes al consenso, y la que considera que dentro de esos pueblos también existen relaciones de poder en las cuales el consenso y el acuerdo son elementos discursivos que permiten esconder estas relaciones.

Investigadoras como Jane Collier se llevaron la impresión, al comenzar sus investigaciones en pueblos indígenas, de una tendencia a la armonía. Posteriormente se dieron cuenta de que el consenso y el discurso de la unidad eran sólo una máscara de las desigualdades dentro de los pueblos indígenas. Las conclusiones de Collier, en su investigación sobre Zinacantán en los años sesenta, distan mucho de las conclusiones a las que llegó cuando volvió a ese mismo municipio chiapaneco en los años noventa, pues en su trabajo más reciente dio cuenta de las relaciones de poder entre los géneros que subyacían bajo los acuerdos de las instancias de justicia. Chenaut atribuye ese cambio a que en los setenta predominaba en los

estudios norteamericanos la corriente funcionalista, que implicaba asumir una teoría consensual de la sociedad, y no la del conflicto, como sucedió después con los estudios de Foucault, Bourdieu y el feminismo, los cuales analizaban el poder, que retomaron antropólogas como Collier (Chenaut, 2009: 3).

Para mí, desde un inicio fue obvio que las mujeres no llegaban bajo las mismas condiciones que los hombres a la hora de tomarse acuerdos. En este sentido, la teoría de la ideología de la armonía de Nader fue central para entender el discurso que dan las autoridades del municipio, y que se basa en la idea de que lo importante en estos espacios es “el acuerdo”, y no el castigo.

Además de “los acuerdos”, otro aspecto del conflicto dentro del supuesto consenso gira en torno a la “costumbre”. Entender quién o quiénes tienen el poder de decidir qué es o no una costumbre es parte del análisis de este estudio. En el presente trabajo, como en otros realizados en municipios indígenas, se ha visto cómo la costumbre está en permanente disputa por los diversos grupos y fracciones de poder que forman parte de un pueblo indígena. En el curso de esas disputas internas, se revelan de manera permanente jerarquías, roles de género y posiciones que muestran que la costumbre no es neutral y que ésta contribuye activamente a reproducir diferencias de poder. Estas disputas han sido analizadas en el municipio indígena de Chenalhó por Garza Caligaris, quien afirma que el Juzgado Indígena de San Pedro era, además de un lugar de impartición de justicia, un escenario para reacomodos de poder:

El Juzgado de San Pedro Chenalhó se mostraba no sólo como un escenario para reelaborar y reestructurar normatividades de la vida local, sino también para reafirmar o replantear el lugar de los sujetos sociales hombres y mujeres, dentro de sus ambientes inmediatos. Los pleitos simultáneamente expresaban cambios y reacomodos del poder y redefinían la desigualdad (Garza, 2002: 21).

En Oxchuc, entre las prácticas de la justicia, las autoridades recurren frecuentemente al discurso de la armonía y el consenso, argumentando que “esa es la tradición”. Por ello, el análisis se enfoca en los conflictos en torno a la costumbre y el consenso en los acuerdos que se toman dentro de las audiencias de Cabildo y del Juzgado de Paz.

Las dos presidentas municipales

El contexto político en el que se realizó el trabajo de campo fue *sui generis* porque por primera vez en la historia del municipio no gobernaba el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Desde que Oxchuc fue reconocido como municipio en los años treinta, el PRI había detentado el poder como partido “tradicional”, es decir, el

único amparado por los usos y costumbres para gobernar. “Oxchuc adquiere el estatus de municipio libre en el año de 1936, lo que conllevaba a tener su propio presidente municipal y su Cabildo. Antes de tener el estatus jurídico de municipio, Oxchuc era considerado como una agencia municipal dependiente del municipio de Ocosingo” (Villa Rojas, 1990: 23).

Cecilia López Sánchez, una mujer joven psicóloga de profesión, fue la ganadora en las elecciones de 2010 gracias a una coalición en la que se unieron prácticamente todos los partidos existentes en el Estado, con excepción del Partido Verde y el PRI. La presidenta electa asumió el cargo el primero de enero de 2011 como edil del municipio indígena de Oxchuc. Los cambios políticos y simbólicos inmediatamente se hicieron sentir en muchos ámbitos; uno de ellos fue que el tradicional bastón de mando, que por décadas había lucido con listones tricolor, fue cambiado a listones blancos porque, según los regidores, este color hacía alusión a la paz en el municipio y a la derrota del PRI. También cambió el hermetismo de las audiencias en el Cabildo, pues siempre estaban fuertemente custodiadas por policías y era imposible asistir sin un permiso especial. Sin embargo, en el periodo de Cecilia López las audiencias empezaron a ser públicas y sin vigilancia policial.

El Juzgado también resintió el cambio, pues se implementaron mayores restricciones a la actuación del juez, dado que la presidenta ordenó que se instalara un abogado de la presidencia en el Juzgado de Paz y Conciliación para vigilar el “buen” comportamiento del juez y evitar las multas estratosféricas que solían imponer los jueces anteriores. El contacto directo con la edil era también mucho más fácil que con sus anteriores homólogos ya que, mientras con el anterior presidente las personas tardaban más de seis meses en conseguir una cita, con Cecilia López lo lograban en un par de semanas.

Una de las versiones dada por mis informantes que explica el triunfo de la coalición afirma que esto se debió a que el pueblo quiso castigar al PRI, porque en el plebiscito llevado a cabo para elegir precandidatos en 2010 se desató una trifulca que culminó con el fallecimiento de una persona a causa de los golpes recibidos por piedras y macanas (Gutiérrez, 2010). Según uno de mis informantes, en esa asamblea los dos grupos más fuertes, uno representado por el entonces presidente municipal, Jaime Santis Gómez, y el otro por el matrimonio integrado por María Gloria Sánchez Gómez y Norberto Sánchez López —ambos exalcaldes del municipio— no se pusieron de acuerdo para elegir un candidato, lo que originó la gresca. En esta versión se afirma que a mucha gente no le pareció bien la trifulca entre los mismos priistas, y esto había revertido en una muy mala imagen de este partido en el pueblo.

El PRI es sin duda un partido muy fuerte en el municipio y se recuperó velozmente, pues a pesar de haber perdido la presidencia en 2010, en las elecciones de 2012 nuevamente recobró el poder municipal. Norberto Sánchez ganó las elecciones

abanderado por el PRI y se convirtió por segunda ocasión en presidente municipal, por lo que en menos de una década la familia de María Gloria Sánchez y Norberto Sánchez estaba por tercera vez al frente del Ayuntamiento. El triunfo priista en Oxchuc coincidió con el retorno de este partido a la presidencia de la República, la cual había estado dos sexenios en manos del Partido Acción Nacional (PAN).

Es singular que un municipio tan marginado haya tenido, en menos de una década, dos mujeres a la cabeza del Ayuntamiento. María Gloria Sánchez fue la primera mujer en gobernar un municipio indígena en Chiapas; ella asumió la presidencia municipal en 2004 y con ello rompió el paradigma de ediles exclusivamente varones en municipios indígenas. El hecho es singular también porque el municipio se caracteriza por la presencia de fuertes tradiciones y costumbres que se consideran inamovibles, como el de que las mujeres no pueden heredar tierras u ocupar cargos públicos. Por lo menos hasta antes del periodo de María Gloria no había mujeres regidoras, ni tampoco las mujeres habían figurado en cargos tradicionales o religiosos.

La segunda mujer presidenta fue Cecilia López, en 2011, y bajo su mandato se realizó la investigación. Cecilia López, al igual que María Gloria Sánchez, mantuvo la postura de que hubiera regidoras en el Ayuntamiento. Ambas fueron clave para el buen funcionamiento de instancias de apoyo a mujeres, como las Unidades de Atención a Mujeres Víctimas de Violencia, la Procuraduría de la Familia y el DIF. En el periodo de Jaime Santis estas instituciones habían tenido serias dificultades para llevar a cabo su trabajo por falta de apoyo del edil. Durante el mandato de Cecilia López también se incluyó por primera vez a mujeres en los cuerpos policiacos municipales, situación que causó novedad en la cabecera, de modo que al principio la gente se tomaba fotos con las mujeres policías.

La presencia de dos mujeres a la cabeza del municipio es sin lugar a dudas un hecho significativo que tuvo repercusiones en la sociedad en general de Oxchuc, municipio en el que se tiende a ver a las mujeres como entes eminentemente subordinados. Sin embargo, no se puede soslayar que ambas mujeres pertenecen a una nueva generación, pues las dos eran muy jóvenes; no eran mayores de treinta y cinco años al asumir el cargo. Se trata también de mujeres que han salido de su pueblo para estudiar una carrera: las dos son universitarias. Las condiciones económicas y sociales de María Gloria Sánchez y Cecilia López son la excepción, y no la regla, entre las mujeres en Oxchuc, pues la gran mayoría de las personas pertenecientes al género femenino no han terminado la educación básica (Coneval, 2012). Aunque no fue tarea de este estudio analizar las razones y circunstancias que llevaron a estas dos mujeres al poder, no es aventurado decir que ellas fueron la excepción que mantiene vigente la regla.



Capítulo 3

La práctica de la justicia en Oxchuc

Como he mencionado previamente, concibo la práctica de la justicia en Oxchuc como un “campo”, pues esta noción me ayuda a delimitar mi espacio de estudio. Como ha explicado Aguilar, haciendo referencia a Bourdieu, esta noción acota el universo de una estructura social más amplia y permite establecer relacionalmente a los sujetos de estudio en su entorno. Como espacio de análisis de una realidad permite, además, entender la posición que las mujeres ocupan en el espacio social, y la participación y relaciones que establecen en las diferentes instituciones sociales. Es precisamente en el “campo” donde los agentes interiorizan y construyen sus subjetividades de acuerdo con las posiciones que juegan o que ocupan dentro de él (Aguilar, 2004: 37). Por eso es importante analizar cómo está estructurado el campo en el que se desenvuelven los agentes, cuál es su estructura jerárquica y cuál es su dinámica, cuáles son los valores y capitales que se alientan, reprimen o son menos valorados entre sus agentes, y cuál es la posición que ocupan las mujeres y los hombres. Tras haber conocido lo anterior, podemos pasar a analizar cómo este “campo” ha ayudado a construir las subjetividades de hombres y mujeres, subjetividades que se han encarnado —se han hecho *habitus*— y que explican por qué las mujeres mantienen y reproducen posiciones de subordinación.

En Oxchuc existe una manera singular de resolver conflictos que difiere significativamente de la forma como se solucionan disputas en otros municipios, por ejemplo, en San Cristóbal de Las Casas. Esta forma de resolver sus conflictos los lugareños la consideran propia y parte de sus tradiciones. Las autoridades tradicionales indígenas del municipio hacen una separación entre lo que consideran sus valores culturales indígenas para resolver sus conflictos, y los valores ladinos. Las autoridades que se autodenominan tradicionales, que se rigen por usos y costumbres, afirman que resuelven sus casos basándose en valores como la conciliación y el perdón, que contraponen a la sanción. De igual manera, oponen

la oralidad a lo escrito, la inmediatez a los juicios que se extienden durante años en las instancias ladinas y, finalmente, la costumbre a las leyes. Las autoridades tradicionales se identifican en oposición a las instancias ladinas y estructuran sus diferencias en oposiciones binarias que son difíciles de sostener en la práctica. Por ejemplo, en el derecho ladino existen también los valores de la oralidad, la inmediatez y la conciliación, sobre todo en el derecho laboral, internacional y agrario; sin embargo, en el imaginario de los pobladores la justicia indígena es opuesta a la ladina.

Los pobladores de Oxchuc, de manera generalizada, denominan a lo que consideran sus prácticas de justicia como “usos y costumbres”, “costumbre” o “tradición” de manera indistinta; por ello, retomaré estos términos para referirme a esas prácticas. También las autoridades que forman parte de los usos y costumbres se autonombran autoridades tradicionales y son identificadas así por los pobladores. Entre las instancias con autoridades tradicionales se encuentran el Cabildo y el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena.

En lo subsecuente me referiré generalmente a los regidores y no a las regidoras, no porque “incluya” a las mujeres en el término de regidores, sino porque las regidoras nunca me dieron la posibilidad de entrevistarlas ni de tener pláticas informales con ellas. Las dos regidoras pocas veces asistían a las audiencias, y cuando lo hacían nunca intervinieron en ellas, al menos no cuando yo estuve presente. Siempre percibí a las dos regidoras como mujeres muy tímidas que no querían ser entrevistadas por miedo a decir algo mal o a cometer algún error. Cuando quise platicar con ellas, me dijeron que preferían que fueran sus compañeros hombres los que platicaran conmigo. Los regidores, en cambio, desde el primer contacto estuvieron dispuestos a cooperar.

El Cabildo

La institución del Cabildo deriva del derecho español de la Edad Media; en aquel entonces tenía como función la administración política de un pequeño territorio, y representaba tanto al poder legislativo como al judicial, lo que permitía a las poblaciones tener un gobierno interno con poder político y jurídico independiente de otras instituciones coloniales. Durante la Colonia, en los “pueblos de indios” también había cabildos, por lo que tenían una relativa autonomía para resolver sus asuntos internos entre vecinos, siempre y cuando éstos no contravinieran los intereses de la Corona. El Cabildo estaba formado por regidores que a su vez elegían a uno o más alcaldes; su reglamentación básica fue traída al mundo novohispano en los primeros años de la Colonia (Margadant, 1995: 72).

Actualmente el Cabildo forma parte del Ayuntamiento municipal y, según la Ley Orgánica Municipal, se integra de la siguiente manera:

Artículo 20.- Los Ayuntamientos estarán integrados por: Un presidente, un síndico y tres regidores propietarios y sus suplentes de mayoría relativa, en aquellos municipios cuya población no exceda de 7,500 habitantes.

Un presidente, un síndico propietario y un suplente, seis regidores propietarios, tres suplentes de mayoría relativa en aquellos municipios cuya población sea de más de 7,500 habitantes y no exceda de 100,000 habitantes.

Un presidente, un síndico propietario [sic] y un suplente y ocho regidores propietarios, cuatro suplentes de mayoría relativa, en aquellos municipios cuya población sea de más de 100,000 habitantes.

Cuando hablamos del Cabildo en Oxchuc nos referimos a la “figura jurídica” que se forma al reunirse los miembros del Ayuntamiento —presidenta municipal, regidores y regidora, síndico y tesorero— de manera solemne y colegiada. La institución tiene como función el gobierno y la administración política de los municipios, y sus sesiones reciben el nombre de sesiones de Cabildo. En la actualidad la figura del Cabildo en Chiapas tiene su fundamento en el artículo 36 de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas, el cual establece que:

Artículo 36.- Los Ayuntamientos actuarán colegiadamente y celebrarán sesiones ordinarias y extraordinarias de Cabildo, que serán públicas, con excepción de aquellas que a su juicio deban ser privadas, cumpliendo con los requisitos y formalidades que señale esta Ley y su reglamento interior.

El Cabildo de Oxchuc estaba integrado por un síndico y doce regidurías, de las cuales dos estaban ocupadas por mujeres, una titular y la otra suplente. En el edificio del Ayuntamiento municipal existe un salón muy amplio que llaman sala de Cabildo, donde se llevan a cabo las audiencias y se imparte justicia. El interior está decorado con los bastones de mando de los regidores, y sus amplios ventanales permiten tener una hermosa vista de la iglesia principal y, tras ella, de las montañas. En este escenario, de lunes a sábado, y en ocasiones excepcionales los domingos, se resuelven las disputas de los nativos de Oxchuc.

Foto 1. Cabildo



Fuente: fotografía de la autora.

En Oxchuc hay dos tipos de reuniones de Cabildo. El primer tipo se refiere a las reuniones en las cuales está presente la edil municipal y los demás miembros que integran el Ayuntamiento. En estas reuniones se tratan asuntos de gobierno, políticos, y asuntos de interés general. El segundo tipo son las reuniones relativas a la resolución de disputas entre particulares, en las cuales los regidores y regidoras, junto con el síndico, imparten justicia; por lo general, en estas reuniones la edil no está presente.

Los regidores y regidoras mantienen poca relación institucional con la edil y se vinculan más al partido que los nominó en las elecciones pues, según lo manifestado por los propios regidores, una vez que Cecilia López tomó posesión, no fueron llamados a sesiones en seis meses, por lo que las decisiones políticas las tomaba la presidenta de manera unilateral, lo que tuvo como consecuencia una notoria molestia entre los miembros del Cabildo. Los regidores en su mayoría son maestros rurales jubilados, y algunos de ellos han ocupado cargos en sus localidades de origen, sobre todo como agentes municipales. El ambiente de la regiduría en el periodo que me tocó investigar era de cordialidad, de cooperación, de transparencia, y bajo una actitud de respeto a los derechos humanos y a los derechos de las mujeres. Esta disposición la percibí en las sesiones de Cabildo, ya que me había tocado presenciar las primeras sesiones públicas, sin vigilancia policial. Los regidores, además, escuchaban a todas y todos aquellos que llegaban a pedir una audiencia de manera directa y sin intermediarios; esta situación contrastaba con la que se observaba en

el periodo presidido por Jaime Santis, quien, como he mencionado, mantenía las sesiones cerradas y bajo estricta vigilancia policial.

Para los regidores, el Cabildo es una instancia que ofrece más beneficios a sus usuarios que el Juzgado de Paz pues, según ellos, en el Cabildo son “más cabezas” y ellos sí hacen justicia según la costumbre, en contraste con el Juzgado, que “sí mete leyes”, como me aseguraban los regidores. En su discurso, los regidores sostienen que son un cuerpo colegiado en el cual siempre están todas y todos de acuerdo con la manera y con el sentido en que habrá que resolver un caso, y que no existen enemistades entre ellos ni intereses políticos a la hora de resolver un conflicto. Las y los regidores atienden a los habitantes de las más de 108 localidades que conforman el municipio de Oxchuc. Su función, según ellos mismos explican, es resolver los conflictos, dar consejos a la gente para que no vuelva a caer en los mismos errores, mantener la paz social dentro del municipio e impartir justicia.

El Juzgado

La otra instancia en la que se imparte justicia, y que es reconocida como parte de las autoridades indígenas, es el Juzgado de Paz y Reconciliación Indígena. A pesar de ser una institución de muy reciente creación, es hoy reconocida y asumida como propia por el pueblo de Oxchuc. Este reconocimiento tal vez sea resultado de que las personas que fungen como autoridades dentro de esta institución son originarias del municipio, se autoadscriben como indígenas y, por lo tanto, dominan el idioma tseltal y manejan discursivamente el conocimiento de los usos y costumbres, que se supone es la forma en la cual resolverán las disputas.

El edificio del Juzgado es relativamente pequeño y se encuentra en muy malas condiciones de higiene; esto se debe a que el Poder Judicial sólo se hace responsable de los honorarios de las personas, pero no del edificio. A la falta de presupuesto para tareas de limpieza se suma que en las instalaciones no hay agua potable, como en todo el municipio, lo que hace casi imposible que casas habitación, comercios y oficinas se puedan mantener limpios.

Al fondo de la sala donde se llevan a cabo las audiencias hay un pódium rectangular que abarca de lado a lado el frente del recinto. Sobre el pódium hay un mueble de madera, estilo escritorio, en el cual se sientan los dos jueces, al lado del secretario. A la derecha de la sala se encuentra otro pódium, en donde se sientan las otras autoridades llamadas a la audiencia. Frente a los jueces hay dos columnas en las cuales se sientan las partes —la quejosa y la acusada—. La escenografía del Juzgado de hecho se parece mucho más a un tribunal norteamericano que a un Juzgado penal o civil mexicano. La cárcel se encuentra justo al lado del salón de audiencias y consiste en un pequeñísimo cuarto sin ventilación, sin luz, sin baño y en condiciones deprimentes.

Foto 2. Juzgado indígena



Fuente: fotografía de la autora.

El Juzgado de Paz y Reconciliación Indígena es una institución que depende jerárquica y presupuestalmente del Poder Judicial del Estado de Chiapas, y que fue creada como consecuencia del movimiento insurgente zapatista de inicios de los noventa. Como expliqué anteriormente, el entonces gobernador, Roberto Albores Guillén, externó que el motivo de la creación de los juzgados era dar solución a las demandas expresadas en los Acuerdos de San Andrés. La iniciativa de creación de estos juzgados fue presentada y aprobada por el Congreso del Estado el 4 de marzo de 1998 (Garza, 2002: 78). A tan sólo un mes de la reforma, las instalaciones del Juzgado fueron inauguradas en Oxchuc, según la placa que está expuesta en el edificio.

Foto 3. Placa del Juzgado



Fuente: fotografía de la autora.

El personal del Juzgado está conformado por dos jueces, el primero de ellos es el titular y el segundo, el suplente; uno de ellos es maestro rural jubilado y el otro, campesino. Ellos se autoidentifican como indígenas, a pesar de que no viven en Oxchuc; muchas de las autoridades del municipio radican en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas por distintas razones, como la cercanía a escuelas de diferentes niveles, o simplemente porque no hay agua potable ni drenaje en gran parte del municipio.

Para ser juez no es necesario ser abogado ni tener profesión alguna, pero sí conocer ampliamente los usos y costumbres del municipio, lo que todos los integrantes del Juzgado afirman que cumplen. El cargo de juez se obtiene a través de negociaciones políticas entre los grupos y partidos de poder en el municipio al momento de darse las elecciones políticas para ocupar la presidencia municipal. Según los oficiales del Juzgado, el cargo es un nombramiento político que se hace por medio de los usos y costumbres, pero los oficiales no dan más detalles; tal vez esto se debe a que, según me han indicado otras personas, el cargo se obtiene a través de aportaciones monetarias importantes a la campaña del candidato que llega a ganar las elecciones presidenciales en el municipio; entre los que quieren el puesto, quien aporta más dinero lo recibe.

El secretario del Juzgado es sin duda un personaje singular en esta institución. Es el “abogado” y quien se encarga de que todo se lleve a cabo conforme a derecho, sobre todo en el marco de las audiencias y de los acuerdos. El secretario también se asume como indígena, pero no es originario del municipio. Los jueces constantemente le delegan la vocería y él es quien corrige a los jueces en caso de estar saliéndose del margen legal en algún acuerdo. Funge igualmente como consejero del juez para tomar decisiones, sobre todo en lo que respecta a la “competencia legal del Juzgado”, es decir, es él quien aconseja si el caso se puede o no llevar en esta instancia, y sugiere si se tiene que llevar a otra instancia. Los consejos que da el secretario no son obstáculo para que la gente que llega a esa institución pueda hablar con el juez y que éste les dé consejos; sin embargo, si el secretario considera que no es un caso de su jurisdicción, éste no llegará a formar parte de las actas y las estadísticas del Juzgado. Entre otras funciones, el secretario también elabora los informes semanales de los casos y lleva los reportes estadísticos de casos atendidos y resueltos. Para él, su función principal es velar que el juez no se salga de la normatividad pues, si lo hace, sus superiores jerárquicos del Poder Judicial del Estado de Chiapas le pueden fincar responsabilidades penales y administrativas.

En mis primeros intentos por contactar con los jueces, nunca se prestaron ni al más pequeño diálogo. Los jueces dejaban notar su temor a no contestar “correctamente”, es decir, a dar respuestas fuera del margen legal, pues me enviaban con el abogado diciendo que él sabría dar mejores respuestas. Fue gracias a que conseguí el permiso del coordinador de los Jueces de Paz del Tribunal Superior

de Justicia, que el secretario empezó a darme información. Él sí manejaba el discurso oficial bajo los márgenes jurídicos, y conocía los deberes y facultades del Juzgado, así como el marco de respeto absoluto a los derechos humanos. Él me explicó que esa institución resolvía los casos usando los principios de oralidad, sencillez, conciliación e inmediatez; que las audiencias siempre se realizaban en tseltal, el idioma de los lugareños, y que se resolvían bajo sus “usos y costumbres”. Además me dijo que, según sus propios informes, el Juzgado atendía aproximadamente 250 casos al año; en 2008 registraron 264 casos y, en 2009, 251 casos, el mismo número que se registró en 2011.

En las oficinas del Juzgado, aparte de los dos jueces y un secretario, también laboraban dos abogados. Uno de ellos fungía como oficial-secretario y tenía como tarea dar trámite a todo lo referente a cuestiones administrativas de las oficinas, mientras que el segundo era un “vigilante” de la legalidad, mandado por la presidenta municipal para que observara el estricto cumplimiento de las leyes. Ellos mismos contaban que en anteriores mandatos municipales los jueces no actuaban de la mejor manera porque eran déspotas con las personas que usaban el servicio, les privaban de la libertad, les cobraban multas excesivas o intervenían en asuntos que no eran de su jurisdicción. En resumen, los abogados aludían a los abusos que habían realizado los anteriores jueces en el periodo del presidente municipal Jaime Santis.

Jerarquía y orden en el trámite

La manera en cómo los pobladores indígenas del municipio organizan sus prácticas jurídicas se puede describir por medio de un orden ideal, aunque en la práctica no necesariamente se cumple ese orden. Los usuarios mencionaron con frecuencia cuál era el orden consecutivo que se debía recorrer en las audiencias del Cabildo y del Juzgado de Paz Indígena, como parte de lo que ellos mismos nombraban como sus “usos y costumbres”; también mencionaron las obligaciones que tenían los regidores y los jueces con el pueblo. Sin embargo, esto no significa que todas las personas de Oxchuc tengan claridad de cuáles son las instancias que conforman los “usos y costumbres”, y mucho menos de cuáles son los límites de sus competencias y sus facultades. Muchas mujeres que entrevisté no sabían cuáles eran las instancias de los “usos y costumbres” ni a cuáles tenían que acudir primero, sino que acudían a unas u otras de manera indistinta, porque únicamente les interesaba que se diera solución a su problema.

Los regidores y los jueces manifestaban que sí existe un orden para tramitar un caso, y que éste debe ser respetado por los ciudadanos, pero ellos mismos externaron que los habitantes no saben el orden y que pueden utilizar las instancias de manera “desordenada”. Para los regidores, es una muestra de respeto que los

usuarios y usuarias sigan ordenadamente las instancias y no se “salten” de unas a otras sin justificación y de manera voluntariosa. Para ellos, las personas que activan varias instancias por no estar conformes con los consejos y resoluciones que se tomaron, son personas que no quiere entrar en “razón”, que sólo juegan con las autoridades y que no están convencidas de “qué es lo correcto”. Para ellos no hay necesidad de ir a todas las oficinas de justicia y califican a estos usuarios o usuarias como gente “provocadora de problemas”.

Los jueces y regidores afirman que el orden de trámite es el siguiente: se comienza con el agente auxiliar, el agente de Comité y los principales del pueblo, se sigue con las autoridades de Bienes Comunales, con el Cabildo, y finalmente con los jueces de Paz y Conciliación Indígena.

Figura 5. Supuesto orden de instancias en el trámite de un conflicto



Fuente: elaboración propia.

Existen otras instancias en la cabecera municipal, como las Unidades de Atención a Mujeres Víctimas de Violencia, dependientes de la Secretaría de la Mujer, y la Procuraduría de la Familia y Adopciones, pero éstas no son reconocidas como parte del sistema de los usos y costumbres en Oxchuc. El Ministerio Público es una instancia fuera del municipio —sus oficinas están en Ocosingo— y tampoco es reconocida como parte de los usos y costumbres.

Los jueces, el Cabildo y las autoridades de Bienes Comunales se encuentran en la cabecera municipal, son reconocidas como autoridades de los usos y costumbres, y tienen facultades para conocer sobre las disputas internas de los vecinos de todo el municipio. Por último, la jurisdicción de los agentes y demás autoridades se restringe a su localidad; cuando ellos no pueden solucionar un conflicto, la instancia inmediata a la que tienen que exponer la situación es el Cabildo municipal.

El agente municipal

Si se vive en un paraje del municipio de Oxchuc y surge algún tipo de conflicto que no sea de naturaleza grave, el facultado para intervenir es el agente municipal; generalmente hay dos, un titular y un auxiliar. Existen otras autoridades, como el agente del comité de educación, que tiene como facultad ver cuestiones administrativas y de trámite que necesite la comunidad, pero es el agente titular quien es reconocido como la autoridad superior en las comunidades de Oxchuc. Esta autoridad tiene bastón de mando y, según los regidores, tiene el mismo rango de autoridad que ellos, pues el presidente o presidenta municipal les otorga un reconocimiento escrito en el que se especifica que su función es representar al ayuntamiento en la comunidad. El agente municipal es reconocido por los pobladores como una autoridad tradicional perteneciente a los “usos y costumbres”; los ciudadanos, incluso los mismos regidores, hacen una distinción entre las autoridades de “usos y costumbres” y las del gobierno, marcando diferencias entre unas y otras, como si los cargos de regidores y agentes municipales no formaran también parte del gobierno institucional y no estuvieran reguladas en las leyes mexicanas. Recordemos que las figuras de regidor y agente municipal están estipuladas en el derecho mexicano porque tienen su fundamento legal en la Constitución, y su origen histórico deviene del derecho español de la Edad Media; sin embargo, en el municipio estas autoridades son reconocidas como tradicionales y son resignificadas y reapropiadas como figuras de las prácticas de justicia indígena, por lo que tienen funciones y obligaciones distintas a las marcadas por las leyes.

El agente tiene la responsabilidad de dirimir conflictos que se susciten en el poblado, entre sus habitantes, o entre éstos y fuereños, y se encargará también de trámites, peticiones y quejas ante instancias superiores que se encuentren en la cabecera o fuera de ésta, con o sin la ayuda de las demás autoridades de la comunidad. El agente es una figura de suma importancia dado que es la célula más pequeña en la cual la estructura de poder municipal y gubernamental se apoya para implementar políticas públicas y vigilar disidentes. Para el o la edil es vital mantener el control sobre estas autoridades, pues significa tener el control de localidades enteras; el Ayuntamiento, como ya ha sido señalado, les otorga el reconocimiento como agentes y cubre sus honorarios, así como muchos de sus gastos, lo que permite tenerlos como fieles aliados. En este sentido, los regidores cuentan cómo las personas que estaban en desacuerdo con la ley seca y querían mantener la venta de alcohol habían tratado en distintas asambleas de retirar a los agentes municipales para nombrar e imponer nuevos que fueran de su confianza y con ello echar para atrás la ley seca. Sin embargo, la presidenta no permitió los cambios y los agentes aliados a ella seguían aún como autoridades. De esta manera, se puede observar la

importancia para el Ayuntamiento de contar con estas autoridades como aliados. En eventos políticos son también ellos quienes organizan a la gente de los poblados para “respaldar” los actos políticos de los presidentes municipales, así como sus políticas públicas.

Para resolver los conflictos que surgen, junto al agente municipal también están presentes los principales de una localidad. Los principales son en general personas de muy avanzada edad que, por su prestigio y por ser considerados sabios o expertos, se les designa ese título. Son personas que durante su vida han desempeñado varios cargos públicos o religiosos, y por su experiencia se les reconoce la facultad de opinar y ayudar a arreglar conflictos. Estas autoridades asisten a las audiencias de los casos de sus comunidades. Por lo tanto, en una disputa ellos también se trasladan a la cabecera municipal, ya sea al Cabildo o al Juzgado, para participar a favor o en contra de una de las partes.

Una figura de menor jerarquía en los parajes son los agentes de comité. Sivert afirmaba que a través del comité de educación se desempeña la actividad política, y está organizado para velar por los intereses comunes. Este órgano es la expresión formal común y tiene sus orígenes en la formación y el establecimiento de las escuelas en el municipio. Normalmente está constituido por hombres conocidos por su facilidad de palabra (Sivert, 1969: 138). En general, son hombres jóvenes que realizan trámites y ven asuntos en determinadas áreas específicas de la vida de una comunidad. Por ejemplo, el comité de educación se encarga de la gestión de escuelas, tiene relación permanente con maestros y ve asuntos relacionados con cuestiones educativas. Pero los que llevan el bastón de mando son los agentes municipales.

Los agentes municipales son elegidos en una asamblea comunitaria, a través del voto, y gana quien obtiene la mayoría relativa de los votos. Reciben el reconocimiento como autoridad de la o el presidente municipal. En las asambleas normalmente sólo participan hombres y los que eligen son ellos; sin embargo, al parecer, cada vez es mayor la participación de las mujeres en las asambleas, y ahora también las mujeres eligen a sus autoridades. Nunca conocí a una mujer agente ni a una mujer que recibiera el nombre de “principal”; como ya he señalado antes, uno de los principales de la cabecera de Oxchuc, el *Mantik Manuel*, decía que solamente los hombres pueden ocupar los cargos de autoridades tradicionales, y que las mujeres no pueden realizar esos encargos aunque sean sus esposas. Esta postura se inserta en un orden en el cual tiene lógica, dado que parte de las funciones de los principales consiste en opinar, aconsejar, resolver y llegar a acuerdos en las audiencias, actividades que son reconocidas como exclusivas de los hombres.

Regresando al orden de tramitación, si el agente no puede resolver un conflicto originado en su comunidad tendrá que solicitar una audiencia en el Cabildo municipal para que las y los regidores conozcan el asunto y lo resuelvan. En caso de que no se

pueda resolver ante esta instancia, lo ideal es que se lleve ante el juez indígena. Si éste tampoco puede resolver el caso, el asunto tomará una vía que ya queda fuera de la jurisdicción de lo que ellos denominan sus “autoridades tradicionales”.

Los regidores son muy estrictos en sus consideraciones respecto al orden. Para ellos es una falta de respeto no acudir en primera instancia al Cabildo y pasar directamente con el juez. Según me expresaron, la costumbre es que primero se acuda al Cabildo y posteriormente al Juzgado, pues la primera es la instancia más antigua, a la que sus antepasados acudían. Los regidores omitieron referirse a que, por lo menos hasta los años sesenta, las autoridades tradicionales, ligadas a la Iglesia católica, también resolvían conflictos, y que durante muchos años el Cabildo y las autoridades tradicionales funcionaban de manera paralela, teniendo aún más importancia las autoridades religiosas del sistema de cargos, como describe Villa Rojas (1990: 30). Como hemos visto en apartados anteriores, el sistema ha quedado paulatinamente en desuso a partir de la ruptura religiosa que se originó en Oxchuc por la llegada de los presbiterianos al municipio. Hoy el sistema de cargos sigue vigente, pero tiene una mayor connotación católica y sólo lo utilizan los fieles de dicha religión, los cuales no son mayoría en el municipio.

En la práctica, las personas no siguen la ruta ni el orden que se describe, ni tampoco están constreñidos a respetarlo, sino que utilizan el orden que mejor les parece. Los motivos por los que utilizan una u otra instancia son múltiples, como el conocer o ser amigos de una de las autoridades o porque prefieren llevar el asunto directamente al Ministerio Público si no confían en las instancias tradicionales. Otra razón puede ser económica, porque si una de las partes tiene escasos recursos y no puede moverse del municipio, este hecho obliga a exponer su disputa sólo ante las autoridades de la cabecera. Varias de las usuarias que entrevisté me decían que ellas no habían acudido al Ministerio Público porque no tenían dinero y porque no sabían hablar bien español ni exponer su caso ante esa instancia; además, ello implicaría un costoso viaje a Ocosingo y exponerse a la discriminación. Por otro lado, los regidores me decían que mucha gente prefiere llevar sus asuntos al Cabildo y no al Juzgado Indígena porque: “aquí somos más cabezas”. Según este regidor, al Cabildo se le tiene más confianza porque son doce miembros quienes deciden, aconsejan y ayudan a llegar a un acuerdo. En el Juzgado, en cambio, son sólo dos las personas que resuelven casos. Además, señala el regidor, “ahí las cosas son más duras”, ya que sí se utilizan las leyes del derecho positivo mexicano. Por otro lado, un miembro del Juzgado señaló que “al ser tantos los regidores, los que resuelven un caso, ellos mismos se contradicen. Esto no sucede en el Juzgado”. No compartían, en otras palabras, la idea de la supuesta armonía y consenso entre los miembros del Cabildo.

Por su parte, algunos usuarios afirmaron que no acudían con las autoridades tradicionales antes de presentarse al Ministerio Público porque desconocían el orden y las funciones de las diferentes instancias, y que les interesaba únicamente

resolver sus conflictos y no necesariamente lo que marcaba la tradición. Sin embargo, para los regidores las personas que acuden como primera instancia al Juzgado o a otra institución antes que consultarles a ellos son irrespetuosas de las costumbres. Afirmaban que generalmente las autoridades ladinas eran mucho más respetuosas que sus propios vecinos, pues el Ministerio Público remitía todos los casos de Oxchuc al Cabildo o al Juzgado, si eran cuestiones menores, para que se resolvieran bajo los términos de los usos y costumbres. Sin embargo, la actitud de los fiscales del Ministerio Público no necesariamente revela respeto a las instancias tradicionales de los pueblos indígenas, porque su manera de actuar puede deberse más bien a que la fiscalía tiene exceso de carga laboral y le resulta más cómodo regresar esos asuntos a las autoridades indígenas.

La relación entre las autoridades tradicionales del municipio de Oxchuc y las autoridades autónomas zapatistas es particularmente interesante, pues entra en juego la fuerza que tengan las bases de apoyo del grupo armado y otras fuerzas políticas presentes en el municipio, como organizaciones no gubernamentales y organizaciones campesinas. Uno de los casos que conocí involucraba parte de la “jurisdicción zapatista”. Este caso concernía a una vecina de una localidad de Oxchuc que fue citada por una Junta de Buen Gobierno cercana a la cabecera, es decir, por autoridades autónomas zapatistas. El conflicto se refería a una disputa matrimonial por tierras. La mujer no era base de apoyo zapatista, pero su expareja sí; él había mandado que la citaran para que se resolviera el desacuerdo en territorio rebelde. Esta mujer ya había resuelto no acudir a la cita y llevar su asunto ante el juez municipal indígena, pero me manifestó su temor de que, al no acudir a la cita, los zapatistas tomaran represalias. Sin embargo, esto no sucedió, al menos durante el tiempo que duró mi trabajo de campo. La mujer no se presentó a la cita y, como los zapatistas no eran mayoría dentro de su comunidad, no hubo manera de presionar a la mujer para que se presentara ante las autoridades autónomas.

En general, son las partes quienes otorgan legitimidad y jurisdicción a las autoridades para reconocer a una o a otra como la apropiada para resolver un caso. Esto ocurre tanto para las autoridades zapatistas, como para el Cabildo y el Juzgado. En cuanto a estas últimas dos instancias, no se disputan los casos, pues son los usuarios y usuarias quienes activan el involucramiento de una u otra en un conflicto. En el caso referido, relacionado con las autoridades zapatistas, la mujer no daba legitimidad a éstas, por lo que no tenía sentido acudir a ellas.

Competencia

Regidores y jueces hacen una distinción entre conflictos graves y conflictos no graves, y sólo dicen que tienen competencia en los últimos. Algunos casos graves son, entre otros, el homicidio, la violación y el narcotráfico. Sin embargo, y a pesar

de que los regidores y jueces saben que hay casos o conflictos que no les competen por ley, esto no es obstáculo para atender a la gente, escucharla, aconsejarla e incluso tomar medidas. Un ejemplo de ello fue el caso de Ofelia, un caso de violación en el cual intervino el Cabildo a pesar de que su discurso de “competencia formal” le impediría conocer del mismo. Es así como la “no intervención” en situaciones graves es en realidad tan sólo un discurso que no necesariamente se lleva a la práctica.

En muchas ocasiones vi que regidores y jueces intervenían en asuntos para los que las leyes no les facultan, por ejemplo en problemas por límites y propiedades de tierra, que competen a las autoridades de los Bienes Comunales o al Tribunal Agrario. Presencí uno de estos casos en el Juzgado, que versaba sobre una disputa de tierra entre una viuda y sus hijos. En este caso estuvieron presentes en el Juzgado las autoridades de Bienes Comunales, pero su papel fue meramente accesorio porque la audiencia, los consejos, el acta y los acuerdos estuvieron a cargo del juez. Si el caso hubiera seguido estrictamente lo que marcan las leyes, únicamente las autoridades de Bienes Comunales hubieran atendido el problema y, en caso de no resolverse ahí, la viuda tendría que haber acudido al Tribunal Agrario. En tal caso, las partes se hubieran visto en la necesidad de presenciar una audiencia en español con abogados, peritos y traductores. Además, hubieran tenido que erogar fuertes gastos. En el Juzgado de Paz bastó con una sola audiencia, realizada en el idioma de los pobladores y con costos económicos mucho menores. Estas razones —económicas y el no tener que lidiar con el español y la discriminación— son las causantes de que los nativos prefieran resolver sus disputas en el Cabildo o en el Juzgado de Paz.

Los dos casos anteriores —el de la violación y la disputa por la tierra— son entonces ejemplos de cómo las prácticas de la justicia en Oxchuc siguen sus propias rutas sin que lo establecido por las leyes sea un obstáculo insalvable para que intervengan las autoridades tradicionales. La intervención de los jueces y los regidores en materias que “formalmente” no les corresponden se debe, según ellos mismos lo expresan, a que las personas que usan el servicio así lo solicitan y a que el mandato del pueblo es más importante que las leyes. Negarse a intervenir puede tener consecuencias desfavorables ya que la población puede considerar que las autoridades no están haciendo bien su trabajo; parte importante de la función de las autoridades indígenas es el servicio a su comunidad, percepción que tienen muchos de los oxchuquenses. La atención que brindan los funcionarios indígenas a la población se considera, por lo tanto, no sólo como una obligación formal, sino también como parte de la cultura. La población en general no tiene conocimiento ni claridad sobre cuáles son los límites y los alcances de cada una de sus autoridades; las personas llevan sus problemas ante los regidores o los jueces esperando que intervengan de forma directa para solucionar su situación y les importa poco si la ley les da facultad o no sobre su asunto; es decir, ellas les dan legitimidad para intervenir.

Una de las usuarias del Juzgado de Paz me decía que no tenía conocimiento de cuáles eran las instancias indicadas para cada una de las situaciones en las que necesitaba una solución. Esta mujer había ido ante el Juzgado por consejo de una conocida; para esta joven madre, era razón suficiente el que se pudiera detener y encarcelar a su pareja para acudir con el juez y así obtener la pensión que le correspondía a su hija. Cuando le pregunté por qué había acudido al juez y no al Cabildo, me contestó que no tenía una razón especial, pues desconocía ante quién podía interponer su queja; simplemente siguió el consejo de la conocida. De igual forma, ella desconocía las otras instancias que existen en Oxchuc, como la Procuraduría de la Mujer y la Familia o la Unidad de Atención a Mujeres Víctimas de Violencia, que también atienden asuntos de este tipo. Estas dos últimas instancias, como comenté en párrafos anteriores, no son reconocidas por los pobladores como parte de sus usos y costumbres, pero en mi experiencia cada vez están teniendo mayor aceptación entre la población ya que muchas mujeres recurren a ellas para exponer casos de violencia doméstica.

Trámite

El trámite de interposición de quejas ante el Cabildo y el Juzgado de Paz Indígena es muy sencillo. Lo único que se tiene que hacer es acudir personalmente a hablar con cualquiera de las autoridades y pedir que se fije una fecha para la audiencia. La persona que pide la audiencia relata un resumen de su problema, exponiendo las razones por las que necesita acudir ante esa instancia, y solicita a los regidores o a los jueces que le den un documento escrito al que llaman citatorio. Este documento sirve en caso de no poder convencer a su contraparte de que acuda a la audiencia; con el citatorio se ven formalmente citados.

Las actas

En cuanto a las actas, se trata de documentos escritos en los cuales se resume lo acontecido en la audiencia y los acuerdos a los que se llegaron, pero normalmente no se anotan en éstas todos los acuerdos, por ejemplo, que una mujer quedará sin pensión si se vuelve a casar. Parte del análisis que realicé en este trabajo surgió del estudio de treinta y ocho actas de acuerdos del Cabildo.

Generalmente, las restricciones que tienen las mujeres en sus derechos no se mencionaban. Tampoco se mencionaba si alguna persona estuvo presa antes de firmar el acuerdo o si presentaba golpes visibles, o las razones por las cuales no se presentaba ante una autoridad competente, como en el caso de violación; en fin, las actas dicen muy poco de todo el entramado del caso, de los antecedentes y de las circunstancias en que se dan tales o cuales acuerdos. Las audiencias, tanto en

el Juzgado como en el Cabildo, pueden demorarse de tres a cinco horas según el tipo de caso y la dificultad de éste. Si se trata de un asunto complejo, una audiencia puede tardar más de cinco horas o incluso días; por ello, es sumamente difícil que en un acta queden asentadas todas las circunstancias del caso. Otra razón por la cual no se anotan ciertas cosas en las actas es que, en el caso del Juzgado de Paz, el secretario está muy al pendiente de que aquellos acuerdos que no se ajustan al marco legal queden fuera de lo anotado en el acta, aunque eso no signifique que haya quedado fuera de las obligaciones de las partes.

Multas, derecho a mesa y regalos

Las multas son las cantidades de dinero que piden los regidores a las personas que han cometido alguna infracción, es decir, algún acto que esté considerado como incorrecto. Puede tratarse desde una simple injuria, hasta un homicidio. Ni en el Cabildo ni en el Juzgado se habla de delitos en el sentido que se da al término en el derecho penal, sino que pueden utilizar esta palabra para referirse a cualquier falta que se les presente. Respecto a las multas, existe una diferencia entre el Cabildo y el Juzgado; en la última institución no se utilizan, lo que se debe a que hay una fuerte vigilancia por parte del Poder Judicial para que esto no suceda. Los abogados del Juzgado me decían que los pobladores se quejaban mucho de los jueces anteriores porque imponían multas excesivas, pero esta práctica había sido ya completamente erradicada con los nuevos jueces, pues ante una queja de esa naturaleza, hecha por algún usuario, se podría llevar el asunto ante el Consejo de la Judicatura del Poder Judicial del Estado y esta instancia debería sacar de sus funciones al juez. Yo nunca presencié el cobro de multas ni ningún informante me refirió ejemplos.

En el Cabildo, las personas encontradas ebrias en los caminos o calles son encarceladas y puestas a disposición de los regidores. Después de permanecer una noche en la cárcel, o en el momento que se considere que ya están sobrios, se les pone a disposición de los regidores y regidoras para llevar a cabo la audiencia en la cual se les interrogará acerca de su conducta, se les regañará y se les aconsejará que no lo vuelvan a hacer. A los “borrachitos” se les hace un fuerte interrogatorio respecto al lugar y la persona que les vendió el licor para que ésta también sea sancionada. Asimismo, se les pide una suma de dinero para obtener su libertad, es decir, una multa. Muchas veces la gente no tiene dinero y entonces se da aviso a sus familiares para que sean éstos los que cubran la sanción pecuniaria. Sin embargo, muchos preferían pasar treinta y seis horas en la cárcel a pagar la multa. En uno de los casos, en el cual habían detenido a varios jóvenes en estado de ebriedad y no tenían dinero para pagar la multa, lo que hicieron fue dejar celulares y relojes en prenda para salir de la cárcel, conseguir el dinero y canjearlo posteriormente por sus cosas.

Una de las audiencias que más llamó mi atención por sus particularidades estaba relacionada con un anciano que había sido encarcelado porque se le encontró en estado de ebriedad. El señor había sido encarcelado y llamó a sus familiares para que pagaran la multa. El caso fue particularmente llamativo por la actitud de los regidores frente a lo que sucedía en la audiencia, porque los regidores no podían contener la risa ante el anciano, pues el familiar que había salido en defensa de él era su madre, una anciana que casi no podía caminar. Le pregunté a los regidores la razón de su evidente jocosidad ante la situación, y ellos me dijeron que era muy chistoso ver a un señor de tan avanzada edad que no estuviera casado, que no tuviera hijos o hijas y que fuera su madre quien acudiera en su defensa, como si fuera un niño.

La señora explicó a los regidores que su hijo le había salido “raro”, aludiendo a una posible preferencia sexual distinta a la heterosexual. Los regidores hicieron preguntas ajenas al tema del alcoholismo del señor y se interesaron más en su vida personal e íntima que en su falta. Finalmente, el señor fue puesto en libertad y se le aconsejó que se portara bien con su madre. La señora pagó la multa, pero la jocosidad de los regidores impidió que la formalidad y seriedad que siempre mostraban en las audiencias estuviera presente en esa ocasión.

Tanto en el Cabildo como en el Juzgado de Paz existe también lo que llaman el pago de derecho a mesa. En un principio me pareció que los regidores cobraban por sus servicios, pero pronto desterré esa idea cuando me explicaron cómo funcionaba. Cuando se presenta ante el Cabildo un caso de alguna comunidad de Oxchuc, tienen que estar presentes las autoridades de ésta. El pago de derecho a mesa está justificado, según los regidores, porque los usuarios han hecho que muchas personas se tengan que mover de sus localidades para solucionar sus desavenencias; como las partes no pudieron resolver su disputa al interior de la comunidad, las autoridades comunitarias tienen que dejar su trabajo, gastar en pasaje y comida y dedicar tiempo para la audiencia, lo que les ocasiona gastos. Por lo tanto, como estas autoridades comunitarias no reciben un “sueldo”, el pago de mesa es para que ellas cubran los gastos que originaron al acudir a la audiencia.

Las autoridades en cuestión son normalmente el agente municipal, su auxiliar, el agente de comité y los principales, a los que se pueden agregar otras autoridades en situaciones especiales, como las autoridades de Bienes Comunales. El número de autoridades que asisten a una audiencia ante el Cabildo o ante el Juzgado puede duplicarse si la disputa involucra a dos comunidades, ya que tendrían que estar presentes las autoridades de las dos comunidades a las cuales compete el asunto. En dos de los casos que presencié —uno en el Juzgado y otro en el Cabildo— el número de autoridades era superior a seis personas. En estos dos casos, tanto jueces como regidores pidieron a cada una de las partes una suma de dinero que rebasaba los dos mil pesos.

El pago de mesa no es igual para las dos partes. Si una parte es considerada responsable, ésta pagará una cantidad mayor. Por ejemplo, en un caso ante los regidores relacionado con la violación a una mujer, al agresor y a su familia le cobraron tres mil pesos por derecho a mesa, y a la mujer que fue violada y a su esposo, junto con su familia, se les cobró dos mil. Lo mismo sucedió en el caso de una disputa por tierra en la cual los hijos de una mujer viuda querían despojar a su madre de su terreno; en ese caso, a ambas partes se les requirió la cantidad de dos mil pesos para saldar el derecho a mesa. Esto muestra que, independientemente de quien sea el responsable o el infractor en una disputa, las dos partes tienen que cooperar para pagar por el derecho a mesa. Este derecho se asemeja al requerimiento de pago de lo que en derecho civil se llama “costas y gastos”; la diferencia estriba en que, en esas materias, el que gana el juicio no tiene que pagar, por lo que queda esta responsabilidad judicial exclusivamente sobre la parte que se considera responsable.

En las audiencias del Cabildo y del Juzgado se suele dar regalos a las autoridades como símbolo de agradecimiento por haber atendido su conflicto. Estos presentes normalmente consisten en alguna bebida embotellada y pan. En pocas ocasiones vi que se les regalaba fruta y huevos; algunas usuarias me decían que también suele darse gallinas u otros animales. Las personas que utilizan el servicio reparten las viandas, las cuales se pueden consumir durante el transcurso de la audiencia. Varias personas me confirmaron que los jueces anteriores al mandato de la presidenta Cecilia López sí cobraban dinero para intervenir judicialmente, lo que ocasionó que los regalos se volvieran parte de los cobros. El personal del Juzgado me decía que el cobro que hacían los antiguos jueces se debía a que éstos no recibían honorarios del Poder Judicial porque apenas en estos últimos años el gobierno del estado, a través del Tribunal Superior de Justicia, asignó un sueldo a los jueces. Por ello, ahora las mismas autoridades judiciales tienen estrictamente prohibido cobrar o aceptar regalos. Uno de los miembros del Poder Judicial afirmó que los jueces de Paz Indígena cobran un sueldo superior a los treinta mil pesos, prestaciones incluidas, pero esto no lo pude confirmar.

La responsabilidad, derechos y obligaciones

Cuando los jueces y regidores consideran que una persona ha cometido una falta — independientemente de si es la parte quejosa o la parte acusada—, le dicen que ella o él tiene “culpa” o que cometió el “delito”. Se efectúa entonces una declaratoria de responsabilidad por determinados hechos o actos acontecidos. Uno de los regidores mencionó que:

Si viene una mujer que la golpeó su marido, y nosotros le preguntamos por qué la golpeó, y ella dice: “Por este y este motivo”. Y entonces le preguntamos

al señor que golpeó, y él nos dice: “es que yo golpeé por este y este otro motivo”. Entonces vemos que, aunque fue la mujer quien puso la queja, ella fue la que provocó. Entonces decimos: “Usted provocó, usted ofendió”. Hay gente que no quiere reconocer su culpa; hay muchos que no quieren aceptar su error. Entonces, se pone su multita, trescientos o quinientos pesos, depende de la gravedad del delito.

Para los regidores existe una diferencia entre cómo ellos imparten justicia y cómo lo hacían sus antepasados, ya que: “los viejitos, primero te metían a la cárcel y te daban tu chicotiza, y después investigaban”. En opinión de algunos regidores, las cosas han cambiado porque ahora primero las autoridades investigan y tratan de resolver, y después dan castigos y sancionan.

Las autoridades del Cabildo se molestan frecuentemente con las personas que no respetan los acuerdos que se toman en éste y con quienes, para no acatar los acuerdos, acuden a otras instancias para buscar un acuerdo más conveniente a sus intereses.

La gente viene aquí a solicitar justicia y la gente que se cree “perfecta” es la que se quiere ir de oficina en oficina, pero no hay por qué hacer eso. La gran mayoría de personas viene con nosotros aquí primero. Cuando el hombre no queda convencido con lo que le dijeron en una oficina va a otra y el problema se sigue agravando; si tampoco se convence va a otra, y de tanto y tanto buscar va recorriendo de oficina en oficina de justicia. Entonces, significa que él es el que está provocando porque es él quien no está convencido de que es lo correcto.

Hay gente que queda inconforme y se va con el Ministerio Público, pero como no es cosa grave lo que llevan, el Ministerio Público los regresa acá con nosotros. Si hay delito, lo metemos un rato en la cárcel, y ya cuando regresa con nosotros, ya pide disculpas.

No es frecuente, pero también hay personas que amenazan a las autoridades con recurrir a organizaciones de derechos humanos para denunciarlos. Según los regidores, este tipo de amenazas no les preocupa pues creen que la gente tiene derecho a acudir a las instancias que mejor le parezcan. Sin embargo, manifiestan que si una persona tiene algún tipo de disputa, es porque seguramente no está conduciéndose como una “buena persona”, ya que una “buena persona” no se ve involucrada en cuestiones de audiencias.

Los regidores y los jueces manejan un discurso de derechos bajo el mismo significado que se le da en el derecho positivo, es decir, una facultad legitimada

sobre algo. Refieren que hombres y mujeres tienen determinados derechos, como el derecho a acudir a diferentes instancias, los derechos específicos que tiene la primera esposa en oposición a los derechos que goza la segunda o la tercera, los derechos que tiene una mujer con hijas o hijos frente a su expareja, o los derechos que tienen los varones de heredar, en contraste con las mujeres, que no gozan de este derecho. En fin, existe una variedad de derechos, pero no todas las personas tienen los mismos, principalmente por diferencias entre hombres y mujeres, entre jóvenes y ancianos, y entre principales y simples ciudadanos; por ejemplo, una de las diferencias entre hombres y mujeres es su derecho a heredar tierras, el cual está reservado sólo a los varones.

También existen responsabilidades y deberes en relación con el matrimonio. Por ejemplo, los regidores dicen que las mujeres tienen distintas responsabilidades que los hombres; a estos últimos se les asigna la responsabilidad de trabajar en el campo, de dar el dinero para el sustento de la familia, de cuidar la milpa y de cuidar a la esposa y a los hijos. La mujer también tiene el encargo de cuidar al marido, a los hijos, la milpa, el frijol y los pollos, pero la diferencia estriba en que los hombres son primordialmente los que tienen que proveer, y las mujeres las que tienen que atender las cuestiones domésticas, a pesar de que las mujeres tienen una fuerte carga de trabajo también en el campo, cuidando la milpa.

Los problemas matrimoniales son los casos más frecuentes que se ventilan en las audiencias. Las autoridades afirman que los hombres se quejan de que las mujeres no quieren trabajar —hacer la tortilla, preparar la comida, atender a los hijos y al esposo— y sólo quieren recibir dinero. Según las autoridades, a los hombres jóvenes ya no les gusta el trabajo duro, es decir, el trabajo en el campo, y por eso hay tantas separaciones, pues los jóvenes se “juntan” muy rápido, pero de igual manera se separan, aunque ya haya hijas e hijos de por medio. Las autoridades del Cabildo cuentan que las mujeres se quejan de que los hombres no quieren trabajar y no quieren dar dinero para la manutención familiar. Uno de los regidores me decía que una mujer argumentaba, en una audiencia sobre un caso de divorcio y manutención, que “de balde tengo un hombre, porque ya no me resuelve el problema, ya no tengo comida”.

Lo anterior da una idea bastante clara de la separación de responsabilidades y obligaciones entre los géneros en el matrimonio. Para los regidores, el matrimonio entre un hombre y una mujer funciona bajo una dinámica de complementariedad y de división sexual del trabajo muy clara.

Las pruebas y los principios de oralidad, sencillez, conciliación y prontitud

En los conflictos que se presentan en el Cabildo y en el Juzgado se pueden ofrecer todo tipo de pruebas: confesionales, documentales, testimoniales, periciales

y presuncionales. Ninguna prueba se desecha y tampoco hay tacha de testigo, es decir, que a todos se les permite participar independientemente de su edad, parentesco, etcétera. Las pruebas más usuales en las audiencias son las confesiones y los testimonios.

Los regidores y jueces en su diario quehacer se enfrentan a muchos problemas, como cualquier otra instancia de impartición de justicia, como la presentación de testigos falsos o de pruebas documentales falsas o alteradas. En caso de presentarse estas dificultades, lo conducente es no fincar ningún tipo de responsabilidad a una persona que no haya aceptado su culpa.

El Juzgado y el Cabildo se rigen por los principios de oralidad, sencillez, prontitud y conciliación. Estos principios no son propios únicamente de las instancias tradicionales indígenas de Oxchuc, porque estos mismos principios ya han sido establecidos en otras instancias del derecho positivo mexicano, por ejemplo en el derecho laboral y en el derecho agrario. En general, se observa una similitud importante entre las audiencias y los acuerdos que se llevan a cabo en la Junta de Conciliación y Arbitraje —la institución encargada de resolver conflictos laborales a nivel estatal y federal— y en el Tribunal Agrario, y en las audiencias realizadas en el Cabildo y los Juzgados de Paz Indígena. En todas estas instancias la oralidad, la sencillez y la conciliación son las bases para llegar a acuerdos, por lo menos en la primera etapa del litigio en materia laboral y agraria.

Otro principio importante en el Cabildo y el Juzgado es el pedir perdón en la audiencia; los que aceptan la culpa de las acciones piden perdón a quien ofendieron y a las autoridades. Si la parte acusada no pide perdón, significa que no acepta la responsabilidad de la cual se le acusa. El perdón, a su vez, va ligado a la idea de la buena fe, que se toma como base para la construcción de la conciliación; el perdón y la conciliación, sin embargo, se dan en el momento de la audiencia, lo que no garantiza que vaya a resultar en una conciliación duradera y que se respete fuera de la audiencia. Así, muchos casos en los que las mujeres habían sido golpeadas estaban siendo presentados por tercera o cuarta ocasión ante el Juzgado, lo que supone que en el momento de la audiencia había una conciliación entre la pareja y que pidió perdón el agresor, pero al cabo de un tiempo este último nuevamente volvió a ejercer violencia contra la mujer. Algo parecido sucedía en los problemas por límites o propiedad de la tierra. Las partes que disputaban se conciliaban en el momento, pero después volvían a pelear y a causar nuevos conflictos en la comunidad. Algunos conflictos pueden durar años o, incluso, como en un caso que conocí, una década. Asimismo, las personas que eran detenidas por ebriedad pedían perdón en la audiencia a las autoridades y a su familia, pero era sabido que muy posiblemente podían recaer en el alcoholismo.

Cárcel y sanción

Regidores y jueces opinan que una de las diferencias existentes entre el derecho ladino y sus usos y costumbres es que en los usos y costumbres no hay cárceles para purgar sentencias ni se utilizan éstas como castigo. Esta afirmación es relativamente cierta, pues las autoridades de los usos y costumbres no condenan a penas de privación de la libertad que duren años y no existen reclusorios o cárceles en los cuales purguen sus penas quienes cometieron alguna falta. No obstante, y contrariamente al discurso de los regidores y del juez, en la práctica sí existe la cárcel y la sanción o castigo para quien infringe alguna norma. Los regidores refirieron que uno de los casos más difíciles a los que se enfrentaban era el alcoholismo de los pobladores. Con tristeza mencionaban que al principio de su mandato se topaban frecuentemente con jóvenes, hombres y mujeres, de entre catorce y dieciséis años, que de manera habitual se emborrachaban. El consumo de bebidas embriagantes, según los regidores, ocasionaba múltiples problemas sociales, como el abandono de personas, el desempleo y la violencia intrafamiliar.

Me contó uno de los regidores que en el año 2011 la mayoría de las comunidades indígenas de Oxchuc, así como representantes de las distintas Iglesias cristianas del municipio, solicitaron a la presidenta Cecilia López que se prohibiera la venta de licor en el municipio por las consecuencias sociales que traía consigo su consumo. La petición concluyó en un acuerdo en el cual se declaró la ley seca en enero de 2012. En una celebración con todas las autoridades comunales se derramaron decenas de galones de licor frente al parque municipal con la finalidad de que la población y los comerciantes de *posh* fueran testigos de que ese líquido no sería revendido, y de que el acto fuera una muestra del acuerdo entre las distintas partes involucradas en la venta. Sin embargo, esto derivó en otro problema: la venta clandestina de licor, que resultó ser un conflicto más difícil para las y los regidores. La venta clandestina conllevó el arresto y encarcelamiento de varios comerciantes y provocó fuertes tensiones sociales en el municipio a principios del año 2014. Se exigían fuertes sumas de dinero en multas, lo que originó que hubiera agresiones violentas en contra de las autoridades municipales.

La cárcel para estos vendedores clandestinos confirmaba el uso de la prisión como castigo para infractores, a pesar de que los regidores decían que no sancionaban y que buscaban acuerdos. En la práctica, estos acuerdos pueden hacerse bajo presiones previas hacia alguna de las partes. En el caso de los comerciantes de *posh*, éstos fueron presionados por la población en general, así como por los miembros del Ayuntamiento municipal, y sus opciones de negociar eran mínimas, dado que la presidenta tenía también el apoyo del gobernador del estado. Como sanción, los “rebeldes” estuvieron reclusos en la cárcel municipal, bajo la amenaza de que serían consignados ante el Ministerio Público y pagarían multas mucho más

altas que las establecidas por sus propias autoridades municipales. Finalmente, los encarcelados fueron liberados tras pagar su multa, después de haber sido apercibidos y aconsejados de que no siguieran vendiendo licor. Con esto, cada vez era menos frecuente enterarse de quiénes se dedicaban a la venta clandestina.

En el Juzgado de Paz se mantiene un discurso muy parecido al de los regidores respecto a la cárcel y la sanción. En mis primeras visitas a la institución noté la existencia de una pequeña cárcel en terribles condiciones, al igual que los baños de esa instancia. El juez, de manera reiterada, negaba —al igual que los miembros del personal del Juzgado— que se utilizara la cárcel. Sin embargo, un día presencié una acalorada discusión entre un hombre y el juez titular en uno de los cubículos. La controversia fue tal, que el juez mandó a los policías que encarcelaran al hombre iracundo en la pequeñísima celda. Otro caso fue el de un hombre que había sido detenido en las calles de Oxchuc por mandato del juez, orden que ejecutaron los policías municipales. La detención fue el resultado de la queja que su expareja había interpuesto por incumplimiento del pago de la pensión alimenticia. Se encarceló al hombre en el Juzgado, para después forzarlo a presenciar la audiencia sobre la queja en su contra. Estos dos casos contradecían lo sostenido por el juez y sus oficiales, pues la cárcel sí era utilizada como castigo. Aunque no supe de casos en que los detenidos pasaran ahí la noche, cosa que sí ocurre en el Cabildo —no había semana en que la cárcel estuviera vacía—, el encarcelamiento dentro del Juzgado, por lo que pude notar, era sólo una medida de apremio durante unas cuantas horas mientras se serenaban los ánimos y las personas reflexionaban.

El tema de las privaciones de libertad hechas por regidores o por jueces era espinoso para ambas autoridades, pues sabían que las detenciones no estaban dentro de lo que la ley y la Constitución les permite formalmente; sin embargo, ellos realizaban detenciones que algunas veces rebasaban el límite de tiempo constitucional permitido para una autoridad que no sea la judicial.⁸ El discurso oficial respecto a la utilización de la cárcel que daban jueces y regidores en general se contraponía a sus prácticas.

Para los abogados del Juzgado era importante dar una impresión de respeto a los derechos humanos de ciudadanas y ciudadanos, marcando una diferencia con los miembros del Cabildo, pues para los primeros el Cabildo se extralimitaba en sus funciones y hacía caso omiso a la normatividad constitucional. Según su versión, en ocasiones los regidores habían mantenido a los detenidos durante más de treinta y

⁸ En el caso de los jueces de paz, a pesar de pertenecer jurídicamente al Poder Judicial del Estado de Chiapas, no están autorizados para emitir órdenes de aprehensión y, por lo tanto, las detenciones no pueden rebasar el límite de las treinta y seis horas.

seis horas, lo que evidentemente constituía una flagrante violación constitucional y un agravio a los derechos humanos desde su perspectiva legalista. Según este oficial, a pesar de que el personal del Juzgado y el propio asesor jurídico de la presidencia ya habían advertido a los regidores de que infringían la Constitución, los regidores en general no atendían las recomendaciones de los abogados, escudándose en los usos y costumbres.

Durante mi estancia con los regidores y regidoras en los años 2011 y 2012, nunca tuve conocimiento de una detención que hubiera rebasado el límite legal para privar de libertad a una persona. Sin embargo, durante el gobierno municipal de Norberto Santis, del PRI, en el año 2002, el presidente municipal ordenó la detención y el encarcelamiento por razones políticas de un hombre que estuvo recluso durante más de treinta y seis horas en la cárcel municipal. Este caso lo recuerdo porque yo fui la defensora de este campesino, que formaba parte de la misma organización social a la que yo pertenecía. En dicho conflicto intervino también la Secretaría de Gobierno del Estado, que requirió a Norberto Santis que diera inmediata libertad al activista social, pero el presidente de Oxchuc se negaba, alegando estar ejecutando usos y costumbres. Finalmente se pudo negociar y el hombre salió libre gracias a la presión política de la organización. Obtener su libertad tan rápido difícilmente hubiera sido posible si el hombre no hubiera contado con el apoyo de una organización social de base. El activista social, ya en libertad, me afirmaba que ésta era una práctica frecuente del entonces presidente Norberto.

Fueron muchos los casos que pude observar de personas reclusas en la cárcel del Ayuntamiento que posteriormente pasaban ante la presencia de los regidores y regidoras para que se llevara a cabo una audiencia. Los regidores me contaron que los días en que más había detenidos eran los domingos y los días de fiestas patronales, ya que la mayoría de las personas privadas de la libertad eran personas ebrias que habían infringido la “ley seca”. Generalmente, los encarcelados eran siempre hombres; nunca vi a ninguna mujer encarcelada.



Capítulo 4

Las mujeres y la justicia

Jueces y regidores coincidieron en decir que las mujeres constituyen la mayoría de las personas que acuden a las instancias de justicia —Cabildo y Juzgado— y que los conflictos intrafamiliares son los asuntos que con más frecuencia se abocan a resolver.

En las treinta y ocho actas de acuerdo de Cabildo que me permitieron ver los regidores para mi estudio se observa claramente la tendencia en el tipo de casos que conoce el Cabildo. La siguiente tabla ilustra las temáticas más frecuentes que atienden.

Tabla 1. Temáticas más frecuentes que atienden los regidores

Tipo de caso	Frecuencia
Violencia doméstica en la cual la mujer es la víctima	18 casos
Alcoholismo del esposo	9 casos
Incumplimiento del esposo de los deberes de alimentos	12 casos
Conflictos entre cónyuges porque el hombre tiene dos o más esposas	4 casos
Reconocimiento de derechos sobre bienes inmuebles para hijos varones	2 casos

Los regidores cuentan que, cuando entraron en funciones, se sorprendían de la cantidad de problemas familiares en su municipio. La separación de parejas era una de las disputas más ventiladas —tuve en mis manos ocho actas de acuerdo sobre separaciones—, pero los regidores hacían énfasis en que no se trataba de divorcios. En general, las parejas en Oxchuc no contraen matrimonio ni por la vía civil ni por la religiosa. Como no media ninguna autoridad en la unión, la separación se puede llevar a cabo a través de acuerdos en el Cabildo o en el Juzgado, instancias en las cuales también se fija la pensión para la prole en caso de que la pareja tenga hijas o hijos.

La separación de los cónyuges lleva consigo otros conflictos, como violencia familiar —sobre esta situación recayó el mayor número de quejas de las que tuve constancia a través de las actas, en las que las mujeres denunciaban maltrato de maridos e hijos—. Otros conflictos familiares derivan del incumplimiento de los hombres de sus deberes de alimentación, daños, disputas por propiedades y herencia. Autoridades y mujeres creen que la violencia doméstica se debe al alcoholismo de los hombres. Nunca escuché que relacionaran la violencia contra las mujeres con las desigualdades de poder entre los géneros, los estereotipos o el machismo, las diferencias económicas o académicas, o los distintos recursos que tienen hombres y mujeres. La presidenta municipal había externado en un periódico que el alcoholismo era la principal causa de violencia en su municipio, motivo por el que se había establecido la ley seca, y sostenía que, después de haber implantado esta ley, la violencia se había reducido.

El problema del alcoholismo de los hombres era también una de las principales fuentes que generaba actividad en el Cabildo, ya que las mujeres acudían permanentemente a esta instancia para interponer quejas en las cuales exponían que sus parejas se emborrachaban y no trabajaban, lo que ocasionaba que no tuvieran dinero para la manutención. Los regidores me decían que una de las quejas más frecuentes de las mujeres se refería a que los hombres no proveían económicamente a la familia. Opinaban que las mujeres tenían razón en quejarse: ¿para qué querían una pareja si no “cumplía como hombre”? Aparte de los casos que yo presencié sobre pensión alimenticia, como he mencionado antes, en las actas había por lo menos otros doce en los que las mujeres denunciaban a sus parejas por el incumplimiento del aporte de alimentos.

Sin embargo, en los consejos que daban los regidores y jueces en las audiencias existía un discurso de equidad de género, que resulta difícil acomodar a otro discurso que también se presentaba en los consejos: el discurso de la permanencia de los usos y costumbres y el respeto hacia ellos. De manera enredada, las autoridades tradicionales sobreponen ambos discursos, manifestando que se deben respetar las tradiciones de los pueblos indígenas tal y como son actualmente —como, por ejemplo, el no heredar tierras a mujeres—, al mismo tiempo que afirman estar estableciendo una perspectiva de género en sus actuaciones. En las audiencias se mencionaba que las mujeres tienen derechos, y que hombres y mujeres somos iguales; no obstante, en la práctica, los acuerdos y los regaños eran notoriamente desventajosos para las mujeres. Era contradictorio escuchar cómo uno de los jueces decía que, en el Juzgado, “hombres y mujeres son iguales y el castigo es parejo”, para seguidamente obligar a las mujeres a callarse hasta que hubieran terminado de hablar todos los hombres presentes. En las audiencias, el juez insistía en que los padres de las mujeres estuvieran presentes y, a falta de éstos, un hermano o cualquier hombre, pues para él era imprescindible que hubiera una persona del

sexo masculino. Consideraba que eran los hombres quienes tenían la voz y la representación de las mujeres, y que, por ende, las mujeres no pueden defenderse por sí mismas. Estas ideas también estaban al fondo de la exigencia de que las mujeres hablaran al final, porque lo “importante” era lo que decían los varones.

En el caso de una señora viuda que disputaba una tierra con sus hijos, el juez manifestó en la audiencia que el conflicto interfamiliar no se había podido resolver ante el agente municipal en la comunidad de esa mujer, porque no había hombres de su familia que velaran por sus intereses, es decir, que fueran sus representantes. Al no haber hombres para resolver y tomar acuerdos “entre hombres”, el caso se tuvo que llevar ante el Juzgado. Poco importaba que la viuda fuera una anciana y, además, con cinco hijas mayores de edad que la respaldaban e intervinieron con opiniones que defendían la posición de su madre, porque para tomar acuerdos “serios” era imprescindible la presencia de varones.

La entrega de citatorios hecha por mujeres a sus victimarios es otra muestra de cómo las autoridades del Cabildo y del Juzgado no adoptan medidas encaminadas a la equidad de género, porque no toman en cuenta las asimetrías de poder entre los géneros y aparentemente desconocen la vulnerabilidad en la que colocan a las mujeres al encomendarles tal tarea. Esta es una práctica recurrente no sólo en las instancias de los usos y costumbres, sino también en las del derecho positivo. Es frecuente que la Procuraduría de la Defensa del Menor y la Familia, dependientes del DIF Chiapas, así como las Unidades de Atención a Mujeres Víctimas de Violencia, que coordina la Secretaría de la Mujer de Chiapas, permanentemente encomienden a las mujeres la entrega de citatorios a sus maridos, lo que pone en riesgo sus vidas; el caso de Kathy es probablemente el mejor ejemplo de esta mala práctica.⁹

El trato que dan los abogados y las autoridades de las instancias de justicia evidencia el poco conocimiento de las dinámicas de la violencia intrafamiliar y de

⁹ En enero de 2012, una mujer de nombre Kathy López Banda fue violentamente golpeada por su exmarido y por la familia de éste cuando fue a dejar un citatorio a su domicilio. El citatorio provenía de la procuradora del Menor y la Familia, que de manera arbitraria dejó en manos de Kathy una obligación que compete a la autoridad. Tras la agresión física que perpetraron a la joven, la familia del exmarido acusó a Kathy de allanamiento de morada. El caso fue difundido por medio del Tribunal Popular de los Pueblos y se discutió durante ese año al interior de las organizaciones de mujeres y feministas de San Cristóbal de Las Casas, dado que fue acogido por COLEM, una de las organizaciones de mujeres más antiguas de este municipio. Dicho caso también tuvo relevancia local porque el agresor pertenecía a una familia “coleta” —de San Cristóbal de Las Casas—, panista, con cargos públicos en las administraciones municipal y estatal.

género. Uno de los casos de los que tuve conocimiento, en el cual pude observar la relación entre autoridades y mujeres, fue el de una mujer que acusaba a su esposo de múltiples agresiones físicas y psicológicas. El hombre, a pesar de haber sido citado en varias ocasiones, nunca se presentó. La mujer le rogaba al juez que tomara alguna medida, pero éste decía que, si el hombre no se quería presentar a las oficinas del Juzgado, él no podía hacer nada. Al poco tiempo me enteré que la mujer había vuelto a vivir con su expareja. Los abogados del Juzgado me dijeron de manera sarcástica que así éramos las mujeres y que no entendían por qué nos quejábamos del maltrato si al poco tiempo volvíamos con nuestros maridos: seguramente así nos gustaba vivir. Esta manera tan simplista de entender la violencia ejercida contra las mujeres refleja su desconocimiento sobre aspectos clave del tema como: el ciclo de la violencia doméstica, el estado psicológico en el que se encuentran las mujeres víctimas, que impide a éstas mantenerse firmes en la denuncia, o las condiciones socioeconómicas que impiden a muchas mujeres abandonar a su agresor. En otras palabras, ignoran cómo funciona el *habitus*.

La falta de conocimiento de las autoridades tradicionales, desde luego, no es exclusiva del municipio de Oxchuc. Esta actitud y estas razones son el pan de cada día en los Ministerios Públicos ladinos de San Cristóbal de Las Casas, según lo denuncian abogadas de organismos sociales de mujeres, como el Centro de Derecho de las Mujeres de San Cristóbal o el Colectivo de Mujeres.¹⁰

Uno de los días en que me encontraba en el Juzgado, la mujer que había sido golpeada a la que me referí párrafos atrás fue a pedir nuevamente otro citatorio, pero no lo pudo obtener porque el secretario del Juzgado no se encontraba dado que había ido a tomar un curso de derechos humanos y género en el Supremo Tribunal de Justicia del Estado. Lo extraño del hecho es que ninguno de los dos jueces recibió esa capacitación. El juez me dijo que no asistían a ese tipo de capacitaciones porque eran cursos “legales”, sólo para abogados. Durante mi estancia en el Juzgado, el secretario nunca estuvo presente en las audiencias; él se mantenía en un cubículo apartado de la sala de audiencias en la que trabaja con los expedientes, informes, etcétera. Sin embargo, es justo en las audiencias donde las autoridades quitan, limitan y restringen los derechos de las mujeres, o imputan obligaciones estereotipadas sobre su género por medio de consejos y regañones.

La figura del secretario del Juzgado tiene cierto parecido con la antigua función del secretario municipal de los municipios indígenas que en los años cincuenta describían etnógrafos como Alfonso Villa Rojas. Este antropólogo narraba que

¹⁰ Conversaciones con Martha Figueroa Mier, abogada del Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas (COLEM), y con Gloria Flores, abogada del Centro de Derechos de las Mujeres de Chiapas (CDHM).

quien realmente ejercía el poder económico y político en el municipio era el secretario municipal, que era ladino, mientras que el presidente municipal indígena de ese entonces intervenía muy poco en asuntos relevantes y económicos. Algo muy parecido pasa en el Juzgado Indígena de Oxchuc, donde quien tiene el poder de decir qué es lo adecuado o no es el secretario del Juzgado. El discurso “oficial” relacionado con la forma en que se maneja el Juzgado y cómo se trabaja en él me lo dio el secretario, ya que las primeras veces que traté de entrevistar a los jueces nunca me lo permitieron y repetidamente me enviaban con el oficial del Juzgado; los jueces mostraban temor a decir cosas que no fueran “bien vistas” y a equivocarse a la hora de mencionar situaciones que se salieran de los márgenes legales. Como ya he mencionado, por más que insistí, los jueces en un principio no quisieron tener la más mínima interlocución conmigo, así que fue el secretario quien me dio la versión “oficial”, alegando en todo momento la observancia del marco jurídico en el que actuaba el Juzgado, siempre apegado a derecho. En la práctica, sin embargo, pude observar cómo una cosa era el discurso oficial, y otra muy distinta lo que sucedía adentro, sobre todo en las audiencias. Es decir, no es igual lo que realmente sucede en la audiencia —donde no faltan las reprimendas, las multas, los castigos, los consejos, etcétera— que lo que posteriormente se asienta en las actas. Cuando observé esa diferencia, pude darme cuenta de cuál era el temor de los jueces.

La pensión alimenticia

Una de las demandas más comunes que interponen las mujeres se refiere a la pensión alimenticia. Las mujeres usuarias del Juzgado me contaban con tristeza y resignación que recibían muy poco dinero para sus hijos. Con un solo hijo o hija, los jueces y regidores habían establecido una pensión muy baja que giraba alrededor de los trescientos pesos mensuales. La situación se agudizaba para las mujeres que tenían más de dos hijos, que generalmente recibían la misma cantidad de dinero que las que sólo tenían uno o dos. Jueces y regidores, en sus respectivas jurisdicciones, hacían muy poco por elevar el monto de la pensión. Cuando los regidores me refirieron que el abandono de mujeres por parte de sus parejas es muy frecuente en Oxchuc, contaban con preocupación que no veían la manera de obligar a los hombres a cumplir con la pensión de alimentos para sus hijas e hijos. Ellos afirmaban que las pensiones se estipulaban en razón del tipo de trabajo del hombre, sus propiedades y el número de hijos. Sin embargo, no conocí más que un solo caso en el cual la pensión era mayor a los trescientos pesos; se trataba de la esposa de un policía del Ayuntamiento cuyo sueldo ascendía a cuatro mil pesos al mes, y ella recibía para sus hijas e hijos la mitad. Este arreglo lo hicieron ante los regidores, pero la negociación de la cantidad de dinero ya había sido negociada

entre los cónyuges sin la intervención de las autoridades; la instancia del Cabildo sólo se utilizó para dar formalidad a su acuerdo.

Las mujeres que entrevisté, que habían sido usuarias de las instancias de justicia, me aseguraron que cuando el hombre las abandonaba era porque ya tenía otra mujer y otros hijos. Cuando ellas interponían su queja por pensión alimenticia ante las autoridades, sus exesposos se escudaban en que tenían muchos hijos con su actual pareja. Bajo este pretexto daban a su primera esposa montos irrisorios que muy poco ayudaban para sostener a los hijos.

Los regidores argumentaban que, si aumentaban la cantidad de la pensión, los hombres no cumplirían, lo que ocasionaría mayores problemas. Sin embargo, esta preocupación no se notaba genuina, pues en otro tipo de faltas regidores y jueces castigaban de manera más severa, imponiendo multas por cantidades muchísimo más altas. Es el caso, por ejemplo, de las faltas por venta de licor o por robo, pero también se puede ver en el pago por derecho a mesa, que podía ser mayor a los tres mil pesos.

Otro punto que hace peculiar el tema de las pensiones alimenticias es la advertencia que hacen los jueces de Paz a las mujeres que han conseguido que se les otorgue una pensión para sus hijos. Las autoridades del Juzgado aperciben a las mujeres diciéndoles que, si rehacen su vida con otra pareja, la pensión se extinguirá automáticamente. Las mujeres me comentaron que se asustan ante tan cruel advertencia, por lo que muchas de ellas la aceptan resignadamente. Por eso, cuando tienen otra pareja, la manutención de los hijos de la mujer se establecerá mediante un acuerdo implícito. La advertencia que hace el juez a la mujer no queda inscrita en el acta de acuerdo por obvias razones, porque el secretario del Juzgado tiene el cuidado de que este tipo de acuerdos no se plasmen para que no quede constancia de que los derechos de las mujeres y de los niños y niñas han sido violados, lo que justifica diciendo que así son los usos y costumbres.

Las mujeres en general no saben cuáles son sus derechos, muy pocas enfrentan a las autoridades para exigirlos, y son también muy pocas las que solicitan a éstos que las pensiones sean por cantidades más grandes. Aunque sí hay mujeres que insisten, éstas generalmente no logran sensibilizar a las autoridades.

Otra característica de los casos de pensión es que puede permanecer igual la cantidad de dinero durante años sin que las mujeres vuelvan a insistir en que se les aumente; por eso, muchas mujeres se ven en la necesidad de tener varios trabajos y de que sus familiares les ayuden, ya que las pensiones no alcanzan para cubrir ni la cuarta parte de los gastos que generan los hijos e hijas.

Una jovencita de dieciocho años que entrevisté al salir de una audiencia en la que había solicitado pensión alimenticia al padre de su hijo, me relató que había ido con el juez de Paz porque su expareja no quería hacerse responsable de su hijo. El juez ya había mandado tres citatorios al hombre sin que éste se hubiera presentado

en el Juzgado, y sólo se presentó cuando el juez mandó a la policía municipal para detenerlo. En la audiencia estuvieron presentes el padre, la madre y las hermanas del hombre, mientras que a la mujer sólo la acompañaba su madre. El hombre no reconocía al niño como su hijo y exigía una prueba de ADN, lo que ella aceptó, pero pidió que él cubriera los gastos; sin embargo, al final el hombre reconoció que el bebé era suyo. Para ella fue un logro enorme que el padre aceptara su responsabilidad, pues esto significaba que, cuando el niño tuviera entre quince y dieciocho años, el padre tendría que heredarle tierras. La mujer narra los apercibimientos que le hizo el juez de la siguiente forma:

Mujer: Sí, me dijo el juez que si me vuelvo a casar me olvide de la pensión de mi hijo. Además me dijo que no podía irme con otro hombre porque que tal y que sufre mi hijito, y ¿quién iba a tener la culpa? Pues yo. Así me dijo el juez. Tampoco se puede ir [el niño] con tu mamá. Pero voy a hablar con los licenciados porque así no quedó en el acta. En el acta quedó que yo tenía derecho a rehacer mi vida. Igual así quedó que él tenía derecho a rehacer su felicidad con otra persona.

Entrevistadora: ¿Y tú cómo ves eso de que te van a quitar la pensión si te vuelves a juntar?

M: Pues, para mí, veo que no es así. No es así porque no me la están dando a mí, pues la pensión es para su hijo. Es ahí donde no entiendo, pues. Por eso pienso regresar al Juzgado, no sé cómo es realmente. Me dijeron que su papá de mi hijo me lo iba a quitar.

E: Pero, ¿por qué?

M: No sé por qué lo dijeron.

E: ¿Cuánto dinero te dan de pensión?

M: Muy barato, trescientos pesos al mes. Como es agricultor, no gana nada.

E: Pero tú me dijiste que trabaja de chofer.

M: Mi suegro fue el que dijo que su hijo era sólo agricultor. Fue mi suegro el que contestó con el juez que casi no gana tampoco de chofer.

E: ¿Viste bien o mal la pensión?

M: Mal, porque es muy poco. Ni siquiera le va a durar ese dinero.

E: ¿Le dijiste algo al juez?

M: Sí le dije, pero él dice que por ley tiene que dar trescientos a un niño. Le pides quinientos pesos y dice que no tiene. Si antes el muchacho dijo que sólo doscientos pesos al mes; los licenciados hicieron que se subiera un poco más.

E: El juez, ¿por qué no la subió?

M: Porque el muchacho no quería. ¿Qué va a hacer el juez también si el muchacho no quiere?, ¿qué va a hacer?

E: ¿Si hubiera sido niña te hubiera dado menos dinero?

M: Pues sí.

E: ¿Es igual niño o niña?

M: No. No es igual. Como, digamos, las niñas no tienen casi derechos de recibir sus herencias, pues es lo que dijo el juez. Las niñas sólo su pensión, la van a registrar y sólo eso.

E: Pero entonces, ¿también le dan menos pensión a las niñas?

M: ¡Ajá! [sí]

E: ¿Te lo dijo el juez?

M: Sí, le daría menos pensión.

E: ¿Cómo lo sabes?, ¿lo dijo el juez?

M: Sí, lo dijo el juez.

E: ¿Por qué fuiste al Juzgado de aquí?, ¿por qué no fuiste a otro lugar?

M: Porque nadie me dio idea de ir a otro lado.

E: ¿Sabes que hay una Procuraduría para la mujer?

M: No, no lo sé. ¡Ah, sí!, sí lo sé. Ahí platiqué con ellos; igual me dijeron que lo arreglara con el juez.

E: ¿Cómo estuvo el consejo del juez? ¿Tenía razón en lo que te dijo?

M: Sí, tenía razón, pues lo obligaron a registrar y dar pensión.

E: ¿Te cobraron multa o refresco?

M: Sí, por mi voluntad les di a los licenciados. Di refresco a los jueces y licenciados. No, ahí no me cobraron ni a mí ni al muchacho.

E: Y... ¿es cierto que el muchacho y tus suegros no tienen dinero?

M: No, no es cierto, si hasta tienen carro, pero así se hizo, pues, el acuerdo.

E: ¿No puedes cambiar el acuerdo?

M: No, ya no hay oportunidad porque ya se levantó y firmó un acta.

E: Oye... ¿y la pensión sube?, ¿cómo le vas a hacer si los trescientos no te alcanzan?

M: Pues ni modo, a luchar con mi hijo.

E: ¿Ya no vas a ir nuevamente al Juzgado?

M: No, ya no pues.

E: ¿Ni a otra autoridad?

M: Pues ojalá, si salen las autoridades, a ver qué voy a hacer.

E: ¿Tú piensas que con trescientos pesos te va a alcanzar hasta los 18 años?, ¿así te vas a quedar con ese dinero nada más?

M: Sí, así es. Sí, hasta que tenga 18. Sí, es muy dura la vida con mi hijito.

E: ¿Tú crees que te hubiera podido [el juez] dar más pensión?

M: No, no pudo, pues el papá de mi hijito no quería. Yo le dije que le diera mil pesos al mes. Mi suegro es maestro, pero ya jubilado. Así quedó que el papá de mi hijito tiene derecho a verlo cuando quiera.

E: ¿Y tú a qué tienes derecho?

M: Pues de nada.

El caso de esta joven refleja lo que las mujeres viven cotidianamente en el Juzgado y el Cabildo cuando tienen que enfrentarse a su antigua pareja. Los hombres normalmente están apoyados por su familia y las autoridades, lo que concluye en que los varones no tengan que verse obligados a dar pensiones muy altas. La figura del padre es siempre muy importante en las audiencias, pues éste apoya y defiende a su hijo varón de cualquier acusación que le haga su esposa, su concubina o cualquier otra mujer. Entre las mujeres que acudían a alguna instancia de justicia, era perceptible ver cómo ellas tenían serias dudas respecto a cuáles eran sus derechos y, aunque muchas insistían en que tenían tal o cual derecho, generalmente las autoridades las reprendían por participar, o su participación era menospreciada.

Derechos de primera y segunda esposa

Los hombres y mujeres a quienes entrevisté en Oxchuc me contaron que era habitual que un hombre conviviera con dos o tres mujeres; los regidores también hacían frecuentemente alusión a este tipo de casos y las actas de acuerdos del Cabildo que tuve oportunidad de leer revelaban por lo menos la existencia de cuatro casos en los que se presentaba esta situación. Una de las mujeres que fue mi intérprete y guía me dijo que era hija del primer matrimonio de su padre, pero que éste tenía otras dos esposas. Cuando mis informantes y las autoridades se referían a las distintas mujeres que convivían con un hombre como esposas, no lo hacían en el sentido del derecho positivo mexicano, pues estas parejas no están casadas bajo el régimen del derecho civil; simplemente conviven como matrimonio y así son reconocidos socialmente.

A pesar de que estas mujeres son reconocidas socialmente como la segunda o la tercera esposa de un hombre, sí hay distinción en sus derechos. Por ejemplo, en caso de separación, la primera esposa es la que tiene derecho a quedarse con la casa del marido y con las tierras de éste en caso de fallecimiento, derechos de los que no gozan las posteriores esposas. También existen diferencias entre los derechos de los hijos del primer matrimonio y de los posteriores, pues los hijos varones del primer matrimonio —no las hijas— sí tienen derecho a heredar y a pelear por las tierras de su padre, pero los hijos de posteriores matrimonios no, a no ser que en el primero el hombre no hubiera tenido hijos varones. Afortunadamente, los hijos e hijas de todas las esposas tienen derecho a que el padre proporcione alimentos, pero la cantidad va mermando según el número de hijos e hijas que haya tenido en sus subsecuentes uniones.

Las esposas pueden convivir o no en la misma casa habitación, pero normalmente cada una vive en una casa distinta. En el caso de la madre de mi informante, ella había cohabitado veinte años con la segunda esposa del hombre

en la misma casa, aunque en cuartos distintos. En el tiempo en el que la traté, ya no mantenía convivencia marital con su esposo, pero aún vivían bajo el mismo techo. Los regidores me relataron el caso de un hombre que quería tener cuatro esposas, pero las tres anteriores se unieron para no permitirlo, llevaron su caso ante la audiencia y, posteriormente, ante el Juzgado Civil. La razón fundamental por la cual las mujeres no querían aceptar una nueva esposa era que el dinero ya no alcanzaría para mantenerla.

Para los regidores, esta situación se presenta porque los hombres “convencen” a las mujeres para que ellos puedan tener más de una pareja; sin embargo, mi informante no estaba de acuerdo con esa hipótesis y me explicaba que los hombres no avisan a la primera esposa, esconden su convivencia con otras mujeres, y ésta de manera fortuita llega a enterarse de la existencia de las otras; es decir, de hecho no hay negociación entre el hombre y la primera esposa. En otros casos, el acuerdo puede llegar a ser que, si el hombre sigue cumpliendo con sus “obligaciones” de proveedor, la primera esposa le permita tener una segunda.

Los acuerdos a los que pueden llegar las primeras esposas con su consorte para admitir a una nueva concubina se realizan con un margen de negociación muy restringido para las mujeres, porque si la primera esposa no quiere admitir a una segunda, no existe la práctica de pelear por los bienes del marido; es decir, no hay un litigio en el cual la mujer pueda adjudicarse por derecho la mitad de la tierra de su esposo, de su casa o de sus bienes, tal y como lo establecen las leyes civiles en caso de estar casada bajo la sociedad de bienes mancomunados. A lo único que tienen derecho las mujeres —o creen tener derecho— es a solicitar alimentos para sus hijas e hijos.

De esta manera, la mujer tiene que escoger entre aceptar a la segunda esposa, o quedarse sin casa, sin tierras, sin animales u otros bienes, sin esposo —lo que conlleva quedar sin su protección—,¹¹ sin el prestigio de tener una familia y con toda la responsabilidad del cuidado de los hijos, quedándose con una pequeñísima cantidad para su manutención. Este hecho puede explicar por qué muchas mujeres aceptan que el marido tenga una segunda esposa, o hasta una tercera.

Uno de mis informantes me dijo que el tener dos o más esposas es visto en Oxchuc como una situación de prestigio, pues son los hombres que “tienen paga” los que pueden mantener a varias mujeres; este hombre también me contó que el

¹¹ Hemos visto cómo en Oxchuc los hombres dan protección física y moral a las mujeres, ya que son los que dan aval de que las mujeres tengan una aceptable conducta moral. También son los varones quienes tienen voz en las audiencias, y con los que se puede hacer “acuerdos” serios en caso de disputa a favor de las mujeres.

juez anterior tenía tres mujeres, las cuales vivían todas en la misma casa habitación. Yo tuve la oportunidad de conocer a una de ellas.

No todos los hombres en Oxchuc viven con la holgura económica que quisieran. Para demostrar su masculinidad y mantener su prestigio pueden tener más de dos concubinas, aunque ello les represente una carga muy pesada. Una de las usuarias del Juzgado a la que entrevisté me narró cómo había sido golpeada por su esposo por culpa de la segunda esposa, de manera que responsabilizaba a esta última por volver a su marido “un loco”. Ella me decía que su esposo se quería suicidar, pero que afortunadamente ella lo pudo rescatar cuando él se había colgado de un tubo de su casa para intentar ahorcarse. Según me contó esta mujer, el marido tenía muchos problemas con sus dos esposas y a ninguna de las dos les cumplía con la manutención de los hijos e hijas. Las dos mujeres exigían dinero y atención del marido, pero éste no podía mantener contenta a ninguna de las dos, quienes además peleaban continuamente entre sí. Por estas circunstancias, ambas mujeres se encontraron en el Juzgado. La primera esposa presentaba visibles muestras de violencia física en todo su cuerpo, mientras la segunda sólo mostraba un hartazgo por la situación y no quería saber más del esposo; decía que era el hombre quien la buscaba, pero que ella ya no quería nada con él. A pesar de que la mujer presentaba visibles muestras de ultrajes, el marido nunca se presentó a las audiencias, y lo último que supe es que se “reconcilió” con la primera mujer.

El caso me confirmó que, a pesar de que los hombres que habían sido mis informantes veían con buenos ojos el hecho de convivir con dos o tres mujeres, no todos lo vivían con placer y gusto pues, por ejemplo, este hombre, ante tantos problemas familiares y económicos por la presión de mantener a dos familias, estaba a punto del suicidio. Para los campesinos de bajos recursos, el “prestigio” por tener más esposas les puede costar incluso la vida.

La herencia de la tierra. Un derecho del que no gozan las mujeres

La situación actual de los derechos agrarios de las mujeres no se puede entender sin una lectura histórica de las normas sexistas que constituyen el cimiento de la exclusión. Es una historia que se remonta hasta antes de la Colonia, cuando ya prescripciones trascendentales de género subordinaban a las mujeres ante los hombres; según Olivera, sin embargo, esas desigualdades eran menores que las impuestas posteriormente por los colonizadores (Olivera, 2004: 64).

De la Colonia se han heredado varios principios y valores que en la actualidad repercuten en las prácticas culturales y en las normas jurídicas en materia agraria. Estas prácticas y normas han obstruido el goce y ejercicio pleno de las mujeres del derecho a la tenencia de la tierra al privilegiarse únicamente al varón. Una de las leyes coloniales que normaba la tenencia de la tierra fue la Instrucción de 1754 de la

Corona española, considerada como una verdadera reforma agraria ya que establecía la protección de la posesión de tierras de los indios, así como también ordenaba la reposición de sus tierras usurpadas y una mayor dotación para sus comunidades y ejidos (Torales, 2005: 95). Esta ley trataba de menguar los daños ocasionados por los conquistadores y la encomienda pero, a pesar de su benevolencia, tuvo un impacto muy tenue en la realidad novohispana.

Desde la época colonial, la tenencia de la tierra se organizó jurídicamente en tres tipos: los terrenos “propios”, destinados para explotación de la administración política local; los terrenos de la comunidad —ejidos, dehesas—, que quedaban a disposición de todos los vecinos para fines de pastoreo y leña, y las parcelas de explotación individual. Esta distribución aplicaba tanto para los “pueblos de españoles”, como para los “pueblos de indios” —o “reducciones de indios”—. Los pueblos de indios fueron formados por los españoles, ya que los indígenas, antes de la conquista, solían vivir en asentamientos dispersos. El agrupamiento de indios en pueblos facilitaba a los españoles el cobro de tributos, así como la evangelización.

La diferencia con los pueblos de españoles era que las parcelas individuales en los pueblos de indios no eran de propiedad individual, porque al morir el poseedor varón, el derecho volvía a formar parte del fondo común para ser nuevamente asignado. Las indias no eran poseedoras, por lo que estaban exentas del pago —directo— de tributos (Margadant, 1995: 89).

Desde ese entonces, la ley preveía la tutela y el cuidado de la posesión de tierras de indios, prohibiendo la venta o el traspaso de tierras a los colonos sin autorización especial. Esto se debía a que, al principio de la Colonia, el indio era considerado como un niño que necesitaba protección; por ello, se expidieron normas que coartaban la facultad de venta de las tierras, ante el temor de que por necesidad las vendieran a los españoles abusivos con los que muchos se habían endeudado. Las leyes permitían que el indio pagara sus deudas con trabajo, pero no con tierra (Margadant, 1995: 92).

En los albores de la construcción del Estado nacional mexicano en el siglo XIX, en 1882 el gobierno elaboró un decreto por el cual se suprimían los tributos, se instauraban los municipios, se omitía la categoría de “indios” y se reconocía sólo la propiedad privada. Estas disposiciones fueron ratificadas en la constitución de 1824 (Olivera, 2004: 75) y dejaron a los pueblos de indios a merced de los ladinos, lo que produjo que muchos terrenos comunales fueran privatizados y los ladinos se apropiaran de ellos. Las medidas impuestas también impactaron fuertemente en la estructura de gobierno y en las normas y tradiciones que los indios habían mantenido durante la época colonial. Este periodo se caracterizó por subsumir a las mujeres y a los indígenas en la categoría universal de ciudadanos.

La situación de las mujeres parece haber empeorado con la pauperización de las condiciones económicas y sociales, como consecuencia de la política del Estado

de privatización de tierras comunales indígenas y de la proliferación de fincas, sobre todo en el territorio chiapaneco. Olivera afirma que todavía a mediados del siglo XX los patrones, administradores y caporales de las fincas tenían “derecho de pernada”, lo que les aseguraba el uso sexual de las mujeres indígenas que se encontraban a su servicio (Olivera, 2004: 78).

Es evidente que la consolidación de Estado nacional mexicano fue uno de los periodos más difíciles para las mujeres: sin derecho sobre su propio cuerpo, obligadas a prestar servicios sexuales, recluidas en fincas y reducidas casi a objetos, además de que el acceso a la propiedad de la tierra era casi imposible para ellas.

El primer instrumento jurídico que permitió que las mujeres tuvieran derecho a la tenencia de la tierra fue el Código Agrario de 1934, que establecía que las mujeres podían recibir parcelas individuales si tenían a su cargo una familia, fueran solteras o casadas. Posteriormente, el Código de 1942 reafirmó ese derecho. En ambos códigos se establecía la restricción de que, al momento de casarse, la mujer perdía el derecho a conservar la parcela. La Ley Agraria de 1971 introdujo una importante adición al instituir la Unidad Industrial Agrícola de la Mujer, mediante la que se asignaban parcelas exclusivas para la producción por parte de las mujeres (De León, 1999: 130). En esta Ley Agraria, como en los anteriores códigos, se reconocía derechos a las mujeres como ejidatarias y comuneras. Estas normas, sin embargo, no fueron suficientes para que las mujeres pasaran a ser reales poseedoras de derechos agrarios, de modo que las prácticas y las antiguas normas coloniales sexistas aún están presentes en el *habitus* tanto de los hombres y mujeres campesinos, como de los funcionarios agrarios.

La Unidad Agrícola dejó de ser obligatoria en la reforma al artículo 27 constitucional hecha en 1992. Esta reforma dio fin al proteccionismo de las tierras indígenas por presiones de organismos internacionales, por la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio y por la fuerte influencia de ideologías neoliberales en el país. Si bien es cierto que la reforma al artículo 27 constitucional de 1992 permite la privatización de la tierra, los reportes del Registro Agrario Nacional indican que el tipo de tenencia no se ha modificado substancialmente. Muchas organizaciones no gubernamentales en Chiapas afirmaron de manera errónea que con la entrada del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) a las comunidades, la tierra se privatizaría, pero jurídicamente esto no es posible porque, a pesar de que un ejido entre a ese programa, las tierras siguen manteniendo la modalidad de ejidales. Para privatizar la tierra es necesario efectuar un procedimiento jurídico en el cual se modifique el tipo de tenencia de la tierra, pasando de propiedad social a propiedad privada, a lo que se llama “dominio pleno”.

La regulación de la tenencia de la tierra hecha por medio del PROCEDE ha cubierto el 97% de la propiedad rural en el país, según reportó el titular de la Procuraduría

Agraria al periódico *El Universal* (Sánchez, 2012); sin embargo, ello no ha significado que ejidos y comunidades hayan cambiado de manera inmediata su régimen de propiedad. En 2011 existían 31 663 núcleos agrarios registrados; el secretario de la Reforma Agraria en ese mismo año reportaba que 3825 núcleos agrarios habían cambiado la modalidad de tenencia de la tierra, pasando de ser social a privada, cantidad que representaba apenas el 12% del total de ejidos y comunidades en el país (SRA, 2011). Es así como la gran mayoría de los ejidos y comunidades que existían antes de la reforma de 1992 siguen constituidos como tales y bajo el mismo régimen de tenencia de la tierra.

Para las mujeres, la reforma de 1992 no significó ningún avance. En 1996, la Secretaría de la Reforma Agraria reportaba que tan solo el 15% del total de titulares de derechos agrarios eran mujeres (De León, 1999: 131). Una década después se observa que los cambios fueron muy pequeños, pues la titularidad de derechos ejidales representaba apenas el 19.8%. Es decir, si la misma tendencia continúa, con un crecimiento del 5% por década, tendríamos que esperar hasta el año 2067 para que las mujeres alcanzaran derechos sobre la tenencia de la tierra en la misma proporción que los hombres.

Tabla 2. Participación de las mujeres de acuerdo con la calidad agraria

Calidad agraria	Mujeres	Hombres
Ejidatarias	477 559	1 935 785
Comuneras	134 764	491 221
Posesionarias	155 298	456 805
Avecindadas	345 491	673 706

Fuente: Dirección General de Estudios y Publicaciones, a partir de la base de datos del RAN. Mayo de 2007.

Si bien es cierto que se han producido cambios respecto a la tenencia de la tierra, como el innegable aumento de titulares mujeres, no hay aún paridad entre los géneros, pues el porcentaje refleja que las mujeres titulares de derechos agrarios son una minoría. El restringido acceso de las mujeres a estos derechos se debe a prácticas que tienen su origen en las normas coloniales, con fuertes valores patriarcales. Estos valores siguen vigentes en comunidades y ejidos, así como en las políticas gubernamentales del México independiente, y más recientemente con la entrada del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE).

El PROCEDE merece una mención más extensa. El programa de hecho reforzó las prácticas sexistas al reconocer sólo como titulares de derechos agrarios a hombres

y mujeres ejidatarios y comuneros. Como la gran mayoría de mujeres no eran ejidatarias ni comuneras, sino vecinas de los núcleos agrarios —mujeres casadas, viudas, solteras, madres solteras, o mujeres solas cuyos esposos migraron y no han vuelto—, no tuvieron protección jurídica a través del programa. El PROCEDE, entonces, cambió el antiguo concepto de considerar los derechos agrarios como patrimonio familiar y pasó a considerarlos como patrimonio individual, lo que ocasionó que se excluyera de los derechos agrarios a la mayoría de las mujeres campesinas.

En Oxchuc, autoridades y nativos afirman que por usos y costumbres las mujeres no tienen derecho a heredar tierras, a excepción de cuando la reciben por enviudar, aunque en muchos casos las viudas suelen ser despojadas de su herencia. Sin embargo, las mujeres pueden adquirir tierras por medio de la compra individual. En Oxchuc, la economía es preponderantemente agrícola, por lo que la tierra es un bien muy apreciado en toda la sociedad, lo que genera constantes disputas incluso al interior de las familias nucleares.

Estas disputas se generan en torno a los límites, la posesión y la propiedad de la tierra, y son problemas que se presentan de manera regular en Oxchuc. Las autoridades de Bienes Comunales son las encargadas de resolver ese tipo de conflictos; sin embargo, si el problema involucra otras faltas o delitos —como el robo o las agresiones— la parte agraviada puede recurrir a otras instancias, tanto de los usos y costumbres como del derecho positivo.

A pesar de que las mujeres están excluidas de la tenencia de la tierra por los usos y costumbres, ellas confrontan a las autoridades, a los hombres de su comunidad y a los mismos usos y costumbres, para reclamar el acceso a este derecho. Muchas mujeres son propietarias de parcelas de tierra que han obtenido por medio de sus ahorros y su trabajo. Son muchas las mujeres las que no están conformes con esa costumbre y otras han cuestionado a sus padres por designar sólo a sus hermanos varones como herederos de derechos agrarios. Los padres argumentan que las mujeres no heredan porque ellas se casarán y adquirirán tierra a través de sus esposos, además de que ven el matrimonio como una relación vitalicia que sólo en casos muy graves puede destruirse. Sin embargo, la cantidad de separaciones que se ven el Juzgado y en el Cabildo evidencia que las separaciones entre parejas están al orden del día y que la visión del matrimonio como una relación de por vida no se cumple del todo en la realidad. Por lo mismo, muchas mujeres se quedan desprotegidas al no tener tierras ni casa, y muchas prefieren trasladarse a la cabecera de Oxchuc antes que vivir en su localidad, donde son presa de chismes, desprestigio y abusos. Se ven forzadas a salir para trabajar y mantener a sus hijos ya que las tierras son de sus hermanos varones.

La costumbre supuestamente indígena de que las mujeres no pueden heredar tierra es fuertemente cuestionada por las mujeres indígenas tanto en Oxchuc, como

en otros municipios de Chiapas. Esta denuncia se enmarca en las luchas por la tierra que se presentan cada vez más frecuentemente en el estado. En un encuentro organizado en 2010, llamado Mujeres en Resistencia para Defender Nuestra Madre Tierra y el Territorio, numerosos grupos de mujeres pertenecientes a organizaciones no gubernamentales y campesinas expusieron los diversos obstáculos que tienen que enfrentar para poder acceder al derecho a la tenencia de la tierra. Una de ellas, originaria del ejido Bellavista, expresó:

Se nos niega el derecho a la tierra porque les dan los papeles a los hombres y no valoran el trabajo que hacemos. Somos nosotras las que trabajamos la tierra, las que ayudamos, las que sacamos los alimentos. Reconocemos nuestros derechos y podemos seguir adelante. [...] no estamos debajo de la tierra, estamos arriba de ella y todas debemos seguir adelante luchando juntas, unidas con fuerza (CDHFBLC, 2010).

En ese mismo encuentro las mujeres denunciaron cómo los varones de sus comunidades no les permitían adquirir tierras, y que eso ocurría con la tolerancia de las instituciones gubernamentales.

El caso de la viuda

Uno de los casos más importantes que presencié en el Juzgado de Paz fue el asunto de la viuda que he mencionado antes, a la cual sus dos hijos varones querían despojar de su tierra. Ellos habían golpeado a sus hermanas tratando de intimidarlas, habían robado documentos agrarios y, por si fuera poco, habían destrozado plantas de café y removido los mojones de las parcelas. Los hijos de la señora pedían la tierra, los instrumentos de labranza y dinero como parte de la herencia de su padre, aunque su padre ya les había dotado de tierra; sin embargo, no conformes con lo que su padre les había otorgado en vida, querían despojar a su madre de la tierra que poseía.

Las autoridades comunitarias —agente, representantes del Comité de Educación y principales— habían decidido que la fracción de tierra de la señora fuera nuevamente dividida, con lo que la señora tendría que dar a sus hijos una nueva porción. La señora no estuvo de acuerdo en dar tierra ni dinero a sus hijos, argumentando que había ganado el dinero que tenía con su propio esfuerzo y sin ayuda de nadie, por lo que no se trataba de herencia de su esposo. La viuda contó que los hijos le decían a sus hermanas: “Ustedes no tienen café, no tienen terreno; sólo nosotros los hombres. En cambio ustedes como mujeres no tienen importancia. No tienen terreno ni nada”.

Como el conflicto no se pudo arreglar con las autoridades comunitarias, se llevó ante las autoridades de Bienes Comunes y los jueces del Juzgado de Paz. Estos

últimos trataron nuevamente de convencer a la señora para que dividiera el terreno y diera el dinero a sus hijos, pero durante toda la audiencia, la señora y las hijas se defendieron y no cedieron ante el juez.

Juez: No hay acuerdo porque no quieres dar las cosas del difunto señor.

Viuda: Pues no, señor, a menos que esté muerta; ya después que vean qué hacen con las cosas, pues entonces sí. Sólo hasta que ya no haya nadie en mi casa entonces sí que se las dividan. Eso es lo que siente mi corazón.

Varias autoridades de la comunidad estaban de acuerdo con que la viuda se quedara en posesión de la tierra, pero al mismo tiempo todas coincidían en que, al fallecer la mujer, pasaría a manos de los hombres siempre y cuando las hijas se hubieran casado.

Autoridad: No es fácil, Felipe [hijo], por eso te estoy diciendo estas cosas. El terreno no se va a acabar, va a ser de ustedes después [cuando la señora fallezca], de ustedes con sus dos esposas. Hagan el bien.

Autoridad de Bienes Comunales: Bueno, sería bueno que llegara a nuestro corazón, que lo piensen bien. Pues no es otra persona, es su mamá, y la ley dice que es ella la que se quede con sus cosas. Cuando inicien el acta que se va a levantar, las herramientas que querían reclamar los muchachos se van a quedar bajo custodia de la señora. En caso de que ustedes las necesiten, se les darán en calidad de prestadas.

Finalmente se acordó que las tierras quedarían en manos de la señora y sus hijas, al igual que el dinero y los instrumentos de labranza, pero le impusieron a la señora la condición de no vender nada. Respecto al dinero, el juez apercibió a la viuda de que, mientras tuviera dinero, no debería recurrir a los hijos para que la ayudaran económicamente.

Juez: Así te voy a decir, señora, las cosas van a quedar a tu cargo porque tienes tu casa y tierra, pero va a quedar en el acta que las cosas del difunto no las puedes vender [...] ¿Y... van a repartir el dinero?

Viuda: Ah, pues no, señor, no lo voy a dar porque es mi trabajo. Lo hice junto con el difunto. Nadie me ayudó a cortar mi café.

[...]

Juez: Así va a quedar en el acta: los noventa mil no se van a repartir porque los dos muchachos van a quedar libres de no ayudarte si llegas a enfermar.

Como en casi todas las audiencias que presencié en el Juzgado, el juez solicitaba a las mujeres que un hombre las representara, y este caso no fue la excepción. Una de las razones por la cual el conflicto no se pudo resolver en la comunidad fue porque no hubo hombres que representaran los intereses de la señora y con quienes tomar acuerdos, pues no podían tomarlos sólo con las mujeres.

El acuerdo al que se llegó fue posible gracias a que la señora luchó firmemente en la defensa de lo que consideraba su derecho y cuestionó en todo momento al juez, develando su poder simbólico y dejando los argumentos sin eficacia. Ni las amenazas de los hijos ni la presión de los jueces y de algunas autoridades comunitarias lograron amedrentar a la viuda. Afortunadamente, la señora tenía de su lado a las autoridades de Bienes Comunales y a algunos principales de su comunidad, lo que resultó en un apoyo estratégico para que mantuviera bajo su dominio los bienes.

En este caso se presentaron varias muestras de solidaridad femenina —sororidad—. Las hijas y la madre se apoyaron y estaban todas de acuerdo en hacer frente a los hermanos que querían despojarlas. La señora, a pesar de la presión que recibió de las autoridades comunitarias, mantuvo firme su decisión. La viuda fue un ejemplo de fortaleza porque enfrentó a todos los hombres —hijos y autoridades—, que hacían pactos masculinos para quitarle la tierra. Los distintos capitales —en el sentido de Bourdieu— que ella expuso en la audiencia —como por ejemplo tener prestigio por ser una mujer mayor de edad, ser propietaria de tierras, tener una suma importante de dinero, noventa mil pesos, y contar con el apoyo de todas sus hijas adultas— permitieron que la viuda mantuviera una disputa en la cual los capitales de sus hijos y los de ella fueron casi igual de eficaces al momento de “jugar” en el campo de la justicia.

Este conflicto muestra cómo las mujeres también hacen alianzas entre sí, que se mueven y utilizan los capitales que tienen consigo y que estratégicamente utilizan las instancias de justicia para conseguir acuerdos que les beneficien. A pesar de los pactos masculinos, las mujeres pudieron defender su propiedad, encarando en varias ocasiones la violencia física y simbólica ejercida por los varones de la familia y por el juez, quien en varias ocasiones mostró una actitud discriminatoria hacia las mujeres. En resumen, pese al evidente androcentrismo dentro de la audiencia, las mujeres pudieron sobrellevar las dificultades y salir victoriosas.



Capítulo 5

La Ilíada

El caso de Ofelia

Para hacer un análisis más puntual de las relaciones de poder entre los géneros escogí un caso que es interesante por varias razones, entre ellas porque, de manera general, la historia se asemeja a *La Ilíada*, dado que los nombres de los personajes principales de la historia épica coinciden con algunos de los nombres que asigné para nombrar a los personajes reales del caso, y por el significado simbólico que tiene la “posesión” y “desposesión” de una mujer para la sociedad, lo cual puede incluso funcionar como pretexto para desatar guerras, como la de Troya.

Este caso versa sobre una mujer sobreviviente de una violación, cuyo caso fue llevado ante el Cabildo. Se trata de una mujer indígena joven, de nombre Ofelia, que reside en una comunidad del municipio de Oxchuc. La agresión sexual fue perpetrada por su cuñado, Oliverio, hermano de Héctor, su esposo.

El asunto fue presentado ante la audiencia del Cabildo como una madeja de problemas intrafamiliares que involucraba cuestiones de honor y una agresión sexual, pero el drama también estaba cruzado por intereses económicos ligados a la propiedad de tierra. Trata de relaciones afectivas y económicas desiguales entre dos hermanos que impactan en las relaciones afectivas y económicas de éstos con su padre, y también de una mezcla de relaciones de pareja y relaciones de autoridades municipales y comunales con la familia en cuestión. Por ello, este caso es interesante y digno de un exhaustivo trabajo etnográfico y de análisis.

Ofelia es una mujer de aproximadamente treinta años de edad que está casada con Héctor, un campesino indígena joven de su misma comunidad. Juntos procrearon una hija y dos hijos. Héctor tuvo que migrar para contribuir a la subsistencia familiar, ya que lo que obtenía de la agricultura no les alcanzaba ni para comer. Él salió del municipio de Oxchuc meses antes de que el huracán Mathew causara estragos en Chiapas y Veracruz, y fue más o menos en la época de este evento meteorológico

cuando su esposa fue agredida sexualmente por el hermano de Héctor, quien se aprovechó de la ausencia de éste.

La relación fraternal y la ausencia de Héctor

Antes de migrar a Veracruz, Héctor habló con su hermano Oliverio y le pidió que por favor se hiciera cargo de su ganado y de sus tierras durante el tiempo que estuviera fuera. Como ellos mismos dijeron, esto para ellos significaba ser buenos hermanos, una costumbre que tenían desde muy jóvenes, de tal manera que cada hermano velaba por los intereses del otro. Para Héctor, eso constituía parte de su costumbre y, en este sentido, durante la audiencia relató lo siguiente a las autoridades del Cabildo.

Así es la costumbre que tenemos nosotros; cuando mi hermanito no tenía mujer éramos uno solo. Teníamos nuestros ganados y los veíamos juntos. Si te vas a ir allá, yo voy a ir a ver el ganado. Si él se va en otro lado, yo voy también a ver sus ganados. Y así tranquilamente éramos, y así pasaban los días [...] Pero, señores autoridades, ¿cómo iba yo a saber que alguien [refiriéndose a Oliverio] iba a venir a pensar mal por eso?¹²

Oliverio aceptó la tarea y durante un pequeño periodo fue diligente en cuidar de las tierras y propiedades de su hermano. La relación entre Héctor y Oliverio parecía ser —aunque tal vez nunca lo fue— una relación fraterna. Sin embargo, la historia de fraternidad poco a poco se transformó en una relación llena de rivalidades y conflictos, que alcanzó su clímax cuando se dio la agresión sexual a Ofelia.

Héctor tuvo que migrar para mantener a su familia y era un hombre notoriamente más pobre que Oliverio. No poseía tierras ni el poder económico que tenía su hermano Oliverio, quien, aparte de tierras, poseía carros y negocios. Las necesidades económicas de Héctor y su falta de tierras le acarrearón múltiples conflictos no sólo con su hermano Oliverio, sino principalmente con su padre. Héctor se asume como pobre y vio en la migración una salida a su situación.

Así, como somos pobres con mi familia en la tierra, estoy yendo a buscar trabajo fuera. Entonces, cuando me fui a buscar trabajo, así como no tenemos nada en la casa, tengo que ir a buscar trabajo para comprar mi comida, y como no somos ricos en la casa, busco la paga del maíz.

¹² Refiriéndose a pensamientos pecaminosos o lujuriosos.

Conflictos por tierra

Pedro, padre de Oliverio y Héctor, tenía una relación con Héctor llena de conflictos y disputas debido a que su hijo no era un buen administrador. El padre de estos hombres contó que él heredó en vida a sus tres hijos: Efraín —el hijo mayor—, Héctor y Oliverio —el hijo menor—, pues repartió en cuatro partes iguales el dinero producto de la venta de uno de sus terrenos, dio a cada uno de sus hijos una parte, y él y su esposa se quedaron con otra fracción igual. Pedro le reprochaba a Héctor que hubiera malgastado el dinero que le dio, pues en vez de comprarse un terreno, se compró un carro; también le reprochaba el haberse endeudado para comprar ese carro, ya que el dinero que obtuvo por la fracción de tierra no alcanzó para asumir el monto total del vehículo. Ante esa situación, Pedro pagó la deuda contraída por su hijo ante su acreedor.

Así es, señores, lo voy a decir enfrente de ustedes, porque hace unos años tenía un terrenito abajo del periférico y lo vendí. Fueron ciento cincuenta mil pesos, y así como tengo tres hijos, lo pensé, y el dinero lo repartimos entre los tres, cuatro conmigo. Se repartió en partes iguales, a nadie le tocó más ni menos. [...] Entonces, mi hijo compró su carro. Como él sólo anda buscando trabajo en Pemex, deja a su esposa. Su esposa no compra sus cosas, su frijol, su maíz ni su ropa. Aparte de que tiene dos niños, no le compra sus cosas, y cuando estaba trabajando en Pemex, viene y me dice: papá, vas a ir a prestar dinero para que vaya a pagar el carro. [...] Yo también le hice caso por no saber, pues, como es mi hijo, le hice caso, por tonto. [...] Pero el dinero genera intereses y él sólo pagó cinco mil pesos, y son siete mil. [...] Yo de buena gente le di dinero a mi hijo, pero si no le sirve el carro, está bien, y ahora dice que ya lo está rematando [...] ;Claro!, como ya lo está vendiendo el carro, pues no es de su sudor, su sufrimiento, y ahora viene a pedir quejea contra mí. A mí no me gusta, me cae mal. En lugar de que hubiera comprado una hectárea de terreno, porque le va a servir con su esposa y sus hijos.

Esta situación provocó muchos disgustos entre padre e hijo. La situación llegó a un nivel superior de tensión cuando Pedro adoptó¹³ un bebé varón y se lo dio a su

¹³ La adopción se realizó de manera informal en un hospital de San Cristóbal de Las Casas. Pedro escuchó a una señora que pensaba tirar al bebé, pues la hija de esta señora, que iba a tener un bebé, era muy joven y soltera. Al ver la oportunidad de adoptar, concertó con la señora para que el niño le fuera entregado sin que se supiera el nombre o la procedencia de la madre.

hijo Oliverio para que fungiera como su padre. Según lo que manifestó un regidor en la audiencia, así como lo que me relató Héctor, su hermano Oliverio no tenía descendencia, y a pesar de haber intentado tener hijos con su esposa, el matrimonio no lo había logrado. Ante los deseos de su hijo, el padre llevó a cabo la adopción de ese bebé para entregarlo a su nuera Eloína y a su hijo.

La adopción del niño fue una de las razones principales de la mala relación entre Héctor y su padre, pues no estaba de acuerdo con la adopción y manifestó su completo rechazo hacia el nuevo integrante de la familia. La rotunda animadversión de Héctor se debía a las disputas por la tierra, porque tenía el temor fundado de que su padre quisiera heredarle una fracción al nuevo miembro. El temor era fundado ya que Pedro realizó la adopción, y fue él quien cedió el niño a Oliverio para su cuidado. Además, Pedro se refería al menor como “su hijo”; por lo tanto, la relación era un tanto confusa, pues el nuevo integrante de la familia era su hermano y su sobrino al mismo tiempo. Pedro lo expresó con estas palabras:

Mi hijo está enojado. Él dice que cómo no le va a tocar terreno. Por eso está enojado. Que me va a correr de mi terreno con mi hijo ¿fuera!... Y lo hizo mi hijo, fue a invadir terreno, pero no fue a mi terreno sino al terreno de su hermano.

Efraín, Héctor y Oliverio ya habían sido dotados de tierra por su padre, quien repartió en cuatro partes iguales su propiedad, quedándose él con una fracción. Pedro narra lo siguiente:

El Xut [Oliverio] me dijo: papá, dame tu parte [de dinero] que te tocó. Papá, también el mío. Lo voy a dar, vamos a comprar otro terreno, vamos a volver a comprar el terreno que lo vendimos. Ahí está todavía, lo están revendiendo. Es por eso que compré una hectárea de tierra con mi hijo, como es la parte de su dinero y el mío del terreno que habíamos vendido, del dinero que se repartió. ¡Yo qué voy a saber si mi hijo [Héctor] no sabe gastar su dinero que le di!

Por otro lado, el hermano mayor, Efraín, tiene su propia versión del conflicto entre sus hermanos y su padre, que narró de la siguiente manera en la audiencia:

Donde empezó el problema, sólo dos, tres palabras voy a decir, no era mucho el problema, que desde que agarró mujer mi hermano [refiriéndose a la violación hecha por Oliverio]. [...] Creo que mi hermano [Héctor] ya sabía que yo no creía que agarró a su mujer, y de repente me dice: “hermano, te voy a decir algo”. “¿Qué cosa?”, le dije. “Que papá tienen un niño y no sé de dónde lo sacaron”. “Sí, ya lo había yo visto pero no le he preguntado de

dónde vino. No me meto con ellos, no me interesa”, le respondí. Entonces, él [Héctor] me dijo: “hay que arreglarlo, que nos dé un pedazo de terreno del Oliverio”. “Pero, ¿para qué vas a quitarle su terreno?”, respondí. “¡Ah sí!, le vamos a quitar su terreno, ¡como tienen otro hijo! No vaya a ser que ese niño se venga a quedar con el terreno. Le vamos a quitar su terreno de papá porque, la verdad, no me ha tocado ni siquiera un pedacito. Sólo anda comprando pedacitos de terreno, y entonces se está haciendo más grande el terreno del Oliverio, y entonces también le están comprando su terreno del niño”, me dijo Héctor.

Hasta antes de que Oliverio violara a Ofelia, el conflicto más grave entre Héctor y su padre se centraba en la disputa por el terreno, al menos eso es lo que Pedro expuso en la audiencia. Sin embargo, para Héctor el problema central entre ellos y sus familiares no era la tierra, sino la violación que realizó su hermano Oliverio a su esposa:

Está empezando el problema porque iban a golpear a mi esposa cada vez que cobra sus Oportunidades. Es porque anda diciendo cosas la mujer de Oliverio. La mujer de Oliverio, sí, así es. Entonces lo pensé mejor, que me arreglen, ni modo que me quede así, ¿y si alguien se queda ahí tirado [muerto]? [...] Entonces me vine con ellos [las autoridades de la comunidad] porque quería que nos arreglaran allá, porque querían golpear a mi esposa. Y, ¿cómo empezó lo demás que contó mi papá? [...] Cuando me fui a buscar trabajo, así como no somos ricos [...] ¿yo cómo voy a saber que alguien viene con maldad, qué iba yo a saber? Por eso me fui a buscar trabajo. Un año me fui, un año; y como estaba yo viajando en busca de trabajo, es por eso que me compré un ganado, compré mi ganado, y así como le dejaba yo dicho a mi esposa que cuidara nuestro ganadito [...] Como ya dijo mi papá, él pidió un niño. Dice que por eso estoy enojado con él, pero no es por eso, señores. [...] Yo he perdonado por lo que me han hecho, está bien, pero al niño que lo crezca mi papá; pero a esta mujer [Eloína, la esposa de Oliverio] la vamos a correr. Pero mi papá ya lo dijo en frente de nosotros que lo adoptó, pero el problema es que queríamos que nos arreglaran los señores autoridades y el agente [...] pero quedó a la mitad la plática porque nadie recibió la cita. [...] es porque el Oliverio no dejó que saliera de la casa a mi esposa,¹⁴ eso sí está hecho. Sí se hizo, no estoy diciendo mentiras. Así

¹⁴ Cuando se refiere a “no dejar salir” o a “pegarle”, se está refiriendo al acto de violación.

como no dejó salir a mi esposa, así como dije hace rato, es porque compré mi ganadito y le pedí de favor a mi hermanito para que me lo cuidara. Así como le digo, he estado saliendo a buscar trabajo [...] Y entonces no sé qué pensó, se metió en mi casa, se metió en mi casa. No estoy mintiendo, señores autoridades, porque lo que pasó es lo que hay que decir. [...] Así es, señores autoridades, de que ya pasó el tiempo, sí, ya pasó el tiempo, pero mi hermanito llegó a mi casa a pegarle a mi esposa sólo porque le pedí favor que me cuidara mis ganados. Está bien, lo he perdonado, está bien.

Los conflictos familiares para Héctor se centran en tres aspectos: la violación de su esposa, los constantes golpes y amenazas de Eloína —esposa del agresor— a Ofelia y la disputa por la tenencia de la tierra, en la cual está directamente involucrada la adopción del niño.

Violación y violencia doméstica

Después de haber presentado los antecedentes de esta trama, mostraré el testimonio de Ofelia sobre su violación. La agresión sexual fue el hecho cumbre que detona nuevos conflictos intrafamiliares que se añaden a los que ya tenía la familia. Veamos entonces el testimonio de Ofelia:

Está bien, señores, yo también voy a contar cómo fue que empezó. Empezó por los ganados que se cuidaron. [...] Ya habían pasado dos semanas que mi marido había ido a trabajar y en eso llega a preguntarme [Oliverio] y me dice: “Cuñada”. “¿Qué?”, le digo. Ya eran más de las nueve de la mañana, ya no estaban los niños. Y me dice: “¿Tienes el número de celular de mi hermano?” [...] “Sí”, le dije, y entonces me fui a buscarlo. Yo qué iba a pensar que iba detrás de mí. Me asusté porque de repente me fue a agarrar mi mano, así me aplastó. Le dije: “tras que estás pensando otras cosas”. Y empecé a llorar y le dije: “¿Por qué me vienes a hacer esto si tú tienes mujer?” “Sí, tengo mujer, pero no puedo meterme con mi mujer y tú lo sabes”. “Si tienes tu mujer, ¿por qué me vienes a hacer esto? Tú eres un mal hombre”, le dije al Oliverio. [...] “¿Suéltame!” No me podía yo soltar porque tiene mucha fuerza, no podemos compararla con nuestra fuerza.

Después de haber acontecido la agresión sexual, Ofelia vivió su experiencia en soledad pues su esposo aún estaba fuera de la comunidad. Cuando Héctor regresó después de haber estado ausente por un largo periodo, ella no encontró la manera de decírselo. Héctor de alguna manera notó que el comportamiento de Ofelia no era normal y, sin relatar explícitamente qué fue lo que sucedió, Héctor explicó

que por esa conducta extraña golpeó a Ofelia, y que fue después de esa agresión cuando Ofelia le contó que había sido violada.

Ya estaba el problema pero mi esposa no me dijo nada porque tenía miedo. Se asustó mi esposa. Por eso no dijo nada tan rápido [...] Todavía no me lo había dicho mi esposa, sólo fue que le pegué a mi esposa [...] Yo no le hablaba porque me daba miedo, por lo mismo que yo le había pegado. Por eso no me había dicho nada. Bueno, pero como así nos arreglamos en Mesbilja, nos arreglamos, pero mi esposa me dijo: “¿por qué me pegas?, no me pegues, mira, así está esto, el que entró a la casa es él, que está en tu casa”.¹⁵

Mesbilja es un paraje del municipio de Oxchuc en el que habitan los padres de Ofelia, y es donde ella se refugió después de haber sufrido el evento de violencia doméstica que menciona Héctor. Ante las autoridades comunitarias de ese paraje presentó una queja para que, frente a éstas, se solucionara la situación de violencia doméstica que vivía la pareja. Héctor fue llamado a comparecer para que explicara el motivo por el cual había golpeado a Ofelia. Los testimonios de los cónyuges indican que pudieron arreglarse ante esa instancia y nuevamente se fueron a vivir juntos.

Después de ese conflicto, que fue solucionado en Mesbilja, Ofelia decidió contarle a Héctor la dolorosa experiencia que había sufrido con su hermano. Cuando éste se enteró, decidió acudir a su padre para que le diera algún tipo de solución. Veamos primero cómo reaccionó Héctor cuando su esposa le contó la violación a la cual sobrevivió:

Entonces llegó mi esposo, yo le dije: “¿a quién le dejaste encargado el ganado? Si quieres te cuento todo”, le dije. “Está bien, dime la verdad”, me dijo. Le empecé a contar todo lo que me hizo su hermanito. Le dije que me daba pena por lo que me hizo tu hermanito, pues no es otra gente. “Sí, tienes razón” [respondió Héctor]. Le conté todo. También él se sorprendió por lo que me hizo su hermano. Además, me dio miedo porque agarró su machete y dijo que iba a ir a decirles a las autoridades de la comunidad. Tampoco él me creía lo que le dije sobre Oliverio, pues como es su hermano. [Héctor] lo iba ir a esperar en el camino a Oliverio. No sé qué le iba a hacer, pero le dije que no lo hiciera. Reaccionó y me dijo: “está bien, entonces le voy a ir a decir a mi mamá y a mi papá, porque la verdad no me gusta lo que está haciendo Oliverio”. Entonces le vino a decir [a Pedro] pero no lo encontré, sólo a mi suegra, y

¹⁵ Refiriéndose a que quien la había violado era su hermano Oliverio.

no le contó lo que pasó, sólo le dijo que vaya mi papá a mi casa. Entonces mi suegra dijo: “¿qué pues, cómo están las cosas, por qué no me dices?” Él no le dijo nada, no le contó, sólo le dijo que se comportara su hermano porque no fuera a ser que llegara a parar en el municipal [...]

Cuando Héctor se enteró de que su hermano había abusado de su esposa, lo primero que se le vino a la cabeza fue dudar del testimonio de ella. Después pensó en hacer justicia por su propia mano y para ello tomó su machete; finalmente, Ofelia lo convenció de no agredirlo y decidieron exponer la situación ante Pedro. Cuando Héctor fue a la casa de sus padres y no encontró a su padre, no le contó a su madre lo sucedido, sólo dejó entrever que algo “malo” había sucedido. La señora intuyó algo y de alguna manera se enteró, porque inmediatamente después de la visita de su hijo la señora fue a casa de Ofelia. Esta última narró así la visita de su suegra:

Me sorprendí porque mi marido llegó a decirme que sí iba a llegar su papá, pero después llegó mi suegra a gritarme, que si era cierto lo que me hizo su hijo, que si no será que sólo estoy diciendo mentiras, que si no será que yo lo ando buscando, me dijo. Yo le respondí: “¿cómo voy a estar buscándolo? Si quieres escucha primero para que nos arreglemos bien”.

Reunión familiar con los suegros. El violador confiesa

Después de la visita y los regañones de la suegra se llevó a cabo una reunión familiar en la cual estuvieron presentes Pedro y su esposa, Héctor y Ofelia, Oliverio y Eloína, y el hijo mayor, Efraín. En esa reunión Ofelia narró la violación. Ella cuenta con estas palabras cómo se llevó a cabo esa reunión:

[...] Llegó mi suegra como a las dos de la tarde, también mi suegro llegó. Antes de él llegó el hombre, el que me agarró. El muchacho se llegó a sentar por donde está la puerta y mi suegro se llegó a sentar en medio, y me dice: “¿Qué hora empieza la plática?, ¿qué es lo que pasa?”, empezó a decir mi suegro. Lo que te dije ayer es lo mismo que te voy a decir, dijo Héctor. Y mi marido le vuelve a contar todo a mi suegro. “¿Es cierto, hija?”, me dice mi suegro. “Sí, es cierto”, le dije. Pero mi suegro de veras que no le ponía atención a lo que yo le decía. “Está bien, papá, si no escuchas lo que te estoy diciendo, a lo mejor no piensas que tal vez se agarren entre tus hijos [...] o ¿quieres que tus hijos se maten?”

La reacción del suegro, Pedro, no fue la más favorable ni para Ofelia ni para Héctor pues, además de mostrar una actitud de no atención a las palabras de Ofelia, emitió algunos juicios en los que acusaba a su nuera de ser la responsable de la violación.

“Está bien, ustedes que andan buscando culpa, y no saben arreglar sus problemas. ¡Adiós!”, dijo el suegro. “¡Vámonos!”, le dijo a su hijo [Oliverio]. “Adiós, busca problemas” [refiriéndose a Héctor y a Ofelia], así nos dijo el suegro.

Como he narrado, en esta reunión familiar estuvo presente también el agresor, Oliverio, y frente a él se contaron los hechos. Lo más importante de la presencia de Oliverio en esta reunión es el hecho de que aceptó ante todos los presentes haber cometido la agresión. Así lo declaró Héctor:

Llamé a mi papá para que fuera a mi casa [...] Mi papá, así como dijo mi esposa, se arrinconó en la pared y preguntó al agresor: “¿Qué te pasó, muchacho? ¿No será que sólo le andas buscando la culpa a tu hermanito? ¿Será que de verdad lo hiciste tú [le pregunta a Oliverio]? ¿Será que es verdad o es que tu hermano nada más te anda buscando tu culpa? ¿Confiesa la verdad! ¿Es verdad lo que está diciendo esta mujer?” “Sí lo hice, papá”, así lo dijo Oliverio. “Sí lo hice, papá”.

La confesión de Oliverio frente a su familia es fundamental para el posterior análisis de las relaciones de poder que conforman el estudio de esta investigación. La confesión implica que toda la familia era consciente y sabía que efectivamente ese hombre había violado a su cuñada. Por lo pronto, seguiré narrando los hechos como fueron sucediendo en el tiempo.

La exposición de “los problemas” ante la familia pareciera ser la primera instancia que utilizan las familias en Oxchuc, pues en varios de los casos que presencié se comentó que primero se había expuesto determinado conflicto al interior de la familia. En el caso de Ofelia la exposición se hizo frente a varios miembros de la familia y éstos pudieron participar e intervenir, pero quienes tomaron las decisiones finalmente fueron los hombres, según lo que narró Ofelia. Por lo tanto, la instancia familiar podría ser llamada la instancia de los padres y varones de familia, al ser éstos los que en definitiva toman las determinaciones. Las mujeres tienen voz, pero no voto.

En el caso de Ofelia, la instancia familiar no fue lo suficientemente eficaz para resolver el problema, ya que los celos de la esposa del violador provocaron que ésta le gritara públicamente a la víctima acusándola de mujer fácil, lo que ocasionó que se tuviera que activar una instancia pública, la del Cabildo.

Las agresiones a Ofelia y el apoyo de las mujeres de la comunidad

Ofelia fue acusada no sólo por su suegra y su suegro de ser la responsable de su propia violación, sino también por su concuñada, la esposa de Oliverio. Esta mujer, tal vez a causa de celos, había proferido fuertes acusaciones a Ofelia, acompañadas

con gritos y escándalo en la comunidad, pues realizó estas agresiones frente a las mujeres que se reunían en las oficinas públicas de la comunidad para recoger el dinero que se les otorgaba del programa Oportunidades. Estas agresiones verbales se volvieron una situación insoportable para Héctor y su esposa. Ofelia cuenta cómo lo vivió y cómo otras mujeres le ayudaron a hacer frente a esta situación tan penosa:

Todo porque mi suegro no pudo arreglar las cosas [...] Pasaron dos o tres semanas y su esposa [de Oliverio] me empezó a decir groserías: “¿que no sabes que tú andas buscando a mi esposo? Te va a tocar”, me decía. No le contesto, no le digo nada. Así pasaron los días. Nos encontramos en la reunión cuando vamos a cobrar nuestro dinero, pero siempre empieza a decir de cosas frente a todas las señoras. Me empieza a decir muchas cosas: que soy una cualquiera, que yo ando buscando a los hombres. Pero no es cierto, sólo me pone en vergüenza con las demás mujeres. ¿Cómo va a venir a decirme eso, si su marido es el que anda entrando en las casas a molestar a las mujeres? Se debe de dar cuenta.

La señora que se llama María se acercó a mí, abrazó a mi niño y lo cargó; y como eran muchas las cosas que me decía Eloína, entonces ella me dijo: “no tengas miedo, Ofelia, debes de sentirte fuerte, no le tengas miedo”. [...] “Se cree mucho con lo que está diciendo, no sé por qué anda diciendo estas cosas [refiriéndose a lo que decía Eloína]”, dijeron unas señoras que estaban también en la fila.

[...] Entonces nos empezamos a formar y me sorprendí mucho porque otra señora me empezó a decir cosas, me dijo: “está bien, señora, ya le has aguantado mucho a esa señora [a Eloína] porque te ha dicho muchas cosas, que eres una muerta de hambre, flaca, entre otras groserías”. Yo no sabía qué hacer por todo lo que me había dicho la Eloína y lo pensé mucho.

Las constantes agresiones de la esposa del violador a Ofelia provocaron una situación muy tensa no sólo dentro de la familia, sino también en la comunidad; la violación que sufrió Ofelia pasó a ser *vox populi*, pues las constantes agresiones y gritos que profirió Eloína en las reuniones que tenían las mujeres para recibir el dinero del programa Oportunidades provocaron que muchas, o casi todas las mujeres de la comunidad, tuvieran conocimiento de que Oliverio había violado a su cuñada.

Este fue uno de los motivos por los cuales se llevó el caso ante las autoridades del Cabildo municipal de Oxchuc. La presentación del caso ante los regidores y regidoras fue una decisión tomada de manera personal por Pedro, sin consultar a Héctor ni a Ofelia.

La audiencia ante el Cabildo

Narrados todos los antecedentes, ahora me centraré en el desarrollo de la audiencia. En ella estuve muy atenta a cada uno de los movimientos y participaciones de las personas que intervinieron, viendo quiénes entraban y salían, quiénes hablaban y quiénes no, en qué tono lo hacían, cuáles eran sus gesticulaciones, cómo iban vestidos o a quiénes se callaba de manera autoritaria; en fin, traté de estar atenta a cada detalle, tanto de lo que escuchaba como de lo que veía, para hacer una descripción “densa”, lo que, como diría Geertz, es la etnografía.

Durante toda la audiencia hubo personas que traducían; los regidores me llamaron a sentarme en la mesa donde ellos se colocaron, y ahí me estuvieron dando los pormenores del caso mientras yo sostenía la grabadora y tomaba nota de todo lo acontecido.

La audiencia de Ofelia se desarrolló, como la mayoría de las audiencias a las cuales asistí, en medio de ruidos de celulares, del cerrar y abrir de la puerta de la sala del Cabildo, del constante sonido de aparatos de radio de los policías, y de los niños y niñas que jugaban o lloraban. El bullicio durante la audiencia no disminuyó la seriedad ni la formalidad con que las personas tomaron la palabra y manifestaron su punto de vista. Las personas que declararon lo hicieron con seriedad y emotividad, pero los sobresaltos, los enojos, los gritos y el llanto estaban también presentes en la exposición.

Dentro del salón, la disposición escénica es muy importante pues forma parte de la ceremonia de las audiencias. Consiste de un pódium de cemento en el cual está colocada una mesa de aproximadamente seis metros de largo a la que se pueden sentar ocho regidores; tras ellos, en lo alto de la pared, se encuentran a manera de adorno oficial los bastones de mando de los regidores. Frente al estrado de los regidores se sitúan dos columnas de bancas de hierro negro en las cuales se sientan las partes en conflicto, separadas por un pequeño pasillo. A los lados puede haber bancas o sillas en las cuales normalmente se sientan los policías o gente que en ese momento no interviene en algún caso, pero que está a la espera de algún trámite por parte de los regidores.

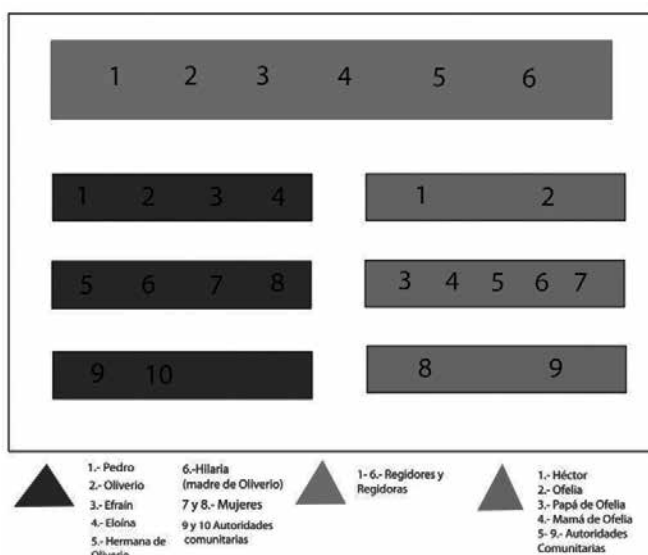
Cuando las partes en conflicto entran a la sala y pasan al estrado, saludan de mano a todas las autoridades y se sitúan en alguna de las dos columnas dispuestas para las partes en conflicto. La “mesa”, como comúnmente se llama a las autoridades que presiden la audiencia, en el caso referido estaba conformada por seis regidores y el síndico, pero sin la presencia de las dos regidoras. Una de ellas llegó a la audiencia con una hora de retraso y la otra estuvo ausente —situación usual, pues por lo menos en las audiencias que presencié nunca asistió—.

Recordemos que Ofelia y su esposo Héctor recurrieron primero ante la “instancia familiar” para contar lo que había sucedido, pero ahí la disputa no se pudo resolver, lo

que ocasionó que tuviera que activarse una instancia pública. Durante el desarrollo de la audiencia fueron notorias las alianzas que se formaron, lo que incluso se podía notar visualmente, ya que los asistentes manifestaron de manera espacial a quién apoyaban al sentarse cada parte de tal manera que quedaban separados de sus contrarios.

Los que se sentaron del lado de Oliverio —el violador— eran: Hilaria, su madre; Pedro, su padre; Efraín, su hermano; la hermana de ambos —no se dijo su nombre—, y Eloína, la esposa de Oliverio. Del lado contrario estaban Ofelia y Héctor, y detrás de ellos se sentaron la madre y el padre de Ofelia, que no expresaron sus nombres. En esa misma columna estaban las autoridades comunales, entre ellos el agente auxiliar municipal y el “comité de educación”.

Figura 6. Ubicación espacial de las partes en el Cabildo



Fuente: elaboración propia.

Los varones de estas familias de manera espacial se ubicaron en apoyo al violador a pesar de que uno de los miembros de la familia, Héctor, era al mismo tiempo la parte ofendida. Ofelia y Héctor sólo tenían el apoyo de los padres de Ofelia, ya que el padre y la madre de Héctor habían optado por estar del lado de Oliverio.

Fue singular que en la columna de Ofelia y Héctor se encontraran sentadas las autoridades comunitarias, que apoyaban con su presencia a Ofelia. Todas las autoridades llevaban bastón de mando; cuatro eran agentes auxiliares del paraje de la familia de Ofelia y dos del paraje de Pedro. La mayoría de los hombres llevaba su

típico morral de Oxchuc y botas de hule. Oliverio se distinguía de todos los hombres presentes por portar el atuendo más caro: llevaba botas vaqueras de piel y camisa del mismo estilo, con cinturón piteado y un pantalón de mezclilla casi nuevo.

Cuatro mujeres se encontraban sentadas del lado de Oliverio vestidas con el traje regional de Oxchuc, limpiísimo. La vestimenta parecía nueva por los colores tan vivos, y era notorio su esmerado arreglo y sus adornos, como los peinados que llevaban, con listones en su cabello, y la joyería que simulaba oro. El contraste con Ofelia y su madre saltaba a la vista. En principio, Ofelia no llevaba el traje típico, sino que llevaba puesta una blusa y una falda muy sencillas deterioradas por el paso del tiempo. No llevaba arreglos, ni trenzas, ni listones, ni joyería; Ofelia estaba ahí presente, callada. Su madre sí llevaba el blusón oxchuquense, pero estaba viejo, sucio y descolorido.

En la mayoría de las audiencias que presencié observé que normalmente eran tres regidores los que se encontraban más atentos al caso, uno de ellos hablaba y los otros dos tomaban notas. Los regidores restantes y el síndico no prestaban la misma atención, y podían estar distraídos en otras cosas, como hablando por celular o platicando con otra persona; las regidoras, como he comentado, nunca pronunciaron palabra alguna dentro de las audiencias.

La audiencia en un principio se desarrolló de una manera muy tranquila pero, tras las dos primeras intervenciones, las cosas se fueron transformando, pues cuando hablaron Héctor y Ofelia la discusión se tornó álgida y emotiva: hubo interrupciones, murmuraciones y comentarios de los presentes, pero sobre todo fueron llamativas las constantes murmuraciones de la esposa de Oliverio durante toda la audiencia, lo que ocasionaba que la disputa se tornara casi violenta. Otro momento en el que las emociones fluyeron fue cuando Ofelia relató su violación, pues la mujer no pudo contener el llanto y durante un buen rato, mientras daba su testimonio, lloró, sin salvarse de las interrupciones y murmuraciones de su concuñada Eloína, que continuamente se burlaba de Ofelia.

A lo largo de la audiencia hubo más de ochenta intervenciones. Cada uno de los regidores —hombres— presentes intervino para mostrar su postura frente al caso, y emitir consejos y regaños, así como algunas amenazas que incluían encarcelar a las partes en conflicto. Los regidores daban y quitaban la palabra, en algunas ocasiones muy cortésmente y en otras de manera un tanto autoritaria, pues interrumpían y callaban con un tono agresivo y de mando. Cuando emitían algún tipo de regaño a las partes lo hacían de manera molesta y, cuando las aconsejaban, utilizaban un tono más conciliador.

Normalmente, cuando los regidores instaban a las partes para que no se siguieran peleando, sus argumentos giraban alrededor de motivos religiosos, tales como ser cristiano. Dios, los santos, personajes bíblicos y el diablo fueron citados en varias ocasiones para argumentar los regaños o los consejos de las autoridades, ya fueran las municipales o las comunales.

Las más de ochenta intervenciones fueron muy nutridas. Primero habló Pedro y después Efraín, el hermano mayor de Héctor. Posteriormente intervino un regidor, luego Ofelia, nuevamente Héctor y después Oliverio. La intervención de las “partes centrales en conflicto” terminó con una copiosa participación de cada uno de los regidores, aunque los tres regidores que presidían la mesa fueron los más activos. También intervinieron la madre y el padre de Ofelia, así como Eloína, esposa de Oliverio, la cual, como ya se ha mencionado, estuvo murmurando durante toda la audiencia y perturbaba de alguna manera el orden y la seriedad de la misma, lo que ocasionó que en varios momentos los regidores le pidieran que se tranquilizara. Los agentes municipales y las autoridades de las comunidades también participaron, pero en menor medida.

En la audiencia, el primero en tomar la palabra fue Pedro, suegro de Ofelia y padre del agresor, quien por iniciativa propia, y sin consultar con Ofelia, llevó el caso ante los regidores. Desde el inicio de la audiencia, Pedro descalificó la acusación de violación que Ofelia hacía a Oliverio. Por lo tanto, se podía intuir ya desde ese momento que el caso no había sido presentado ante esa instancia por el padre del agresor para hacer justicia a Ofelia ni para repararle de alguna manera el daño y sancionar al violador.

La usanza de las audiencias consiste en iniciar con un preámbulo, dando los antecedentes del asunto a lo que ellos llaman “las compañías” del problema (*suitak coplane*). En el preámbulo se mencionan otros temas relacionados con la problemática central, lo que hace que puede durar horas, como sucedió en la exposición del caso de Ofelia.

Pedro comenzó contando a las autoridades que él tenía continuos disgustos con su hijo Héctor por las tierras; expuso que su hijo, no conforme con haber sido heredado en vida —al igual que sus otros dos hermanos varones—, quería más tierra. Manifestó que fue a partir de que él adoptó un bebé y se lo dio a su hijo Oliverio para que lo cuidara, cuando Héctor empezó a darle problemas. También contó que su hijo le debía mucho dinero por un préstamo que había utilizado para comprar un carro.

El contexto que Pedro expuso es en el que se desenvuelve la violación de Ofelia. Con Héctor tenía muchos conflictos no resueltos, relación opuesta a la que mantenía con Oliverio, con quien incluso tenía una sociedad en la compra de tierras. Entre ellos mantenían una muy buena relación que se evidenciaba no sólo en sus negocios, sino también en que el padre apoya al hijo en la disputa contra su otro hijo, Héctor.

Durante la intervención de Pedro, de más de media hora, éste comentó los muchos problemas que tenía con su hijo Héctor, pero durante toda su interlocución no mencionó el tema de la violación más que superficialmente. Después de una brevísima alusión a ella, el tema se diluyó porque siguió mencionando otros tantos problemas que tenía con Héctor, explayándose en ellos, sin retomar el asunto de la violación. En la frase que aludió superficialmente a la violación refirió lo siguiente:

[...] sólo porque el muchacho [Héctor] anda buscando culpa, así como su mujer [Ofelia] está buscando culpa. Bueno, pero como ellos dicen mentiras, ninguno de los dos dice la verdad, sólo mentiras; y como nadie dice nada, mejor que sea parejo para los dos [el castigo...]

Podemos observar las descalificaciones que emite el suegro contra su nuera y su hijo, al llamarles mentirosos y conflictivos y quitar credibilidad al testimonio de ambos. Además, los acusó de ser ellos los que “sólo están buscando culpa”, sugirió que Ofelia estaba inventando la violación e inculpó a su hijo de manera premeditada.

El padre del violador estableció una alianza con su hijo Oliverio, la cual se dio en el momento mismo en que el señor desestimó, desvaloró y descalificó la palabra de la mujer, argumentando que la acusación de Ofelia era falsa pues ella sólo “busca problemas”.

Siguiendo el orden de las intervenciones, el segundo en tomar la palabra durante la audiencia fue Efraín, hermano mayor de Héctor. Él también desestimó el testimonio de Ofelia públicamente en los siguientes términos:

Dónde empezó el problema, sólo dos, tres palabras, voy a decir. No era mucho el problema, sino hasta que supuestamente agarró una mujer de mi hermano [Oliverio]; todo estaba tranquilo [...] como yo no creía que agarró a la mujer. [...] Héctor me dijo que: “ya se sabe quién agarró a mi esposa”. Es por eso, señor agente, que yo no termino de decir [...] eso es lo que me cae mal, porque me dice el Héctor: “es que no era a mi esposa a quien querían violar, sino a tu esposa”. “Y, ¿cómo sabes eso, Héctor?, ¿cómo lo sabes?”, le respondí. Y él me contestó: “es que así andan diciendo”.

[...] y también dice Héctor que yo me acosté con su mujer. Es por eso que cuando vino a quejarse no sabía qué decir, que dizque violaron a su mujer y a todas las mujeres [...] Es por eso que quiero saber cómo va a quedar este problema; porque no sabemos nada, sólo nos andan viendo la cara, porque no es cierto. Es por esa parte que voy, señores autoridades.

Aquí tenemos otra alianza entre los hombres de esa familia, pues tanto el padre como el hermano mayor sabían perfectamente que Oliverio sí era responsable de la violación, pues recordemos que en una reunión familiar previa a la audiencia éste aceptó su responsabilidad ante su padre y hermano.

En los dos primeros testimonios que se escucharon en la audiencia, el del padre y el del hermano mayor, se puede observar que los dos manifestaron no creer en la acusación de Ofelia. De esta manera, se aliaron los dos hombres “mayores” de la familia con el hombre que atacó sexualmente a Ofelia.

Es de llamar la atención cómo Héctor quería hacer alianza con su hermano mayor, Efraín, al decirle que Oliverio no sólo quería violar a su esposa, Ofelia, sino también a la esposa de él. Con esta supuesta plática —ya que no sabemos si se produjo en realidad— Héctor intentó que su hermano mayor se sintiera igualmente agraviado en un posible atentado contra su esposa. Oliverio fue descrito por Héctor como el violador de mujeres ante Efraín; sin embargo, no logró convencerlo y la alianza no prosperó.

Después de la intervención de Efraín, uno de los regidores le pidió que terminara su intervención para intervenir él. El regidor, en su discurso, dejó abierta la posibilidad de que Héctor y Ofelia hubieran inventado la violación, dando pie a cuestionar la veracidad del testimonio de la mujer y poniendo en duda su honestidad ante esta instancia, ya no sólo familiar, sino “institucional”.

En la primera intervención que hicieron las autoridades —por lo tanto, la institución como tal—, el regidor dijo lo siguiente:

Está bien, creo que ya escuchamos lo suficiente. Quiero escuchar lo que dicen Héctor y su esposa. Sólo vamos a tocar dos o tres puntos que son muy importantes a tratar. Así como decía, aunque seamos familiares, hermanos, hermanitos, tíos o hasta nuestros papás, les buscamos delitos y así no se puede.

Héctor, si tienes pruebas, entonces preséntalas, *justifica a la señora*¹⁶ y a los que están aquí. Que nadie tenga pena o vergüenza, así como tampoco nosotros, que no tengamos pena, ¡claro que no! Así como ya estamos aquí en el Ayuntamiento, nos vamos a arreglar, Efraín. Así como la enfermedad, que si uno está enfermo, poco a poco se va a ir muriendo, poco a poco; así también los problemas que no terminan de arreglarse. Entonces, quiero que me digas la verdad, si es cierto o no es cierto [...] de que se va a aclarar esto, se va a aclarar, y si hay que pedir perdón, hay que pedir perdón, sea quien sea [cursivas añadidas].

He de resaltar que, cuando otorgaron la palabra a la parte ofendida, no fue la sobreviviente de la violación, o sea Ofelia, la que inició con la locución, pues el regidor pidió que fuera el marido quien hablara primero y “justificara” la presencia de Ofelia. Obedeciendo el mandato de la autoridad, Héctor tomó

¹⁶ Cuando el regidor pidió a Héctor que “justificara” a Ofelia, se refería a que él tenía la obligación de exponer los argumentos y razones por los cuales su esposa estaba envuelta en ese conflicto.

la palabra sin cuestionar o pedir que fuera la propia ofendida la primera en defenderse.

Está bien, señores autoridades, voy a decir unas cuantas palabras. Señor agente, comités que se encuentran aquí, mis autoridades. Así como está el problema, ellos saben cómo están nuestros problemas. El pasado agente también sabe cómo está el problema y está de esta manera: está empezando el problema, está empezando, porque iban y golpeaban a mi esposa cada vez que cobraba su Oportunidades y se iba a las reuniones. Es porque le andaba diciendo de cosas la mujer de Oliverio a Ofelia. Entonces lo pensé mejor, irme a que me arreglen el problema, ni modos de que me quede así, qué tal que alguien se queda ahí tirado [muerto], dije. [...]

Yo qué voy a saber si alguien viene con maldad, qué iba yo a saber. [...]

Pero señores autoridades, ¿cómo iba yo a saber que alguien iba venir a pensar mal por eso! Alguien vino a pensar mal, entonces no sé por qué mi hermanito vino a pensar mal. [...]

Son habladorías de que le estoy buscando pleito a mi hermanito, ni tampoco le estoy pidiendo cita [en el Juzgado o Cabildo] a mi papá. Ya tiene tiempo que empezó el problema, ya ha pasado mucho tiempo yo *he perdonado* [mis cursivas], pues no pedí que se arreglara el problema, así como dijo mi papá. [...]

Y entonces no sé qué pensó y se metió a mi casa, se metió en mi casa [refiriéndose a la violación]. No estoy mintiendo, señores autoridades, porque lo que pasó es lo que hay que decir, pero no recuerdo en qué fecha fue porque ya pasó, ya tiene días, ya tiene como un año. [...]

Mi hermanito llegó a mi casa a pegarle a mi esposa sólo porque le pedí de favor que me cuidara a mis ganados, está bien, *lo he perdonado* [...] [cursivas añadidas].

En estas tres intervenciones, del cuñado, el regidor y el marido de Ofelia, podemos ver que son los varones quienes representan a las partes, tanto a la parte acusada como a la parte ofendida. A pesar de que el caso se trata de la violación a una mujer, no hubo hasta ese momento ninguna intervención femenina.

Héctor habló en representación de Ofelia como si ella no pudiera hablar por sí misma y defenderse, pero lo más interesante no solamente es la representación de la “voz” de la mujer, sino la manifestación del “perdón” que otorgó Héctor a Oliverio, ya que Ofelia ni siquiera participó; sin embargo, su esposo tomó la iniciativa y la facultad de otorgar el perdón respecto a hechos que no le sucedieron físicamente a él. La violación fue perpetrada en el cuerpo de Ofelia pero, aún así, Héctor asumió el derecho de perdonar y nadie en la audiencia cuestionó que él otorgara dicho

perdón. Tras las tres primeras intervenciones había transcurrido la primera hora de la audiencia sin que hubiera aún intervenido la sobreviviente de la violación.

La siguiente participación estuvo a cargo de Ofelia. En su testimonio narró cómo Oliverio, aprovechándose de que ella estaba sola, la violó. Asimismo, describió la manera en que su suegro y su esposo recibieron su testimonio cuando ella les explicó lo que le había sucedido. Dijo:

Ofelia: Entonces me apuré a ir a cocer la carnita que tenemos y me sorprendí porque volvió a llegar Oliverio y me dijo:

—¡Cuñada!

—¿Qué? —le respondí.

Me dijo que me había traído chayote, y le pregunté a mi cuñado:

—¿Dónde encontraste chayote?

Pensé que sólo era uno, pero no, porque traía lleno su morral. Entonces agarré el chayote, lo herví, pero no le eché rápido en mi carne. Después llegó mi marido y me dijo:

—¿Dónde encontraste el chayote?

—Pasó tu hermanito. Yo no he visto que tenga chayote, pero pasó a dejar chayote.

—Qué milagro que pasó a dejar chayote —dijo mi esposo.

—No sé —dije. [Las mujeres del lado de Oliverio, principalmente Eloína, empezaron a murmurar, a reírse y a ocasionar mucho ruido].

Regidor: Se puede callar, señora... ¡Cállate, señora! [interrumpió alguien callando a Eloína que se reía].

Ofelia: Bueno, nos sorprendimos de que nos llegara a dejar los chayotes y entonces los comimos. De repente me sorprendí cómo él iba a cuidar el ganado. Pasaron como otras dos semanas y llegó otra vez. [...] Entonces volvía a agarrar los chayotes. Ya era la segunda vez que pasaba. Estaba yo moliendo cuando pasó.

—¿Ya has ido a ver el ganado? —preguntó el cuñado.

—No, no he ido a ver, es que pasa en el otro terreno.

—Mejor lo voy a ir a ver —me dice. Me lo dijo y se fue a ver el ganado.

Ya habían pasado dos semanas que mi marido había ido a trabajar y nuevamente llega [Oliverio], como a las nueve de la mañana. Ya no estaban los niños y el cuñado me preguntó si tenía el número celular de su hermano. Él ya estaba rodeando la casa. Le pregunté que para qué quería el número si él ya lo tenía, y me respondió que quería saber si era el mismo que él tenía [...] Entonces me fui a buscar el número [...] Yo qué iba a pensar que iba atrás de mí; me asusté porque de repente me fue a agarrar mi mano [Ofelia se suelta en llanto], así me aplastó y le dije:

—¡Tras que estás pensando otras cosas! —y empecé a llorar—. ¿Por qué me vienes a hacer esto si tienes tu mujer?

—Sí, tengo mi mujer, pero no puedo meterme con mi mujer y tú lo sabes.

—Si tienes tu mujer, ¿por qué me vienes a hacer eso? ¡Eres un mal hombre!

—sólo que me agarró mi mano—. ¡Suéltame! —le dije.

No me podía yo soltar porque tiene mucha fuerza; no podemos compararlo con nuestra fuerza, tiene la fuerza de dos o tres cuñadas. Él me decía:

—Si le llegas a decir a mi hermano, de todos modos no vas a poder y no te lo va a creer; es mejor que le hables a mi papá.

Hay una casa al lado, y como la señora de la casa no estaba, ella andaba viendo sus gallinas, eso me preocupó mucho, porque pensé que me iba a hacer algo el Oliverio. No sabía a quién gritar para que me ayudara. Fue ahí donde empezó el problema. Como no es otra gente, es mi cuñado.

—¡Por qué viene a hacer eso! —dije.

Le conté [a Héctor] lo que me hizo su hermanito. Le conté todo. También él se sorprendió de lo que me hizo su hermano. [...] Tampoco él creía lo que me habían hecho, pues porque era su hermano el que lo hizo [...]

En principio, entonces, después de haber sido violada, la actitud del esposo fue violenta y de coraje, pero no sólo contra el agresor, sino también contra la propia sobreviviente de la agresión. Héctor dudó de la palabra de Ofelia y después tomó el machete, pero al mismo tiempo le externó a Ofelia que no creía en lo que ella decía. De igual modo, ella narró cómo su suegro no la quiso escuchar cuando ella le contó en la reunión familiar que había sido violada. Pedro tuvo una actitud de evasión, no le puso atención y, finalmente, cuando Ofelia terminó de exponer su problema ante la instancia familiar, lo que recibió del suegro fueron insultos, malos tratos, descalificaciones y reproches, al decirle que ella era la “buscona” y al responsabilizarla de la violación.

Después de haber intervenido Ofelia, uno de los regidores la interrumpió y le pidió que no siguiera hablando, pues en opinión del regidor había sido suficiente su intervención.

Está bien, doña Ofelia, ya escuchamos suficiente, gracias. Eso es lo que queremos, porque si sólo viene de un lado la palabra, como autoridad nosotros no podemos. Dios te va a dar bendiciones, pero es bueno escuchar y respetar la palabra, porque a veces a las mujeres les da pena o a lo mejor las amenazan [...]

La facultad de dar la palabra, quitarla o intervenir en el discurso de otro muestra la jerarquía de las autoridades y la relación de poder entre autoridades y partes.

Después del discurso de Ofelia siguieron las intervenciones de varios de los regidores y del síndico, uno tras otro, exponiendo su punto de vista.

La segunda alianza que hizo la autoridad con los varones —la primera fue darle la palabra a un varón y no a la mujer— fue la de reforzar y avalar el perdón que Héctor otorgó a su hermano. El primero en establecer la alianza fue el síndico, quien intervino de la siguiente manera:

Qué bueno que tenga el perdón este señor que está aquí [Héctor], porque se dice que esto está muy fuerte, y qué bueno que este señor tenga perdón, porque esta plática es muy grave. Pero quién sea o vaya a ser el culpable, a quién llegue su cargo de culpable, será de él, aunque sea tu hermanito, tu papá, tu hermano, aunque sean nuestras esposas; a quien le llegue la responsabilidad de los problemas, él lo va a pagar.

Las autoridades municipales nunca le preguntaron a Ofelia si estaba o no conforme con otorgar el perdón al violador. El síndico sabía que una violación es un asunto muy delicado; incluso, las mismas autoridades me comentaron que sabían que figuraba entre los delitos que el Código Penal de Chiapas califica como graves, y que ellos en realidad no tienen competencia para conocer. Además, tenían constancia de que Ofelia sí había sido violada.

En las primeras intervenciones de las autoridades externaron en sus discursos que querían hacer justicia, e incluso amenazaron con meter a la cárcel al culpable de la violación. Sin embargo, en el transcurso de sus intervenciones nos podemos dar cuenta de que los regidores y el síndico pusieron en duda la palabra de Ofelia porque situaron en ella la responsabilidad de que no se pudiera hacer “justicia”, argumentando que la sobreviviente no interpuso “a tiempo” su queja. Veamos los discursos de las autoridades, para posteriormente hacer el análisis.

Las siguientes intervenciones son de los regidores y del síndico, quienes después de haber escuchado a Ofelia en su primera intervención, respondieron lo siguiente:

[...] puede ser que una mujer sea humilde y callada, y por ser humilde no significa que la podamos molestar, porque entonces lo vamos a pagar con Dios. [...] digo yo, ¿cómo es posible! Aquí se debe hacer justicia, quien quiera que sea culpable, será mi hermanito, será mi papá, será mi hermano, ese se va a la cárcel, ¿qué nos importa! Ustedes van a perdonar, y cómo nos vamos a componer si no mandamos a la cárcel, porque si nunca lo encerramos, nunca nos vamos a componer. [...] Lo que queremos es la justicia, como estos señores que están aquí, dirán que no hay justicia, y así piensa mi corazón porque así hablan. Entonces, algunos dicen: va a venir la justicia. Por favor, vamos a aceptar

nuestros errores. Oliverio, ¿estás escuchando a tu cuñada?, no en balde está diciéndolo que dice esta mujer. Es fuerte el daño, por eso no desaparece, no desaparece, no desaparece, porque es verdad, y no se ha arreglado y empiezan a buscar cosas y compañía [*suitak coplane*], por eso esto no se ha arreglado.

Sin embargo, más adelante el discurso del regidor se transformó y cambió radicalmente porque, de querer hacer justicia a Ofelia, pasó a señalarla como cómplice de Oliverio, e incluso la amenazó diciéndole que en la ley la complicidad se castiga. Posteriormente, en las demás intervenciones las autoridades expusieron ante las partes que las cosas estaban “parejas”, es decir, que el violador y su víctima tenían la misma responsabilidad.

Pero bueno, señores, ya dijimos, y ustedes también, aunque sean muy su familia, no se vale que se metan a defenderlo porque ¿cómo sabemos que no lo va a volver a hacer? Ni ellos mismos lo saben. Pero si vas, y vas tú también otra vez, entonces van a decir que eres su cómplice [*dirigiéndose a Ofelia*]. Ser cómplice es como decir: tú diste la orden, tú lo planeaste con él. Por lo tanto, parejo van a llevar el castigo, pues así dice la ley, pero, como estamos en usos y costumbres. Señores, pues ya dijo la señora. [...] ya nos tardamos con tanto rollo, ya desde hace rato comenzamos, pues ya escuchamos. Esto es usos y costumbres. Si nosotros nos fuéramos a las leyes, en unas cuantas palabras escritas y rápido salió: culpable es éste; así dice de por sí la ley. En cambio aquí esto es parejo, ni a favor de uno ni del otro [...]

Después, el síndico intervino y declaró:

Pues lo que escuchamos es mejor que se arregle. Qué bueno que se dijo, qué bueno que se vaya a arreglar porque ya ha pasado el tiempo. Pero qué bueno que poco a poco se le vaya poniendo los días como el ocote porque nunca se va a quemar. [...] pero quién sea o vaya ser el culpable, a quién llegue, es su cargo el culpable y será de él. Aunque sea tu hermanito, tu papá, tu hermano, aunque sean nuestras esposas; a quien le llegue la responsabilidad de los problemas, él lo va a pagar.

Después de la intervención de los regidores, la siguiente persona a la que le otorgaron la palabra fue a Oliverio, quien negó los hechos y desacreditó la palabra de Ofelia:

[...] Así está, llegó mi hermano y yo sabía que él había buscado mi culpa. Me echó la culpa de que había violado a su esposa y esa fue mi culpa. Pero si en

verdad hubiera agarrado a su esposa, ¿por qué no vino a decirle a mi papá, a mi esposa, a mi mamá?, ¿por qué no le dijo al agente cuando le agarré a su esposa? Pues es que nunca se supo, y hasta ahorita no ha acabado. ¿Por qué lo dice ahorita? Así es, pues.

Inmediatamente después de la intervención de Oliverio, el discurso de las autoridades dio un giro de ciento ochenta grados. Si en un principio conminaron a Oliverio a que dijera la verdad y le dieron hasta cierto punto la razón a Ofelia como posible víctima, tras la intervención del violador las autoridades se tornaron mucho más severas con Ofelia.

Regidor 1: ¡Esto da vergüenza! Entonces, lo que vamos a hacer es que, si no sale de la boca de nadie ahorita, y no sale de tu boca, Oliverio, deberían seguir en la cárcel, y también los meto a la cárcel a Ofelia y a Oliverio. ¡A la cárcel! No hay clemencia aquí. Además, ¿cómo nos vamos a componer si sólo andamos buscando problemas? Así lo vamos a decir de claro.

Regidor 2: [...] lo estoy diciendo claramente, aunque uno diga: “yo no lo hice”, y el otro diga “sí lo hizo”. Pero entonces, de cualquier manera ya tendría una culpa, pues ¿por qué no lo dijo desde antes [Héctor]?, ¿por qué lo golpeó cuando estaba borracho? Lo único que nos preguntamos es por qué no lo dijo cuando los arreglaron en Mesbilja. Eso es lo que yo digo.

Regidor 3: Pero yo los he visto a ustedes. Ustedes mismos se buscan sus culpas, a veces ya no alcanza fianza por las culpas que se buscan. Digan claro de una vez si sucedió. Yo no me quiero dar de testigo porque nosotros tampoco lo sabemos, pero en eso estamos; y también esta señora, ¿por qué no lo dijo antes con su marido?

Regidor 4: Y esta señora lo contó, lo contó con la verdad; pero como ya pasó y con cualquier autoridad como con nosotros; pero debe de haber señas, pruebas. ¿Y por qué contenta se fue a la casa por este asunto? Hay palo, hay piedra, y si hubiera pruebas, pues adelante, pero sí dejó pasar el tiempo. Ya no se puede hacer mucho. Pero si lo metemos en la cárcel, es lo mismo [...] Señores autoridades presentes, ya escuchamos mucho, y lo que está retomando el señor Héctor ya es pasado, ya está viejo, ya no queremos.

Fue la intervención de una de las autoridades del paraje de Ofelia quien de manera contundente responsabilizó a Ofelia de no poder hacer “justicia”, incluso llegó a sugerir que ella era cómplice de su propia violación, y más agresivamente dijo que “contenta se fue”, como si hubiera disfrutado de la violación.

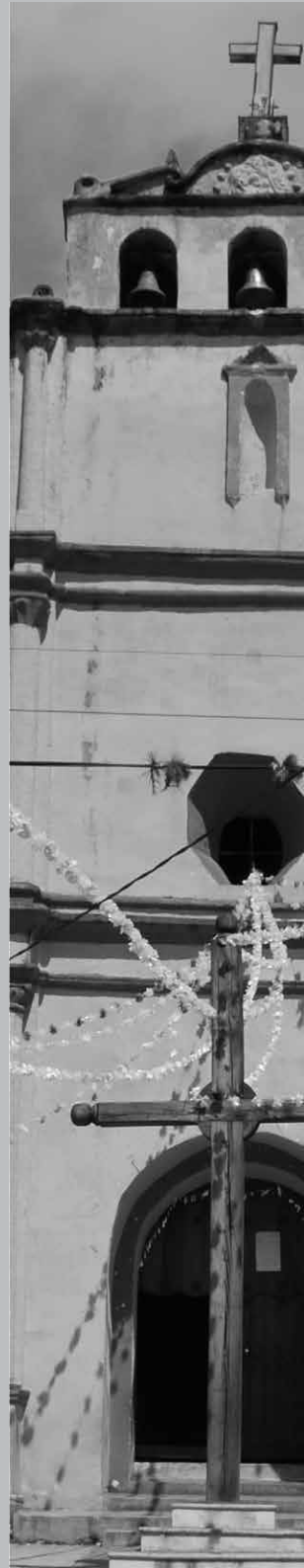
Pero es que ya se conocen bien para andar en esto porque la situación está pareja. Si lo sabían muy bien, ¿por qué hasta ahorita vienen? [...] ¿Por qué hasta ahorita? Pero si fuera verdad lo que dice la mujer, que la agarraron y le hicieron lo que le hicieron, entonces lo debió llegar a decir [...] [...] pero en ese momento hay autoridades pues, porque si es grande el problema, no se va a poder esconder, siempre sale a la vista; pero si lo encubres o no dices, nada del delito es porque te vas a aguantar.

La frase “la situación está pareja” implica poner al violador y a la mujer violada en el mismo nivel de agresión. Los regidores equipararon una violación con los pleitos familiares entre Héctor y su padre, y la actitud de todas las autoridades durante la audiencia fue de reproche hacia el comportamiento de Ofelia, como cuando le reprobaron el hecho de no cumplir con la formalidad de acudir “a tiempo” con las autoridades.

Llama la atención que los regidores echaran en cara a Ofelia que no hubiera denunciado de inmediato los hechos, cuando dentro de los usos y costumbres, como he explicado antes, no existen reglas sobre la temporalidad para interponer una queja. Los problemas planteados ante la audiencia o ante el Juzgado pueden proceder de años atrás y de igual manera se resuelven, pues me tocó ver un pleito por tierras en el que el problema tenía dos años; sin embargo, a Ofelia sí se le exigió una conducta diligente y, bajo el pretexto de no haber denunciado a tiempo, los regidores se escudaron para no hacer nada.

La audiencia terminó sin que hubiera una declaratoria de responsabilidad hacia el violador. La poca importancia que dieron las autoridades del Cabildo a la violación de Ofelia se pudo observar ya que, al finalizar la audiencia, el violador no fue castigado ni multado, ni reprendido o declarado responsable, resoluciones a las que sí se había llegado en cualquier disputa, porque hasta la más mínima tenía un pequeño castigo o, por lo menos, un regaño. Sin embargo, en este caso no hubo una sola declaración de responsabilidad por lo ocurrido a Ofelia, y ella incluso tuvo que pagar dos mil pesos por el derecho a mesa. El acuerdo al que se llegó, y que se plasmó en una acta, fue que “ninguna de las dos partes se agredirían y cesarían las hostilidades entre ellos”, pero nadie le hizo justicia a Ofelia; muy al contrario, en reiteradas ocasiones fue acusada de ser cómplice, irresponsable y poco diligente al no haber puesto la denuncia a “tiempo”; tampoco nadie le garantizó que su cuñado no volvería a agredirla. De esta manera, el mensaje que manda el Cabildo a las mujeres de la comunidad de Ofelia sobre la justicia que recibirán en caso de ser violadas es muy claro.

Ahora toca analizar las relaciones de poder entre los géneros que subyacían en la audiencia con el objetivo de explicar por qué Ofelia recibió ese tipo de “justicia”. ¿Por qué las autoridades tenían tan poco interés en castigar al violador? ¿Por qué las mujeres tienen tan poco poder de negociación en una disputa que se supone que es “pareja”, según la opinión de las autoridades tradicionales?



Capítulo 6

Las siete alianzas

En este capítulo discuto las alianzas que encontré al analizar el caso de Ofelia, que clasifiqué en siete temas. Considero importante aclarar que las alianzas que se dan en las audiencias no son sólo entre hombres, porque pueden presentarse también alianzas entre mujeres. Sin embargo, he optado por enfocarme en las masculinas porque este análisis me ayudará a mostrar cómo los pensamientos, discursos y prácticas de las autoridades y usuarios permiten la dominación de las mujeres por parte de los hombres.

Los pactos o alianzas son la representación de pensamientos y sentimientos que cada persona participante lleva consigo al momento de la audiencia, los cuales han sido encarnados a lo largo de su historia personal. Como he señalado anteriormente, al sistema de pactos entre varones de manera interclasista se le ha denominado patriarcado (Amorós, 1994: 3).

Estos pactos o alianzas se originan en el inconsciente y pertenecen al campo de la violencia simbólica, por lo que hasta los hombres mejor intencionados actúan de manera inconsciente reproduciendo prácticas y discursos que excluyen y discriminan a las mujeres (Bourdieu, 2000: 44).

Los pactos entre hombres se realizan por medio de las relaciones sociales que establecen entre ellos, y en ellos también pueden participar las mujeres; sin embargo, los varones son actores dominantes y manifiestan, en primer lugar, la interdependencia y solidaridad varonil. Esto no significa que los hombres sean los que de manera permanente detenten el poder ni que sean los únicos que puedan dominar, porque las mujeres también realizan pactos o actúan como custodias de los pactos masculinos, y por momentos pueden dominar también a los varones o dominar a otras mujeres aliándose con los varones, pues recordemos que el poder no lo detenta nadie, no es una cualidad de alguien, y tampoco es una maquinaria que todo lo aplasta; el poder circula y sólo se da en una relación social concreta (Foucault, 1979: 144).

En cada alianza se examinarán los discursos que emitieron los diferentes sujetos durante el desarrollo de la audiencia. Entenderé el discurso desde una perspectiva foucaultiana, desde la cual éste consiste, en su realidad material, en cosas pronunciadas o escritas en las que hay poderes, luchas, victorias y dominaciones, considerando que el discurso, lejos de ser neutro, es más bien un espacio en el que se ejerce de manera privilegiada el poder (Foucault, 1992: 4). Trato los discursos como prácticas discontinuas que se cruzan y yuxtaponen, pero también se ignoran o se excluyen. Es así como lo pronunciado por un sujeto podrá ser incluso contradictorio en sus distintas intervenciones.

Las asimetrías en el poder se podrán observar a través de las diferentes relaciones humanas que entran en contacto al momento de resolver un caso. El trabajo consiste en identificar y analizar esas asimetrías, especialmente aquellas que tienen que ver con las relaciones de poder entre los géneros.

El caso de Ofelia se torna importante para analizar estos pactos porque constituye un caso ejemplar para la comunidad de donde es originaria; debido a los pleitos que tenían Eloína y Ofelia en las reuniones que se convocaban en la localidad para recibir dinero del programa Oportunidades, el asunto se volvió del dominio público; además, al desarrollarse en una comunidad relativamente pequeña y elevarse a una instancia pública para su resolución, la comunidad se enteró de lo que sucedía, pues todas las autoridades comunales acudieron al juicio en la cabecera. Cuando digo que se trata de un caso ejemplar me refiero a que con este asunto se dio una “lección popular”; los acuerdos a los que se llegaron en la audiencia fueron conocidos por los pobladores y, por lo tanto, tuvieron conocimiento de qué es lo que le sucede a un violador como Oliverio y cuál es su castigo o premio. Las mujeres supieron que, si les llegara a pasar algo similar, obtendrán de las autoridades un tipo de justicia parecida a la que recibió Ofelia.

Los discursos de los participantes en las audiencias del Cabildo y el Juzgado ejemplifican la manera de pensar y sentir de hombres y mujeres en torno al género, la justicia, el poder, las jerarquías sociales, la religión, la herencia, la tierra y el deber ser, ideales que seguramente coincidirán con la generalidad de la población. Sin embargo, esto no significa que los habitantes de Oxchuc sean una comunidad homogénea en donde todos de manera armónica conviven y aceptan las distintas configuraciones sociales que se tejen dentro de esta sociedad, porque en la propia audiencia se pudo analizar la heterogeneidad de los miembros que pueblan ese municipio y sus imaginarios distintos, e incluso contradictorios.

El caso de Ofelia ilustra no sólo la condición y la situación de muchas mujeres en Oxchuc, sino que también es ejemplo de vida para todas las mujeres de la comunidad en la que radica.

Primera alianza: equifonía vs. unifonía

El término equifonía significa emitir una voz que sea escuchada y considerada como portadora de significado y de credibilidad, siendo ésta una de las características de la igualdad entre los sexos (Amorós, en Santa Cruz, 1992: 147). La equifonía se analiza demostrando si hubo o no paridad entre los sexos en la elocución. Esto se analizará por medio del número de intervenciones, el tiempo de éstas y el valor que se les otorgó.

En la audiencia estuvieron presentes quince hombres y ocho mujeres, quienes representaban a los regidores, a las partes en conflicto y a las autoridades comunitarias. Cada uno de los seis regidores intervino más de una vez en el transcurso de la audiencia, con excepción de la regidora presente, que no intervino. Las autoridades del Cabildo fueron las que tuvieron el mayor número de participaciones y sus discursos ocuparon el mayor número de minutos durante la audiencia. El segundo lugar por número de intervenciones lo ocuparon los hombres que acompañaban y apoyaban al violador, y en tercer lugar los hombres que apoyaban a la mujer violada.

Tabla 3. Número y tiempo de intervenciones de los participantes en la Audiencia

Sexo	Intervenciones	Tiempo	Porcentaje
Hombres	76	210 minutos	87.5%
Mujeres	4	30 minutos	12.5%
Total	80	240 minutos	100%

A pesar de que se encontraban presentes seis mujeres en la audiencia, sólo intervinieron dos: Ofelia y Eloína. En cuanto a sus intervenciones, fueron efímeras porque entre ambas sólo tuvieron cuatro, lo que en tiempo representó tan sólo veinticinco minutos.

La participación de Ofelia fue muy reducida pues apenas alcanzó quince minutos, lo que contrasta con la duración total de la audiencia, que fue de cuatro horas. Tan sólo la primera participación de su suegro —durante el desarrollo de la audiencia tuvo muchas más— duró media hora. Otro dato importante es que los regidores interrumpieron tanto a Ofelia como a Eloína, pidiéndoles que finalizaran sus testimonios antes de que ellas así lo hubieran decidido.

El número de intervenciones y su duración muestran cómo se establecieron las relaciones de poder por medio de la elocución. No es coincidencia que quienes tenían la autoridad en ese momento tuvieran la cantidad mayor de intervenciones, con lo

cual se muestra la relación de poder que establecieron las autoridades en relación con las otras personas; es decir, durante la audiencia los regidores mantuvieron el poder, entonces, de callar, hablar, dar la palabra y calificarla.

Los hombres en general mantuvieron el poder elocutivo, estableciéndose alianzas entre ellos de modo que nunca se cuestionaron que las mujeres tuvieran menor participación ni, sobre todo, que una de ellas había sido la víctima. También fue notoria la nutrida participación de los hombres en comparación con la de las mujeres. El padre de Héctor y Oliverio tuvo una presencia bastante constante, mientras Ofelia tuvo una participación marginal. Así, el sujeto de la audiencia fue Pedro, el suegro de Ofelia, y no la sobreviviente de la violación.

El papel que jugó Eloína respecto a la elocución fue singular debido a que durante toda la audiencia estuvo murmurando y pidiendo la palabra sin que se le otorgara; de cualquier manera intervenía, aunque su participación no fuera oficial. Cuando las autoridades le cedieron la palabra a esta mujer, su testimonio fue ridiculizado y descalificado:

Regidor: Vamos a hablar otra vez, ya lo dijimos, si hubiera sido ayer o antier pues sí tendría seña [...]

Eloína: Yo también quiero hablar.

Regidor: ¡Espérese señora! Bueno, esta plática está aquí. No vamos a presentar otras cosas. ¡Espérate!, nosotros estamos escuchando la plática [...]

Después, en un segundo momento, aproximadamente una hora después, Eloína volvió a intervenir de manera más contundente.

Eloína: ¡Yo también quiero hablar, señor! Él, cuando se va a pastorear, lleva un machete. Él no lleva morral, nunca carga morral [contradiendo y negando lo que había dicho Ofelia, que Oliverio había ido a su casa a regalarle chayotes].

Regidor: ¡A ver, señora, espérame un rato! Un hombre sabe cómo ir, sabe qué cosas llevar. ¡No es posible que chingues a tu marido! Por ejemplo, los hombres saben qué usar, así como las mujeres. Nosotros nunca nos fijamos también en las cosas que llevan las mujeres.

Eloína: Pero es que ella dice, pues, que le llevaba chayotes.

Regidor: No sabemos, pues, por eso es que le preguntamos [...]

El regidor, sin miramientos y bastante molesto, le dijo a Eloína: “no chingues a tu marido”. Le echó una reprimenda diciéndole que las mujeres no sabían sobre temas de hombres y que los hombres no sabían cosas de mujeres; descalificó inmediatamente su testimonio y no le concedió ninguna eficacia de prueba para ayudar a su esposo.

Eloína utilizó varias de las tácticas de poder que los débiles o subordinados usan cuando quien detenta el poder elocutivo no lo cede, las cuales son: la risa, el murmullo, la desatención y la burla. Esta especie de negación de la palabra de las mujeres las obliga a recurrir, para imponerse, a las armas de los débiles, que refuerzan los estereotipos de género, como el chisme, las murmuraciones, la seducción o la histeria (Bourdieu, 2000: 45). Esto fue lo que sucedió en el caso de Eloína.

La estrategia que utilizó Eloína poco ayudó a romper las relaciones de poder en la audiencia, ya que las armas de los débiles son también armas débiles y no logran más que muy superficialmente trastocar las relaciones de poder (Bourdieu 2000: 26).

En relación con la valoración de lo dicho por las mujeres —la “equipotencia”—, veremos cómo no se le concedió el mismo valor a su discurso que al de los hombres. Por ejemplo, después de que Ofelia emitió su testimonio como sobreviviente de la violación, se hizo caso omiso de su testimonio y se le acusó varias veces de ser ella la que buscaba problemas. Profirieron este argumento tanto las autoridades, como los hombres y mujeres que apoyaban a Oliverio. No conforme con responsabilizarla de lo acontecido, las autoridades le reprocharon el no haber actuado diligentemente y no haber interpuesto su queja a tiempo. Los enjuiciamientos, críticas y reprimendas que los regidores profirieron a Ofelia representan la violencia simbólica que ejercieron, porque recordemos que lo hacían desde su estatus de “autoridad”, lo que significa que ellos tenían el monopolio de la legitimidad de la coerción, que se mostró cuando corrigieron a Ofelia por su supuesta falta de diligencia.

Con las reprimendas a Ofelia y con sus actos —como callar a ella y a Eloína y no permitirles hablar más—, las autoridades contribuyen a la formación y reforzamiento de los valores y maneras de actuar de todos los presentes, hombres y mujeres, dado que los regidores son los autorizados legítimamente a dar lecciones de moralidad, de responsabilidad y de cómo deben ser los hombres y las mujeres. Los regidores se vuelven arquitectos de la manera de ser de los presentes en la audiencia y estructuran nuevos pensamientos sobre sus usuarios, y lo hacen en nombre de la sociedad de Oxchuc ya que, de acuerdo con la ceremonia que se sigue en la audiencia, los regidores, en su papel de autoridades, buscan instaurar principios y valores en nombre y en presencia de toda la colectividad —tal y como lo ha estudiado Bourdieu en otro contexto (Bourdieu, 2000: 22)—.

Las autoridades actúan bajo su estela de poder y son quienes tienen la capacidad de obrar, actuar y decidir sobre la “justicia” para Ofelia, pero no actuaron a su favor, realizando con ello una omisión y mostrando su poder de “no actuar”; es decir, no actuaron para dar la voz a las mujeres ni para cuestionar más los testimonios de Oliverio y Pedro, pero sí estuvieron muy diligentes a la hora de cuestionar los testimonios de Ofelia y de Eloína.

El poder de una autoridad se muestra con la facultad de “hacer” o “dejar de hacer” algo; en este caso fue un “no hacer”, y con esta facultad mostraron su postura frente al caso.

Por lo anterior, se afirma que no existió equifonía entre los sexos porque, en la audiencia, las mujeres no sólo tuvieron un papel muy pequeño en número y tiempo de las intervenciones, sino también fueron infravalorados sus testimonios al ser desaprobados y cuestionados, trato que no se dio a los testimonios de los varones.

Entonces, cuando las mujeres participan en un debate público tienen que luchar permanentemente para tomar la palabra y retener la atención, y sus testimonios se valoran menos que los de los varones. A las mujeres se les quita la palabra y, cuando las autoridades quieren hablar con ellas, se dirigen al hombre esposo, al hombre padre o al hombre hermano, pero difícilmente mantienen un diálogo directo con ellas. Veremos esto con más detalle en la próxima alianza.

Segunda alianza: los varones como representantes de las mujeres

Cuando los regidores le dieron la palabra a la parte ofendida, es significativo que se la concedieron a Héctor y no a Ofelia, la sobreviviente. Lo más llamativo de esta situación fueron las palabras que uno de los regidores expresó a Héctor para solicitarle que justificara la presencia de su esposa ante esa instancia:

Héctor, si tienes pruebas, entonces preséntalas, justifica a la señora y a los que están aquí. Que nadie tenga pena o vergüenza, así como tampoco nosotros, que no tengamos pena, ¡claro que no! Así como ya estamos aquí en el Ayuntamiento, nos vamos a arreglar, Héctor.

Estas palabras y actos muestran cómo las autoridades consideran que las mujeres no pueden expresar las razones por las cuales se encuentran ante el Cabildo, sino que deben hacerlo por medio de un vocero, ya sea éste el marido, el padre, el hermano, el cuñado, etcétera; lo que importa es que el vocero sea un hombre. Este requerimiento de las autoridades no es cuestionado ni por Héctor ni por ninguno de los presentes, dado que todos mostraron su conformidad ante dicho requisito.

También observé el control sobre la voz y la opinión de las mujeres cuando entrevisté a Ofelia, pues, a pesar de que mis preguntas iban dirigidas a ella, Héctor respondía sin dar la menor posibilidad a que ella contestara con su propia voz y su propio criterio. Pareciera que los hombres de Oxchuc coincidieran con Kant en que las mujeres no se pueden defender por sí mismas y que tienen que tener un defensor. Kant lo expresaba así: “Las mujeres no pueden defender personalmente sus derechos y sus asuntos civiles. De la misma manera que no les corresponde hacer la guerra; sólo pueden hacerlo a través de un representante” (Kant, en Bourdieu, 2000: 69).

Lo mismo que sucedió en la audiencia de Ofelia lo pude observar en el caso que he comentado al comienzo del capítulo tres, que versaba sobre una disputa por tierra entre una mujer viuda y dos de sus hijos varones. En ese asunto, como comenté, los

hijos varones querían despojar a su madre de las tierras, de la casa y de sus bienes — bienes que había dejado su padre al morir, pero que eran el producto del trabajo de ambos—, pero la disputa por tierra no se podía resolver porque no había hombres que representaran los intereses de la señora. La viuda contó que en un principio no se pudo llegar a ningún acuerdo con sus hijos respecto a la adjudicación del terreno porque no había llegado ninguno de sus hermanos a representar sus intereses, y las autoridades comunitarias consideraron que, mientras no hubiera varones con quien llegar a acuerdos, no se podía llegar a una solución. El agente y el subagente ratificaron en la audiencia lo dicho por la señora, confirmando la necesidad de hombres para llegar a acuerdos.

Viuda: [...] Bueno, fue como así empezó el problema, después que se murió mi marido, pues empezamos a arreglarnos. Pero no nos arreglamos bien, porque no llegó mi *Mam Xilel* [hermano]; quedó a medias porque no llegó. “*Se va a suspender porque no llegó el señor*”, dijo el señor Agente. Entonces, es así como quedó suspendido el arreglo. Sólo se arregló el entierro del difunto [...]

Juez: Bueno, ¿no quedó arreglado? ¿Nadie se quiso arreglar? Porque cuando alguien se muere, alguien los arregla, se para a hablar, resuelve: terreno, casa, dinero, entierro, todo. Y todo eso se platica para que se pueda arreglar. Entonces, ¿nadie quiso arreglarlo?

Viuda: No, nadie. No se arregló [...] Después fui nuevamente con el agente para que me diera cita, y llamé a mis hermanos; y sí vinieron mis dos hermanos, pero tampoco se arregló porque yo quería seguir encargándome de la tierra donde siembro café, y como las autoridades no dijeron que así iba a quedar, por eso no se arregló nada [...] [cursivas añadidas].

Como pudimos observar transcurrido un pequeño lapso de tiempo, finalmente llegaron los hermanos de la señora pero tampoco se llegó a un acuerdo. La viuda contó que la propuesta de las autoridades comunitarias consistía en que dividiera el terreno en tres partes iguales, pero ella no estuvo de acuerdo; por lo tanto, el asunto tuvo que ser trasladado al Juzgado de Paz. Al recurrir a una instancia superior para llegar a un acuerdo más favorable para ella y sus hijas, la mujer hizo un uso estratégico de las instituciones al mostrar de manera explícita su inconformidad con la resolución de las autoridades comunitarias. El uso que hizo la señora es prueba de la agencia que tienen algunas mujeres para defender lo que consideran sus derechos; ella y sus cinco hijas son ejemplo de que algunas mujeres no se subordinan a la autoridad comunitaria y cuestionan sus decisiones.

Continuando con el análisis sobre el rol de los hombres como representantes de los intereses de las mujeres, veremos cómo el juez insiste en la presencia de hombres para tomar acuerdos:

Juez: Bueno, entonces vamos a decir, lo vamos a arreglar para que no se estén peleando. Bueno, no hay nadie que pueda hablar por ti. Tienes que buscar alguien que hable por ti, porque será *el fuerte* para poder arreglar esto; porque si sólo nos ponemos a platicar, nos va a llevar todo el día [cursivas añadidas].

Podría pensarse que el juez se está refiriendo a la probabilidad de que en la audiencia se encuentren personas que puedan manifestar su opinión a favor de la señora a manera de testigos, pero no es así. Lo que realmente está preguntando es si hay hombres que puedan representar los intereses de la señora, lo que se puede deducir comparando esta actitud con la mostrada hacia los hijos varones, a los cuales no hizo el mismo requerimiento y nunca les solicitó que presentaran a personas que hablaran a su favor —los hijos por sí mismos dieron su testimonio sin la necesidad de que nadie hablara por ellos—. Además, el juez describió a esa persona como “el fuerte” porque tendría que solucionar el problema, haciendo alusión a un varón, no a una mujer —mi intérprete me confirmó que se aludía a un hombre y no a una mujer—. El juez dejó ver de manera implícita que para él no era suficiente con que ella expusiera el asunto, sino que necesitaba a hombres para poder tomar acuerdos, ya que éstos sólo se hacen entre varones.

Otro acto más que confirmó la poca importancia que tiene la voz de las mujeres en las audiencias se observó cuando, en ese mismo caso, el juez calló y le quitó la palabra a una de las hijas de la viuda que quería opinar, diciéndole que podía intervenir, pero siempre y cuando hubieran terminado de intervenir todos los hombres presentes:

Juez: [...] Así pasa cuando quedan viudas; siempre llegan a molestarla y lo que más tristeza da es que hay muchachas, si tuvieran esposos las muchachas ya sería otro asunto, pero en cambio están solteras. Tenemos muchas recomendaciones de derechos humanos que tenemos que cuidar a las mujeres. Entonces, vamos a platicar cómo va a quedar. Bueno, ya escuchamos tu plática, señor agente. Pues bueno... ¿alguien más va a hablar?

Hija: Bueno yo quiero decir unas cuantas palabras. Lo que voy a decir...

Juez: ¡Espérate un rato!, primero con los hombres. ¿Alguien más va a hablar, señores?

Parece ser que el juez entiende la perspectiva de género que recomiendan las instituciones de derechos humanos con el acto de “cuidar”, que puede ser muy cercano al rol estereotipado del hombre protector de las mujeres. Este entendimiento, desde luego, dista mucho de una perspectiva de género en la que se abandere la equidad; bajo esta perspectiva de género, los hombres y mujeres se pueden proteger a sí mismos o protegerse unos a otros.

Es notoria la contradicción en el discurso del juez, que primero hace alusión a las recomendaciones de las organizaciones de derechos humanos de cuidar a las mujeres, e inmediatamente después, cuando una mujer se anima a intervenir y pide la palabra, se la niega y pone en orden de preferencia a los hombres, dejando las intervenciones de las mujeres al final. En el caso referido, la hija de la viuda efectivamente pudo intervenir después de que todos los hombres hubieran terminado de dar su palabra, es decir, tras esperar aproximadamente veinte intervenciones, lo que representó más de una hora y media.

El papel de los hombres como representantes de los intereses de las mujeres tiene su origen en todas las prácticas, pensamientos y sentimientos aprendidos a lo largo de la vida, es decir, en el *habitus* de los hombres participantes en esa audiencia. Para los hombres de Oxchuc —como para otros hombres, según los estudios de Bourdieu—, las mujeres no están preparadas para participar en los juegos de poder más que a través de los hombres, trátase de su marido o de cualquier otro que pertenezca a este género. Esto se debe a que las mujeres se encuentran excluidas de la participación directa en los juegos del poder (Bourdieu, 2000: 69). He podido observar lo mismo en el caso de Ofelia, porque las mujeres sólo pudieron participar en estos juegos de poder dentro de la audiencia de manera indirecta.

Esta alianza la han construido hombres y mujeres: es una alianza que llevan a la audiencia sin habérselo propuesto, pero que tiene repercusiones reales en la justicia que se otorga a las mujeres. Los pactos masculinos subyacen en las audiencias del Cabildo y el Juzgado y depende de los actores que estas alianzas se mantengan o se modifiquen.

Como hemos visto, la viuda —a pesar de verse obligada a aceptar sin cuestionar que sean los hombres los que representen sus intereses— no dejó de lado la pelea por la tierra, porque para ella era estratégico enfocarse en la disputa por la tierra, y no en el reclamo por la exigencia de que un hombre tuviera que representar sus intereses.

Tercera alianza: control y posesión del cuerpo de las mujeres

El control y el despojo de la voz de las mujeres resulta un problema menor cuando observamos que Ofelia no sólo fue despojada de su voz y sus decisiones, sino también de su cuerpo. La falta de control de la mujer sobre su cuerpo se evidenció en el momento en que Héctor otorgó el perdón a su hermano por la violación cometida a su esposa, sin que ella hubiera emitido ningún signo de indulto hacia su agresor. En el discurso manifestado en la audiencia, Héctor hizo referencia explícitamente al control que ejercía sobre el cuerpo de Ofelia:

Son habladurías que le estoy buscando pleito a mi hermanito, ni tampoco le estoy pidiendo cita a mi papá. Ya tiene tiempo que empezó el problema, ya ha pasado mucho tiempo, yo he perdonado pues no pedí que se arreglara el problema, así como dijo mi papá. [...] Mí hermanito llegó a mi casa a pegarle [violar] a mi esposa sólo porque le pedí de favor que me cuidara a mis ganados. Está bien, lo he perdonado [...]

A partir del testimonio anterior me hice varias preguntas: ¿por qué Héctor puede otorgar perdón sobre hechos que ocurrieron en el cuerpo de una mujer?, ¿qué le da esa potestad? y ¿cuáles son las ideas de Héctor respecto al cuerpo de una mujer?

De su discurso se puede deducir que, cuando un varón rompe el pacto entre hombres, el afectado es el hombre, no la mujer. El matrimonio es la vía para pactar la posesión exclusiva del esposo sobre la mujer desde la antigüedad. Ya la Biblia estipulaba en el Deuteronomio que: “No desearás la mujer de tu prójimo, no codiciarás su casa, su siervo o sierva, su buey o su asno: nada que sea de tu prójimo” (Dt. 05:25). Desde esta visión, resulta lógico que quien otorgue el perdón sea el afectado y no la mujer, pues ella no es dueña de sí misma, sino que el varón es quien tiene el derecho de posesión sobre el cuerpo femenino. Desde tiempos muy remotos existe la creencia de que las mujeres son propiedad del varón. Las mujeres, según esta concepción, no son un “ser para sí”, sino sólo un “ser en sí”, de modo que ellas no tienen el dominio ni la propiedad de su propio cuerpo, a diferencia de los hombres, que son concebidos como “seres en sí” y también como “seres para sí” (Basaglia, en Lagarde, 1990: 25).

El derecho de propiedad que creen tener muchos hombres sobre las mujeres, y en específico los que participaron en la audiencia, conlleva el goce de otros derechos: el de uso, goce y usufructo. Es decir, no solamente se consideran dueños de algo, sino que lo pueden utilizar a su antojo. Estos derechos implican que el propietario puede ceder de manera temporal o definitiva a otra persona su dominio o posesión para que éste lo utilice, lo disfrute u obtenga algún beneficio.

La idea de Héctor de que el cuerpo de Ofelia le pertenece es una idea introyectada en el varón desde hace siglos por medio del matrimonio. Recordemos que el intercambio de mujeres, convertidas en mercancía, fue la primera forma de comercio (Lerner, 1990: 47). Las concepciones culturales de Héctor han sido las imperantes durante los últimos siglos; es decir, las mujeres se vuelven parte accesoria de los bienes del marido, lo que se observa tanto en el campo como en la ciudad, cuando los patrones y concepciones sexo-genéricas no han sido modificados.

En Oxchuc, el intercambio de mujeres a través del matrimonio se lleva a cabo regularmente, como en muchas sociedades agrícolas en las cuales los padres intercambian mujeres para alcanzar mayor prestigio y poder económico. En el municipio, las relaciones sociales del sistema de parentesco decretan que los

hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes femeninos, y que las mujeres no los tienen sobre sus parientes masculinos; es, por tanto, un sistema en el que las mujeres no tienen derechos sobre sí mismas (Rubin, en Gerda, 1990: 47). Esta regla se confirma de manera cotidiana en el Juzgado y en el Cabildo, pues las autoridades no modifican esos patrones, no los cuestionan y son muy pocas las mujeres que se atreven a enfrentar el control de los hombres sobre su voz, sus decisiones y su cuerpo. En el matrimonio se espera que las mujeres sean dóciles y obedientes, y que se encuentren a disposición del marido, de modo que la mujer abandona la familia de origen para entrar en el dominio del jefe de la familia de su marido, el suegro, quien será como su padre. Una buena nuera tiene que llamar a su suegro “papá” y a su suegra “mamá”.

Estas maneras de dirigirse a los familiares políticos forman parte de un conjunto más amplio de conductas que se transmiten a través de la educación y que se conectan con una cierta cosmovisión. Como ha señalado Francisco Sánchez Gómez, indígena originario de Oxchuc, en su investigación sobre la sociedad y educación tseltal de ese municipio, “[l]a educación tseltal prepara al hombre de acuerdo con su visión del mundo y sus necesidades concretas (Sánchez, 1998: 145). En su obra explica, de una manera naturalizada y prescriptiva, las restricciones sociales y culturales que la mayoría de las mujeres en Oxchuc tienen para decidir sobre su cuerpo. Estas restricciones se ven reflejadas incluso en limitaciones y prohibiciones relacionadas con su manera de vestir. Así, la utilización de pantalones por las mujeres es socialmente mal vista e incluso prohibida por las familias más conservadoras de la tradición, tanto por su connotación sexual —exposición de la anatomía femenina—, como por considerarse ésta una prenda exclusivamente masculina. En palabras de Sánchez:

[l]as mujeres indígenas, por ejemplo, no pueden ponerse pantalones stretch porque les da pena exhibir al público su carne, su cuerpo, porque al ponerse esta prenda es como si anduvieran desnudas ya que se nota toda la fisonomía y la escultura del rostro, además de atentar contra la cultura (Sánchez, 1998: 158).

Sánchez abunda en explicar cuál es la razón por la cual las niñas deben portar la vestimenta indígena:

Los padres, especialmente la madre, siempre se pone al tanto en el cuidado de los menores, en especial de las niñas, debido a que por los movimientos que realizan jugando muchas veces se descuidan en cubrir sus genitales, por esta razón los indígenas se han acostumbrado a ponerle vestido a las niñas lo más largo posible *palapak'* (aproximadamente 15 cm del distanciado del suelo cuando la niña está en posición firme), esto evita que se

vean los genitales de las niñas; en el caso de los varones, no se le da mucha importancia por lo que entre los tseltales del municipio del que estamos hablando no es raro ver a niños con sus genitales al descubierto (Sánchez, 1998).

Este tipo de normas sociales nos hacen observar la existencia de marcados estereotipos de género, manifiestos en un poder simbólico que detentan los hombres sobre el cuerpo de las mujeres, lo que se expresa claramente en la normatividad del atuendo femenino. Lo anterior no significa que las mujeres de Oxchuc no utilicen pantalones en la actualidad —sobre todo en la cabecera y entre las adolescentes se observa la utilización de esta prenda—; sin embargo, es significativo que sea mucho menos frecuente en adultas y casi inexistente o inexistente en ancianas.

Bajo estos estereotipos de género imperantes en la sociedad, las autoridades y los presentes en la audiencia naturalizaron el control de Héctor sobre el cuerpo de Ofelia. Al no cuestionar el perdón que otorgó Héctor a Oliverio, los presentes conformaron la mirada “objetiva” del cuerpo de la mujer, la mirada de “los otros” —autoridades y familiares— que están conformes con el despojo. Ante esa mirada de los “otros”, Ofelia va construyendo sus pensamientos y sentimientos —*habitus*— y el de las demás mujeres, ya que la relación con el propio cuerpo que experimenta un ser no se reduce a una “imagen propia del cuerpo”, es decir, a la representación subjetiva de lo que las mismas mujeres ven de sí mismas. Esta percepción del cuerpo está determinada por lo que ven los demás —el otro—: parientes, autoridades, Iglesia, iguales, etcétera, pues recordemos que el *habitus* es relacional y va cambiando de acuerdo con la historia relacional de los individuos y su contexto (Bourdieu, 2000: 48). Ofelia ha (re)construido en la audiencia una mirada sobre su cuerpo en la que se confirma que no le pertenece. La mujer ha tomado, recibido e introyectado —por medio de las relaciones que mantuvo con las autoridades— una imagen de mujer débil, controlada y despojada de cuerpo y voz. Las autoridades ratificaron esa mirada bajo el poder simbólico que ejercen en la audiencia; es una mirada en la cual se revictimiza a la mujer porque no se le da el carácter de agente de su propio destino.

Haciendo un análisis superficial, se podría pensar que Héctor no se alió con su género, ya que pedía justicia para Ofelia ante los regidores y, por ende, “defendía” a Ofelia; sin embargo, un análisis más agudo muestra cómo él, en el momento que otorgó el perdón, conformó una alianza masculina en la cual el cuerpo de la mujer y las decisiones respecto a éste son exclusividad del hombre.

El caso de Héctor ilustra cómo el poder de los hombres sobre el cuerpo de las mujeres se presenta hasta en los hombres mejor intencionados. Esta concepción se explica por medio del *habitus* que constituye la personalidad, es decir, su estructura mental y su subjetividad ha sido formada —estructurada— de tal manera que él ha

encarnado valores androcéntricos que le hacen suponer su “natural” control sobre el cuerpo de Ofelia. La conducta de Héctor y de los presentes en la audiencia, como la de todas y todos nosotros, ha sido adoptada y transmitida de generación en generación por medio de la sociedad, la escuela, la religión y la familia; forma parte de lo que Bourdieu llama la “violencia simbólica”, la cual no opera en el orden de las intenciones conscientes y, por lo tanto, puede estar presente hasta en los hombres que quieren ayudar a las mujeres, como ocurrió en el caso del marido de Ofelia. El *habitus* de Héctor actuó inconscientemente, de la misma manera que el del agresor, despojándola de su cuerpo, revictimizándola y subordinándola a un hombre.

Cuando la autoridad permite que sea el esposo el que otorgue el perdón al violador, se hace presente la estructura social que se encuentra bajo los esquemas de percepción y de apreciación —pensamientos, sentimientos y prácticas— inscritos en el cuerpo de los agentes interactivos. Las autoridades presentes, cada una de ellas, con sus introyecciones y sus percepciones modeladas, inscribieron en el cuerpo de Ofelia y de todos los presentes otras percepciones y apreciaciones que confirman, vivifican y dinamizan la creencia de que las mujeres no son dueñas de sus cuerpos. En este sentido, las autoridades del Cabildo juegan un papel fundamental en la recreación constante de las subjetividades y prácticas de las partes en conflicto en cada audiencia.

La violación

La violación es la cúspide de la condición de objeto que se asigna a una mujer. La agresión sexual es la cosificación más explícita que hace un varón a una mujer, ya que actúa en contra de la voluntad de la sobreviviente, imponiendo violentamente su voluntad y controlando incluso la posibilidad de la vida o la muerte de su víctima. Esta es la relación de poder más clara y agresiva en la cual una persona es subordinada a otro ser humano. El violador ejerce poder sobre un cuerpo que no le pertenece, sin dar la menor oportunidad para que su víctima se pueda oponer de manera eficaz. En una agresión sexual de este tipo, el violador tiene la posibilidad de controlar la vida de una mujer, y otorgará a su víctima la posibilidad de seguir viviendo o de morir durante la agresión, de modo que el violador se vuelve dador de vida o de muerte.

Algunos psicólogos explican que el ataque al cuerpo que se efectúa durante una violación es un ataque a la dignidad y a la subjetividad —pensamientos, sentimientos, actitudes—, es decir, a una parte fundamental de lo que nos hace personas, lo que mantiene a la sobreviviente dominada y atemorizada incluso mucho tiempo después de haber ocurrido la violación (Velázquez, 2003: 41). La firmeza del patriarcado, nos dice Kate Millet, se asienta asimismo en un tipo de violencia marcadamente sexual que se materializa plenamente en la violación (Millet, 1975: 59).

Las violaciones a mujeres indígenas no son un fenómeno novedoso; la época de las fincas fue quizá el periodo en el cual las mujeres indígenas sufrieron mayores agresiones sexuales. Parece ser que en esa época el cuerpo y vida de las mujeres indígenas eran mucho menos valorados que los de los animales. Mercedes Olivera refiere que, entonces, en Chiapas era habitual el derecho de pernada, así como los castigos y maltratos hacia las mujeres; estas conductas no sólo eran realizadas por los finqueros y sus empleados, sino también por los curas, quienes por medio de su ideología cristiana encubrían y sostenían la explotación y el racismo (Olivera, 2005: 187). Esta antropóloga mexicana nos dice que en las comunidades indígenas de Chiapas la violación y el incesto eran ya problemas frecuentes en el siglo XI, y que éstos aún siguen presentes actualmente en las comunidades.

En el caso específico de Ofelia, la agresión sexual ejecutada por Oliverio suscita varias preguntas: ¿qué significa una violación?, ¿por qué se da?, ¿cuál es la alianza que Oliverio está pactando y con quién?, ¿qué jerarquías se están manteniendo o reforzando?, ¿por qué justamente Ofelia fue violada? Ante estas preguntas puede haber varias respuestas, pero los acontecimientos nos ofrecen posibilidades bastante acotadas. En primer término hemos de recordar, como vimos en capítulos anteriores, que Oliverio es una persona con más “capitales” —en el sentido de Bourdieu, expuesto en el marco teórico— que Héctor, su hermano. Es un hombre fuerte, joven y muy próspero, con tierras y negocios, con un estatus social notablemente más alto que el de su hermano Héctor, y que cuenta con el apoyo y el cariño de su madre, pero sobre todo con el apoyo incondicional del padre. Es un varón que ha mantenido a su esposa con todas las comodidades económicas y sociales, la ha protegido y no ha tenido que migrar para proveerla. En la audiencia, su esposa lucía joyas y vestía de una manera mucho más limpia y arreglada que Ofelia; la figura robusta de Eloína también contrastaba con la extrema delgadez de Ofelia. Sin embargo, a pesar de que el nivel de vida de Oliverio y Eloína era notoriamente mejor que el de Héctor y Ofelia, había un elemento que la primera familia no tenía: hijos.

Tener un hijo varón es de gran importancia en una familia de agricultores, pues son ellos los que van a ayudar para hacer producir la tierra —división sexual del trabajo— y serán los futuros dueños de las tierras; las familias se alegran más cuando nace un hombre que cuando nace una mujer. Cuando envejecen los padres, estos se quedan a vivir bajo el cuidado de los hijos varones. La familia de Pedro no es la excepción, y para él parece ser igualmente importante tener un nieto varón. Tal era su interés en este punto que, sin consultar con su hijo y su nuera, adoptó un niño, hijo de una madre soltera que fortuitamente se encontraba en el mismo hospital que él en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Como ya he señalado, la madre de la jovencita pensaba deshacerse del recién nacido, por lo que Pedro le pidió que se lo diera a él. La adopción se realizó sin el menor contratiempo y sin

utilizar ninguna instancia gubernamental o jurídica. El bebé fue entregado frente a una iglesia, sin que quien lo dio y quien lo recibió conocieran sus respectivos nombres. Pedro adoptó el niño para dárselo a Oliverio y a Eloína, y este hecho fue el que desató la envidia de Héctor, pues él no quería que el nuevo integrante de la familia recibiera tierras en herencia que Héctor suponía de él.

Este preámbulo viene a colación porque se pretende mostrar que Oliverio dio muchas muestras de masculinidad al ejemplificar el estereotipo de proveedor; sin embargo, no tenía una cualidad fundamental que su hermano Héctor sí poseía, y ésta consistía en haber procreado hijos. La procreación es sin duda un elemento fundamental en el cual hombres y mujeres muestran, según el estereotipo, su masculinidad o su feminidad. La descendencia en los hombres es muestra de virilidad y potencial sexual, en resumidas cuentas, de ser un hombre cabal (López, 2010: 28).¹⁷

Oliverio tuvo que probar ante todas las personas de su comunidad que él era un hombre en todo el sentido de la palabra, y la violación fue el medio por el cual mostró su potencial sexual, su virilidad, el control de su territorio y su pacto de hombre con los demás hombres.

Rita Segato efectuó un estudio con hombres reclusos acusados de violación, en el cual descubre que en una violación hay implícitos varios mensajes que el violador quiere emitir. Uno de esos mensajes puede estar dirigido al grupo de hombres al cual el varón pertenece, y con el cual tiene la necesidad de autoafirmarse como varón y de ser reconocido como tal. Segato analiza por lo menos tres temas a los que recurren los violadores en sus discursos, por lo cual ella sugiere una triple referencia del delito de violación. La primera trata de la violación como castigo o venganza contra una mujer genérica que salió de “su lugar” —de su posición subordinada

¹⁷ La identificación de un varón como un hombre cabal —de acuerdo con López, retomando a Herzfeld y Connell— deriva, por un lado, de tener cabal el cuerpo de hombre —genitales masculinos, practicar la heterosexualidad y procrear— y, por otro, de demostrar tener cabal el pensamiento —adecuar su comportamiento y maneras de relacionarse con los valores locales de la masculinidad—. La categoría de hombre cabal o de mero hombre corresponde a quienes actúan correctamente de acuerdo con las prácticas atribuidas a su género: maneras de pensar, hablar, caminar, comportarse o vestir; todo como corresponde a un hombre. Es decir, son cabales quienes con sus actos cotidianos responden a las expectativas de su género. Sin embargo, para obtener prestigio social como hombres, los varones desempeñan su hombría a través del despliegue de estrategias y demostraciones, como ejercicios de poder, en las que ponen en juego su virilidad, la cual corresponde, a su vez, al reconocimiento social de una noción dominante de la masculinidad.

y tutelada en un sistema de estatus—. El violador resulta ser una especie de vengador moral, de juez social que tiene que mantener el orden, un orden en el cual se sitúa a las mujeres en el recatamiento, la casa y lo privado. Los violadores, dice la antropóloga, son los hombres más moralistas. El segundo punto que señala se refiere a la violación como agresión o afrenta contra otro hombre genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de un cuerpo femenino, o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él. La tercera acotación, finalmente, se refiere a cuando la violación funciona como una demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos para probar que uno tiene competencia sexual y fuerza física (Segato, 2005: 6).

El análisis desde la antropología simbólica que hace Segato da luz al mensaje simbólico que Oliverio ha mandado al cometer la agresión. El mensaje de Oliverio se sitúa más claramente en el tercer discurso, es decir, es un mensaje dirigido a todos los hombres de la comunidad a la que él pertenece. Los argumentos por los cuales esta hipótesis se sostiene, y las razones por las cuales se han desechado los demás discursos, se exponen a continuación.

Los discursos de los violadores no son necesariamente excluyentes; sin embargo, hay uno que se impone sobre los demás porque no existe suficiente evidencia para considerar los otros dos como los mensajes principales. El primero y el segundo mensajes se descartaron porque Oliverio nunca profirió ninguna palabra u ofensa en contra de Ofelia, ni en el momento de la violación ni durante la audiencia; sus palabras no fueron ni de rencor ni de querer darle una lección por haberse comportado de manera inadecuada. Por lo tanto, es difícil ver en él a un juez social dado que no se comportó como un policía del orden moral. El segundo discurso tampoco se adecúa a la conducta del violador porque no necesitaba demostrarle nada a Héctor. Oliverio era un hombre “más hombre” que su hermano y lo demostró por medio del estatus y de las relaciones familiares. Oliverio cumplía en el seno familiar con el estereotipo de hombre fuerte y proveedor, y tenía de su lado el apoyo del padre. Él no necesitaba afrentar a su hermano para demostrarle su poder porque de por sí era más poderoso que su hermano en lo económico, y también en lo emocional al tener el cariño y el apoyo de la familia. Es en el tercer discurso en el que se circunscribe su conducta. Él necesitaba reforzar su reputación de macho, de hombre viril, ante todos los hombres de la comunidad, dado que su hombría estaba en duda porque no había podido ser “padre” y no había engendrado hijos, de modo que estaban en duda su potencial sexual y su preferencia sexual.

La fertilidad masculina es un símbolo de la hombría y de la virilidad en Oxchuc, de modo que, si un hombre no puede procrear, su reputación estará en duda y se le cuestionará socialmente sobre sus preferencias sexuales, pero sobre todo sobre su fertilidad y su ser hombre “cabal” pues, si no cumple con este requisito,

será considerado socialmente mujer. Para Oliverio no fue suficiente demostrar su hombría con su éxito económico, por lo que tenía la necesidad de demostrarla también sexualmente.

Sánchez Gómez, en su estudio sobre la educación de los tseltales de su municipio, Oxchuc, expone las obligaciones sociales que tienen los hombres para ser considerados como tales. Los requisitos indispensables exigidos socialmente son los siguientes: deben ser heterosexuales, sexualmente activos y fértiles.

Para que un individuo pueda pasar a formar parte de los adultos forzosamente tiene que casarse y procrear nuevas vidas; sin esto puede ser objeto de burlas porque se le atribuyen otros calificativos, especialmente al hombre, si no tiene la capacidad de procrear muchas veces es socialmente considerado mujer. También se da el caso que una vez unido en matrimonio el joven no se anima a realizar el acto sexual con su mujer, y ella misma lo considera socialmente mujer porque no le hace nada que la divierta. Esto indica que para ser adulto, como tal, hay que realizar todo lo que un adulto debe hacer. Entre los tseltales, se cree que para tener contenta y satisfecha a una mujer es necesario tener contacto sexual con ella por lo menos tres veces durante la noche (Sánchez, 1998: 184).

Es por ello que considero que la violación sufrida por Ofelia fue el medio por el cual Oliverio envió el siguiente mensaje: “yo soy potente sexualmente, soy fuerte, soy viril”, pero no se lo dijo en primer lugar a sí mismo, aunque tampoco podemos descartar que se hubiera sentido más viril mandando ese mensaje. Sin embargo, y como argumenta Celia Amorós, la virilidad puede verse como algo que solamente tiene sentido social, es decir, en relación con otros. La virilidad como discurso se construye, por lo tanto, socialmente, y genera vínculos entre los varones; la percepción de la virilidad, argumenta Amorós, no se produce *in recto*, sino en la tensión referencial hacia los otros varones: “soy un varón porque soy uno de ustedes”. Así, ser varón no es un *cogito*, sino una percepción, una creencia-exigencia (Amorós, 2006: 117). En el caso analizado, Oliverio, entonces, no se dijo solamente y en primer lugar a sí mismo que era viril, sino a todos los hombres de su comunidad: “soy tan hombre como ustedes, porque soy viril igual que ustedes, y se los demuestro”, pues, como también ha señalado Kate Millet, la agresividad y la crueldad sexual son socialmente equiparadas a la sexualidad y al poder masculino (Millet, 1975: 59).

Después de la violación de Ofelia no habría dudas de su preferencia sexual, porque sometió a una mujer por la fuerza ejerciendo así su poder masculino. El mensaje llegó a toda la comunidad porque es pequeña y todas las personas se enteran de lo que ahí sucede; además, Ofelia y Eloína habían tenido pleitos públicos

frente a las mujeres del pueblo. Las autoridades comunitarias intervinieron en los conflictos entre las mujeres y se enteraron de lo que sucedió; en conclusión, la violación llegó a ser *vox populi* en la comunidad. La violación, al hacerse pública, cumplió su finalidad y el mensaje llegó a todos. Oliverio selló su pacto con los varones y envió el mensaje, aunque simbólicamente, de que él era un hombre igual a todos los hombres “completos”. Un macho o un hombre cabal (Amorós, 2001: 123) que no necesita demostrar nada más.

Ofelia era la mujer que menos peligro representaba para Oliverio, pues al ser esposa de su hermano las cosas quedaban en la familia, que le apoyaba, especialmente su padre. Héctor, sin dinero y sin apoyo familiar, no representaba un peligro de justicia para Oliverio. Las autoridades, tanto comunitarias como municipales, apoyaron a Pedro y dejaron sin responsabilidad alguna a Oliverio. Seguramente éste sabía que, mientras tuviera dinero, relaciones familiares y el apoyo de su padre, la violación no acarrearía mayores consecuencias, al mismo tiempo que sí le depararía muchos beneficios en cuanto a su estatus y a su prestigio como hombre completo o cabal.

Las autoridades municipales sellaron el pacto con los hombres “completos”. No sancionaron al violador, sino que, por el contrario, responsabilizaron a la sobreviviente. Al no responsabilizar al violador, el mensaje de Oliverio como hombre “cabal” cerró el círculo de los pactos masculinos: los hombres tienen que demostrar su virilidad, no importa a costa de qué. La evidencia empírica me permite afirmar que, para las autoridades, el cuerpo de la mujer no es tan importante como para sancionar a un varón; por lo tanto, era muy difícil que Ofelia obtuviera algún tipo de justicia. Los pactos subyacentes en valores androcéntricos impidieron y dificultaron otro tipo de justicia, un tipo de justicia en la cual Ofelia saliera con mayores ganancias o capitales. Estos pactos son parte de los valores, normas, ideologías y prácticas que los sujetos han encarnado, y con ello están formando y transformando a su vez los esquemas de percepción y las inclinaciones de Ofelia, de los presentes en la audiencia y de todos los miembros de la comunidad en donde vive Ofelia. Es así como los habitantes de la localidad se enteraron de que el violador no recibió ningún castigo, de modo que cualquier otra mujer correrá la misma suerte ante las autoridades en circunstancias parecidas y, bajo premisas similares, cualquier hombre que no sea un hombre cabal —que no pueda brindar protección a su esposa— correrá el mismo infortunio que Héctor.

Cuarta alianza: la familia apoya al violador

¿Por qué unas alianzas prosperan y otras no?, ¿por qué el padre, la madre y la mayor parte de la familia apoyan al hijo violador y no al hijo esposo de la mujer violada? Podría pensarse que Pedro tiene sobradas razones para no apoyar a Héctor, ya

que éste le debe dinero y existe entre ellos un conflicto por tierra causado por la adopción de un bebé. Sin embargo, el apoyo a Oliverio también coincide con el hecho de que éste tiene un estatus económico y social distinto al de Héctor, con mayores “capitales” en general, como ya he señalado; Oliverio ha sido “todo” un hombre proveedor y protector. Este rol de género es el que asignan en general a los hombres en Oxchuc, tanto las autoridades como los nativos, pues recordemos que se llevan a cabo audiencias ante el Cabildo en las cuales las mujeres se quieren separar porque los hombres no cumplen con su rol de proveedores.

Ante las diferencias de “capitales” entre los dos hermanos, mi análisis parte de que aliarse con Héctor significaba para la familia pactar con un hombre que no cumplía con los estereotipos de un “hombre cabal”, es decir, no cumplía con la creencia social del deber ser de un hombre. Héctor representaba simbólicamente al hombre que no ha alcanzado las expectativas sociales ya que era pobre, no había podido mantener a su mujer y tuvo que abandonarla para migrar, lo que ocasionó que se quedara desprotegida. Para Pedro y su familia, apoyar a Héctor implicaba violar los pactos masculinos en los cuales la jerarquía suprema se encuentra en el varón fuerte, duro, proveedor, ganador y exitoso: un hombre con poder.

La visión del “hombre deseable socialmente” como un hombre fuerte, agresivo, autosuficiente, casado y proveedor, también se puede observar en otro caso llevado a audiencia ante el Cabildo que ya brevemente hemos comentado, el caso de una anciana de unos noventa años que fue a recoger a su hijo y a pagar la multa. El hijo, un hombre anciano que más parecía ser su hermano que su hijo. Este hombre había sido detenido y encerrado en la cárcel por estar borracho en las calles. Los regidores se rieron durante toda la audiencia, decían chistes y se burlaban del señor anciano. Sus risas y chascarrillos se debían a que el señor era soltero y vivía con su madre. No era, pues, un “hombre” según lo socialmente deseable, y se pensaba que tenía otro tipo de preferencias sexuales. Todo lo anterior me lo contaban los regidores.

Regidor: Escucha señor, lo que yo digo es que tú tienes mucha culpa, ¿qué culpa tiene la viejita sufriendo para buscarte? Será que sólo para eso somos hijos, para que nos anden buscando. No, no está bien. ¿Por qué no buscas tu esposa? [...]

Viejita: No tiene esposa, señor

Regidor: Ya la viejita se está acabando.

Viejita: ¡Caso tiene esposa!, sólo estamos los dos en la casa.

Regidor: ¿Es tú hijo?

Viejita: Sí, es mi hijo [...]

Regidor: Bueno, viejita [...] aunque le digamos muchas cosas para que se componga, no lo quiere obedecer. Qué bueno sería que te viera y cuidara, te buscara tus cien pesos [que trabajara para darle dinero].

Viejita: Sí, pues, señor.

Regidor: Así, mientras estés viva. No sé, será que sí ha encontrado su mujer... o no. Sería bueno que la tuviera.

Viejita: No, señor. No hay pues. [...] [risas de los regidores]

Viejita: Sí, señor, ¡ahí que vea ya a él!, porque ya está viejo.

Regidor: Sí, ya está viejo.

Viejita: Ya debe de entrar en razón; si estuviera chiquito le daría la razón, pero ya está grande. Sólo es que no tiene su esposa.

Durante casi toda la audiencia los regidores estuvieron riéndose y murmurando entre sí porque le parecía extraño y no digno de “hombres” el hecho de que un hombre no tuviera esposa y que su madre lo mantuviera a pesar de su avanzada edad. Esto dejaba ver la existencia de un ideal de hombre entre las autoridades de Oxchuc, opuesto a ese hombre “raro”, “no común”, como le llamaba la mujer a su hijo; un hombre que claramente no cumplía con los ideales de masculinidad de la sociedad en Oxchuc.

Las familias oxchuquenses, como cualquier otra familia en el mundo, no escapan a los preceptos sociales que durante siglos se han establecido sobre lo que debe ser un hombre, ideas apoyadas por el Estado que, a través de sus instituciones, estipula reglas sobre el estado civil de los ciudadanos bajo los principios fundamentales de la visión androcéntrica (Bourdieu, 2002: 64). La familia de Pedro no ha escapado a lo que prescriben instituciones como el Estado, la Iglesia, el Cabildo o la escuela, las cuales han construido sus subjetividades y han mostrado ser preponderantemente sexistas.

En la actualidad, la familia de Héctor y Oliverio tampoco está exenta de convivir en un mundo en el que los medios masivos de comunicación también influyen en la formación de sus opiniones, actitudes y discursos.

Las instituciones mencionadas, entonces, forman parte de la vida en las comunidades de Oxchuc. La familia de Pedro no ha vivido aislada de la sociedad porque Ofelia y Héctor han ido a la escuela, toda la familia ve televisión y escucha radio, y sus miembros han ido a la escuela primaria. Todos los presentes en la audiencia, como recalcó un regidor, forman parte de una u otra religión cristiana, y el Cabildo en sí mismo es una institución de hace siglos, traída por los españoles. Esta familia no ha vivido en una isla apartada de los estereotipos de género con los que se bombardea de manera permanente en la escuela, la iglesia y la televisión.

Las expectativas que tiene cada uno de los miembros de esa familia respecto al “deber ser de un hombre” son parte de las expectativas colectivas que se han inscrito en los cuerpos bajo la forma de disposiciones permanentes, que hacen que las inclinaciones a realizar determinados actos, como el apoyo de toda la familia al violador, no sean ni siquiera pensadas de manera consciente.

Se puede explicar que, con estas inclinaciones y este ideal de hombre, según el cual poseer a una mujer —incluso por la fuerza— no es tan grave como no ser un “hombre completo”, hermanos, hermanas, madre y esposa apoyaran al hermano violador y no al hermano esposo de la sobreviviente.

Antes del inicio de la audiencia y de pensar siquiera en recibir justicia, como afirman los propios regidores y jueces, ya había un fuerte apoyo social y familiar para el agresor. La sobreviviente no era lo importante en la disputa, sino el arreglo entre los dos varones. Lo importante era dejar claro que el hombre fuerte y proveedor fuera como debe ser un hombre. La violación parece ser una muy pequeña transgresión frente al “descuido” de Héctor al no haber garantizado protección a su esposa.

Quinta alianza: la autoridad del padre como pilar de los pactos masculinos

Los padres, los hermanos y otros parientes cercanos juegan un papel importante en la construcción y transformación del *habitus*. Consideraré fundamental reflexionar acerca de la específica relación de poder que presenta la figura del padre frente a los demás miembros de una familia ya que éste ocupa jerárquicamente un lugar superior y un poder que los demás miembros no poseen. Su autoridad lo faculta para utilizar violencia sobre su prole de manera legítima, ya sea para educar, reprimir o sancionar. El estatus del padre-jefe de familia no sólo se presenta en Oxchuc, sino que es también ampliamente asumido entre los ladinos. Más adelante explicaré cómo, por medio de la religión católica, mayoritaria en México, en la familia se otorga la jerarquía más alta al padre.

Esta jerarquía es una de las relaciones de poder socialmente menos cuestionadas y, sin embargo, constituye uno de los pilares fundamentales para el mantenimiento de las relaciones asimétricas de poder entre los géneros (Millet, 1975: 45). Una de las razones por la cual la autoridad del padre no se cuestiona se debe a los principios y valores de la religión cristiana, valores que han sido incorporados a nuestros cuerpos y mentes, tanto en la sociedad ladina como en la indígena. Tras más de quinientos años de influencia del cristianismo, México es uno de los países más religiosos del mundo, con una mayoría de su población adscripta a una u otra vertiente del cristianismo.

La religión cristiana ha designado autoridad y superioridad al padre por mandato divino, designándolo “cabeza de familia” según los textos bíblicos. Los pueblos originarios no han sido ajenos a la influencia cristiana pues han mantenido una fuerte relación con ésta desde la Colonia, lo que ha ocasionado que exista una fuerte influencia de los valores y creencias cristianas sobre los pueblos indígenas. En Oxchuc, la presencia del catolicismo se observa, como en todo el país, desde el inicio de la Colonia. A mediados del siglo XX en el municipio se produjo una ruptura

al interior del catolicismo y un crecimiento de adeptos del protestantismo, lo que, por otra parte, generó fuertes rupturas con el sistema de cargos indígenas.

La visibilización de la importancia de la religión es crucial para entender las relaciones de poder entre los géneros, además de que históricamente es posible ligar la institucionalización del patriarcado a la religión. Según Lerner, en la cultura más antigua de la que se tiene conocimiento, la mesopotámica, se encuentran los primeros orígenes de la instauración institucional del patriarcado, que surgió a partir de las burocracias religiosas, y, con el giro de las cosmogonías, se produjo la ascensión de dioses masculinos y la eliminación de las antiguas diosas. Algo similar sucedió en el monoteísmo hebreo, pues en el libro del Génesis se atribuye la creación y la procreación a un Dios todopoderoso cuyos sinónimos son “Señor” y “Rey”, identificado como un Dios masculino (Lerner, 1986: 26). El cristianismo comparte con el judaísmo el antiguo testamento, y de este libro las familias de Oxchuc abrevan muchos de sus principios, valores e ideales. El cristianismo ha permeado muchos o casi todos los ámbitos de la cultura en el municipio porque, recordemos, la religión católica fue la oficial y la única permitida en México durante varios siglos; por ello, no es difícil entender por qué en las audiencias que se llevan a cabo en el Cabildo se profieren recurrentes alusiones a figuras religiosas y bíblicas. Las poblaciones indígenas no sólo no estuvieron excluidas del contacto con el catolicismo, sino que fueron el objetivo principal de misioneros y encomenderos, quienes tuvieron la misión de convertir a la fe a los indígenas, lo que dio lugar a un permanente y fuerte contacto entre el clero y los pueblos indígenas.

Esta religión otorga al padre el estatus más alto dentro de una familia, y a partir de ella se da la primera alianza entre varones al respetar esta autoridad sin cuestionarla. Pero, antes de seguir con el análisis de la figura del padre-jefe de familia, veremos cómo los participantes en la audiencia referían principios religiosos.

Las primeras alusiones religiosas durante la audiencia estuvieron a cargo de Ofelia y Héctor, pero fueron los regidores los que de manera recurrente evocaron la religión en su discurso.

Ofelia, en el siguiente párrafo, da respuesta a las agresiones recibidas de su concuña, la esposa del agresor, la cual la insultó acusándola de haber coqueteado con Oliverio, el agresor, y por tanto de haber provocado su propia violación. Frente a dichas acusaciones, Ofelia respondió que ella tenía un cuidador “divino”, “un Dios”, y se refería al Dios cristiano, ya que ella pertenecía a una religión cristiana:

Ofelia: Pero tal vez no tengo mucha culpa porque yo estoy arreglada frente a Dios [...] Tal vez no tenga suegros ni papás, pero Dios me cuida, y él no me dice así. De todos modos, Dios con culpa o sin culpa nos acepta.

Después de Ofelia, uno de los regidores afirmó que todos los presentes eran creyentes, lo cual nadie contradijo. De lo anterior se puede deducir que la religión tiene una presencia fundamental en la vida cotidiana de las personas que participaron en la audiencia, lo cual no es extraño porque la mayoría de los pobladores de Oxchuc se adscribe a una u otra religión derivada del Cristianismo.

Regidor 1: Aquí estamos, pues, sólo sabe Dios si aquí vamos a pasar la tarde. Estamos por terminar enero 2012, si pasamos bien la tarde, pero si cometemos errores no se sabe; pero como siempre, quien escucha lo que dice Dios, nadie, pues nadie está libre, pues por aquí va a entrar el diablo, pues le encanta esto que estamos contando; ha de andar flotando la cola, limpiándote con su cola, incitando para provocar, y así no va a ser difícil estar en problemas.

Regidor 2: [...] pero tampoco nos vamos a estar poniendo de testigos porque nosotros creemos en Dios, todos creemos en él, aunque seamos católicos, presbiterianos, creemos en Dios [...]

No es extraño que los valores cristianos estuvieran tan arraigados en los hombres y mujeres que participaron en la audiencia y, por lo tanto, no lo es tampoco que no se cuestione la autoridad paternal y se asuma como natural —y no como un poder dado socialmente—. Los valores y deberes del “padre de familia” coinciden con los que se atribuían a la antigua figura del *paterfamilias* romano. El caso de Ofelia revela varias funciones que se delegan al padre; por ejemplo, la primera instancia a la que recurrió Ofelia cuando fue violada fue la familia. Sin embargo, no acudió a la familia en pleno, o a los padres como pareja, porque en realidad la presencia que interesa es la del padre. Todos los demás pueden estar presentes y escuchar, pero quien finalmente decidirá será el varón de más edad, es decir, el jefe de familia. Por eso, como cuenta Ofelia a las autoridades, cuando Héctor fue a su casa a exponer el problema y no encontró a su padre, decidió no contarle el problema a la madre y esperar hasta que el padre se encontrara. Con ello se evidencia que la presencia de la madre no es importante, pues quien va a decidir es el hombre-padre. Veamos cómo lo contó Ofelia:

Héctor me dijo: “está bien, le voy a ir a decir a mi mamá y a mi papá, porque la verdad no me gusta lo que está haciendo mi hermano”. “Está bien”, le dije. Entonces le fue a decir, pero no lo encontró [a Pedro], sólo a mi suegra, y no le contó lo que pasó, sólo le dijo a mi suegra: “que mi papá vaya a mi casa”. Entonces mi suegra dijo que, “pues, ¿cómo están las cosas?” Le dijo, “por qué no me lo dices entonces”. No le dijo nada, no le contó nada, sólo le dijo que se comportara bien su hermano porque no fuera a ser que llegara a parar en la cárcel municipal [...]

Héctor también narró cómo llamó a su padre para exponerle el problema, como si la única persona de la familia a la que importara conocer los hechos fuera el padre.

Este problema empezó por lo que hizo mi hermanito. Llamé a mi casa a mi papá. Mi papá, así como dijo mi esposa, se arrinconó en la pared: “¿qué te pasó, muchacho?, ¿no será que sólo le andas buscando la culpa a tu hermanito?”

En los dos anteriores extractos de la audiencia podemos notar, en primer lugar, que a quien se dirigió Héctor fue al padre y no a la madre. Lo que ocurrió con la madre de Héctor evidencia que la mujer solamente está facultada para escuchar, pero no para opinar ni decidir; por lo menos nadie refirió nunca que ella hubiera emitido alguna opinión —ni ella ni ninguna otra mujer— y, si lo hizo, sus palabras no fueron lo suficientemente relevantes como para contarlas en la audiencia.

Cuando Ofelia relató la reunión familiar que tuvieron, narró cómo fue el suegro quien dirigió esa asamblea. Él abrió la reunión diciendo: “Ahora que empiece la plática [...]”, y también la finalizó cuando decidió irse. Del relato de Héctor también se deduce que el interlocutor principal fue el padre, pues, a pesar de que afirmó que fue a casa de sus padres para plantear el problema, en concreto se refería a que iba a llamar a su padre, sin mencionar explícitamente a su madre. Asimismo, describió lo que dijo e hizo su padre y no lo que hizo o dijo su madre. Los silencios, o las ausencias, son parte fundamental del análisis y ponen en evidencia el grado de importancia de los interlocutores.

Todas las personas presentes aceptaron de manera natural que se recurriera a la familia, lo que parece ser una práctica generalizada. Los testimonios refieren a la madre y al padre pero, como hemos visto en el caso de Ofelia, a pesar de que se recurra a los dos lo que interesa es la palabra del padre porque él será quien decida en última instancia. A continuación veremos cómo refieren las autoridades comunitarias que en Oxchuc es “costumbre” acudir a la familia. La autoridad dijo:

Bueno, Pedro, señores autoridades: es normal que nos digamos cosas y, aunque nos digamos de cosas, es normal que siempre lleguemos frente a nuestros padres. Ya quiero que nos vayamos y cuando salgamos que nos pidamos perdón, para que se tranquilice [...]

Otra autoridad comunitaria que acompañaba a Ofelia expuso ante los regidores que ella había actuado correctamente al relatar la agresión sufrida ante su suegro, es decir, al exponer la situación frente al varón con mayor autoridad.

Sí, lo que queremos es que hablen claro, no queremos que tapen sus culpas. Dilo de una vez. Que lo diga el Oliverio. Sí, señor autoridad. Así es, Oliverio,

tú dices que por qué no lo dijo [Ofelia, sobre la violación], pero esta mujer tuvo miedo y le contó a sus suegros; eso no lo quieran tapar, porque esa es la verdad. Pero no vino antes al agente. Pasó primero con sus suegros, pero ahí no tuvo buena respuesta, no fue buena. Pero vamos a decir así que como viejos padres también fallamos un poco, pero no a cada rato, porque eso ya estaría mal. Aquí papás y mamás deben decir: ¿qué pasó... pues? Esto me pasó, debe decir la señora y contar bien, yo así lo veo.

Sí bien es cierto que este último testimonio alude a la participación de la madre, eso no significa que su voz tenga el mismo valor que la del jefe de familia. La autoridad del padre como jefe supremo fue también evidente en la decisión que tomó Pedro al activar la instancia del Cabildo y poner el caso ante los regidores sin la consulta ni la anuencia previa de Ofelia ni de Héctor, su hijo. Este último, ante tal circunstancia, reclamó a su padre la manera en que intervino pero, a pesar de que no estaba conforme con ello, aceptó resignadamente su decisión, pues dijo: “está bien, es mi papá”, como si todas las acciones del padre estuvieran justificadas por el mero hecho de ser “el padre”.

Yo llegué cuando nos iban a arreglar con los agentes. Yo no sabía si ya había llegado hasta acá el problema [al Cabildo]. Me sorprendí porque no sabía que ya estaba aquí mi papá [...] pero a mi papá yo no le estoy dando cita, y ahora mi papá me está llevando la cita a mí. Está bien, porque es mi papá [...].

Así como mi papá que llegó a parar hasta acá, está bien, vine a escuchar, porque yo no le he estado diciendo nada a mi papá [...].

Ya tiene un año también que mi papá, ya no lo he ido a visitar. Así también él ya no me ha venido a visitar. Está bien, que quede así, así como me hicieron enojar; está bien, dije [...]

La razón por la que mandé la cita es por los problemas. Al que empezó el problema, a él le mande cita [refiriéndose a Oliverio], pero sabía que también mi papá iba a estar involucrado en la cita, pero sabía que iba a llegar mi papá en el momento de que nos iban a arreglar [...]

Cuando salió la invitación de mi papá —vine a sacar la cita que dice él—, vine a sacarlo. Yo no tengo problemas con mi papá pero, como dije hace rato, sí va a estar involucrado, pero él ya sabe de qué estoy hablando [...]

Los reclamos de Héctor hacía su padre también van en el sentido de que éste prefirió apoyar al hijo violador que a él. Por tanto, la figura paterna fue importantísima en el desarrollo del caso, no sólo porque fue él quien activó la instancia en la cual se llevó a cabo la audiencia, sino también porque manifestó una franca alianza con su hijo Oliverio —alianza que analizamos en el apartado anterior—.

La figura del padre representa protección para las mujeres, lo que se pudo observar en el conflicto entre las conuñas. En un momento, Eloína dijo: “¡Ah!, tiene padrino de bautizo, ¿quién será ese viejo que lo apadrinó? ¿Para qué? Esta mujer, ¡que se vaya a la basura! Ya ni tiene suegros [refiriéndose a Ofelia]”. En otro momento, Ofelia hizo referencia al mismo insulto al decir: “[p]ero está bien, le contesté algunas palabras y le dije: ‘tal vez no tenga suegros ni papás, pero Dios me cuida y él no me dice así’”.

En estas frases salen a relucir las tres figuras masculinas a las que por antonomasia se otorga el encargo del cuidado y la protección de las mujeres. Eloína trató de decirle a Ofelia que se encontraba en estado de desprotección, pero no de cualquier tipo de desprotección, sino de una desprotección masculina, que finalmente era la más importante. Eloína le dijo que no tenía padres ni suegros, y tal vez eso no fuera tan significativo si Ofelia no le hubiera respondido que, aunque no tuviera ese tipo de protección, ella tenía a Dios y Él la “cuidaba”, un Dios que también es masculino según la religión cristiana.

En la idea de “cuidar y proteger” se encuentra el sentido del insulto de Eloína porque hizo referencia a la falta de la presencia de “hombres” protectores que socialmente estaban facultados para ello. Si bien es cierto que Eloína mencionó de manera plural a suegros y padres, con lo que podría estar incluyendo a las mujeres, sabemos que eso nada más se queda en el discurso del lenguaje “neutro”, pues hemos mostrado cómo en realidad las decisiones y la protección quedan a cargo del varón. Ofelia, al pronunciar el verbo “cuidar”, aludía de manera implícita al género masculino, pues el hombre tiene la función social de protección y cuidado de la mujer adulta dado que ésta “es” más vulnerable; se trata del sexo débil según se ha considerado socialmente (Lerner, 1990: 35).

Otras expresiones escuchadas durante la audiencia confirman de igual manera la importancia y supremacía de la figura del padre de familia y las múltiples relaciones de poder que ejecuta. Por ejemplo, es el hombre de más edad, cabeza de familia, *paterfamilias*, o como se quiera llamar, quien puede intimidar o coaccionar a una mujer, aunque sea su hija política y no biológica. Así lo expresó el regidor: “Dios te va a dar bendición [Ofelia]. Es bueno escuchar y respetar la palabra porque a veces a las mujeres les da pena, o a lo mejor las amenazan, tal vez el señor suegro”. Y Pedro respondió: “No, señor”.

El regidor mencionó una probable amenaza del suegro, y nuevamente se omite a la mujer, o sea, a la suegra. De nuevo la parte activa de “los suegros” es el varón y no la mujer. Con ello, el regidor reiteró la importancia de la figura masculina con mayor edad al otorgarle a él de manera exclusiva la posibilidad de amenazar a Ofelia.

La figura de la autoridad que ordena en la familia también estuvo presente en la audiencia en la intervención de Ofelia, quien pidió de manera exclusiva al suegro

—no a la suegra— y a las autoridades que intervinieran para impedir que sus hijos la siguieran insultando cuando ella caminara por la vía pública:

Pero díganle, pues, que ya no se metan conmigo, que ya no me digan de palabras en la calle. Que este mi suegro le diga a sus hijos que ya no porque, cada que paso, ellos se empiezan a reír.

Es notoria la súplica que hace Ofelia específicamente al suegro en su papel de autoridad, es decir, que si el suegro interviene, ella confía en que muy seguramente le obedecerán. Considerando las circunstancias, es comprensible que no le externara esta petición a la suegra, porque no tendría lógica dirigirse a ella ya que carece de autoridad.

Uno de los testimonios más explícitos en cuanto a la función del varón jefe de familia lo hizo uno de los regidores que presidían la mesa: “Yo no me peleo con las esposas de mis hermanitos, somos uno solo, cuidándonos, pues nosotros como hombres somos los que debemos poner la armonía en la familia”.

Según esta cita, entonces, el varón debe garantizar la armonía familiar y parte de este deber consiste en resolver los problemas que se presentan en la vida, por lo que puede entenderse por qué es tan importante tener suegros o cuñados, pues sin su presencia no habría armonía. La misma idea también implica que, si sólo hubiera mujeres, habría caos y desorden, ya que nosotras somos el origen del desorden y no tenemos capacidad para la armonía. Esta misma idea ya la expresaba Aristóteles retomando a Pitágoras: “Hay un principio bueno, que ha creado el orden, la luz y el hombre; y un principio malo, que ha creado el caos, las tinieblas y la mujer” (Chocarro, 2007: 227).

La percepción de que el hombre es la dirección y el orden de una familia me la confirmó una señora indígena oriunda de una comunidad de Oxchuc que participó en uno de los talleres de género que impartí en la cabecera municipal a las autoridades comunitarias del municipio. Ella, muy segura de sí, al preguntarle por qué los hombres daban órdenes a las mujeres, me respondió: “Desde niña me dijeron que es el hombre el que tiene el poder, y además también está escrito en la Biblia que él es el cabeza de la familia. Alguien tiene, pues, que poner orden, tiene que ordenar”. Nuevamente vuelve a aparecer la religión como elemento que impone los valores en una sociedad, en este caso en las comunidades indígenas de Oxchuc. Es ampliamente conocido que el libro sagrado del cristianismo está lleno de mensajes y enseñanzas misóginas; por lo tanto, si un pueblo es altamente religioso puede presumirse que sus habitantes, en sus prácticas, pensamientos y sentimientos, tendrán principios igualmente misóginos, pues en los fundamentos cristianos abunda la misoginia. Un ejemplo de ello es la siguiente frase: “Cómo puede ser limpio lo que ha nacido mujer” (Job, 25: 4).

Las relaciones asimétricas en la familia se expresan en las diferentes responsabilidades o, lo que es lo mismo, en la división sexual del trabajo. Las mujeres en la familia de Pedro tienen un papel menos valorado al desempeñar un papel pasivo. Los hombres, por el contrario, tienen un papel activo pues son ellos quienes deciden, resuelven problemas, amenazan, ordenan, cuidan, protegen, poseen patrimonio propio, controlan su cuerpo y, también, poseen el control del cuerpo de las mujeres.

La obediencia sin cuestionamientos al padre por parte de los hijos y la nuera coincide con el pensamiento aristotélico, el cual sostenía que: “El padre debe ser más amado que la madre, pues él es el principio activo de la procreación, mientras que la madre es tan sólo el principio pasivo”. Nuevamente se manifiesta la similitud entre los participantes en la audiencia de Oxchuc y los valores traídos de occidente, que han sido resignificados por los nativos y adoptados como propios de sus usos y costumbres. La figura paterna se convierte en el pilar de las alianzas masculinas, al ser a través del padre como las acciones de sus hijos varones, Héctor y Oliverio, dan sentido a la cosmovisión, es decir, a la organización trascendental del universo y, por lo tanto, también a la organización terrenal. El jefe de familia por vía paterna es una construcción que ayuda a mantener las alianzas incluso fuera del “dominio” familiar y está presente también en instituciones públicas como el Cabildo, donde se refuerza el poder simbólico del patriarca. En este sentido, no es coincidencia que los regidores hayan apoyado a Oliverio al no darle castigo, como tampoco es mera coincidencia que las autoridades comunitarias y municipales apoyen al padre de familia y, consecuentemente, a Oliverio, el violador, porque estar en contra del padre de familia es estar en contra del orden del universo y del mundo terrestre. Por lo tanto, esta alianza de varones es casi inquebrantable, de modo que una consecuencia lógica fue que Ofelia no recibió justicia, pues rompería el orden cosmogónico bajo el cual se ha construido la supremacía del jefe de familia; por ello, el padre actúa como protector y dador de armonía en la familia. Como decía Bourdieu: “[...] sus actos proceden en buena parte del hecho de que, incluso cuando parecen obedecer únicamente a la arbitrariedad del capricho, los comentarios y las opiniones de la *paterna potestas* [...] emanan de un personaje construido a su vez por y para los dictados de la necesidad [...]” (2000: 53).

En la antigua Roma, los *paterfamilias* eran *sui juris*, es decir, estaban libres de la sumisión a otras autoridades y sólo dependían de sí mismos. En la antigua Roma, los *paterfamilias* tenían derechos que coinciden con las facultades o privilegios que también tiene Pedro: en primer término, el patrimonio, porque, por ejemplo, la esposa de éste y sus hijas no tienen la propiedad de la tierra; en segundo término, él es la autoridad superior en la familia y no hay otro miembro que la iguale, tal y como se consideraba en el antiguo derecho romano. Otras características son la *patria potesta*, la autoridad paternal sobre los hijos, y la *manus*, autoridad del marido

sobre la esposa. Todas estas características son muy evidentes en las relaciones establecidas en la familia de Pedro y en la gran mayoría de las familias de Oxchuc.

Es por ello que Pedro pudo acudir al Cabildo sin consultar con nadie de su familia. Estas facultades o poderes que tiene Pedro, ni la madre ni los hijos los pueden ejercer. La junta familiar que tuvieron mostró que es el jefe de familia quien decide y todos los demás acataron su voluntad y decisión. Por otro lado, él es el único dueño del patrimonio, principalmente de la tierra y la casa, porque los hijos no pueden apropiarse de las parcelas si no tienen la venia del padre, y la esposa no es copropietaria de las tierras, pero tampoco de la casa, es decir, que en el momento en que él decida tener otra mujer, la primera puede ser expulsada. Además de lo anterior, la mujer sólo tiene derecho a quedarse con la propiedad de las tierras y de la casa cuando el marido muere, lo que, según me dijeron los jueces y regidores, es la “costumbre” en Oxchuc; sin embargo, existen casos en que los hijos varones expulsan a sus madres de las parcelas e incluso de sus casas con la finalidad de quedarse con las propiedades.

También coincide la *patria potesta* con las facultades de Pedro ya que en la relación con sus hijos, Oliverio, Héctor y Efraín, éstos le guardaban respeto y obediencia. En lo referente a la *manus*, hemos visto cómo Héctor representó a Ofelia en la audiencia y cómo, incluso, ejerció control sobre su cuerpo al otorgar perdón al violador. Por último, notaremos que esos poderes son exclusivos del hombre al igual que sucedía en la antigua Roma (Petit, 1994: 95).

En síntesis, las facultades —poderes— exclusivas que tiene el jefe de familia, por lo menos en este caso concreto, son: a) “resolver” un conflicto entre los miembros de una familia; b) tomar decisiones con o sin la anuencia de los involucrados — como sucedió al activar una instancia jurídica sin la consulta o anuencia de los miembros de la familia—; c) cuidar y proteger a su esposa, hijas y nuera; d) poder para coaccionar, intimidar o amenazar a una de las mujeres de la familia; e) ordenar o mandar ante una determinada situación, y f) poner armonía en una familia.

Las anteriores facultades caben dentro de los derechos generales que enmarcaban al *paterfamilias*, la *manus* y la *patria potesta*. Las amplias facultades del padre evidencian, por sí solas, los diferentes capitales y relaciones de poder que se dan entre los miembros de una familia. El varón de más edad —nombrado jefe de familia— tiene mayor jerarquía y autoridad, supremacía que, desde luego, no tiene un fundamento natural dado que tanto los hijos, como las hijas, nueras y esposa son personas igual de adultas que el jefe de familia, por lo que no necesitan la tutela y el cuidado de otra persona. En este sentido, la función de protección del padre se entendería como una función “legítima” cuando los hijos e hijas son menores o tienen alguna enfermedad por la que necesiten cuidados y protección. La autoridad y la supremacía jerárquica ante otros adultos sólo están fundadas en los constructos sociales.

La influencia de varias figuras e instituciones antiguas provenientes de la antigua Roma fueron traídas por las religiones cristianas. La supremacía del padre de familia es una de tantas figuras que los pueblos indígenas y no indígenas de México han adoptado como propias desde hace siglos. La configuración de una familia democrática o de padres más democráticos cuando las y los hijos son ya adultos es apenas una nueva forma entre las familias mexicanas.

Sexta alianza: el matrimonio

Son muchas las figuras jurídicas que hemos heredado del derecho romano. Podría mencionar algunas que aún son vigentes en nuestra sociedad, tales como el divorcio, la adopción, la herencia, el matrimonio, la propiedad o la tutela, y otras más que se practican actualmente en Oxchuc, así como en el resto de la República mexicana. Los pueblos indígenas no escaparon a la influencia occidental impuesta por la Colonia, ni tampoco a la del Estado-nación y sus instituciones, por lo que no es casual la coincidencia entre las antiguas costumbres romanas y cristianas, con las actualmente vigentes en México.

La presencia tan fuerte del cristianismo en las comunidades indígenas explica cómo perviven valores que refuerzan los estereotipos de género que han sido transmitidos por medio del matrimonio, ya sea éste civil o religioso. La religión católica colonial trajo consigo una ideología servil que fue el eje cultural del sometimiento durante esa época histórica. Según Olivera, este pensamiento convirtió a las mujeres en las reproductoras del sistema y fuente de valores y prescripciones:

La iglesia cristiana con el apoyo de la familia y la comunidad cristianizada se apropiaron de la fecundidad, la libertad y autodeterminación de las mujeres sobre sus cuerpos e impusieron como parte de la costumbre indígena un nuevo modelo de ser mujer, con valores diferentes para los hombres, y válidos para la reproducción del sistema de dominación: servilismo, sumisión, fidelidad, obediencia, dependencia, incapacidad de pensar y decidir, aguantadora de su destino, con la prohibición de hablar (dar su palabra) y con la obligación cristiana de tener muchos hijas e hijos, futuros tributarios e igualmente obedientes y sumisos ante la autoridad del padre, del patrón, del gobierno, del rey y de Dios (Olivera, 2004: 71).

La fuerte influencia de la Iglesia sobre los pueblos indígenas no significa que éstos no se hayan resistido a la imposición de esta estructura dócilmente, no sólo en los primeros años de la Colonia, sino incluso después de la Independencia. Rocío Ortiz nos dice que los indios de las tierras altas de Chiapas percibieron la Iglesia católica como parte del dominio español y, por tanto, como fuente de agravio. Era común

que los indios, durante los primeros años del siglo XIX, lucharan contra la influencia de los curas aprovechando el clima liberal de la época. En 1838, varios pueblos indígenas de Chiapas mantuvieron serias disputas con los curas asignados a su zona, e incluso en muchos casos llegaron a expulsarlos. En Oxchuc, por ejemplo, varios de los nativos habían dejado de asistir a misa, de cumplir con los preceptos anuales, de bautizarse y de aplicarse los santos óleos. Los principales promotores de la insumisión eran los indios “principales”, las autoridades del Cabildo y los maestros (Ortiz, 2005: 149). El rechazo a la Iglesia en Oxchuc tuvo como consecuencia la migración, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, causada porque los miembros de la comunidad huían de las altas contribuciones eclesiásticas que tenían que hacer a los frailes dominicos de manera obligatoria, contribuciones exigidas y ejecutadas por sus propias autoridades indígenas. También huían del trabajo servil —trabajo “baldío”— que tenían que hacer sin retribución en las fincas. A partir de esa migración se formaron pueblos como Chanal (Rasgado, 2004: 225).

A pesar del rechazo a la institución eclesiástica, la Iglesia logró desde la Colonia que la familia se institucionalizara por medio del matrimonio. En este sentido, religión y Estado proporcionaron modelos del deber ser de hombres y mujeres, y estos modelos consolidaron los roles de género con relaciones asimétricas de poder entre los sexos en el matrimonio.

Desde la antigüedad, el rito del matrimonio incluye atributos, responsabilidades y efectos jurídicos que forman parte de un conjunto de ideas que marcan el comportamiento de una mujer frente a un hombre. Esto no significa que las personas lo cumplan cabalmente; sin embargo, el derecho es un referente que influye significativamente en los discursos y las prácticas de cualquier sociedad al establecer el orden y las jerarquías ideales de la sociedad, dando legitimidad al poder que ejercen quienes dominan; recuérdese que la dominación, como la planteamos en este análisis, no sólo la ejerce un grupo sobre otro, sino que en una sociedad se pueden encontrar múltiples formas de dominación (Foucault, 1979: 142).

Los ritos católicos se vieron fuertemente influidos por los ritos paganos de la antigua Roma según los cuales la mujer soltera salía de casa de su padre para el *justae nuptiae* o *justum matrimonium*. En la nueva casa tenía que abandonar los actos religiosos propios de su padre y de su familia y practicar los del marido, porque tenía una nueva familia a la que debía respeto (Petit, 1994: 107). Para los romanos, el acto matrimonial desligaba completamente a la mujer de la familia de su padre y rompía todas sus relaciones religiosas con ella; a partir del matrimonio, ella tenía que dar la ofrenda a los antepasados de su marido y ya no a los de su padre. En este sentido, la *manus* concedía el derecho al padre de apoderarse de la vida de los hijos y la esposa, incluido el derecho a maltratarlos físicamente, venderlos o matarlos.

El matrimonio en Oxchuc no necesariamente tiene que ser religioso o civil para que sea reconocido como tal, sino que se reconoce como matrimonio lo que

comúnmente se designa como “juntarse”, que en derecho positivo mexicano se denomina concubinato. El matrimonio da un estatus de fundamental importancia a las personas en el municipio, pues por medio de éste tanto las mujeres como los hombres se consideran adultos y se legitima la conyugalidad.

El matrimonio en Oxchuc, como en la mayoría de los pueblos de México, tiene la función de reforzar relaciones de solidaridad entre las familias de los cónyuges. La tradición marca que los padres del novio deben ir a “pedir a la novia en matrimonio” a los padres de ella. En ese ritual, el novio y sus padres están obligados a llevar regalos, como *posh*, pan, huevos y refrescos, según la posición económica de los contrayentes. En Oxchuc, este tipo de norma social no siempre se cumple porque cada vez es más frecuente que los novios “huyan” y hagan vida matrimonial sin haber hecho el rito de “pedida”, lo que podría explicarse porque este rito implica un costo económico fuerte para el novio que no todos pueden sufragar.

La costumbre en Oxchuc es que, al momento de “hacerse oficial” la pedida, los padres, después de haber intercambiado regalos, aceptan que las vidas de sus hijos se unan, y se da un tiempo para que éstos, como mayores y experimentados, den consejos a los jóvenes contrayentes. Es precisamente en estos consejos donde podemos observar la estructura de pensamiento patriarcal introyectado en los sujetos, porque estos consejos van dirigidos al reforzamiento de la división sexual del trabajo y de la sumisión y subordinación de la mujer. Los consejos que dan los padres coinciden con la ideología cristiana: el matrimonio tiene que ser entre un hombre y una mujer, la mujer debe ser virgen antes del matrimonio, así como debe ser fiel y obediente al hombre y servirle, encargarse de los quehaceres domésticos, y tomar decisiones siempre y cuando tenga la anuencia de su marido. El hombre será considerado como un padre para su esposa, de lo que se desprende que el varón será designado como el jefe de la familia, su proveedor y protector. Sánchez refiere cómo los padres y la sociedad instruyen a las jóvenes de Oxchuc sobre cómo debe ser el comportamiento de una *muk’ul ach’ix*, una mujer adolescente, como mujer casada:

[S]e le dice que ella tiene que considerar a su esposo como padre, porque será quien le proporcionará alimentos, abrigo, calzado y techo, se le dice que deberá de atenderlo inmediatamente cuando pida su comida; al regreso de su trabajo. Estará al tanto del cuidado de sus prendas [...] y tener cuidado de no perder su virginidad antes de juntarse en matrimonio legal. [...] A la mujer se le prohíbe el abuso y mal uso de todos los objetos materiales que la familia necesita para la subsistencia diaria. Velará para que sus hijos se conserven sanos, evitará el contacto con elementos que puedan causar enfermedades, deberá prevenir de accidentes, estará al tanto del cuidado y la conservación de las prendas del esposo, de sus hijos y de ella, procurando tener todo limpio;

distribuirá su tiempo para el desarrollo y cumplimiento de sus quehaceres cotidianos y procurará levantarse muy temprano para que le dé tiempo de cumplir todas las tareas (Sánchez, 1998: 205).

Además, Sánchez señala la importancia del control del sueño de las mujeres, pues se tendrán que levantar entre las tres y tres y media de la mañana para realizar las labores “propias de su sexo”.

[L]o que deben controlar las mujeres, desde el principio, es el sueño, no deben de dormir demasiado ni deben levantarse tarde, pues ellas se encargan de la preparación de los alimentos de sus hijos, marido y los demás integrantes de la familia. Deben de levantarse en la madrugada para el mantenimiento y cuidado de los integrantes de la familia, y de los animales domésticos y demás quehaceres del hogar. Sobre esta base se genera la educación de la *ach'ix* [joven mujer]. [...] La gente indígena se levanta en el momento del segundo o tercer canto del gallo, porque saben de antemano que éste canta entre tres y tres y media de la mañana. La finalidad de levantarse a estas horas es para que a la mujer le alcance el tiempo para la preparación del desayuno y la comida que tiene que llevar el hombre para el cumplimiento de sus labores agrícolas (Sánchez, 1998: 201).

La conducta de Ofelia y Héctor revela que ambos han hecho propias estas normas sociales. Héctor y Pedro se convirtieron en los nuevos padres de Ofelia y ella llama a su suegro padre y a su suegra madre, con todos los derechos y facultades que tiene un *paterfamilias* sobre su prole. Ofelia y Héctor recurrieron como primera instancia al padre de Héctor, y no al de Ofelia, para contarle el problema que traían a cuestras tras la violación. La supremacía de la autoridad del padre en la vía paterna me la explicó una mujer que afirmaba que una mujer acostumbra a llamar a los suegros madre o padre porque son ellos los que le darán cuidado. Si llega a morir el esposo y no se tiene suegro, el hermano mayor del fallecido o uno de los hermanos será en su lugar nombrado “papá”. Si bien es cierto que muchas nueras no acatan el designio social de ser obedientes y resignadas ante sus suegros, esto no significa que el ideal de “buena nuera” o “buena hija” se vea modificado, ya que una “buena nuera” es como una “buena hija”.

La familia, como he mencionado, se institucionaliza por medio del matrimonio, una institución que durante siglos ha adquirido sus valores, principios y normatividades no sólo del cristianismo, sino también del derecho. Ofelia y Héctor no están casados por lo civil pero sí por la Iglesia, por lo que resulta interesante revisar algunos de los principios eclesíásticos del matrimonio, pues recordemos que las referencias religiosas estuvieron presentes durante toda la audiencia, de lo que

se deduce que la religión es un elemento fundamental en la vida de todos los que se encontraban presentes en la audiencia. Veamos, entonces, qué dice la religión de la obediencia de la mujer al esposo:

Las esposas deben estar sujetas a sus esposos como al Señor. Porque el esposo es cabeza de la esposa, como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo; y él es también su Salvador. Pero así como la iglesia está sujeta a Cristo, también las esposas deben estar en todo sujetas a sus esposos. Esposos, amen a sus esposas como Cristo amó a la iglesia y dio su vida por ella... De la misma manera deben los esposos amar a sus esposas como a su propio cuerpo. El que ama a su esposa, se ama a sí mismo. Porque nadie odia su propio cuerpo, sino que lo alimenta y lo cuida, como Cristo hace con la iglesia, porque ella es su cuerpo. Y nosotros somos miembros de ese cuerpo (Efesios 5:22-30, *Versión popular Dios habla hoy*).

Ahora bien, quiero que entiendan que Cristo es cabeza de todo hombre, mientras que el hombre es cabeza de la mujer y Dios es cabeza de Cristo (1 Corintios 11:3, *Nueva versión internacional*).

Además, Ofelia acudió a una instancia civil en la que, como en la mayoría de las instancias del Estado, también subyacen principios y valores que provienen de una ideología patriarcal de la cual han abrevado los regidores. Podemos, por ejemplo, ver algunos extractos de la epístola de Melchor Ocampo, que hasta hace algunos años era de lectura obligatoria en los enlaces matrimoniales civiles. Esto ayudará a entender cómo por medio de las instituciones del Estado se han reforzado las ideologías de género que subrayan la división sexual del trabajo, la subordinación de la mujer al hombre y la exclusividad de tareas y conductas a los géneros.

Declaro en nombre de la ley y de la sociedad, que quedan ustedes unidos en legítimo matrimonio, con todos los derechos y prerrogativas que la ley otorga y con las obligaciones que impone; y manifiesto:

Que este es el único medio moral de fundar la familia [...]

El hombre cuyas dotes sexuales son principalmente el valor y la fuerza, debe dar, y dará a la mujer, protección, alimento y dirección, tratándola siempre como a la parte más delicada, sensible y fina de sí mismo, y con la magnanimidad y benevolencia generosa que el fuerte debe al débil, esencialmente cuando este débil se entrega a él, y cuando por la Sociedad se le ha confiado.

La mujer, cuyas principales dotes son la abnegación, la belleza, la compasión, la perspicacia y la ternura, debe dar y dará al marido obediencia, agrado, asistencia, consuelo y consejo, tratándolo siempre con la veneración que se

debe a la persona que nos apoya y defiende, y con la delicadeza de quien no quiere exasperar la parte brusca, irritable y dura de sí mismo, propia de su carácter.

El uno y el otro se deben y tendrán respeto, deferencia, fidelidad, confianza y ternura, y ambos procurarán que lo que el uno se esperaba del otro al unirse con él, no vaya a desmentirse con la unión. Que ambos deben prudenciar y atenuar sus faltas. Nunca se dirán injurias, porque las injurias entre los casados, deshonran al que las vierte, y prueban su falta de tino o de cordura en la elección, ni mucho menos se maltratará de obra, porque es villano y cobarde abusar de la fuerza.

Ambos deben prepararse con el estudio, amistosa y mutua corrección de sus defectos, o la suprema magistratura de padres de familia, para que cuando lleguen a serlo, sus hijos encuentren en ello buen ejemplo y una conducta digna de servirles de modelo [...]

La epístola se leyó en cada ceremonia oficiada en el Registro Civil desde 1859 hasta marzo de 2006, cuando finalmente se dejó de recitar gracias a un acuerdo en la Cámara de Diputados por considerarse obsoleta. Esta epístola es una clara muestra de cómo esta institución del Estado reforzaba hace apenas unos años el “deber ser ideal” de las mujeres y de los hombres en un matrimonio, así como también lo hizo el Cabildo en el caso de Ofelia con todos sus discursos y prácticas.

En la audiencia de Oxchuc, al igual que en el Registro Civil, se refuerzan los estereotipos de género. En el caso de Ofelia se puede notar cómo en el Cabildo aún perviven valores, procedimientos y principios religiosos y jurídicos que tienen sus orígenes en la Colonia y en el México independiente. Esto no quiere decir que en el derecho positivo mexicano y en sus instituciones no sea así; sin embargo, mostrar el origen de los valores religiosos ayuda a desmitificar las “costumbres”, que se consideran elementos casi sagrados, puros e inamovibles y que constituyen “la costumbre”. Como me decía don Manuel Kulub, anciano principal de Oxchuc: “la costumbre es la costumbre, y no es bueno cambiarla”.

El sistema normativo que se aplicó en la Colonia y que perdura hasta la actualidad tiene profundas raíces en el antiguo derecho romano y, por tanto, ambos sistemas comparten muchos valores, principios y procedimientos.

El papel del Estado en México ha sido también —como en tantos otros Estados modernos—, el de ratificar las prescripciones del patriarcado, regulando a través de normas e instituciones la existencia y la cotidianidad de la vida doméstica, e incluso el papel del Estado como ente que implementa dichas prescripciones y proscripciones de los patriarcados privados —domésticos, lo que Bourdieu denomina “patriarcado público” (Bourdieu, 2000: 63)—.

La revictimización de Ofelia hecha por Héctor

Según lo expresado por las mujeres y las autoridades de Oxchuc, el matrimonio constituye idealmente un vínculo de confianza y protección mutua. Quien rompe el pacto genera violencia, pues transgrede la confianza entre los esposos y el acuerdo implícito de protección. Los regidores me decían que, en un matrimonio, el hombre y la mujer deben brindarse protección a sí mismos y a sus hijos. Su visión del matrimonio es que se trata de un sistema complementario en el que hombres y mujeres tienen distintas responsabilidades que se complementan. Otorgan al hombre el papel de proveedor y a la mujer el cuidado de hijos y del hogar, con todas las cargas de trabajo que ello implica. Las autoridades tradicionales ven de manera muy clara cuál es el papel de los hombres y cuál el de las mujeres y, quien no cumple con su papel, falta a las costumbres.

Cuando Héctor dudó de la palabra de Ofelia en el momento en que ella le contó que había sido violada por su cuñado, él rompió el pacto de confianza y protección. Con una actitud violenta, Héctor cuestionó y regañó a Ofelia dudando de lo que le contaba, en lugar de mostrar una actitud de comprensión, ayuda y protección, como se supone que idealmente debe ocurrir en el matrimonio.

La actitud de Héctor coincide con la de muchos hombres que se enteran de que su pareja ha sido violada. Según un estudio de García Fonseca, estos hombres generalmente desacreditan la palabra de la mujer, la rechazan y la responsabilizan como culpable de lo sucedido, revictimizándola nuevamente (García Fonseca, 2011: 2).

A través de los anteriores ejemplos he mostrado que, cuando Ofelia llegó a la audiencia, ya había alianzas masculinas ante las que ella había cedido sin haber sido consciente, lo que dificultó que llegara a obtener justicia de las autoridades del Cabildo. Al estar inmersa en el sistema del matrimonio cristiano, Ofelia “aceptó” lo que significa simbólicamente el rito matrimonial en Oxchuc, como la subordinación a su marido, incluyendo las decisiones sobre su cuerpo. Por eso, su esposo —sin el consentimiento explícito de Ofelia— pudo otorgar el perdón desde un principio, lo que implicó que las autoridades se allanaran al discurso del esposo. Los regidores siguieron los planteamientos del esposo, del violador y del padre de ambos, es decir, estaban del lado de los hombres y de acuerdo en cómo ellos decidieron solucionar el asunto de la violación.

El matrimonio por la Iglesia —que es la manera en que Ofelia estaba unida a Héctor— implica que la mujer abandona su voluntad para aceptar la de su marido, si reconocemos que el matrimonio es una institución que forma parte importante del orden social en Oxchuc, en el cual el sistema mítico-ritual —ceremonia religiosa o laica— ratifica y amplifica las asimetrías entre hombres y mujeres, convirtiendo a éstas en sujetos-objetos, agentes-instrumentos.

En síntesis, las partes acudieron a la audiencia con pactos entre varones, que subyacen a las relaciones de poder que se visibilizan en el discurso de los regidores —algo no estratégicamente planeado—. Bajo esas alianzas era casi imposible que la impartición de justicia llevara a acuerdos ventajosos para Ofelia o para cualquier mujer en las mismas condiciones que ella y con los mismos capitales. Por ejemplo, sería muy difícil que una mujer que no fuera tan religiosa como Ofelia se comportara de forma tan sumisa ante las autoridades, el suegro y el marido. Si Ofelia no hubiera crecido con valores androcéntricos, transmitidos por medio de la religión, el matrimonio y el Estado, sus prácticas, sentimientos y valores —es decir, su *habitus*— serían diferentes, y muy probablemente sería mucho menos sumisa.

Séptima alianza: la falsa neutralidad del sistema de justicia

A través de la participación de cada uno de los regidores en el transcurso de la audiencia se fue construyendo la postura “institucional” del Cabildo. Los regidores hicieron afirmaciones como si hubieran sido testigos presenciales y le reclamaban no haberse defendido con palabras como: “pero si habían piedras y palos. ¿Cómo no te defendiste?” Las autoridades llegaron al extremo de insinuar que ella fue cómplice de su violación y la había disfrutado: “¿y por qué contenta te fuiste a tu casa?” Estos comentarios y la sorprendente inactividad de las autoridades para hacer justicia a Ofelia caracterizaron el desarrollo de la audiencia, que culminó con un acuerdo de no agresión entre las partes. Como afirmaron las autoridades: “las cosas están parejas”, de modo que equipararon las situaciones y pusieron al mismo nivel de gravedad una violación, que el hecho de que hermanos y padres tuvieran conflictos.

Por la actuación de las autoridades pareciera que, en la escala de valores dentro del Cabildo, la formalidad ocupa el rango más alto, es decir, que la queja hubiera sido interpuesta “a tiempo”. Esta situación fue en realidad extraordinaria en el caso de Ofelia, pues en otros casos el tiempo de la queja no ha importado en absoluto. De la misma manera, la actuación de las autoridades resultó extraña pues, como he expuesto en el apartado referente a las pruebas en usos y costumbres, en la práctica de justicia no se utilizan herramientas científicas y periciales para comprobar los delitos, menos aún el de una violación. En otros asuntos, como los de robo, violencia doméstica y daños en propiedad, los regidores no exigieron “prontitud” en la interposición de la queja ni tampoco pidieron pruebas físicas para emitir algún tipo de sanción o declaración al respecto; bastaba con el testimonio de los ofendidos y algunas presunciones para sancionarlos, e incluso podían sancionar a los que hubieran cometido una falta prescindiendo de testigos. En este caso, privilegiar un principio de mera formalidad beneficiaba directamente al violador.

Además de lo anterior, las autoridades ya en la audiencia amenazaron a Ofelia al decirle que ella también sería castigada con cárcel si mentía en su testimonio. Con ello, las autoridades pusieron a la mujer agredida al mismo nivel de culpabilidad que a su agresor, de modo que las autoridades y el sistema de justicia revictimizaron a la sobreviviente.

Ofelia sufre lo que muchas mujeres padecen en el sistema de justicia en México y Latinoamérica, pues casos de estas características ocurren con frecuencia, según se ha demostrado en diversos estudios sobre violencia de género, como los de Susana Velázquez. Ella explica que denunciar ante las instituciones gubernamentales se vuelve un calvario para las mujeres por la poca sensibilidad de las autoridades; en esas instituciones se les cuestiona, no se confía en su testimonio, se les regaña y se les responsabiliza de lo ocurrido (Velázquez, 2003: 24). El estudio de Velázquez también coincide con la opinión y experiencia de Marta Figueroa Mier y Gloria Flores, abogadas de Colem-Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas y del Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, respectivamente, quienes se dedican a la defensa jurídica de mujeres víctimas de violencia en el estado.

Además de los reproches a Ofelia, uno de los regidores insinuó que a ella “le gustó haber sido violada”, y le dijeron cosas como: “contenta te fuiste a tu casa”. Este tipo de manifestaciones sellan las alianzas de las autoridades varones con el agresor. En la lógica de estos hombres, si a la mujer le gustó haber sido violada, ¿por qué se tendría que castigar al violador? Su comportamiento coincide con la conducta que frecuentemente muestran los testigos de agresiones sexuales a mujeres. Estudios especializados en analizar las conductas de personas que están frente a una víctima de una agresión sexual nos explican que este tipo de afirmaciones, como la que hizo el regidor, son usuales entre personas que se enteran de primera mano de una violación, y se ha observado que esto va desde la justificación, hasta la crítica y la censura directa a la víctima. Estas personas expresan la idea que conforma el imaginario social acerca de los hechos violentos que sufren las mujeres, idea que responde a los complejos procesos sociales que, en forma de ideologías, privilegian determinados valores mientras que opacan o postergan otros, además de que proponen o defienden distintas éticas que se autodefinen como las únicas y las mejores. La consecuencia de estos discursos y acciones es que se minimizan los hechos de violencia sufridos por las mujeres, se desmiente la experiencia de éstas y se desvía la mirada de la responsabilidad de los agresores (Velázquez, 2003: 25).

Lo que sucedió en el caso de Ofelia fue muy parecido porque los regidores privilegiaron la formalidad —supuestamente ella no había interpuesto la queja “a tiempo”—, al contenido, es decir, a la violación en sí misma. Esto parece ser un patrón de conducta, pues otros estudios argumentan que en las instituciones de justicia hay una ideología que subyace, la cual privilegia al varón frente a la mujer (Giberti en Velázquez, 2003: 25).

La actitud inquisitoria de las autoridades frente al comportamiento de la sobreviviente forma parte de una compleja dinámica social que se puede explicar por medio del *habitus* de estas autoridades, es decir, de la manera de pensar que ellos tienen sobre lo que debe ser una mujer, cómo se debe actuar ante una mujer violada y lo que significa el hecho de una violación. En el caso de Ofelia, el *habitus* de los regidores se presentó por medio de sus discursos durante la audiencia, en los cuales los regidores lanzaron preguntas y afirmaciones que evidenciaron una ideología patriarcal: minimizaron la experiencia de la mujer, la responsabilizaron de lo ocurrido, la hicieron cómplice, la revictimizaron y dejaron sin sanción al violador.

La interposición en tiempo de la queja es, como he señalado antes, un argumento un tanto absurdo cuando dentro de los usos y costumbres no existe esa formalidad, lo que nos dice que ese argumento está siendo utilizado de manera discrecional con Ofelia, y se da prioridad a valores formales ante el contenido. La falta de voluntad de las autoridades para hacer justicia a Ofelia fue notoria, pues si al testimonio de Ofelia se le hubiera otorgado valor, el agresor hubiera tenido que reparar el daño, o las autoridades hubieran “promulgado” verbalmente algún tipo de responsabilidad. En resumen, el violador hubiera sido sancionado de alguna manera, como ocurrió en otras audiencias en las cuales estuve presente, por ejemplo: el castigo con cárcel a borrachos, la multa o la cárcel a vendedores ilegales de *posh*, la cárcel y multa a quienes no pagan los deberes alimenticios, la reparación del daño en caso de robos, etcétera. Lo único que ordenaron fue que se pagara el derecho a “mesa”, pago que tuvieron que hacer tanto la parte ofendida, como la acusada. La cantidad fijada por los regidores fue de dos mil pesos para Ofelia y sus acompañantes, y de tres mil pesos para Oliverio y sus acompañantes. Los regidores explicaron que esa “multa” no era una sanción, sino que constituía el “pago” por los gastos ocasionados a las autoridades de las localidades por haber tenido que trasladarse a la cabecera municipal y haber perdido un día laboral.

Quiero subrayar que el discurso y la actitud de los regidores son mucho más importantes que los de cualquier otra persona dentro de la audiencia, y que son los regidores quienes refuerzan con mayor contundencia los estereotipos de género, porque son ellos quienes tienen el poder del “discurso moral legítimo” y de lo “socialmente deseable” —por ello es tan importante visibilizar su conducta—.

En la audiencia se mostró con claridad cómo todas las personas participantes llevaban consigo un pensamiento en el cual la supremacía masculina es lo aceptable. Los intereses del hombre son el eje, y el ideal de hombre es el hombre proveedor. Las alianzas entre el género masculino —alianzas que no necesariamente tienen que ser conscientes y planeadas, como he comentado anteriormente— que se dieron a través de las conductas y valores de los participantes, se manifestaron por medio de los cuerpos, en los gestos, en los discursos y en la anuencia de todas y todos a mantener las relaciones entre los géneros con características que permiten

la subordinación de las mujeres, que no se les haga justicia y que no importen de igual manera los asuntos de “las mujeres” que los de los hombres.

Es así como durante la audiencia en el Cabildo, en el caso de Ofelia, no fue necesario que las autoridades y los familiares de Oliverio planearan de manera estratégica que Ofelia no obtuviera justicia, ya que las condiciones y las opiniones sobre una mujer que ha sido violada ya están introyectadas al momento de darse la audiencia. Los individuos pusieron en juego todos sus recursos por medio del discurso y de sus prácticas, lo que permitió que Oliverio saliera de la audiencia sin castigo y con francas ventajas. El acuerdo que firmaron Héctor y Ofelia fue resultado de implícitas desventajas para la mujer que ya estaban pactadas socialmente, por medio de *habitus*, mucho antes de haber iniciado la audiencia y, aunque ella estuviera conforme o no con los acuerdos obtenidos, aunque notara o no las desventajas, Ofelia tuvo que aceptar lo que sucedió en la audiencia. En su cuerpo también se encuentra inscrita la violencia simbólica que ejercieron las autoridades del Cabildo, las autoridades comunitarias y municipales, el padre del violador y el mismo violador, porque todos dieron los mismos argumentos para que no hubiera ningún tipo de sanción por el ataque sexual. Todos establecieron una alianza masculina, minimizando la experiencia de Ofelia, por lo que no fue necesario extorsionar a las autoridades comunales o del Cabildo para que no se castigara al violador.

Por todo lo anterior, la supuesta neutralidad del Cabildo no existe ya que no puede haber una práctica de la justicia imparcial si los participantes llevan consigo cargas ideológicas patriarcales que no permiten que haya justicia para las mujeres, dado que los valores culturales androcéntricos de las personas encargadas de hacer justicia se filtran en sus decisiones (Facio, 1999: 24).

Asimismo, podemos notar que las alianzas entre los varones fueron espontáneas y que los discursos de los regidores coincidieron con los discursos de otros jueces o administradores de justicia de otros lares. Esto es explicable por la dominación simbólica masculina, que no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos, los cuales sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma (Bourdieu, 2001: 66). El poder simbólico impuesto a Ofelia y a todas las mujeres usuarias del sistema de justicia en Oxchuc, o en otro lado, es el que se ejerce directamente sobre los cuerpos tanto de hombres, como de mujeres. Opera apoyándose, como arte de magia, en unas disposiciones registradas en lo más profundo de los cuerpos, como, por ejemplo, en la idea de que a las mujeres les gusta ser violadas, que no actuaron diligentemente, que el violador puede tomar a una mujer que no está protegida por un hombre, y que las mujeres no pueden hablar por sí mismas, sino que necesitan que un hombre hable por ellas.

Cuando las autoridades dejaron sin castigo al violador, también sellaron su pacto con un orden simbólico social. Los pactos entre los hombres completos o cabales han generado un orden y una jerarquía entre los mismos varones en cuya cúspide se encuentran los hombres poderosos, sexualmente potentes, violentos, territoriales, exitosos económicamente, proveedores y jefes de familia, como Oliverio y su padre. Pero los pactos de unos dividen y separan a otros, y este pacto ha dejado fuera a los hombres débiles y no poderosos, a aquellos que no pueden proveer económicamente a su familia y a los que no pueden poseer a las mujeres de otros, como Héctor. Es decir, las autoridades del Cabildo contribuyeron a mantener y ratificar el orden simbólico social del estatus y de la jerarquía de los “hombres cabales” (López, 2010).



Conclusiones

Los usos y costumbres y la práctica de la justicia en un campo de poder

Las autoridades tradicionales en Oxchuc se definen en oposición a las autoridades ladinas y a la ley. Sin embargo, en realidad forman parte de un todo, de un mismo “campo de justicia” que se contrae o se expande según el discurso que se utilice. Las autoridades tradicionales y ladinas —según ellos mismos se autodenominan— imparten justicia bajo principios jurídicos que existen en ambas instancias. Estos principios son: la oralidad, la conciliación y la inmediatez. Aunque discursivamente las personas involucradas en los usos y costumbres reconocen estos principios como parte de su singularidad y como valores propios de su cultura, éstos existen también en el derecho desde antes del contacto con los pueblos originarios.

A pesar de que se ha querido ver la práctica de la justicia indígena como una justicia más equitativa con las mujeres, en los casos expuestos se vio que en ambos “sistemas” —derecho positivo¹⁸ y usos y costumbres— los valores androcéntricos son práctica cotidiana en la resolución de conflictos, porque el campo de la justicia está conformado por fuertes alianzas patriarcales establecidas históricamente.

En cuanto a las diferencias en la práctica de las instituciones en las que se resuelven casos, observé que el Juzgado de Paz y Conciliación es mucho más conservador que las autoridades del Cabildo. Esto se debe posiblemente a que en el Cabildo se reúnen de manera colegiada y hay integrantes mujeres. Por el contrario, los jueces del Juzgado de Paz se evidenciaban mucho más conservadores, lo que se observó porque de manera más estricta solicitaban que las mujeres fueran

¹⁸ Estudios como los de Alda Facio han demostrado cómo el derecho positivo se rige bajo valores patriarcales (Facio, 1999: 24).

acompañadas de un hombre y no resolvían si no había un varón presente que “velara” por los intereses de las mujeres. Fue también el Juzgado en donde se amenazaba a las mujeres al expresarles, por ejemplo, que de volver a rehacer su vida con otro hombre, la pensión alimenticia para sus hijas e hijos concluiría.

Los derechos humanos y los derechos de las mujeres fueron temas recurrentes entre jueces y regidores. Ambas autoridades cuestionaban su propio actuar y su práctica, aunque muchas veces ésta era contradictoria y poco coherente en el tema de derechos de las mujeres. Era notorio que existía una mayor inquietud por parte de los regidores relacionada con resolver con equidad de género y respetar los derechos de las mujeres pero, en contraste, los jueces no mostraban una preocupación real por el tema. A pesar de estas diferencias, ello no significa que las alianzas masculinas estuvieran ausentes en el Cabildo.

La percepción expresada por los regidores es que el Cabildo es una primera instancia y que el Juzgado es la última instancia dentro de la justicia indígena. Por su parte, jueces y personal del Juzgado consideran el Juzgado de Paz como una segunda instancia más “especializada” que el Cabildo. Sin embargo, del análisis realizado pude concluir que esta percepción no es del todo correcta, porque los jueces no son más doctos que los regidores y regidoras, ya que la dinámica de las audiencias en el Juzgado es exactamente igual que en el Cabildo; los acuerdos se toman de la misma forma, bajo una negociación en la cual las partes con mayores capitales simbólicos o económicos ganarán. Los jueces no tienen nociones más claras de las leyes que los regidores, y además la gente utiliza estas instancias de manera indistinta, sin importarles si se trata de una primera o última instancia, ya que las personas utilizan ambas en el orden que mejor les parezca.

Considero que el Cabildo es, con mucho, la mejor instancia de las dos para llevar a cabo acuerdos de una manera más equitativa. Como dijeron los mismos regidores: “son más cabezas”, además de que pertenecen a diferentes partidos políticos. Es así como en el Cabildo encontramos una correlación de fuerzas distinta a la que se ve en el Juzgado, en donde sólo hay dos jueces y únicamente se ven representados dos partidos políticos. Aunado a lo anterior, el hecho de que en el Cabildo haya regidoras es, aunque muy acotada, una muestra de mayor apertura ante temas de equidad de género.

Por lo que respecta a la “separación” de los sistemas normativos y al derecho positivo mexicano, sostengo que esta separación es sólo discursiva, porque tanto las autoridades como las instancias del derecho positivo y del derecho indígena forman parte de un mismo campo de poder. Ninguna de las dos instancias se restringe a la mera oralidad ya que ambas utilizan actas para que los acuerdos queden registrados por escrito y ambas recurren a códigos para referirse a algún deber, derecho u obligación. También utilizan pruebas escritas o documentos oficiales como pruebas, lo que indica que lo que la gente llama “usos y costumbres”

es una mezcla de muchas culturas, pensamientos, prácticas, historias y religiones, de manera que sería erróneo pensar que son solamente indígenas, aunque los mismos pobladores piensan que esas costumbres son “puramente” indígenas y de origen precolonial.

Discursivamente, los pobladores del municipio hacen una separación entre un “ellos” y un “nosotros” de lo que creen que constituye el derecho propio y el derecho ladino, separando ambos sistemas y creando una supuesta diferencia irreconciliable entre ellos. Frente a esta postura, da la impresión de que lo que ellos llaman costumbres es parte de un sistema autónomo, autocontenido y delimitado. Sin embargo, las prácticas de la justicia en Oxchuc son un campo de poder que es resultado de diversas prácticas jurídicas, religiosas y culturales, y no de sistemas legales separados y excluyentes, porque el derecho positivo mexicano o el derecho del estado, así como el derecho español, han penetrado y estructurado las prácticas de la justicia indígena desde la época colonial.

En Oxchuc la costumbre está en permanente disputa entre los habitantes y no hay un consenso respecto a lo que ésta constituye. Los pobladores legitiman o deslegitiman tal o cual práctica según el momento y el contexto político y social, o también según las circunstancias que les convengan. En la actualidad, los derechos de las mujeres forman parte de esa disputa y las mujeres están desempeñando un papel fundamental en la reivindicación de sus derechos y en la lucha para que estos sean respetados dentro de lo que ellas llaman su “costumbre”.

Las mujeres y los hombres de Oxchuc, cuando tienen asuntos jurídicos que resolver, acuden de manera frecuente al Ministerio Público y a otras instancias, como a las Unidades de Atención a Mujeres Víctimas de Violencia o a la Procuraduría de la Mujer y la Familia, lo que evidencia que la gente de manera cotidiana integra a su estilo de vida instancias que consideran ladinas.

La inclusión de mujeres en los órganos de poder y en las instituciones de impartición de justicia no necesariamente implica que las estructuras de poder sexo-genéricas disminuyan su ideología patriarcal, y que por lo tanto las mujeres obtengan mejores condiciones de negociación en las disputas que presentan ante estas instancias. La sola presencia de mujeres, en otras palabras, no necesariamente ha implicado la aplicación de una perspectiva de género en las prácticas de justicia en esas instancias.

Por último, referiré que el estudio evidenció cómo muchas mujeres consideraban injustos los acuerdos a los que llegaban frente a jueces y regidores. Estos acuerdos no eran impuestos a las mujeres con amenazas, pero sí estaban obligadas a tomarlos y para ellas no había otra alternativa, de manera que, o aceptaban el monto de dinero que les ofrecían, o se quedaban sin nada.

Otro de los hallazgos fue que el supuesto orden que debe existir en los trámites ante las autoridades dentro de los “usos y costumbres” es sólo discursivo porque

en la práctica la mayoría de los usuarios y usuarias hacen un uso indistinto de las diferentes instancias al no saber cuáles son las reglas del juego —importándoles poco el orden, ya que su prioridad es resolver su problema—. Que los pobladores no respeten el orden es visto por las autoridades como una falta de respeto; sin embargo, en este estudio argumento que la percepción de las autoridades es un tanto errada, ya que lo que sucede es que mucha gente no sabe cómo funcionan las instancias de justicia. Lo mismo ocurre con las funciones exclusivas que se designan a las autoridades; es decir, su competencia y jurisdicción son, la mayoría de las veces, sólo discursivas, porque en la práctica las autoridades del Cabildo y del Juzgado intervienen en asuntos que no son de su estricta competencia.

Finalmente, en cuanto a la jerarquía, entre las autoridades pudimos ver la importancia que tiene el agente municipal en las funciones administrativas, políticas y de justicia. Esta autoridad es la célula que mantiene un gobierno municipal “estable” y que permite que las políticas gubernamentales lleguen hasta las localidades más recónditas.

Relaciones de poder en el campo

El “campo” de la justicia en Oxchuc está construido y dinamizado por relaciones interpersonales e institucionales en las cuales las mujeres ocupan una posición subordinada porque la distribución del poder es diferencial, lo que ocasiona que las ganancias que obtienen estas sean mucho menores que las de los hombres.

Por medio de las alianzas que se crean al momento de la audiencia se puede ver cómo las mujeres, los jueces, los regidores y los hombres, es decir, todos los que participan dentro del “campo” de la justicia, lo hacen de acuerdo con su *habitus*, que es machista y androcéntrico dado que los valores, sentimientos y pensamientos privilegian a los hombres y subordinan a las mujeres.

El permanente control sobre la vida, el cuerpo y el patrimonio de las mujeres fue sistemático en la mayoría de los casos analizados. Las condiciones económicas de las mujeres y su poca o nula preparación académica evidencian una desigualdad de condiciones dentro del campo.

El “campo” de la justicia está configurado de manera patriarcal, en primer lugar porque son los varones los que establecen las reglas del juego al determinar, por ejemplo, quién habla y quién no, o al considerar la palabra de los hombres con más valor que la de las mujeres. En segundo lugar, son ellos quienes llegan con más capitales —económicos, sociales y culturales— al “juego” —la audiencia—, mientras que las mujeres tienen menos capitales para negociar acuerdos. Y, finalmente, tanto hombres como mujeres tienen asumidas alianzas masculinas preestablecidas de manera inconsciente, lo que resta poder simbólico a las mujeres y las coloca de manera inmediata en una posición de desventaja ante los hombres.

Estos tres factores son los que contribuyen a que las prácticas de justicia constituyan un campo patriarcal.

Las alianzas en el caso expuesto

En la primera alianza se mostró que las mujeres no tienen la misma cantidad de participaciones que los hombres porque la elocución estuvo la inmensa mayoría del tiempo en la voz de los hombres y porque se pudo observar que, cuando las mujeres participaron, lo hicieron en periodos de tiempo mucho más cortos que los hombres, además de que muchas veces tuvieron que esperar a que primero participaran los hombres para después tomar ellas la palabra. Es fundamental hacer notar en esta alianza que, cuando las mujeres participaron, su palabra no fue valorada de igual forma que la de los hombres; esto no sólo fue observado en el caso de Ofelia, sino en muchos otros casos.

La segunda alianza muestra cómo los hombres ejercen, en la mayoría de los casos, la representación de los intereses de las mujeres. En el caso de Ofelia, sus intereses estuvieron representados por su esposo y, en el caso de la viuda, por los hombres familiares de ella y posteriormente por las autoridades locales. En el caso de las mujeres que piden pensión alimenticia, la mayoría de las veces acuden representadas por su padre. Las autoridades exigen dialogar exclusivamente con los hombres pues consideran estos asuntos “cosa de hombres”, por lo que las mujeres, entonces, actúan al margen de las disputas manteniendo una relación de subordinación respecto a los varones.

En la tercera alianza se muestra cómo el control del cuerpo de las mujeres se ejerce de diferentes formas. Primero se observó que el control sobre la manera en que deben vestir las mujeres es un nivel; otro nivel se puede notar en las agresiones físicas a las cuales son sometidas las mujeres y, finalmente, otro nivel aún más violento lo constituye el dominio del cuerpo de las mujeres por medio de la violación y la impunidad de ese acto.

La impunidad de la violación refleja no sólo el control que ejercen los violadores sobre las mujeres, sino el control social e institucional que los varones tienen sobre las mujeres ya que, al no importar a las autoridades que ellas reciban justicia, dan su anuencia respecto al control y el poder que se permite sobre sus cuerpos.

En la cuarta alianza se analiza cómo la familia, debido a sus valores androcéntricos, apoyan preferentemente a los hijos varones que demuestran el tipo de masculinidad deseada. En el caso expuesto, el hijo que actuó bajo el estereotipo de hombre proveedor, exitoso, fuerte y violento —el de “hombre cabal” en términos de Amorós (2001: 32)—, es el que obtuvo el apoyo familiar.

En la quinta alianza se encontró que el “jefe de familia” es quien tiene la máxima autoridad, y que ésta puede ser déspota y sin control. La autoridad del padre no es

cuestionada y se asume como natural y divina. Considero que, si el poder simbólico que recubre la figura paterna se cuestionara socialmente, éste dejaría de ser eficaz porque la autoridad del padre ya no estaría justificada como natural y divina, sino como moral racionalizada.

En cuanto a la sexta alianza, afirmo que la fuerte presencia de principios religiosos cristianos en los hombres y mujeres de Oxchuc es una de las causas de la permanencia de valores androcéntricos. Las instituciones gubernamentales, como el Cabildo y el Juzgado, avalan estos valores, pues las autoridades, al intervenir en los casos, hacen alusiones religiosas. Considero que, si la audiencia se hubiera llevado a cabo en un espacio donde los valores religiosos no fueran tan importantes y los participantes no fueran tan religiosos, las mujeres podrían obtener acuerdos más favorables para ellas, pues su subordinación no tendría fundamentos divinos.

Por último, en cuanto a la séptima alianza argumento que las autoridades, es decir, los regidores y regidoras, pactaron de manera inconsciente con el hombre violador, lo que se logró gracias a su *habitus* androcéntrico. Las autoridades no quisieron sancionar al violador, ni siquiera le hicieron una llamada de atención, y por si fuera poco responsabilizaron a la víctima. Las autoridades sellaron su alianza con el sistema patriarcal. Los regidores enviaron un mensaje a la sociedad al no castigar al violador, y éste mensaje dice: “los violadores pueden quedar impunes. Lo que le suceda al cuerpo de las mujeres no es tan importante como para hacerles justicia”.

El funcionamiento de las alianzas

Las mujeres participan activamente en los pactos masculinos como guardianas o custodios de esos pactos, pues en lugar de apoyar a la mujer violada y solidarizarse con su género, han preferido apoyar al violador. Desde mi punto de vista, considero que las mujeres no son conscientes de que este apoyo las coloca en una situación de vulnerabilidad.

Partiendo del análisis de las alianzas argumento que, al momento de impartir justicia, existen ya implícitas relaciones asimétricas de poder entre los géneros y las alianzas se han establecido previamente porque han sido construidas por la familia, la religión y el Estado, de manera que impiden que el sistema de justicia sea neutral. La supuesta neutralidad de las autoridades se ve cuestionada por la producción de acuerdos desventajosos para las mujeres frente a sus contrapartes hombres en los momentos de “hacer justicia”.

Como afirmé anteriormente, las mujeres tienen menos “capitales” con qué jugar dentro del campo de la práctica de la justicia, aunque esto no significa que las mujeres no puedan tener el poder en algunas ocasiones, y por tanto salir beneficiadas en los acuerdos de justicia, porque las mujeres son agentes activos, como cualquier jugador, y llevan consigo distintos capitales que serán expuestos

en el campo de batalla para hacer frente a su contrincante, pero este tipo de situaciones es notablemente menor. El caso de la viuda muestra claramente cómo el poder se mueve y circula (Foucault, 1979: 144) dentro del campo de la práctica de justicia, porque esta mujer pudo mantener una correlación de fuerzas frente a sus hijos dado que tenía más capitales que ellos.

Las alianzas han develado la eficacia concreta y cotidiana que tiene el patriarcado al momento de impartir justicia porque gracias a estas alianzas los hombres salen victoriosos de las disputas. En este sentido considero que, si las mujeres de Oxchuc llegaran al terreno de juego con los mismos capitales que los varones, los acuerdos serían opciones reales para ellas y no falsas disyuntivas.

El Cabildo y el Juzgado son espacios en los que permanentemente se asignan roles de género que hombres y mujeres por lo general no cuestionan. Las autoridades, gracias al poder simbólico del que gozan, legitiman los discursos de los usuarios que detentan mayor poder dentro de las audiencias. Regidores y jueces son los representantes del discurso verdadero o legítimo (Foucault, 1979: 140) y por ello sus decisiones, acuerdos o resoluciones impactan de manera más significativa en la construcción de los valores androcéntricos de los agentes que utilizan sus instancias de justicia. En este sentido, considero que el discurso de los regidores cumple la función ideológica de establecer como natural la subordinación de las mujeres.

En el análisis de la práctica de la justicia se ha encontrado que las autoridades efectúan un llamamiento a respetar la costumbre, es decir, a dar perdón y llegar a una conciliación que supuestamente favorezca a la comunidad, llamado que beneficia más a los hombres que a las mujeres. El respeto a la costumbre se manifiesta, entonces, como un conjunto de reglas que reportan muchas más ganancias para los hombres que para las mujeres. Vimos cómo, en el caso de la viuda, las autoridades la regañaron por no querer tomar acuerdos —no respetar la costumbre— y por no dejar que los hijos varones se quedaran con su propiedad. La señora puso en jaque la costumbre —la no transgresión de los valores patriarcales— al interpelar a las autoridades.

Si bien es cierto que las autoridades en la actualidad muestran mucho mayor conocimiento de la perspectiva de género, esto resulta insuficiente para que las mujeres puedan obtener acuerdos favorables en las audiencias, de modo que el precario conocimiento del tema permite que se sigan reproduciendo patrones que perpetúan las mismas causas y efectos en desventaja para las mujeres. Además, las autoridades son mucho más conservadoras que los hombres y mujeres que usan esas instancias, porque a estos últimos les importa menos el orden que se supone es el ideal en los usos y costumbres, cuestionan la legitimidad de las resoluciones y, en algunos casos, se enfrentan a las autoridades. Se ha observado que fuera y dentro de las audiencias mujeres y hombres cuestionan la “costumbre” y no la

admiten cuando no les benefician; por ejemplo, muchas mujeres cuestionan que la costumbre sea permisiva con el alcoholismo de los varones, pero que no lo sea con que las mujeres tengan derecho a heredar tierras, porque a pesar de que las mujeres no hereden y esto sea considerado parte de la costumbre, muchas mujeres y hombres cuestionan esta práctica.

Considero que el cambio de prácticas y valores con perspectiva de género se tiene que dar a la par de cambios en las condiciones económicas de las mujeres para que ellas realmente puedan negociar bajo las mismas condiciones que los hombres, pues no son exclusivamente las mujeres desposeídas las que no acceden a condiciones de igualdad en la negociación de acuerdos ante las autoridades.

Mientras los valores patriarcales sigan presentes en la religión, el matrimonio —civil o religioso— y la familia, la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres se tornará mucho más larga, de modo que es necesario un cambio de paradigma al interior de estas instituciones para que las relaciones jerárquicas y androcéntricas no sean la regla, es decir, que se construyan relaciones igualitarias en las cuales nadie esté jerárquicamente por encima de nadie: ni el padre sobre los hijos e hijas, ni el esposo sobre la esposa, ni los hijos sobre las hijas.



Referencias bibliográficas

- Adonon Viveros, Akuavi (2007). "Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de antropología jurídica en México". En *Derecho, sociedad e interculturalidad en América Latina: Cambios y Perspectivas*, V Congreso Europeo de Latinoamericanistas, CEISAL Bruselas, 11 al 14 de abril de 2007. Disponible en: <http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/ET-DH/ET-DH-1-Adonon.pdf>.
- Aguilar Mendizábal, Mónica (2004). "Sumisiones y rebeldías de las mujeres indígenas de Chiapas. Propuesta teórico-metodológica". En Mercedes Olivera Bustamante, *De sumisiones, cambios y rebeldías. Tomo I. Mujeres indígenas de Chiapas*. México: UNICACH, CONACYT, UNACH.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo ([1954]1981). *Formas de gobierno indígena*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Amorós, Celia (1994). "Feminismo, igualdad y diferencia". México: UNAM, PUEG. Disponible en: http://emujeres.net/sites/default/files/espacio_publico_espacio_privado_definiciones_ideologicas_masculino_femenino_o.pdf.
- Amorós, Celia (2006). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Aragón Andrade, Orlando (2007). "Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico". En *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, enero. Disponible en: <http://www.ejournal.unam.mx/autor1.html?a=8077>.
- Barrientos Pellecer, César Ricardo (2009). "Aportes al estudio del Derecho Indígena. El municipio como frontera". En Ordoñez Cifuentes (coord.), *XVII Jornadas Lascasianas*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.
- Borello, Raúl (2001). "Sobre el pluralismo jurídico". Ponencia presentada en las XV Jornadas de Filosofía Jurídica y Social. Asociación Argentina de Filosofía del Derecho. Disponible en: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Pluralismo-Juridico-De-Borello/102572.html>.
- Bourdieu, Pierre (1990). *Espacio social y génesis de las clases en Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

- Bourdieu, Pierre (2001). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre y Loic J.D. Wacquan (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Butler, Judith (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Cancian, Frank (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya*. México: INI.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (2010). *Balance anual 2009. Chiapas. Denuncia pública*. Chiapas, México: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (2011). *Balance anual 2010: late la tierra en las veredas de la resistencia*. Chiapas, México: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas.
- Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra Camacho (coord.) (1995). *Pueblos indígenas ante el Derecho*. México: CIESAS.
- Chenaut, Victoria (1998). "Usos del Derecho y pluralidades normativas en el medio rural". En *Disputas por el México rural: transformaciones de prácticas, identidades y proyectos*, vol. 2. *Historias y narrativas*. México: Colegio de Michoacán.
- Chenaut, Victoria (2004). "Prácticas jurídicas e interlegalidad entre los totonacas de Papantla Veracruz". En María Teresa Sierra Camacho (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS, Cámara de Diputados.
- Chenaut, Victoria (2009). "Género y justicia en la antropología jurídica en México". En *Papeles de Trabajo*, núm. 15. Argentina.
- Chocarro Marcesse, Silvia (2007). *Nosotras en el país de las comunicaciones*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Collier, Jane (1995). "Problemas teóricos-metodológicos en la antropología jurídica". En María Teresa Sierra y Victoria Chenaut (coord.) *Pueblos indígenas ante el derecho*. México: CIESAS.
- Collier, Jane (2004). "Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinacantecos". En María Teresa Sierra Camacho (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS, Cámara de Diputados.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo (CONEVAL) (2010). *Indicadores de rezago social*. México: CONEVAL. Disponible en: <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/indRezSocial.aspx?ent=07&mun=064>.
- De León Aldaba, Marnay (1999). "Derechos humanos y el campo mexicano". En *Revista de Derechos Humanos. Órgano Informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, año VII, núm. 35, febrero.
- Durkheim, A. (1988). *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Esponda Jimeno, Víctor M. (1993). "El K'awaltic, las ordenanzas de Oxchuc del Visitador Jacinto Roldán de la Cueva, 1674". En *Anuario 1992*. Chiapas, México: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Flores Meneces, Daniel (2009). "La crónica de los tres nudos". En *Revista Chiapas*, 9 de febrero.

- García de León, Antonio (1985). *Resistencia y utopía*. México: Era.
- García Fonseca, L. (2011). *Modelo de tratamiento de la Clínica de Género y Sexualidad*. México: Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz.
- García Maynes, Eduardo (1994). *Introducción al estudio del Derecho*. México: Porrúa.
- Garza Caligaris, Anna María (2002). *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. México: IEI-UNACH.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Gideens, A. (2007). *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Ramirez, Martín (1991). *Ofrenda a los ancestros en Oxchuc = Xlimoxma [i.e. Xlimoxna] neel jme'lat'ic Oxchujk'*. Chiapas, México: Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas.
- González Gómez-Cáseres, Patricia Elena y Alicia Ramírez Olivares (ed.) (2007). *Confluencias en México: palabras y género*. México: BUAP.
- Gutiérrez, Oscar (2010). "Un muerto tras disputa priista en Chiapas". En *El Universal*, 13 de abril de 2010. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/672594.html>.
- Guzmán Arias, Isaac (2012). *Misioneros al servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS-Sureste, México.
- Facio, Alda y Lorena Fries (comp.) (1999). *Género y Derecho*. Santiago: LOM Ediciones, La Morada.
- Foucault, Michael (1979). *La microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michael (1992). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Haraway, Donna Jeanne (1995). *Ciencia, cyborbs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Henríquez, Elio (2012). "Sufren tracoma 5 mil indígenas que habitan en comunidades de Chiapas en pobreza extrema". En *La Jornada*, 9 de septiembre, p. 31.
- INEGI (2010). *Censo 2010. Panorama sociodemográfico de Chiapas*. México: INEGI. Disponible en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/chis/panorama_chis.pdf.
- Instituto Indigenista Interamericano (s.f.). *Autonomía y pluralismo jurídico: el debate mexicano*. México: INI, Comisión Interamericana.
- Jürgen, Brandt (2006). *Justicia comunitaria en los Andes*. Lima, Perú: Instituto de Defensa Legal.
- Lagarde, Marcela (2005). *Los cautiverios de las mujeres, madresposas, mojas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Martha (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, Porrúa.
- Lamas, Martha (2006). *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*. México: Taurus.
- Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. España: Crítica.
- Lewis, Stephen E. (2005). "El choque del siglo: los coletos y el cardenismo. 1936-1940". En Mercedes Olivera Bustamante y María Dolores Palomo Infante (coord.), *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*. México: CIESAS, COCYTECH.
- Leyva Solano Xochitl y Aracely Bргуete Cal y Mayor (coord.) (2007). *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*. México: CIESAS, Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa.

- López Gómez, Alonso (1999). *Lucha social y política en torno al poder municipal en Oxchuc, Chiapas, 1982-1992*. Tesis de licenciatura en Economía, Universidad Autónoma de Chiapas, Escuela de Ciencias Sociales, México.
- López Moya, Martín (2010). *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Margadant, F Guillermo (1995). *Introducción a la historia del Derecho mexicano*. México: UNAM.
- Millet, Kate (1975 [1969]). *Política sexual*. México: Aguilar.
- Nader, Laura (1994). "La civilización y sus negociadores. La armonía como técnica de pacificación". En *Do Boletim Da Aba*. Encarte especial, núm. 1. Conferencia inaugural de la XIX reunión Brasileña de Antropología realizada del 24 al 31 de marzo de 1994.
- Naranjo, Claudio (2010). *La mente patriarcal*. Barcelona: Integral.
- Olivera Bustamante, Mercedes (2004). *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, vol. I. Chiapas, México: UNICACH, UNACH, CONACYT.
- Ortiz Herrera, Rocío (2005). "Indios principales, ayuntamientos indios y representantes de la Iglesia Católica en las tierras altas de Chiapas. 1824-1869". En Mercedes Olivera Bustamante (ed.), *Chiapas de la Independencia a la Revolución*. México: CIESAS, COSYTECH.
- Palomo Infante, Dolores (2005). "Autoridades locales y cofradías, en los pueblos tseltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas para un análisis". En Mercedes Olivera Bustamante y Dolores Palomo Infante (coord.). *Chiapas de la independencia a la revolución*. México: CIESAS, COSITECH.
- Petit, Eugene (1994). *Derecho romano*. México: Porrúa.
- Procuraduría Agraria (2012). "Regularizado el 97% de propiedades rurales: Procuraduría Agraria". En *Vanguardia*, julio. Disponible en: http://www.vanguardia.com.mx/regularizado_97_de_propiedades_rurales:_procuraduria_agraria-1328073.html.
- Rasgado, Alfredo (2004). "Importancia de los rituales en las identidades étnicas y genéric@s de las chanalera@s". En Mercedes Olivera Bustamante (coord.). *De sumisiones cambios y rebeldías mujeres indígenas en Chiapas*, vol. I. México: UNICACH, UNACH, CONACYT.
- Registro Agrario Nacional (2007). "Tabla: Participación de mujeres de acuerdo con su calidad agraria. Dirección General de Estudios y Publicaciones". México: Procuraduría Agraria. Disponible en: http://www.pa.gob.mx/pa/conoce/publicaciones/estadisticas_agrarias2007/PDF%5CSUJETOS%20AGRARIOS%20MUJERES.PDF.
- Roldán Xopa, José (2009) "Municipios y pueblos indígenas. ¿Hacia un mestizaje jurídico? En Jorge Alberto González Galván (coord.), *Constitución y derechos indígenas*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2402/16.pdf>.
- Rus, Jan (2000). "Un juzgado, dos culturas: Estrategia retórica e interferencia cultural. En una comunidad Maya en transformación". En *Anuario de estudios indígenas VII*. Chiapas, México: Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.
- Rus, Jan y Robert Wasserstrom (2008). *Jerarquías civiles y religiosas en Chiapas central: una perspectiva crítica*. Chiapas, México: Ediciones Pirata.
- Sánchez Gómez, Francisco (1998). *Sociedad y educación en Oxchuj'k*. Chiapas, México:

- Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas, Artes y Literatura Indígena.
- Sánchez, Julián (2012). "Reportan regularizadas el 97% de las propiedades rurales". En *El Universal*. Nota del 10 de julio. Disponible en: http://www.vanguardia.com.mx/regularizado_97_de_propiedades_rurales_procuraduria_agraria-1328073.html.
- Santa Cruz, Isabel (1992). *Sobre el concepto de igualdad, algunas observaciones*. Buenos Aires: Universidad de Argentina.
- Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) (2012). "Con dominio pleno el 2.6 del reparto agrario". En *Boletín de la SRA*. Disponible en: <http://www.sra.gob.mx/sraweb/noticias/noticias-2011/julio-2011/8506/>.
- Scott, Joan (1992). "Igualdad versus diferencia. Usos de la teoría posestructuralista". En *Debate Feminista*, año 3, vol. 5, marzo.
- Scott, Joan (1993), "La mujer trabajadora en el siglo XIX". En George Duby y Michele Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en occidente. T. 8. El siglo XIX. Cuerpo, trabajo y modernidad*. Madrid: Taurus.
- Scott, Joan (1996). "El género, una categoría útil para el análisis histórico". En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, PORRUA.
- Segato, Rita (2003). "Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia". Conferencia leída el 30 de junio de 2003 en el Curso de Verano sobre Violencia de Género, en la Universidad Complutense de Madrid.
- Sierra, María Teresa (coord.) (2004). *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS, Cámara de Diputados.
- Sirvent Gutiérrez, Consuelo (2006). *Sistemas jurídicos contemporáneos*. México: Porrúa.
- Sirverts, Henning (1969). *Oxchuc*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Solórzano, August (2012). "Fallece el sabio maestro Manuel Kulub en el día de los pueblos indígenas". En periódico *Libertad de Chiapas*. Disponible en: <http://www.libertadchiapas.com.mx/noticias/locales/13783>.
- Torales Pacheco, María Cristina (2006). *Tierra de indios, tierra de españoles*. México: Universidad Iberoamericana.
- Velázquez, Susana (2003). *Violencias cotidianas, violencias de género*. Buenos Aires: Paidós.
- Villa Rojas, Alfonso. (1990). *Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Witting, Monique (1978). "La mente hetero". Discurso pronunciado en Nueva York, en el Congreso Internacional sobre Lenguaje Moderno. Traducido al español por Alejandra Sardá. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/140688567/La-Mente-Hetero#scribd>.

Sobre la autora

Mariel Camaras Myers estudió la Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, grado que obtuvo con mención honorífica. Realizó la Maestría en Terapia Gestalt en el Instituto de Terapia Gestalt Región Occidente de Guadalajara, Jalisco, y es licenciada en Derecho por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

En 2014, su tesis *Las siete alianzas. Género y poder en las prácticas de justicia en Oxchuc, Chiapas* obtuvo el primer lugar en el Concurso Tesis en Género Sor Juan Inés de la Cruz, que otorga el Instituto Nacional de las Mujeres. En ese mismo año, su ensayo “Etnocentrismo en el campo de justicia”, basado también en su tesis, fue galardonado con el primer lugar en el concurso Género y Justicia, que organiza la Suprema Corte de Justicia de la Nación, junto con ONU-Mujeres y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas en México.

Camaras se ha desempeñado principalmente como profesora en universidades chiapanecas, como la Universidad Autónoma de Chiapas y la Universidad Intercultural de Chiapas. Posee además una larga trayectoria como feminista y defensora de derechos humanos. Durante varios años trabajó como abogada en el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, litigando casos de derechos humanos ante instancias internacionales, y ha sido abogada, asesora y capacitadora en género y derechos de las mujeres en instituciones gubernamentales y ONG.

Sobre la Colección Thesis

Tras la investigación, la segunda tarea sustantiva del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas es la formación de docentes e investigadores en el campo de las Ciencias Sociales y las Humanidades.

Desde el año 2002, cuando inició el primer programa de posgrado en el CESMECA, hasta la actualidad, con los programas de maestría y doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas, se han titulado en este centro de estudios más de cincuenta maestros y doctores cuyos trabajos de tesis han tenido como objetivo fundamental ofrecer un aporte a la investigación social y humanística de México, particularmente de la región sureste, y de Centromérica.

La Colección THESIS surge como una muestra del interés que el CESMECA tiene en impulsar las carreras académicas de sus egresados y en ella se desea hacer un reconocimiento explícito a los maestros y doctores que se distinguieron por haber realizado un trabajo de calidad que ameritaba su publicación de acuerdo con la recomendación de los integrantes del jurado examinador.

Con esta colección se espera también difundir resultados de investigación que pueden ofrecer respuestas para contribuir a la solución de problemáticas sociales contemporáneas.



UNICACH
UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
Y ARTES DE CHIAPAS



CESMECA

Este libro analiza el rol que juega el género en el proceso y en los acuerdos de las audiencias del Cabildo y el Juzgado de Paz Indígena en el municipio de Oxchuc, Chiapas, para entender cómo se presentan las relaciones asimétricas de poder entre los géneros en estos espacios, por medio de qué discursos son transmitidos valores o principios androcéntricos, y cómo a través de las instancias de justicia se asignan y refuerzan roles de género estereotipados.

