



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
Y ARTES DE CHIAPAS



**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

TESIS

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

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA
EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

PRESENTA:

MARIEL S. CAMERAS MYERS

Directora de tesis: Dra. Inés Castro Apreza

Lectores: Dra. Mercedes Olivera Bustamante
Dr. Víctor Manuel Esponda Jimeno

San Cristóbal L. C., Chiapas.

11 de Febrero del 2013

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO I. LA ODISEA: MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

1.1 Una Odisea en tierras Mayas.....	6
1.2 La construcción del conocimiento, desde un posicionamiento feminista. Marco teórico-metodológico.....	10
1.2.1 Género como categoría de análisis.....	16
1.2.2 El patriarcado como categoría de análisis.....	20
1.2.3 El “ <i>campo</i> ” de la justicia.....	22
1.2.4. Hibridación Jurídica, Mestizaje Jurídico, Porosidad Jurídica, Derecho Consuetudinario, Derecho Indígena. Argumentos de por qué no se utilizan.....	31
1.2.5. La teoría del <i>campo</i> de justicia	35

CAPÍTULO II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA PRÁCTICA DE LA JUSTICIA

2.1 Antecedentes históricos de Oxchuc.....	39
2.2 El antiguo sistema de cargos.....	45
2.3 Marco jurídico y político.....	54
2.4 Armonía o conflicto. Miradas sobre la justicia indígena.....	56
2.5 Las dos presidentas. Breve contexto político del municipio.....	59

CAPÍTULO II. LA PRÁCTICA DE LA JUSTICIA

3.1 La actual práctica de la justicia en Oxchuc.....	63
3.2 El Cabildo.....	64
3.3. El Juzgado.....	67
3.4. Jerarquía y orden en el trámite.....	71

3.5. El agente.....	73
3.6. Competencia.....	78
3.7. Trámite.....	80
3.8. Las actas.....	80
3.9 Multas y derecho a mesa.....	81
3.10. Los regalos.....	83
3.11. La responsabilidad, derechos y obligaciones.....	84
3.12. Las pruebas y los principios de oralidad, sencillez, conciliación y prontitud.....	87
3.13. Cárcel y sanción.....	88

CAPÍTULO IV. LAS MUJERES Y LA JUSTICIA

4.1. Las mujeres y la justicia.....	93
4.2. La pensión alimenticia.....	98
4.3. Derechos de primera y segunda esposa.....	103
4.4. La herencia de la tierra. Un derecho que no gozan las mujeres.....	106
4.4.1. La Viuda.....	112

CAPÍTULO V. LA ILÍADA: EL CASO DE OFELIA

5.1. El caso ante Cabildo.....	116
5.1.2. Antecedentes.....	116
5.1.3 La relación fraternal y la ausencia de Héctor.....	117
5.1.4. Conflictos por tierra.....	118
5.1.5. Violación y violencia doméstica.....	122
5.1.5. Reunión familiar con los suegros. El violador confiesa.....	125
5.1.6 Las agresiones de Eloína, y el apoyo de las mujeres de la comunidad.....	127
5.1.8. La audiencia ante Cabildo.....	128

CAPÍTULO VI. LAS SIETE ALIANZAS

6.1 Las Siete Alianzas Masculinas. Análisis de caso.....	145
--	-----

6.1.2 La primera alianza: Equifonía vs Unifonía.....	147
6.1.3 Segunda alianza: Los varones como representantes de las mujeres.....	151
6.1.4 Tercera alianza: Control y posesión del cuerpo de las mujeres.....	156
6.1.5 Cuarta alianza: La familia apoyando al violador.....	167
6.1.6 Quinta alianza: La autoridad del padre como pilar de los pactos masculinos.....	170
6.1.7 Sexta alianza: El matrimonio.....	181
6.1.8 Séptima alianza: La falsa neutralidad de la institución de justicia.....	190
RESUMEN Y CONCLUSIONES.....	196
BIBLIOGRAFÍA.....	215

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a 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 compañera, intérprete y guía durante todo este trabajo, sin ella difícilmente hubiera podido conocer a muchas mujeres que han sido parte de esta investigación. Agradezco también a todas las mujeres de Oxchuc que me permitieron platicar con ellas, entrevistarlas y conocer sus vidas. Su testimonio ha sido fundamental para el análisis de este trabajo.

A la doctora Inés Castro Apreza le agradezco su compromiso y su dedicación como directora de tesis. Sin sus comentarios, correcciones y recomendaciones esta tesis no hubiera sido la misma.

Agradezco también a la doctora Mercedes Olivera por sus comentarios y recomendaciones a mi trabajo. La doctora no sólo ha sido para mí un ejemplo de vida en las luchas feministas, sino también un ejemplo a seguir en su vida académica.

Al doctor Víctor Esponda le agradezco muchísimo su preocupación, su cercanía y su disponibilidad para enseñarme, compartir y guiarme dentro de esta investigación. Sus comentarios y las recomendaciones de lecturas fueron substanciales en la investigación.

También estoy infinitamente agradecida con los regidores y a las regidoras quienes siempre, con una enorme disposición y amabilidad, me permitieron estar presente en las audiencias del Cabildo. Sobre todo agradezco a aquellos regidores que muchas veces me explicaron el contexto de los conflictos que se exponían en las audiencias. Les agradezco que me hayan permitido entrevistarlos, y que mis preguntas y mis dudas fueran siempre satisfactoriamente respondidas. Asimismo agradezco a la presidenta Cecilia López por haberme dado todas las facilidades para que yo pudiera estar haciendo mi investigación en Oxchuc.

El pesado trabajo de transcripción y traducción de los audios de todas las audiencias estuvieron 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 quienes me dieron el permiso de estar presente en varias de las audiencias del juzgado.

Agradezco también las recomendaciones, lecturas y comentarios que hicieron a mi proyecto de investigación los doctores Aláin Basail, María del Carmen García Aguilar, y Magda Estrella Zuñiga, quienes con ello formaron parte de la construcción de este trabajo.

A mi hermana María Camaras le agradezco su apoyo en el diseño de las ilustraciones y figuras que se presentan en la tesis. También le agradezco sus risas y sus comentarios que hacían amena la construcción de las ilustraciones. De igual manera agradezco a mis padres por apoyarme siempre en lo que se necesita, animarme y quererme; su luz siempre ilumina mi camino.

Para mi marido Martin Larsson no tengo palabras que puedan explicar mi infinito agradecimiento por toda la ayuda que me brindó: los debates que realizamos en casa, las recomendaciones y comentarios que hizo a mi trabajo. Le agradezco también su ayuda en la corrección y revisión del mismo, pero sobre todo le agradezco haberme dado siempre ánimo y optimismo para finalizar la tesis.

Este trabajo se hizo gracias a una beca de CONACYT.

Introducción

Esta tesis estudia y 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. La finalidad es entender cómo se presentan las relaciones asimétricas de poder entre los géneros en estos espacios, y por medio de qué discursos son transmitidos valores o principios androcéntricos. Y finalmente, cómo a través de las instancias de justicia se asignan y refuerzan roles de género estereotipados.

La manera en que las mujeres viven la justicia es punto focal de la investigación, al igual que los discursos que han sido emitidos durante las audiencias. El análisis también se ha hecho con una revisión de actas de acuerdo del Cabildo, de la legislación, etc., poniendo énfasis en el análisis de las negociaciones de los roles de género. A partir de estos puntos de partida, se mapea y se analiza el funcionamiento y la dinámica de las distintas instancias de justicia indígena en el municipio – sus niveles, su competencia, su jurisdicción, sus conflictos – como espacio de disputa y negociación de los géneros y la tradición.

La tesis argumenta que tanto el Cabildo como el Juzgado de Paz Indígena son espacios de disputa donde se presentan, se confrontan, se modifican y se afianzan las relaciones de género como parte de “la costumbre”. Las y los usuarios utilizan el espacio de las instancias analizadas 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 este espacio presenten “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 que he analizado se desarrollan en el marco de unas audiencias de justicia en Oxchuc, donde se visibilizan las alianzas en las que hombre y mujeres participan – relacionadas con los *habitus* (pensamientos, sentimientos y

prácticas) de los involucrados. 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 acudan a las instancias en cuestión tengan una resolución favorable para ellas.

La tesis se basa en trabajo de realizado de julio del 2011 a mayo del 2012, periodo en el cual estuve asistiendo continuamente 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 fueron grabados 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 con las autoridades de las instancias tradicionales me permitieron mantener comunicación con ellos, entrevistarlos, y conversar con ellos de manera informal, siendo esto fuente fundamental para obtener información valiosa del funcionamiento, la organización, los principios y *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 de los asuntos de pensión alimenticia, violencia doméstica sufrida por mujeres y divorcios.

De los casos que presencié en el Cabildo y en el Juzgado seleccioné un caso 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 sobreviviente¹ de una violación hecha por su cuñado. El caso fue especial, no sólo porque era 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 y los usuarios. Del desarrollo de la audiencia y la participación de las partes obtuve la suficiente información para analizar las alianzas masculinas que se

¹ Utilizo el término “sobreviviente” en oposición al de “víctima” para dar un carácter activo a la mujer que ha sobrevivido un ataque sexual en el cual su vida y su integridad quedaron a merced del agresor.

conforman al momento de resolver situaciones donde 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 – alianzas que subyacen las prácticas y los discursos de las autoridades y de las y los usuarios. Los demás casos que presencié dentro de las audiencias, o de los que tuve conocimiento a través de las usuarias, me sirvieron para reforzar el análisis que hice del caso Ofelia.

He pretendido formular una mirada inspirada en la antropología feminista, es decir, una mirada que utiliza la etnografía para evidenciar y resaltar las instituciones, las creencias, las normas, los valores, las costumbres, las concepciones, las 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 de 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, como es el de la práctica de la justicia. Este subcampo, la práctica de la justicia, es el campo en el cual se centra la tesis, y donde se efectúa el análisis de las confrontaciones y tensiones que existen en las relaciones específicas de poder entre los géneros. Para una discusión más detallada sobre género, me he inspirado en las teorías feministas y de los estudios hechos por Kate Millet, Celia Amorós, Joan Scott, Marcela Lagarde y Alda Facio, entre otras.

La tesis empieza con una exposición de lo referente al marco teórico metodológico, donde argumentaré mi posicionamiento ontológico feminista y cómo esta tesis se ha construido desde esa óptica. Discutiré por qué utilizo el concepto de género dado por Scott, y sobre la importancia de utilizar el concepto de patriarcado para mi análisis. Por otro lado realizo un amplio debate en el cual se argumenta la utilidad de ver a la prácticas de la justicia como un *campo* bourdiano en donde el poder está siempre inmerso. Posteriormente argumento porque no consideré pertinente metodológicamente utilizar conceptos como hibridación jurídica, derecho indígena, y otros. Finalizo haciendo un cruce metodológico entre los concepto de género, *campo* y poder, y la manera en que éstos ayudarán en el análisis de mi trabajo de campo.

El segundo capítulo tiene como finalidad dar un marco histórico del municipio de Oxchuc y de la antigua práctica de la justicia que se hacía por medio del sistema de cargos. Narro cómo el sistema de cargos fue la principal manera de resolver los conflictos hasta los años cincuenta del siglo XX, y la manera en que este sistema poco a poco fue quedando en desuso. También podremos ver 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. Se hace un mapeo de éstas, mostrando su jerarquía y sus funciones. Así también se muestra 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 se expone y analiza cuál es la relación de las mujeres con la justicia, cómo la viven, cómo la cuestionan. Veremos cómo las mujeres sufren discriminación al ser privadas de derechos – como la herencia de la tierra, las pensiones y otros. Se mostrará como 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. Este asunto es mi caso de análisis principal, que utilizo para discutir y analizar las alianzas masculinas que subyacen al momento de impartir justicia; en este capítulo sólo doy los antecedentes del caso y 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, y sus discursos.

El capítulo sexto es central en la tesis, pues es en el cual se analizan de manera detallada las relaciones asimétricas de poder entre los géneros. Por medio del estudio del caso expuesto en el capítulo cinco, sobre una mujer que había sido violada por su cuñado, pude observar que subyacían por lo menos siete alianzas masculinas al momento de

impartir justicia en el caso. El análisis de las alianzas permite evidenciar cómo la justicia para las mujeres es casi imposible porque el *habitus* de autoridades y usuarios y usuarias está construido desde patrones androcéntricos.

Finalmente, dentro de este mismo capítulo, también se analizan las alianzas femeninas que se dan en una audiencia. El caso que se analiza es el de una viuda a la que sus hijos varones quieren despojar de su tierra. Este caso trata de mostrar cómo el poder circula, y, por lo tanto, no es exclusivo de los hombres.

Espero que esta investigación contribuya, a largo plazo, a modificar los patrones, las prácticas y los discursos patriarcales de los que imparten y reciben justicia. Por el otro lado, el trabajo busca formar parte de la historia de los habitantes de Oxchuc, mostrando las percepciones que hombres y mujeres tienen respecto a las prácticas de la justicia.

CAPÍTULO I. LA ODISEA: MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

1.1. Una odisea en tierras mayas

Este capítulo tiene como finalidad discutir el marco teórico metodológico de esta tesis, empezando por un breve repaso del proceso de investigación, y cómo surgió mi interés en estudiar las relaciones de poder entre géneros en Oxchuc.

En los años cincuenta, mi abuelo fue maestro rural en una comunidad de Oxchuc. De ahí me trajo leyendas e historias que me contó de niña. Una de ellas fue la leyenda de los Tres Nudos; traducido al castellano, Oxchuc significa “Tres Nudos”. Los ancianos y pobladores narran una historia mítica respecto a su fundación, la cual se remonta a épocas prehispánicas, pues se cree que un grupo de mayas provenientes de Guatemala poblaron esas tierras. La leyenda cuenta que:

La Virgen María y Santo Tomás se dieron cuenta que AntónCristo cada día llegaba al pueblo a cometer barbaridades y alejar de la fe. Idearon una reunión, una fiesta en donde sería emborrachado con “*posh*” (licor), pero ellos no tomarían para que cuando estuviera borracho fuera apresado y encerrado para terminar con los problemas.

Así fue como poco a poco el AntonCristo se fue emborrachando hasta quedar en estado de inconsciencia, y fue entonces cuando aprovecharon la Virgen María y Santo Tomás para amarrarlo con tres nudos. El primero en sus pies, el segundo en su cintura y el tercero en la parte de arriba en su pecho para inmovilizarlo. El último es ox-chuc tercer nudo. Lo llevaron a la cueva y lo encerraron. Tapiaron la entrada y desde entonces la paz volvió al pueblo. Cuando tiembla en Oxchuc rezan porque el Anticristo, o AntónCristo, lucha por desatarse (Flores, 2009: 1).

Años más tarde, en vez de leyendas, mi abuelo me proporcionó contactos con personajes políticos y sociales importantes del municipio, quienes me abrieron las puertas de su casa.

El contacto directo con personas del municipio, sin embargo, comenzó en el año 2002. Recién egresada como abogada, fui integrante de la Coordinadora Zapatista de los Altos, y así llegué a llevar el caso de varios campesinos habían sido privados de la libertad por ser pobladores simpatizantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De esa manera conocí también las disputas agrarias entre grupos de adscripciones políticas distintas del municipio. Posteriormente al integrarme al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas el conocimiento e intervención en las disputas políticas internas de Oxchuc continuaron siendo parte de mi labor como defensora de derechos humanos en el “frayba”.

Años más tarde, en el 2009, trabajé de manera más cercana con las mujeres de Oxchuc, ahora 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. Fue durante ese tiempo que pude conocer un sinnúmero de casos de violencia en contra de mujeres. Durante mi estancia en la Unidad pude darme cuenta que las mujeres acudían al Cabildo y al Juzgado de Paz como su primera opción de justicia y que era en estas instancias donde ventilaban sus conflictos; fue entonces que yo dirigí mi orientación jurídica a mediar entre el Cabildo y el Juzgado. Dentro de estas instituciones pude observar una pequeña parte de las relaciones de poder que se dan en estas instancias de justicia.

Por medio de talleres y trabajo educativo popular pude tener contacto con las autoridades municipales y comunales, lo que me ayudó a tener una panorámica general de cómo funcionaban las cosas en la práctica de la justicia en Oxchuc y cómo las mujeres no tenían las mismas condiciones para poder acceder a la justicia. 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 lo que dieron pie a que yo me interesara por profundizar en el conocimiento de las prácticas de la justicia, observar y comprender cuál era 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 del 2011 presencié mi primera audiencia, ahora en el marco de la maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas de CESMECA. Las audiencias se llevan a cabo dentro de lo que los nativos del lugar y las autoridades reconocen como parte de sus usos y costumbres. En la práctica de la justicia los mismos habitantes le asignan a esta manera de hacer justicia valores que según ellos son propios de su cultura. Los usos y costumbres son concebidos como si el pensamiento, los valores, las usanzas y todo eso que llamamos “cultura” no hubieran tenido nunca intromisiones externas de otros pensamientos.

El permiso para poder permanecer en ella fue relativamente sencillo dado el interés de la presidenta municipal, Cecilia López, en dar una impresión de ser sensible 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 a Cabildo, algunos de los regidores se portaron muy amables, y se ofrecieron casi inmediatamente para ayudarme como traductores; otros más bien me tenían desconfianza, pero esto desapareció con el tiempo; con mi presencia permanente me fui volviendo parte de la escenografía del Cabildo. Generalmente mis interlocutores eran los regidores hombres. Sentía que las dos regidoras huían de mí y mis preguntas, con lo que me dieron la impresión de no querer ser entrevistadas.

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

En 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, negándose a toda posibilidad de entrevistarle o tener algún tipo de diálogo con él. 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 tenía yo con un funcionario del Poder Judicial que se me otorgó el permiso para poder asistir a las audiencias dentro del Juzgado. Uno de los “altos mandos” pidió expresamente al Juez titular de Oxchuc que me permitiera estar presente en las audiencias del Juzgado, y que se allanaran todos los trámites. Lo sucedido refleja como 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 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. Esta 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 me abrieron sin dificultad.

El caso escogido para el análisis de las alianzas masculinas cumple con características que permite un estudio extenso sobre la negociación y disputa de las relaciones de género dentro de “la costumbre”: el caso fue el más extenso en tiempo, más de tres horas y media, y presentó varias disputas que se conectaban en un mismo asunto: una violación se insertaba en problemas de tierra, al mismo tiempo que se tocaban problemas de violencia doméstica y la utilización de diferentes referentes jurídicos para solucionar el caso. Así, a través este caso fue posible visibilizar diferentes aspectos de las relaciones de género, la disputa por el poder entre éstos, y las alianzas que subyacían en la manera de pensar y actuar de los involucrados.

Mi interés en el poder, el género, y las alianzas tiene una estrecha relación con las cifras que reportan organismos nacionales e internacionales sobre violencia contra la mujer,

sobre todo en su modalidad de feminicidios; dichas cifras ilustran la importancia que tiene el producir investigaciones que expliquen cómo funcionan las ideologías de género. Considero que la visibilización del funcionamiento de éstas nos podrá servir para erradicar la violencia que sufren las mujeres, pero también para crear igual acceso a derechos y beneficios, entre hombres y mujeres. Esta tesis pretende contribuir al debate respecto al poder y al género, visibilizando los pensamientos, valores y prácticas concretas que subordinan a la mujer dentro del *campo* de la impartición de justicia dentro de los usos y costumbres de Oxchuc. Como feminista me es fundamental querer incidir en la realidad para modificarla, por lo que mi análisis muestra las relaciones interpersonales y la manera de cómo las instituciones y las ideologías androcéntricas permean o encarnan en los individuos. Esta mirada pueden entonces influir en la construcción de instituciones, ideologías y personas con valores de igualdad entre los géneros.

1.2. La construcción del conocimiento, desde un posicionamiento feminista.

Marco teórico-metodológico

La construcción práctica del conocimiento, que he esbozado en el apartado anterior, y la finalidad que tiene, se inserta en debates filosóficos amplios; la discusión metodológica, como propone Giddens, es también una discusión filosófica: es un debate de diversos pensamientos y posturas para llegar a un fin, y no necesariamente como una guía práctica o una receta (Giddens, 2007: 10). En esta parte voy a explicar las consideraciones que he hecho para tal construcción.

Para empezar, la perspectiva metodológica se localiza en el “cómo”, pero también en el “para qué”, es decir, con qué lentes, con qué herramientas, y con qué finalidad se entra a campo. Estas dos preguntas también ligan las partes “metodológicas” y “teóricas” íntimamente.

La pregunta del “para qué”, de hecho, ha cobrado más interés durante las últimas décadas, y es justo ahí donde quiero empezar este debate. Las cuestiones tocadas en este debate se trata de la cuestión de la objetividad y la neutralidad – temas que podrían parecer ociosos bajo el actual estado de las ciencias sociales, donde la objetividad

positivista ha sufrido fuertes críticas, pero que de ninguna forma son acabados. No son pocas las críticas que se le hacen al feminismo en torno a su falta de objetividad y neutralidad, lo que también me han tocado personalmente en las aulas.

El objetivismo positivista, desde donde se formulan estas críticas, plantea que la realidad ya está dada de manera natural. Durkheim, padre del método positivista dentro de la sociología, afirma en su obra, *Las Reglas del Método Sociológico*, 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).

Según Durkheim, además, el científico social debe estar exento de cualquier ideología o pensamiento que pudiera corromper al objeto social modificándolo o influyendo 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 en las aulas, que el científico social llega a campo con sus ideologías – o, para llamarlo de una manera más general, con su *habitus*. La propuesta de Durkheim es comprensible dada la época en la que la escribió, 1893-1897, pues 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 francamente insostenibles; 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 la investigadora(or) controla lo que quiere observar, y por ello, él o ella hace las relaciones que luego “observa”. Bajo estos argumentos los críticos de Durkheim afirman que las investigaciones nunca son neutrales. Siguiendo 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 tiene un poder frente a su sujeto de estudio (lo que Durkheim consideraba “objeto” de estudio); la investigadora y el investigador ejercen, en breve, un poder sobre su sujeto de estudio. Este poder implica tener las herramientas académicas, económicas y sociales para poder desempeñar el papel de investigador(a) a diferencia del sujeto observado. Fingir que se trata de un objeto pre-existente, y de relaciones libres de tensiones y poder, esconde las razones sociales de por qué unos son observadores y otros observados (Giddens, 2007: 81). Darnos cuenta de este poder, la actitud metodológica y la postura de la investigadora o el investigador cambian, y nos ayuda a no caer en el “juego” de que somos iguales a los “sujetos de estudio”. Durante la investigación, yo hice consciente el hecho de que mi clase social me permitió hacer esta investigación, lo que es 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 a las que tiene las mujeres percibidas como indígenas, por el racismo imperante en el estado y el país, y por la historia del mismo Estado-Nación.

Todo lo anterior influye, por lo tanto, en el mismo estudio y sus premisas, por lo que resulta imposible sostener que podemos observar los hechos sociales en un estado de “pureza”, como argumentaba Durkheim.

Para evitar los problemas del positivismo durkheimiano, Haraway (1995), quien a grandes rasgos comparte la crítica de Habermas y Giddens, ha hecho un llamado a “situarse” dentro de una investigación científica, es decir, a tomar postura – como he hecho en esta tesis – y hacer evidente que las y los investigadores ya llevamos cargando prejuicios e ideologías al momento de hacer nuestras investigaciones, y que estos pensamientos afectan nuestro proceso de investigación, así como nuestras conclusiones. 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 hacer una ciencia nomotética en la cual se esconda el dominio y el poder de una clase, un género o una cultura dominante. Ante ello yo me asumo como una mujer feminista, de izquierda, ladina, de clase media y con un pensamiento con fuertes influencias del occidente. El situarse también implica no

pretender hacer afirmaciones o interpretaciones universalistas; por ello, las interpretaciones que hago en mi análisis sobre lo observado en campo se sitúan dentro del contexto histórico y social al cual pertenecen mis sujetos de estudios y yo misma como investigadora. Asimismo, mi tesis no pretende englobar a Oxchuc en su totalidad, y mucho menos a todos los pueblos indígenas de México. En resumen, lo que un análisis de este tipo busca evitar son las miradas supuestamente inocentes, así como los universalismos totalizantes. Esto, desde luego, no obsta que los resultados presentados tengan una aplicación mucho más amplia y generalizada.

Este planteamiento tiene varias implicaciones prácticas. En primer lugar, las perspectivas teóricas no se consideran como elecciones neutrales. Asimismo, no se puede considerar a los sujetos que aparecen en la investigación como representantes sencillos de grupos sociales, como lo han hecho a lo largo de la historia la mayoría de los científicos, creando conceptos universales que esconden diferencias. El concepto de “mujer”, por ejemplo, da la idea de que todas las mujeres del mundo somos idénticas, como si existiera una misma manera de “ser mujer”; pareciera entonces que las mujeres compartimos un “alma común”. Nada más falso que esto. Las mujeres no tenemos un “alma común”: tenemos distintas necesidades e intereses que dependen de nuestra clase, etnia, nacionalidad y edad.

La metodología feminista propone, por lo tanto, hablar de “mujeres” en plural cuando se habla de contextos específicos y de mujer para referirse a entes abstractos (Lagarde, 2005:80). Es así que en la tesis se utiliza el término “mujeres” para referirse a las mujeres de carne y hueso que fueron mis sujetos de estudio; aquellas con las que hablé, entrevisté, y que vi en juicio. Por el contrario utilizaré “mujer” en abstracto para referirme al ideal genérico que conceptualiza la sociedad, por ejemplo, la mujer virgen, la mujer ama de casa, la mujer fiel, etc.

Ligado a las ideas tanto de situarse, como de hablar de “las mujeres de carne y hueso”, está el planteamiento metodológico feminista que hace Marcela Lagarde (2005:45) de *estar con las mujeres* – y no contemplarlas como entes aislados de la realidad, y 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, trata de intervenir de manera directa con los sujetos de estudio. En mi caso se expresa a través de los consejos jurídicos que he dado, y los intentos de apoyar a algunas mujeres en su situación ante las instancias de justicia. Este tipo de metodología ha implicado el contacto personal e 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 tenía 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 saque mis propias conclusiones y que contraste su discurso con la práctica.

Por lo mismo he pretendido tener en esta investigación una mirada como se tiene desde la antropología feminista, que busca evidenciar y resaltar las relaciones, las instituciones, las creencias, las normas, los valores, las costumbres, las concepciones y las formas de percepción del mundo, de los sujetos sociales y de los particulares. Ser una etnógrafa que inscribe los discursos sociales, los pone por escrito y los redacta, pero sobre todo los interpreta – como ha subrayado Geertz en otro contexto (Geertz, 1987:32) – con la emancipación de las mujeres como objetivo final.

Siguiendo los consejos de Lagarde, entonces, traté 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 convertirse en un miembro pleno de la comunidad, sino llegar a saber cómo moverme en ella (Giddens, 2007: 81). Por ejemplo, las audiencias eran en tselal, y mucho de lo que sucedía en el Cabildo y en el Juzgado se daba en ese idioma, que no domino. Sin embargo, no fue indispensable el hablar el idioma, dado que la mayoría del tiempo yo tenía una persona que me estaba traduciendo, y una universitaria, cuya lengua materna es el tselal, me ayudó con las traducciones de los audios de las audiencias. El que no dominara el lenguaje no significa que no pudiera hacer mis interpretaciones apegadas a la realidad, pues comprendía “el todo” de lo que sucedía; como lo afirma Gadamer, la comprensión de un lenguaje no supone un proceso de interpretación – el proceso hermenéutico no concierne al manejo adecuado de un lenguaje, sino a la comprensión correcta de las

cosas que acontecen (Gadamer en Giddens, 2007:78), así como del contexto en el que se desarrolla.

Mi análisis y mi observación no se basó en un puro trabajo hermenéutico, ya que retomé la tesis Habermas cuando disiente con Gadamer y Winch; para Habermas el estudio de la actividad humana no puede ser puramente hermenéutico, ya que la tesis de la “universalidad de la hermenéutica” sólo podría sostenerse si el ser humano fuera totalmente transparente para sí mismo en un mundo de perfecta racionalidad hegeliana. Es así que no me restringí solamente al discurso de mis informantes – que muchas veces me decían lo que ellos suponían yo quería oír o repetían *spots* del gobierno – sino que analicé sus prácticas y las contradicciones que presentaban con su discurso; realicé mis propias interpretaciones de lo que veía y escuchaba retomando entonces el “método crítico” de Giddens, pues considero, al igual que él que las ciencias sociales son a la vez hermenéuticas y a la vez nomológicas - cuasi naturalistas. Estas dos variedades del quehacer se deben complementar además con una tercera: la de la teoría crítica. Es precisamente dentro de la teoría crítica donde se sitúa el método feminista y la teoría de género, teorías que son fundamentales en la presente investigación (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 investigar las alianzas, las relaciones de poder ocultas para muchas o casi todas las mujeres - incluso para mí fue una sorpresa darme cuenta de las distintas relaciones y alianzas de poder de los varones que subyacían y que fui descubriendo - que son usuarias de las instancias de justicia. 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 y que no se ven a simple vista – que son difíciles de captar cuando una está inmersa dentro de los juegos de poder.

Con todo esto, la postura ante la verdad y la objetividad de lo estudiado no la busqué 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 metodológicos-filosóficos es que 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 que está 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 una finalidad emancipadora, pues al ser feminista me interesa la liberación de los agentes ya que en el feminismo no sólo se participa sino también se actúa y se trata de incidir en la realidad que se estudia.

1.2.1. Género como categorías de análisis

Esta finalidad emancipadora del feminismo, en la cual inscribo esta investigación, se puede considerar como una constante desde sus primeros esbozos teóricos. El primer antecedente respecto al género lo podemos encontrar en la obra de Simone de Beauvoir, quien también lo usó como parte de una lucha política, en contra de ideas biologistas:

No se nace mujer: una llega a serlo. Ningún destino biológico físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana. La civilización en conjunto es quien elabora ese producto (Beauvoir en Lagarde, 2005:77).

Cuando Beauvoir dice que la civilización es quien elabora a la mujer es cuando tenemos por primera vez un concepto de género, aunque sea implícito. En la época que Beauvoir escribió todavía no estaba desarrollado el concepto de género en el sentido que le damos actualmente, sin embargo, sus reflexiones fueron, como ya mencioné, las pautas para cuestionar las determinaciones biologistas de quienes afirmaban desde la ciencia “objetiva” que las mujeres sentíamos, actuábamos, pensábamos de tal o cual forma por una razón biológica.

El concepto de género como tal se desarrolló en las luchas feministas americanas que, al igual que Beauvoir, deseaban insistir en la cualidad fundamentalmente social de las distinciones basadas en el sexo. El concepto formó parte de una tentativa de las feministas americanas para reivindicar un territorio definido específicamente de insistir en la

insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres (Scott en Lamas, 1996:90). Martha Lamas nos explica que ya antes de las luchas feministas el género era utilizado sobre todo en las disciplinas psicomédicas pero es con el feminismo de los setenta que el término cobró relevancia (Lamas, 2006:91).

Las historiadoras han estado también muy interesadas en definir como categoría de análisis el género, dado que les ayuda a ofrecer explicaciones que antes no se podían dar por estar invisibilizadas las mujeres como sujetos dentro de las palabras hombre o humanidad. La historiadora Ana Lau Jaiven argumentaba la utilidad del término género como categoría de análisis porque permite develar las relaciones de desigualdad y a partir de eso comprender la organización social en un momento histórico específico. Ella cuenta que hacia los años ochenta las historiadoras mexicanas que trabajaban el tema de las mujeres empezaron a aplicar el concepto género como una forma de interpretar y resignificar la participación femenina. Los primeros acercamientos a la categoría de género aparecieron en publicaciones periódicas que daban cuenta de la importancia para develar la presencia femenina en la historia (Jaiven en González, 2007:98). Es así que género como categoría de análisis deriva de la preocupación de estructurar una historia cuyo sujeto de estudio, las mujeres, no eran visibles.

El género nació de la necesidad de categorías que pudieran dar cuenta de la opresión de las mujeres, ya que categorías dadas por el marxismo, tales como la clase o la ideología dominante, habían sido insuficientes para la explicación de las relaciones desiguales de poder entre los géneros. La teoría de género y el movimiento feminista fueron las que lograron esa aportación teórica y epistemológica en el sentido más literal, pues gracias a esta categoría hoy se pueden analizar relaciones de poder que antes no se podían explicar (Scott, 1996:287).

La utilidad de género como categoría brinda una manera práctica de mostrar las desigualdades dentro de las relaciones sociales y como se organiza la sociedad en torno a ello. En la investigación retomo esta categoría de análisis porque me ayuda a ver las desigualdades y las asimetrías de poder entre hombres y mujeres en la práctica de la justicia, y ver como a través de las diferencias entre los géneros se organiza la sociedad.

Asimismo, y con la misma finalidad, la tesis busca ofrecer nuevas herramientas prácticas que puedan visibilizar otros aspectos de estas relaciones, como son las diferentes alianzas propuestas en la tesis.

La definición más clara – y más útil – de género, es probablemente la de Scott, que retomo para esta tesis:

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).

La historiadora afirma que el género es el campo primario donde se articulan relaciones de poder entre los humanos (Scott, 1996:271).

Considero necesario aclarar que esta investigación toma a los términos sexo y género como conceptos distintos. Se utiliza sexo como un vocablo que refiere a aspectos biológicos y fisiológicos, y género a las características de hombres y mujeres que son independientes del sexo y que 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 la igualdad/diferencia no son antónimos, los antónimos son igualdad/identidad o igual/idéntico; en ese sentido las mujeres somos iguales a los hombres pero no idénticas (Scott, 1992: 107).

Esta postura ha sido criticada por la teoría performativa del sexo de Judith Butler, a través de la cual argumenta que el sexo y la sexualidad (desde lo biológico hasta las preferencias y prácticas sexuales y eróticas) lejos de ser algo natural, son asignadas y construidas socialmente al igual que el género (Butler, 2010:4). Para Butler, la cultura heterosexual hace elegir entre dos únicas posibilidades del sexo; ésta no da lugar de

poder 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 nuestras concepciones heterosexuales. Por lo tanto no son abordados y mucho menos permitidos, ni por las feministas. Esto constituye de hecho su principal crítica al feminismo “esencialista”, que, argumenta, sólo ocupa la identidad hombre-mujer – como sería el caso de Scott – cuando existen otras muchas identidades (Buttler, 2010:4).

Otra teórica feminista que debate el concepto de género es Mónica Witting. Su teoría respecto al género se centra en ver a la heterosexualidad como un régimen político que lo toca todo; por lo tanto, las categorías que se dan en los diferentes ámbitos están permeados desde una concepción heterosexual.

Al igual que Buttler, para Witting 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), los generaliza manteniéndolos aplicables a todas las sociedades y a todas las épocas.

Con ese carácter ineludible, como conocimiento, como principio obvio, como algo dado previo a toda ciencia, la mente hetero desarrolla una interpretación totalizadora de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos al mismo tiempo apenas puedo subrayar el carácter opresor que reviste la mente hetero en su tendencia a universalizar inmediatamente todo concepto que produce como ley general y sostener que es aplicable a todas las sociedades, épocas y personas. Así hablan del intercambio de mujeres, de la diferencia entre los sexos, del orden simbólico, del inconsciente, deseo, cultura, historia, dándole un significado absoluto a todos esos conceptos que en realidad son sólo categorías basadas en la heterosexualidad, o sea el pensamiento que produce la diferencia entre los sexos como dogma político y filosófico (Witting, 1998:1).

La propuesta de Witting es controversial en lo que propone que desaparezcan las categorías conceptuales de hombre y mujer dentro del lenguaje. Si se siguen pensando

los diversos géneros dentro del sistema heterosexual, argumenta, se refuerza el sistema totalitario que ese mismo pensamiento ha impuesto. Para Witting, entonces, el lenguaje es clave; considera que es a través del lenguaje que se manifiesta el pensamiento abstracto y concreto:

En otras palabras, para nosotras y para nosotros, esto significa que ya no puede haber mujeres y hombres y que, como clases y categorías de pensamiento o lenguaje, tienen que desaparecer política, económica e ideológicamente. Destruir a las categorías de sexo en política y en filosofía, destruir al género en el lenguaje (al menos modificar su uso) es parte de mi obra como escritora (Witting, 1998: 1).

He decidido tomar distancia de las propuestas de género de Butler y de Witting porque, en vez de visibilizar las construcciones de género, el uso del lenguaje que proponen dificulta el análisis de las relaciones percibidas y existentes. Negando lo adecuado de un cierto lenguaje no quitan los efectos reales que estas categorías tienen. En el caso concreto también considero más realista dar un “pequeño” paso hacia la igualdad, que intentar borrar conceptos tan profundamente establecidas como de “hombre” y “mujer”. Además, es muy posible que Witting exagere la importancia del lenguaje y el “tomar conciencia” para nuestro entendimiento de la realidad, y para nuestra práctica en ella. No quiero argumentar que no tiene importancia, pero seguir las sugerencias de Witting parece llegar a políticas simbólicas, donde la lucha central se da entre palabras, haciendo desaparecer, a final de cuentas, a las mujeres de carne y hueso, y sus luchas cotidianas y prácticas. Resulta difícil, por lo mismo, ver cómo las ideas de Witting le podría ayudar a *estar con las mujeres* y a apoyar sus luchas por la igualdad.

1.2.2. El patriarcado como categoría de análisis

Establecido entonces el concepto de género que utilizaré para el análisis de los roles que se asignan a hombres y mujeres, es imprescindible explicar también lo que estoy entendiendo por patriarcado – otro concepto central de la tesis.

Heidi Hatman ofrece una definición interesante del término, retomada por Celia Amorós, que es un buen punto de partida para la discusión. El patriarcado, según Hatman, es:

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).

Aquí aparecen los pactos patriarcales como exclusivos de hombres; sin embargo, hay antropólogas feministas que no circunscriben al patriarcado como relaciones exclusivas entre hombres, sino que incluyen a las mujeres como agentes dinamizadores al igual que 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, caracteriza al patriarcado por:

- i) 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.
- ii) 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.
- iii) 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 feminidad opresiva, constituidos en deberes e identidades compulsivos e ineludibles (Lagarde, 2005:91).

Si la finalidad de la tesis es visibilizar las relaciones de poder por medio de los pactos patriarcales subyacentes dentro de las audiencias del Cabildo y el juzgado, resulta muy útil tomar las definiciones de patriarcado que nos brindan las dos antropólogas, Olivera y Lagarde. Ambas afirman que muchas mujeres son agentes activos de estos pactos, y que muchas de ellas actúan como guardianas del poder patriarcal (Lagarde, 2005:162). Las alianzas, entonces, no son exclusivas de los hombres: las mujeres intervienen en éstas.

Además de utilizar el concepto de patriarcado, he construido otro concepto para el análisis de las relaciones de género que me ha sido útil en esta investigación: la “alianza”. Este concepto implica ver cómo opera el patriarcado a nivel interpersonal – entre una persona y otra, o entre una persona y un grupo de personas. Las alianzas son un concepto que permite ver cómo opera el patriarcado en relaciones interpersonales hechas *habitus*, es decir, como los pensamientos y prácticas androcéntricas se han encarnado; mientras que el concepto de patriarcado me ayuda a ver lo general o el todo – un sistema, una estructura del pasado y del presente, es decir, es una categoría histórica.

El concepto de “alianza” 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 las pautas encarnadas en los individuos que tienen una carga o valor androcéntrico; éstas son expresiones circunstanciales del propio *habitus*. En resumen, el concepto de alianza compete a la manera de operar del patriarcado en los individuos.

1.2.3. El “*campo*” de la justicia

En el caso de Oxchuc, parte de situarse al lado de las mujeres es relacionarse con unas instancias de justicia que no se presentan en cualquier lado: el Cabildo y el Juzgado de

Paz Indígena. En estas instancias existe un potencial de conflictos y tensiones entre dos intereses reconocidos: los derechos de los pueblos indígenas, y los derechos de las mujeres. Así, se inserta la negociación de las relaciones de género en el debate sobre la relación entre la “costumbre” y el derecho “positivo”. Para discutir las relaciones de género, es entonces también necesario discutir esta supuesta separación.

Para entrar a este debate podríamos empezar con el corriente monista de la filosofía del derecho, que sostiene que la norma jurídica sólo proviene del imperio y el 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 interesa en esta tesis.

Por el otro lado, en la antropología jurídica se ha discutido el aspecto de lo que llamo el *campo* de la impartición de justicia; definiendo a éste como a todas aquellas prácticas, relaciones, subjetividades, es decir *habitus*, que hacen individuos o instituciones encaminadas a resolver algún conflicto. La antropología jurídica, con su enfoque más en las prácticas reales que en los fundamentos filosóficos del derecho, ha permitido abarcar realidades más complejas, que no se restringen a la soberanía estatal (Adonon Viveros, 2007:1).

A pesar de que la antropología jurídica sea sin duda una fuente rica en perspectiva, teoría y método del estudio de las prácticas de la justicia, tampoco se trata de una corriente homogénea. Conceptos como pluralismo jurídico, interlegalidad, hibridación jurídica, porosidad jurídica, mestizaje jurídico, y campo de justicia no son del todo compatibles.

El primero de estos conceptos de la antropología jurídica que tuvo mucho auge en Latinoamérica es el llamado “pluralismo jurídico”. Este concepto nació de la necesidad de explicar lo que estaba sucediendo en aquellos lugares en donde 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 se le llamó pluralismo jurídico, 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).

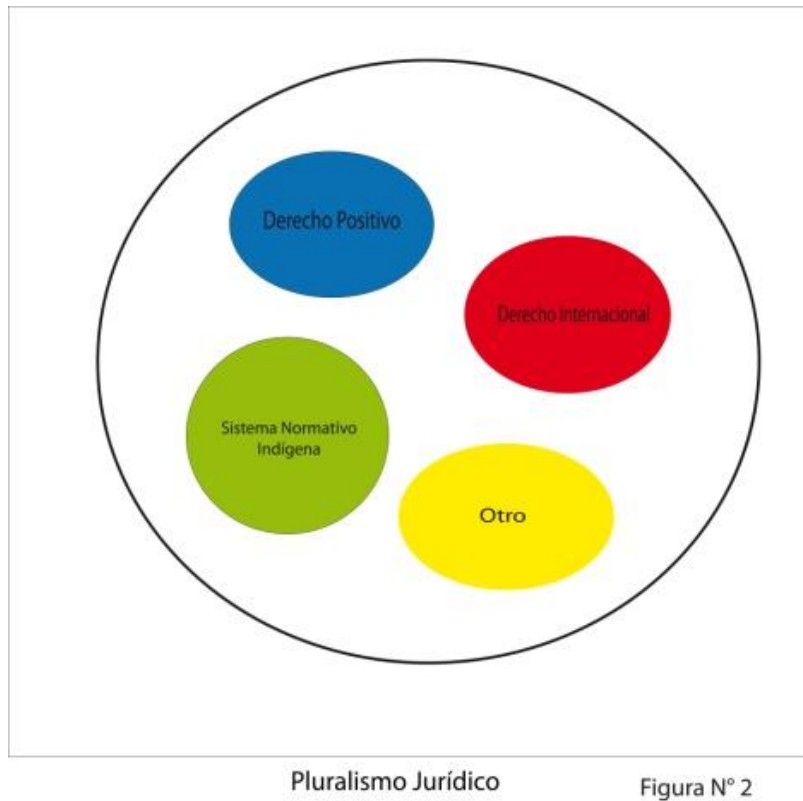
La categoría de pluralismo fue importante porque forzó a la ciencia del derecho a reconocer distintos órdenes jurídicos y realidades sociales, en los cuales el Estado no era la fuente y origen de legalidad. A partir de estos estudios se argumentó que existían distintos órdenes o sistemas normativos, 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 N° 1

Monismo. Totalidad del derecho de estado



Pluralismo jurídico tradicional y la diversidad de esferas jurídicas separadas

El problema metodológico que se le criticó al pluralismo jurídico tradicional es que concebía a esos órdenes o sistemas jurídicos como esferas autónomas, independientes y separadas que convivían en un mismo lugar con el Estado. Por ello se propuso un nuevo término, el de “interlegalidad”, para el estudio de las normatividades fácticas, pues este término ya no implicaba a ver a los sistemas normativos como separados y autocontenidos.

En México, el concepto de interlegalidad fue usado primero por María Teresa Sierra y Victoria Chenaut, quienes lo retomaron de Boaventura de Sousa Santos, quien lo propuso. También lo ha tomado Ana María Garza Caligaris en su estudio de las prácticas de la justicia en Chenalhó (2002). La definición más completa sobre la interlegalidad nos la da Sierra, quien la define como:

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 sobre imponen 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 es el producto o resultado de esa “mezcla” entre dos o más referentes legales, y no de sistemas autocontenidos, autónomos y separados como lo proponía el pluralismo jurídico tradicional.

Considero que referirse a “sistemas normativos” implica pensar que éstos son aislados, lo cual se aparta de hechos empíricos. Coincido con Jan Rus, quien dice que existen evidencia 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 esto no se da solamente con cierta regularidad, sino que se han mezclado desde sus orígenes más remotos, es decir en la Colonia, por lo que hoy es casi imposible de separarlos.



Figura 3

Por ello, uno de los problemas que veo con el enfoque de la interlegalidad como concepto es que se centra más en el encuentro de esos “órdenes jurídicos” ideales que en las contradicciones prácticas y cotidianas dentro de cada “orden”. Los sistemas normativos se presentan con ello como una estructura o una máquina que se enfoca en el orden, la jerarquía sus autoridades e instituciones – por ejemplo en la descripción de las autoridades y sus competencias, en la efectividad de sus resoluciones, en el orden que siguen tanto usuarios como autoridades para resolver algún conflicto, en su eficacia en poder sancionar o no a los que cometen una infracción dentro del “sistema”. Ejemplos de algunos sistemas normativos, suelen identificarse como tales, son los mencionados en la figura tres. Esta mirada se fija en las estructuras ideales (deseadas o no), y no refleja lo suficiente la compleja realidad donde no se cumple ese ideal dentro de cada orden. Cada sistema en sí es mucho más borroso que lo supone la idea de la interlegalidad.

El estudio de los órdenes normativos como estructuras permite las mismas críticas que se le han hecho al Derecho al dedicarse más a la discusión ideal de éste como una máquina o institución, y menos en las 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 tan reales o ilusorios según la perspectiva. No niego la estructura existente; sin embargo, mi inquietud reside en que la realidad es más compleja: rebaza lo estructural. Por lo tanto, prefiero ver una perspectiva relacional entre individuos e instituciones, y no sólo 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, esto no implica que éstas se puedan delimitar o autocontener. En otras palabras, no niego la posibilidad de poder 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 el orden normativo, que lo que en realidad sucede en cada caso práctico. Lo que quiero proponer, por lo tanto, es una doble mirada, donde se puede ver las disputas prácticas, y las instituciones ideales a la vez.

Por los anteriores argumentos seguiré algunas de las propuestas que hace Sierra para estudiar los sistemas normativos indígenas *de una manera más estructural*, lo cual implica:

- a) Hacer la distinción de 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, a 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, etc.
- b) Describir por categorías analíticas los procesos o procedimientos (Sierra, 2004:16).

- c) Analizar los “acuerdos”, “consejos”, “regaños” 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* (subjectividades y prácticas) que nuevamente se transforma, cambiado o reforzando el *habitus* ya llevado por los agentes; mostrando que la intervención de las instituciones son fundamentales en la construcción de las subjectividades de las personas.

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

Como he expuesto, en esta tesis se argumenta que en la actualidad no es posible ver la existencia de sistemas previamente “puros”, autónomos y separados que provengan de “matrices culturales” distintas, pues no se pueden soslayar los más de quinientos años de interacciones con otras formas de hacer justicia y 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 influenciados 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 cuestionan, renovando continuamente lo que ellos llaman sus “Usos y Costumbres”.

La diferencia que quiero plantear con la teoría de la interlegalidad tiene que ver con su mantenimiento de espacios fuera de lo interlegal. El espacio de interacción al que se refiere la interlegalidad (entre varios sistemas, ver figura 3), argumento, ocupa el campo jurídico en su totalidad – no solamente el espacio entre sistemas jurídicos – pues existen

espacios empíricos en los que también se “hace justicia” sin que sean considerados jurídicos, como la familia, la iglesia, los parajes o localidades en su totalidad. Por ello prefiero utilizar el concepto de “*campo*” – un término que implica mayor movilidad y menos rigidez en la conceptualización de los actos de los agentes. Bourdieu nos 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 de “capitales” – simbólicos, económicos, de prestigio, de fuerza, etc. 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 de qué tipos de discursos están construida la “justicia”; el *campo* de la justicia, cabe señalar, tiene fronteras poco definidas, dado que sus efectos son difíciles de trazar – 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 ver 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 a analizar el acto y el momento específico. 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 ver que las posiciones de fuerza cambian continuamente, que la costumbre está en permanente disputa, que el poder no lo tienen los jueces o los regidores – sino que se mueve según la relación de fuerzas entre las personas –, que en el campo entran distintos poderes simbólicos, que el “Estado” y la “costumbre” también entran en disputa – pero sólo a través de sus individuos. Estado, costumbre, leyes zapatistas, derecho internacional y otros sistemas son partes del mismo campo, porque los individuos lo reconocen como tal. Esto no impide que en algunos momentos se pueda percibir uno más que el otro, o que muchas veces se manejen en términos de sistemas separados – como usualmente se representan.

Dentro del *campo* de justicia no sólo juegan los distintos discursos de “competencias”, como son el de “la tradición” o “el derecho positivo” como sistemas que compiten entre ellos. También juegan en ellas las relaciones de poder entre los géneros; ahí se dinamizan, se confrontan, y se reconstruyen. Los agentes que entran a “jugar” lo hacen desde posiciones distintas: las cuales las mujeres ocupan una posición subordinada y con menor cantidad de capitales que los hombres, lo que contribuye, a manera de un círculo vicioso, a que sean nuevamente subordinadas.

El campo de justicia también permite ver y analizar cómo esta red de relaciones objetivas (jueces-usuari@s; regidores-usuari@s; agentes municipales-individuos, usuari@s-usuario@s) está estructurada o construida desde parámetros androcéntricos; los capitales ligados con lo masculino tienen mayor valor simbólico o económico dentro del juego.

1.2.4. Hibridación Jurídica, Mestizaje Jurídico, Porosidad Jurídica, Derecho Consuetudinario, Derecho Indígena. Argumentos de por qué no se utilizan

Como referí al principio de este apartado, he prescindido de otras conceptualizaciones teóricas que se han utilizado para el estudio del campo de la justicia o de las prácticas de la justicia, porque no han resultado útiles para el objetivo de la presente investigación. Aquí voy a hacer una breve discusión de éstas.

Hibridación jurídica

Con la “hibridación jurídica”, Rubén Orantes utiliza una idea de García Canclini (la hibridación), reacomodándola a las prácticas de justicia, y propone, en línea con Canclini, analizar la hibridación de los sistemas normativos indígena. 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 que es lo “propio” y lo “ajeno” en un sistema normativo; no existen referentes culturales que no hayan sido ya previamente hibridados por el Colonia o la República. Considero que estos términos –propio o ajeno – se podrían matizar explicando que los indígenas o los ladinos consideran tal o cual práctica “como” propia o ajena, pero no dar por sentado que una práctica o un ritual sean *en sí mismo* propios o ajenos. 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 el concepto no alude directamente al estudio de las relaciones de poder – a diferencia de la interlegalidad o campo, en donde el poder siempre está implícito.

Mestizaje jurídico

Parecido al término anterior, Roldan Xopa (ITAM, 2009:2) utiliza el concepto de “mestizaje jurídico”. El concepto 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 se ha explicado – no se asume en esta tesis.

Porosidad jurídica

Otro concepto parecido a los anteriores es el de “porosidad jurídica”, dado también por de Sousa Santos, y retomado por Akuavi Adonon. El término refiere a los cruces de dos referentes institucionales (Adonon, 2007:16), y, según el 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 lo planteado anteriormente: se toman nuevamente dos o más referentes como entes separados, contrariamente a lo que yo afirmo al decir que son dos subcampos dentro 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 al 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)”. También debemos de mencionar a García Maynes, 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). García opone a la oralidad de la costumbre con lo escrito de la ley. Por su lado Stavenhagen define al derecho consuetudinario como: 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; muy por el contrario utilizan de manera estratégica normas escritas, instituciones establecidas por la ley y la Constitución; solicitan actas, hacen denuncias penales, solicitan amparos, e interponen escritos. Incluso las mismas instituciones que consideran como parte de sus usos y costumbres son instituciones construidas por el Estado y la ley, sin reconocer sus diferencias, etapas, modelos y grados de integración y diversidad de resultado; por lo tanto, no sería adecuado mantenerlos en una esfera de la mera oralidad y del uso reiterado. Lo que sucede en Oxchuc es mucho más complejo y diverso.

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 el monopolizador de la fuerza y el orden. Sierra argumenta que Derecho debería ser tomado como un lenguaje y no como un código normativo; para ella deberíamos reapropiarnos de la palabra y asignarla a las estructuras de justicia indígena (Sierra, 2004:14). Además este concepto no me sirve para estudiar las relaciones interpersonales que analizaré. Sin argumentar en contra de la propuesta considero que para 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 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”. El concepto de derecho indígena, al igual que el de interlegalidad, lleva consigo la misma problemática metodológica que conceptos como los de Derecho y Estado tienen para estudiar realidades fácticas. Derecho indígena sería una nueva abstracción ideal que no daría cuenta de las realidades que se dan en la práctica, por lo que es un enfoque que no corresponde al objetivo de esta investigación.

El derecho indígena tendría que estar enfocado 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 tesis se enfoca en criticar el supuesto orden y 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 los mismos cuestionamientos que le hacen al Derecho como abstracción ideal, construida por Hobbes, Rousseau, Maquiavelo o Kant, todos ellos con una perspectiva estructural de una maquinaria que lo controla todo y que es perfectamente coherente.

1.2.5. La teoría del *campo* de justicia

Si bien las teorías de la interlegalidad se han interesado por las relaciones fácticas y prácticas que se dan en los lugares de estudio, he considerado más adecuado hablar de campo de justicia para referirme a las prácticas objetivas que hacen las personas al momento de “hacer justicia” en Oxchuc. Este concepto sitúa las relaciones en un momento histórico específico, bajo un contexto específico y con sujetos determinados; por lo tanto se diferencia de ver a la justicia en los pueblos indígenas como un sistema separado del la justicia ladina o derecho positivo mexicano. Entiendo por campo, retomándolo de Bourdieu, como:

un conjunto de relaciones de fuerza objetivas que se imponen a todos aquellos que entran al campo y que son irreductibles a las intenciones de los agentes individuales o incluso a las interacciones directas entre los agentes. Lo que entra en juego en este campo son diferentes tipos de poderes o capitales – como es el capital material (que “tiende a imponer su estructura a los otros campos”, y el capital cultural (con su subcampo político), simbólico (renombre etc.). A partir de los diferentes campos se puede ubicar la posición de cada agente que entra en él, y definir el estado de las relaciones; los cambios, o movimientos, se miden en tiempo (Bourdieu, 1990:28).

Es así que el campo jurídico estaría formado por todas aquellas relaciones de fuerza objetivas destinadas a “hacer justicia”. Circunscribirme a un campo significa reducir el espacio social y delimitarlo; al mismo tiempo ayuda a delimitar el tipo de capitales que entran en juego al momento que los agentes realizan contactos, y a valorar esos capitales; esto posibilita una investigación más concreta. Si lo que busco es ver cómo son las luchas del poder dentro del *campo* de la justicia y las posiciones de género que guardan hombres y mujeres, es indispensable que primero se analice el *habitus* de los agentes, pues es a través de éste que podemos ver cuáles son los capitales que llevan consigo cada agente, y con ello cuál es su posición dentro del campo jurídico. Por *habitus* entiendo un:

sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras-estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras-estructurantes (lenguaje), es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones. El *habitus* origina prácticas, individuales y colectivas, por ende historia. El *habitus* se materializa al momento de la “libre decisión” de manera que el *habitus* se realiza en la producción libre de todos los pensamientos, y no de manera mecánica (Bourdieu, 1990:89).

Para analizar la posición de los géneros en el campo de la justicia he tenido que analizar las relaciones ente los agentes, esto a su vez me ayudo a ver quienes llegaron al juego con mayores capitales (simbólicos, económicos, etc.) y cómo salieron del juego: con más ganancias, las mismas, o menos.

Considero que en los acuerdos que se toman 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 de la justicia, los agentes llegan con su *habitus*, pero al salir del campo confirman o cambian nuevamente a éste.

Como explica Bourdieu, el *habitus* es estructura estructurada porque las estructuras sociales objetivas han sido interiorizadas en los individuos. Es así que podemos ver como el Cabildo, el Juzgado, la Familia, las normas, la leyes, la iglesia, el estado, y las instituciones son estructuras que han sido estructuradas bajo valores jerárquicos, androcéntricos, autoritarios, etc. Estas estructuras producen y reproducen lo que se puede llamar el “*habitus* social”, el cual dinamiza relaciones concretas y produce pensamientos y sentimientos en los agentes. El *habitus* es también estructura-estructurante, porque puede modificar y crear nuevos *habitus*, es decir, nuevos pensamientos, sentimientos y practicas de los agentes, que pueden modificar también las estructuras.

El *habitus* son prácticas y subjetividades encarnadas, introyectadas, que se han hecho propias, incluso sin darse cuenta el agente. Este proceso se da a lo largo de la historia del individuo. Desde que nace mantiene relaciones objetivas y subjetivas con su familia, su escuela, su sociedad, las leyes e instituciones; por medio de estas relaciones, los agentes van absorbiendo y haciendo propios pensamientos, sentimientos y prácticas (lo que Bourdieu llama “disposiciones duraderas”) que adoptan de los “otros” (de su sociedad y cultura). Es así que el individuo es como una esponja que abreva de un *habitus* histórico, porque el *habitus* mantiene y sostiene disposiciones duraderas que han permanecido por décadas y algunas por siglos; aunque sean difíciles de cambiar, no significa que sean estáticas e inamovibles. El *habitus* se construye, además, de distintas maneras, según la posición que ocupe cada agente. Las personas con mayor poder simbólico y autoridad lograrán influir aún más en la construcción del *habitus* de otras personas con menor poder simbólico. Por lo tanto, no tendrá la misma influencia el discurso de una autoridad legitimada a la de un niño, cuando ambos se encuentran en el campo de la justicia.

Dos personas no pueden tener un *habitus* idéntico, dado que cada individuo tiene una experiencia objetiva y subjetiva distinta. Sin embargo sí puede existir *habitus* parecidos, porque los individuos pueden tener relaciones que coincidan, por lo que se puede hablar de un *habitus* de clase o de grupo social. Considero entonces que los *habitus* de mujeres y hombres como grupos de género pueden coincidir, porque las experiencias de vida objetiva de mujeres según su clase y etnia puede ser similar, y lo mismo sucedería con el grupo de los hombres.

Dado que el género es una construcción social que asigna lo que se espera que sea un hombre y una mujer, éste forma parte del *habitus* de una persona, así como 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 desigualdades de poder entre los géneros. Entendiendo que el poder, como lo ha propuesto Foucault, circula y transita transversalmente, que funciona en cadena, pero que nadie lo ostenta por mucho tiempo; 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 éste. Este no es concebido como una maquinaria o como un medio de dominación masiva, sino como algo relacional, circunstancial y movable (Foucault, 1978: 144). Entendido así, el poder es posible observarlo únicamente en el acto, es decir, en una relación concreta.

CAPÍTULO II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Después de haber explicado el marco teórico en el cual se inscribe la tesis, vamos a considerar brevemente los antecedentes históricos de las prácticas de la justicia - lo que he nombrado “*campo de justicia*” - en el municipio, sobre todo enfocándonos en el antiguo sistema de cargos. Este marco nos servirá para comprender mejor el siguiente capítulo, en donde ya veremos la actual práctica de la justicia. También hablaremos en este capítulo del marco jurídico y político nacional en el que se desarrollan actualmente los sistemas normativos indígenas en el país.

2.1. Antecedentes históricos de las prácticas de justicia en Oxchuc

Tanto en la época de Villa Rojas como en la actualidad, el municipio se encuentra dividido en dos *Kalpules*. El primero es el *Mukul Kalpul* (Calpul Grande o de Santo Tomás) y *Chin Kalpul* (Calpul Chico o de la Santísima Trinidad). Según Villa Rojas no existía ningún hecho para las designaciones de chico o grande que las justificara, pues la extensión de tierras y el número de individuos era similar. Los calpules no estaban localizados, ni tenían delimitación geográfica; además, las tierras no pertenecían a los calpules sino a los individuos, y la pertenecía no era hereditaria sino voluntaria – cualquiera podía cambiarse de calpul (Villa Rojas, 1990:28).

Durante la época colonial, Oxchuc dependía de la administración de Ocosingo. Fue hasta 1936 que dejó de ser agencia y se convirtió en municipio libre y se organizó un Ayuntamiento Constitucional (Sirverts, 1969: 135). Antes de los años treinta, 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 por décadas mantuvieron en sus manos el poder político.

Fue después de la Colonia que los mestizos fueron poblando los territorios indígenas mayas y desplazando a éstos cada vez más a las serranías de la orografía chiapaneca. Los

ladinos en la búsqueda de una mejor vida de la que les ofrecía San Cristóbal, fueron poblando territorios que aún después de la Colonia eran pueblos exclusivamente poblados por indígenas, como es el caso de Oxchuc y Huixtán (López, 1992:10). Esta migración fue vista desde el punto de vista de 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*, que estos pueblos fueron poco a poco poblándose de ladinos, los cuales fueron comprando a los indígenas sus tierras. La mayoría de los ladinos que poblaron Oxchuc provenían de la cabecera municipal de Huixtán, familias que actualmente siguen emparentadas y con relaciones sociales cercanas. La manera en que ladinos se fueron apropiando de las tierras es relatada en la tesis de 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 movilizó a los ladinos provenientes de San Cristóbal para poblar otras regiones. Éstos se constituyeron en finqueros y fundaron fincas que a principios del siglo XX todavía existían, pues posteriormente fueron desapareciendo principalmente como resultado de la política cardenista en los años treinta, políticas mediante las cuales 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 favorables a los indígenas. Rabasa formó parte activa en incentivar a las comunidades indígenas dispersas a que se concentraran en los pueblos más densamente poblados. En Oxchuc por ejemplo, cuando se enteró de que los maestros habían aceptado sobornos de los ladinos de la localidad para que mantuviera a los indígenas fuera de la cabecera, pidió enérgicamente al presidente municipal para que castigara a los corruptos (Lewis, 2005:85).

Los ladinos hasta mediados de los sesenta no sólo mantenían el poder económico a través del monopolio del comercio del *posh* y el usufructo de las fincas, sino 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 como 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 nos dice que los indígenas de Oxchuc ya desde hace muchas décadas atrás – seguramente siglos – iban reconociendo a las autoridades constitucionales como propias.

² La figura de Urbina merece sin duda mencionarla; fue uno de los personajes más importantes de la política chiapaneca. De ideología liberal y federalista, este general 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 dirigiera su actividad indigenista. Mantuvo el dominio político de casi todos los altos de Chiapas al convertir a la mayoría de sus miembros de 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).

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 fue hasta mediados de la década del siglo XX cuando se empezaron a ver los frutos de estas largas contiendas, pues los ladinos fueron desplazados de la cabecera municipal y del poder local. En los años cuarentas, gracias a las políticas cardenistas y 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 que los indígenas retomaran 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 desplazar a las autoridades ladinas – alcaldes y secretarios- que controlaban sus municipios (García de León, 1985: 409).

Parte de estos conflictos en que se vieron enfrentados indígenas y ladinos en la lucha por el poder político local en Oxchuc, fue un importante hecho histórico recordado por algunos de sus habitantes. Cuentan que hubo un líder indígena del municipio llamado Sebastián López Chic quien era el que se enfrentó a los mestizos de ese 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 fuera indio. Sebastián López Chic fue presidente municipal de 1950 a 1951; su mandato tan breve se debe a que fue asesinado por un ladino, según cuentan los nativos.

El asesinato del 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 estuvieron 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 la cabecera de Oxchuc fueron emigrando a los centros de población, donde se sentían más seguros.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, los indígenas retomaron el poder político y económico de la zona, poblando nuevamente la cabecera municipal. En la actualidad, la cabecera municipal de Oxchuc está poblada por una mayoría de indígenas tseltales, con 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 de Sebastián López Chic constituye tan sólo un episodio en la lucha por la recuperación del poder político indígena dentro del gobierno municipal, en la cual, 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 gran mayoría hablan tseltal. Dentro del municipio, las religiones más importantes son la católica, con un 44.3 por ciento de la población, y la protestante, con 36.1 por ciento (CENSO, 2010).

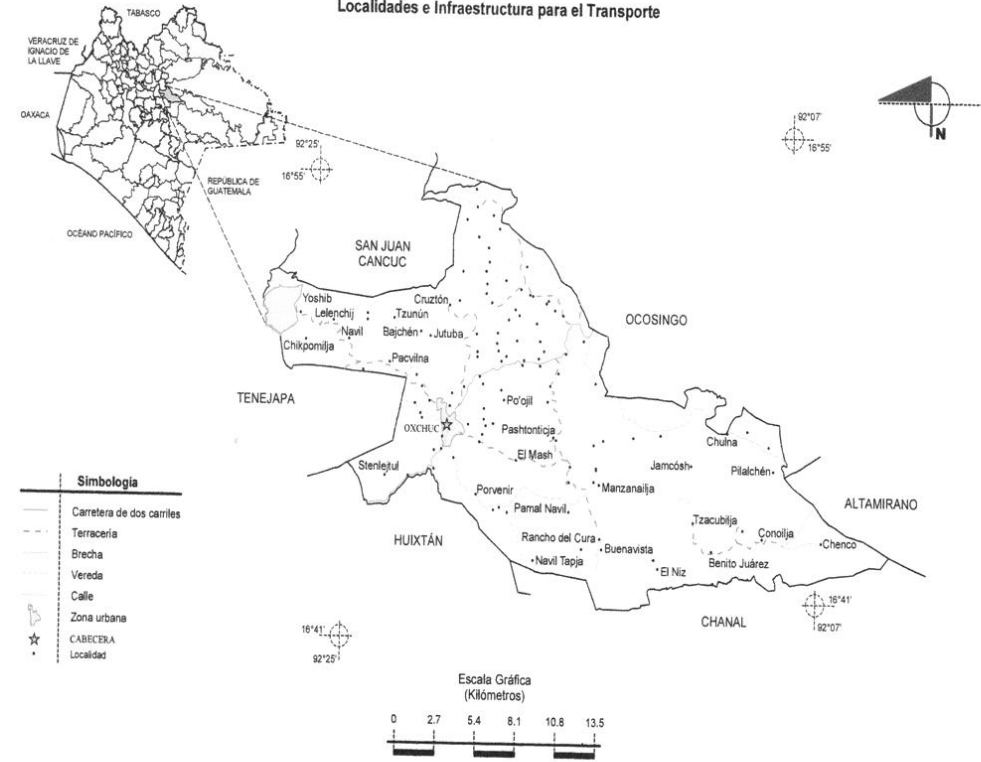
Las y los pobladores se dedican preponderantemente al comercio y a la agricultura. Las mujeres dedican parte importante a estas dos actividades, ya que son ellas las que se encargan, al igual que el hombre, de cuidar la milpa. Muchas de ellas se dedican además al comercio o a los servicios domésticos, sobre todo en la cabecera municipal.

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

La insalubridad en el municipio, por la falta de agua, y las condiciones de marginalidad, es la situación cotidiana en la que viven 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 con el hecho de que no haya agua ni drenaje, pues son las encargadas del aseo doméstico; también son ellas las que son más propensas a enfermarse por el contacto con agua sucia. La falta de agua potable y las condiciones de insalubridad ha tendido como consecuencia que en Oxchuc se presente el tracoma; se calcula que cinco mil personas sufren esta enfermedad por la falta de higiene propiciada por las condiciones de marginación (Henríquez, 2012).

Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos
Oxchuc, Chiapas

Localidades e Infraestructura para el Transporte



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

2.2. El antiguo sistema de cargos

El derecho a la diversidad cultural a la libre determinación, o a la autonomía, no estaba establecido constitucionalmente en nuestro país hasta principios de este siglo. Esta situación hacía que el ejercicio de las prácticas de la justicia indígena muchas veces fueron penadas por la ley. Antes de la independencia, los pueblos indígenas de México

gozaban de un cierto tipo de autonomía y reconocimiento de sus prácticas de justicia, al menos formalmente; en las Leyes de Indias, la Corona había emitido un decreto en el cual se autorizaba expresamente a los pueblos colonizados a mantener la vigencia de sus prácticas de justicia, y una relativa autonomía a su interior siempre y cuando no fuera contrario a la Corona y a las costumbres cristianas (Margadant, 1996:36).

Durante la etapa postrevolucionaria 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 a todas 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 indígenas 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, dentro de sus estudios antropológicos, una perspectiva jurídica sobre los sistemas normativos indígenas. Ellas se centraban 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 discutía las prácticas de justicia en ese municipio, pues en su trabajo describe el sistema de cargos indígenas de los años sesenta.

Se pudiera pensar que el sistema de cargos tiene su origen en épocas prehispánicas o coloniales –como lo suponía Sirverts (1969:45); sin embargo, por medio de las investigaciones antropológicas más recientes se ha documentado que el sistema de cargos indígenas tiene su origen hasta el siglo XIX, cuando se dio la unión de la jerarquía cívica y religiosa (Dolores Palomo, 2005:120; Garza, 2002:63; Rus y Wasserstrom, 2008:3 – tod@s retomando esta teoría de Chance y Tylor).

Es durante la Colonia – con las cofradías, mayordomías y alférez – cuando podemos encontrar 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 instaurarían 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, nos dice 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 se establece también como antecedente del sistema de cargos, introducida durante la Colonia, son los alférez. Éstos eran personas que contribuían con grandes cantidades de dinero para la celebración las fiestas de los pueblos. Palomo, citando a Manuel Díaz Cruz, nos dice que los alférez eran elegidos por “los justicias”, que era el nombre para designar a aquellos cargos de los ayuntamientos locales indígenas seculares del Cabildo indígena (Palomo, 2005:122). Los alférez no formaban parte de la jerarquía religiosa, pero estaban íntimamente relacionados con éstas; 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 traída por los españoles. El Cabildo estaba encargado del buen gobierno y orden en las localidades³. Las autoridades del Cabildo colonial estaban organizados también por una estructura de cargos que se elegía anualmente, los cuales estaban integrados por gobernadores y principales;⁴ a todos ellos se les nombraba los “justicias”. Estos 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, quién en 1674 expide las dichas normas en las que se alude a estas autoridades. El antropólogo Víctor Esponda, quién estudió este documento de primera mano en el año de 1984, afirma que los indígenas de Oxchuc consideran a estas ordenanzas como un libro sagrado al cual nombran el *K'avaltik*. Éste es guardado celosamente y sólo se permite ser visto mediante un permiso especial y bajo un ritual muy laborioso el cual llevan a cabo las autoridades del sistema de cargos (Esponda, 1993:189).

Continuando con la historia de las cofradías, la desaparición de éstas sería el hecho histórico que originaría el surgimiento de lo que hoy conocemos como sistema de cargos, pues a partir de su desaparición es que se funden los cargos civiles y religiosos existentes. Palomo nos dice que la cofradía dejó 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, en donde se convenció a los indígenas de enfrentar a los curas y la explotación a la que habían sido sometidos; fue

³ No habrá que confundir el Cabildo colonial con el Cabildo constitucional. El primero estuvo en todos los pueblos ladinos e indígenas y feneció con la Constitución de Cádiz de 1812. El constitucional sólo estuvo presente en algunos pueblos y fue vigente hasta la época de Porfirio Díaz. Terminando 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 por los cargos públicos o religiosos que desempeñaban (Ortiz, 2005:141).

terreno fértil para el nacimiento de un nuevo orden, en el cual se hacía necesario que existiera una institución que se hiciera cargo de los rituales de la localidad, y fue así que la estructura religiosa y cívica, por medio del Cabildo, quedaron unidas por varias décadas bajo el sistema de cargos.

Para entender a qué me refiero cuando hablo sobre “sistema de cargos”, retomaré la definición que da Palomo – en la cual se marca perfectamente la diferencia con 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. Según Jan Rus, algunos antropólogos 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. Por otro lado, Cancian (1976) afirma que el servicio público dentro del sistema de cargos no previene la emergencia de las diferencias sociales y económicas, y más bien mantiene y legitima esa desigualdad (Rus, 2008:2). Ante estas dos posturas, Rus mantiene otra mirada, en la cual afirma que lo que sucedió es que, muy probablemente, los escribanos cardenistas en los años 1940 lograron apreciar la importancia del ritual público en la vida política indígenas. 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 prosperidad de la agricultura comercial. Rus afirma que el sistema de cargos es la construcción más fuerte de resistencia ideológica de la que fueron capaces de crear los indígenas de Chiapas (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 poder acceder a los puestos de mayor rango. Dato importante a 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 compuesto 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. La razón de existencia de los cargos civiles y religiosos se basa en la obligación de todo hombre de servir a su pueblo, según Martín Gómez originario de Oxchuc, y con ello mantener el orden; además de tener el fin de agradar a los dioses (Gómez, 1991:78). Frank Cancian, quien estudio el sistema de cargos en Zinacantán, no coincide del todo con esta visión y nos dice que la participación en el sistema de cargos representa la clasificación económica de un individuo y su ubicación social (Cancian, 1976:138). Por ello el cargo debe ser un carga financiera para el que ocupe un cargo y esto tendrá como consecuencia que este

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 lo afirmado por Cancian.

En este sistema sólo los hombres podían ser elegidos para la categoría de cargos, aunque Sirverts nos dice que las esposas de las autoridades tomaban un papel importante en la tarea de la preparación de alimentos cuando había alguna ceremonia (Sirverts, 1969:149), este tipo de cargos se le denomina *marmotas* prepara

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)

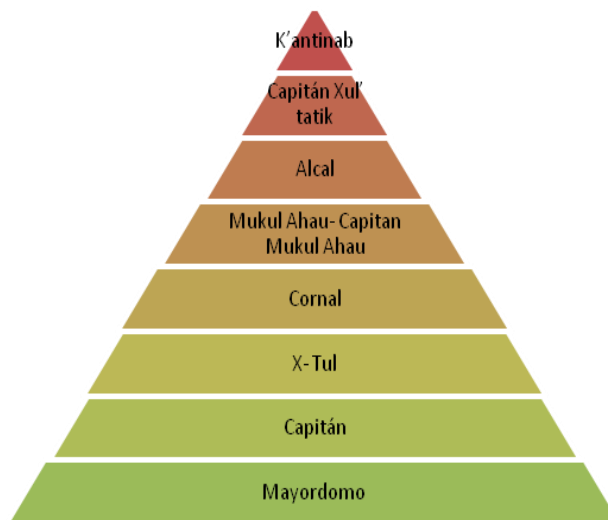
Dos Cornales (usan bastón de mando)

Cuatro X-Tules (llamados también regidores)

(Villa Rojas, 1990:30)

Este sistema se puede comparar con el que me presentó el principal más importante del pueblo, *Mamtik* Manuel Kulub⁵, 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.

⁵ *Mamtik* Manuel Kulub falleció en el 2012. Este hombre fue uno de los principales más importantes del pueblo de Oxchuc pues ocupó varios cargos públicos y religiosos durante su vida tales como presidente municipal y diputado local. Kulub fue uno de los contactos importantes y fuente de información en la etnografía realizada por Villa Rojas.



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 porque posiblemente Don Manuel Kulub ya no recordaba con precisión pues tenía noventa y dos años cuando lo entrevisté.

En todo caso, merece mención especial las dotes del *Kantinab*, pues éste era el cargo más alto y se otorgaba de manera vitalicia. Era concedido por elección o consejo de todos los “principales” (Entrevista M. *Kulub*, 2011). Para ser candidato, la persona tenía que reunir las cualidades de ser buen “pulseador”, altas dotes morales y una inclinación religiosa, aparte de ser de palabra fácil y persuasiva. Esta autoridad sería el responsable de efectuar las ceremonias para contrarrestar las sequías o epidemias; así 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 éste resultaba altamente oneroso para los participantes en los puestos, pues tenían que ofrecer grandes cantidades de dinero y especie para cubrir los gastos de las fiestas patronales del municipio, así como alejarse del trabajo de la tierra, pues dedicaba su tiempo a la resolución de conflictos internos.

Kulub me narraba como a mitad del siglo XX, en el sistema de cargos, las mujeres no tenían derecho a ser nombradas 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 como el último *Kantinab* que había tenido Oxchuc fue en el año de 1971, y que desde ese entonces no hubo quien tomara nuevamente dicho cargo, pues según *Kulub*, los viejitos que sabían pulsar ya habían muerto todos; sí eligieron otro *Kantinab*, pero nadie quiso aceptar el cargo, pues implicaba mucha responsabilidad y un gasto enorme de dinero 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 del cargo.

La desaparición paulatina del cargo de *Kantinab* y la casi desaparición del sistema de cargos en la actualidad es resultado, entre muchas razones, de los cambios políticos y religiosos que sufrió el municipio a raíz de la llegada de misioneras presbiterianas en los años cuarentas 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 estaban conversos 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, el nuevo sistema de salud y educación traída por la nueva religión cuestionaba la

legitimidad de las autoridades tradicionales. Al llegar las misioneras y establecer servicios médicos y educativos – construyendo clínicas y dando medicinas que eran menos costosas y más efectivas (Guzmán, 2012:67) – fueron cuestionando 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 proyectos educativos, restaban legitimidad al poder de las autoridades basados en poderes considerados mágicos.

2.3. 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 de éstos, se abanderó el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a través de los Acuerdos San Andrés Larráinzar. Estos acuerdos, firmados por el gobierno federal y los zapatistas, fueron convertidos en una propuesta de ley que se conociera como la iniciativa COCOPA. La iniciativa de ley retomada en parte por el entonces presidente Fox fue la que originó la famosa reforma del 14 de agosto del 2001, en el que se modificó el artículo dos de la Constitución Política Mexicana, en el cual se establecía y reconocía los derechos de los pueblos indígenas; estableciendo lo siguiente:

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 Guillén⁶, creó en 1999 lo 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, su iniciativa ante el Congreso se debió a su interés por la paz y la reconciliación en Chiapas, y para 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 por 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 defendiendo el 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 que surgió el pluralismo jurídico, y posteriormente la interlegalidad, como corrientes de estudio de la antropología y la sociología jurídica que

⁶ Es un gobernador que se distinguió por ser represor de sus disidentes políticos (Leyva y Burguete, 2007:337). También fue acusado de apoyar a grupos paramilitares para combatir al EZLN (CDHFBLC-Frayba, 2009:8).

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 parte-aguas 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 se ha centrado más en ver la dinámica interna de los propios sistemas normativos indígenas.

2.4. Armonía o conflicto. Miradas sobre la justicia indígena

En un principio se creía que los sistemas normativos indígenas en México eran 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 vez son más los estudios que refutan estas premisas como por ejemplo los de: Sierra y Chenaut (2004) Garza (2002), Nader (1998) y otras. Aún existen algunos estudios del derecho 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 dentro de la antropología, la sociología y el feminismo las corrientes culturalistas 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 en analizar el origen, la razón y la consecuencia 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 a ser pacíficos y preferir acuerdos (Nader, 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 la Corona a través de los misioneros, tomaron 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 (Nader, 1994:3).

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

Actualmente, son estas dos miradas – la de ver a los pueblos indígenas como inherentemente armoniosos o tendientes al consenso, y la otra de ver 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 Jan Collier se llevaron la impresión, en un principio de sus investigaciones en pueblos indígenas, de una tendencia a la armonía. Posteriormente se dieron cuenta que el consenso y el discurso de la unidad era sólo una máscara de las desigualdades dentro de los pueblos indígenas. Las conclusiones de Collier, en su investigación de Zinacantán en los años sesenta, distan mucho de las nuevas conclusiones 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 en 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 y de los que han retomado 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 para tomar acuerdos. En este sentido, la teoría de la ideología de la armonía de Nader fue central para entender el discurso que todo el tiempo dan las autoridades del municipio, y que se basan 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 quienes tienen el poder de decidir que es o no es una costumbre es parte del análisis de esta tesis. En este trabajo, como en otros realizados en municipios indígenas, se ha visto como la costumbre está siempre 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 contribuye activamente a reproducir diferencias de poder. Estas disputas han sido analizadas en el municipio indígena de Chenalhó, donde Garza Caligaris 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, dentro de 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, esta tesis analizará dichos 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.

2.5. Las dos presidentas. Breve contexto político de Oxchuc

El contexto político en el que se realizó el trabajo de campo fue *sui generis* porque por primera vez en la historia en el 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 y psicóloga de profesión, fue la ganadora de las elecciones del 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 tomó el cargo el primero de enero del 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; según los regidores, este color hacía alusión a la paz en el municipio y la derrota del PRI. Así también cambió lo hermético de las audiencias en Cabildo, pues siempre estaban fuertemente custodiadas por policías y era imposible estar ahí sin un permiso especial. Pero en el periodo de Cecilia, las audiencias empezaron a ser públicas, y sin vigilancia policiaca.

El Juzgado también resintió el cambio pues se implementaron mayores restricciones sobre actuar del Juez, dado que la presidenta había ordenado 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 a su mandato. El contacto directo con la Edil era también mucho más fácil que con sus anteriores homólogos, ya que personas que habían tardado más de seis meses en conseguir una cita con el anterior presidente, con Cecilia lo lograron 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 el 2010 se desató una trifulca que culminó en el fallecimiento de una persona a causa de los golpes recibidos por piedras y macanas (Gutiérrez, 2010). Según uno de mis informantes en esta asamblea, los dos grupos más fuertes, uno representado por el entonces presidente municipal Jaime Santis Gómez y el otro por el matrimonio de 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. Esta versión afirma que a la gente no le pareció que haya habido una trifulca entre los mismos priístas, y que el acontecimiento por lo tanto había dejado una muy mala imagen del PRI en el pueblo.

El Partido Revolucionario Institucional es sin duda un partido muy fuerte en el municipio, y se recuperó velozmente, pues a pesar de haber perdido la presidencia en el 2010, en las elecciones del 2012 nuevamente recobró el poder municipal. Norberto Sánchez ganó las elecciones abanderado por el PRI, convirtiéndose por segunda ocasión en presidente, haciendo que en menos de una década la familia de María Gloria Sánchez y Norberto Sánchez estén por tercera vez al frente del Ayuntamiento. El triunfo priísta en Oxchuc coincidió con el retorno del PRI en la presidencia de la República, la cual había estado dos sexenios en manos del Partido Acción Nacional.

Es singular que en 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 ganó la presidencia municipal en el 2004 rompiendo 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 habían mujeres regidoras, ni tampoco las mujeres habían figurado en los cargos tradicionales o religiosos.

La segunda mujer presidenta fue Cecilia López, en el 2011, y fue bajo su mandato que se realizó la tesis. Cecilia López, al igual que María Gloria Sánchez, mantuvo la postura de que hubieran regidoras dentro del 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 desempeñar su trabajo por falta de apoyo del Edil. Durante el mandato de Cecilia López también se da por primera vez la inclusión de mujeres en los cuerpos policiacos municipales, situación que causó novedad en la cabecera, pues 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 significativo, y tendrá repercusión en la sociedad en general de Oxchuc, donde 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 ambas son muy jóvenes – no eran mayores de treinta y cinco años al tomar el cargo. Se trata también de mujeres que han salido de su pueblo a 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 de las mujeres en Oxchuc, pues la gran mayoría de personas pertenecientes al género femenino no han terminado ni la educación básica (CONEVAL, 2012). No es tarea de esta tesis analizar las razones y circunstancias que llevaron a estas dos mujeres al poder, sin embargo, no es aventurado decir que ellas han sido la excepción que mantiene vigente la regla.

CAPÍTULO III. LA PRÁCTICA DE LA JUSTICIA

El objeto de este capítulo es señalar la dinámica de las prácticas de la justicia en Oxchuc, mostrando cuáles son las autoridades e instancias que son reconocidas por los nativos de Oxchuc como autoridades propias de los “usos y costumbres”. Veremos qué funciones tienen, cuál es el orden y trámite ante ellas, y su relación con las y los usuarios. Así también ayudará a situarse con familiaridad en el ambiente de la práctica de la justicia cuando analice las relaciones asimétricas de poder entre los géneros en los capítulos cuatro, cinco y seis.

Cómo he mencionado en otras ocasiones, a la práctica de la justicia en Oxchuc la concibo como un “campo”, pues esta noción me ayuda a delimitar mi espacio de estudio; como lo ha explicado Aguilar, haciendo referencia a Bourdieu, esta noción acota el universo de una estructura social más amplia, y permite establecer relacionamente a los sujetos de estudio en su entorno. Como espacio de análisis de una realidad, permite, además, entender la posición que las diferentes 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 del campo (Aguilar, 2004:37). Por eso es importante analizar como está estructurado el campo en el cual se desenvuelven los agentes, cuál es su estructura jerárquica y cuál es su dinámica, cuáles son los valores y capitales que se alientan entre sus agentes, y cuáles los que se reprimen o son menos valorados, cuál es la posición que ocupan las mujeres y los hombres; después de haber conocido lo anterior podemos pasar entonces a analizar cómo es que este *campo* ha ayudado a construir las subjetividades de hombres y mujeres, subjetividades que se han encarnado – hecho *habitus* – y que explican por qué las mujeres mantienen y reproducen posiciones de subordinación.

3.1. La actual práctica de la justicia en Oxchuc

En Oxchuc existe una manera singular de resolver conflictos que difiere significativamente de la forma cómo se solucionan disputas en otros municipios, por ejemplo, en San Cristóbal. A 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 ser sus valores culturales indígenas para resolver sus conflictos, en oposición a los valores ladinos. Las autoridades que se autodenominan tradicionales, rigiéndose entonces por usos y costumbres, afirman que ellos resuelven sus casos basados 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 de años en las instancias ladinas, y finalmente la costumbre en oposición a las leyes. Las autoridades tradicionales se identifican en oposición a las instancias ladinas, estructurando sus diferencias en oposiciones binarias que son difíciles de sostener en la práctica. Por ejemplo, dentro del derecho ladino existen también los valores de la oralidad, la inmediatez y la conciliación, sobre todo en el derecho laboral, internacional y agrario.

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. Así también a las autoridades que forman parte de los usos y costumbres se autodenominan como 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 noté a las regidoras como dos mujeres muy tímidas que tenían miedo a cometer algún error, pues

cuando quise platicar con ellas me decían que preferían que fueran sus compañeros hombres los que platicaran conmigo. Los regidores, en cambio, desde el primer contacto estuvieron dispuestos a cooperar.

3.2. Cabildo

La figura 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 les permitía tener un gobierno interno con poder político y jurídico independiente de otras instituciones coloniales. En los “pueblos de indios”, durante la Colonia, también habían 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 se formaba 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 la figura del Cabildo se encuentra subsumida en la del Ayuntamiento Municipal, y se integra de la siguiente manera según la Ley Orgánica Municipal:

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 por función el gobierno y la administración política de los municipios. A estas sesiones se les llaman sesiones de Cabildo. En la actualidad la figura del Cabildo en Chiapas tiene su fundamento en la Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas en su artículo treinta-y-seis, 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 le 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 a la iglesia principal, y tras de ella a las montañas. Bajo este escenario es que de lunes a sábado – y en ocasiones excepcionales los domingos – se resuelven las disputas de los nativos de Oxchuc.



Ilustración. Cabildo. Fotografía propia

En Oxchuc hay dos tipos distintos 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 y políticos, asuntos de interés general. El segundo tipo son 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 mantienen mucho más vinculados al partido que los nominó en las elecciones que con la presidenta, pues según lo manifestado por los propios regidores, desde que Cecilia López tomó posesión, no fueron llamados a sesiones en seis meses; por lo tanto, 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 tenido cargos dentro de 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 los derechos de las mujeres. Esta actitud la percibí en las sesiones de Cabildo, ya que por primera vez me habían tocado sesiones públicas, sin vigilancia policiaca. 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 el anterior Ayuntamiento presidido por Jaime Sántiz, quien – como he mencionado – mantenía las sesiones cerradas y bajo estricta vigilancia policiaca.

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 “si mete leyes” como me aseguraban los regidores. Los regidores mantienen un discurso de ser un cuerpo colegiado donde siempre están todas y todos de acuerdo con la manera y con el sentido en que habrá que resolver un caso, y no existen enemistades entre ellos, ni intereses políticos a la hora de resolver un conflicto. Las y los regidores atienden a los habitantes de más de 108 localidades que conforman el municipio de Oxchuc. Su función, según

ellos mismos la explican, es resolver los conflictos y dar consejos a la gente para que no vuelva a caer en el mismo error, mantener la paz social dentro del municipio, e impartir justicia.

3.3. Juzgado

La otra instancia que 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 sean originarios del municipio, se auto-adscriban 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 adiciona 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 edificio. Sobre el pódium hay un mueble de madera, estilo escritorio, donde se sientan los dos jueces, al lado del secretario. Al lado derecho de la sala se encuentra otro pódium, en donde se sientan las otras autoridades llamadas a la audiencia. Frente a los jueces están dos columnas, en las cuales se sientan las partes (quejosa y acusada). La escenografía del Juzgado de hecho se parece mucho más a un tribunal americano que a un juzgado penal o civil mexicano. La cárcel se encuentra justo al lado del salón de audiencias, y es un pequeñísimo cuarto sin ventilación, sin luz, sin baño y en condiciones deprimentes.



Ilustración. Juzgado Indígena.
Fotografía propia.

El Juzgado de Paz y Reconciliación Indígena es una institución que depende jerárquica y presupuestalmente del Poder Judicial del Estado de Chiapas, y fue creado como consecuencia del movimiento insurgente zapatista de inicios de los noventa. Como expliqué anteriormente el entonces gobernador, Roberto Albores Guillén, externó que la creación de los juzgados era motivada para dar solución a las demandas expresadas en los Acuerdos de San Andrés. La iniciativa de creación fue presentada y aprobada por el Congreso del Estado el cuatro 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.



Fotografía propia.
Ilustración. Placa del Juzgado

El personal del Juzgado está conformado por dos jueces, un titular y un suplente. Uno de ellos maestro rural jubilado y el otro campesino. Ellos se auto-identifican como indígenas, a pesar de no vivir en Oxchuc; muchas de las autoridades del municipio radican en la ciudad de San Cristóbal por diferentes razones, como por 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 necesitan ser abogados, ni tener profesión alguna, pero sí conocer ampliamente los usos y costumbres del municipio, lo que todos los integrantes del Juzgado afirman tener. 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 hecho 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 la vida del Juzgado. Es el “abogado” de la institución, 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 autoadscribe 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 tipo acuerdo. Funge igualmente como consejero del juez para tomar decisiones, sobre todo en lo que respecta a la “competencia legal del Juzgado”; es él quien aconseja si el caso se puede o no llevar, y sugiere si éste 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 platicar y hablar con el juez, y que éste les dé consejos; sin embargo, si el Secretario considera que no es un caso de su jurisdicción, 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 de números 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, se le pueden fincar responsabilidades penales y administrativas iniciadas por sus mismos superiores jerárquicos del Poder Judicial del Estado de Chiapas.

En mis primeros intentos por contactar con los jueces, nunca se prestaron ni para el 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 el sabría dar mejores respuestas. Fue gracias a que conseguí el permiso con el Coordinador de los Jueces de Paz del Tribunal Superior de Justicia que el secretario empezó a darme información; él si manejaba el discurso oficial bajo los márgenes jurídicos: sabía de los deberes y facultades del Juzgado, así como del 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 trabaja con aproximadamente 250 casos al año; en el 2008 registraron 264 casos, y, en el 2009, 251 casos – el mismo número que se registró en el 2011.

En las oficinas del Juzgado, aparte de los dos jueces y un secretario, también laboran dos abogados. Uno de ellos fungía como oficial-secretario, teniendo como tarea el dar trámite en todo lo referente a las cuestiones administrativas de las oficinas, y el otro 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, siendo déspotas con las y los usuarios, privándolos de la libertad, cobrándoles multas excesivas, e interviniendo en asuntos que no eran de su jurisdicción. En resumen, los abogados aludían a todos aquellos abusos que habían realizado los anteriores jueces en el periodo del presidente municipal Jaime Santis.

3.4. 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; ya que en la práctica no necesariamente se cumple ese orden. Los usuarios mencionaban 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 nombran como sus “usos y costumbres”; así también mencionaban a las obligaciones que tenían los regidores y los jueces para con el pueblo. Sin embargo esto no significa que todas y todos los pobladores de Oxchuc tengan claridad de cuáles son las instancias que conforman los “usos y costumbres”, y mucho menos cuáles son los límites de sus competencias y sus facultades. Muchas mujeres que entrevisté no sabían ni cuáles eran las instancias de los “usos y costumbres”, y a cuáles tenían que acudir primero; ellas acudían de manera indistinta interesándoles únicamente en 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 de ser respetado por los ciudadanos, pero ellos mismos externan 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, sin que 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, es gente que no quiere entrar en “razón”, que sólo juega con las autoridades, y que no está convencida de “que 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: Agente Auxiliar, Agente de Comité y Principales del pueblo, Autoridades de Bienes Comunales, Cabildo, Juez de Paz y Conciliación Indígena.

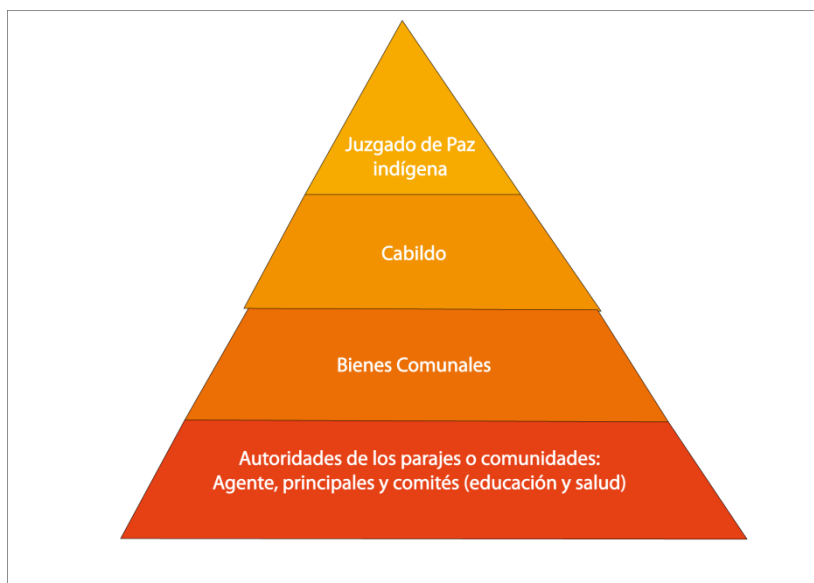


Figura N° 6

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 estas últimas 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 Comunes se encuentran en la cabecera municipal, y son reconocidas como autoridades de los usos y costumbres, teniendo facultades de 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.

3.5. El agente

Si se vive en una 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 de 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 dentro de 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 da un reconocimiento escrito en el cual 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 del gobierno, marcando diferencias entre unos y otros como si los cargos de regidores y agentes municipales no formaran también parte del gobierno institucional, y no estuvieran reguladas dentro de las leyes mexicanas. Recordemos que las figuras de regidores y agentes municipales son figuras del derecho mexicano que tienen su fundamento legal en la constitución, y que 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, teniendo 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 de suma importancia, dado que es la célula más pequeña en la cual la estructura de poder municipal y gubernamental se apoyan para implementar políticas públicas y vigilar disidentes. Para el o la edil es vital mantener el control de estas autoridades, pues significa tener el control de localidades enteras; el Ayuntamiento, como ya ha sido señalado, les da el reconocimiento como agentes, y cubre sus honorarios, así como

muchos de sus gastos – lo que permite tenerlos como fieles aliados. Los regidores cuentan como aquellas personas que estaban en desacuerdo con la ley seca, y querían mantener la venta de alcohol, habían tratado en distintas asambleas de quitar de sus funciones a los agente municipales, para nombrar e imponer a nuevos que fueran de su confianza, y con ello echar para atrás la ley seca. Sin embargo, la presidenta no había permitido los cambios, y la gente aliada a ella seguían aún como autoridades. De esta manera se puede observar la importancia de tener como aliados a estas autoridades. 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 de las políticas públicas que tengan.

Junto al agente municipal también están presentes los principales de una localidad, para resolver conflictos que surgen. Los principales son en general personas de muy avanzada edad, que, por prestigio y considerándolos sabios o expertos, se les designa ese título. Son personas que durante su vida han tenido 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 a Cabildo o al Juzgado, para participar a favor o en contra de una de las partes.

Una figura mucho menor en jerarquía en los parajes son los agentes de comité. Sivert, afirmaba que a través de este comité se desempeña la actividad política a, organizado para poder velar por los intereses comunes, éste órgano es la expresión formal común y tiene sus orígenes en la formación y el establecimiento de las escuelas en el municipio. Normalmente está constituida por hombres conocidos por su facilidad de palabra (Sivert, 1969:138). En general, estos hombres son 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 y reciben el reconocimiento como autoridad de parte 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 la participación de las mujeres es mayor en las asambleas, y ahora también las mujeres están eligiendo a sus autoridades. Nunca conocí a ninguna mujer agente, ni a ninguna mujer que se le diera el nombre de “*la principal*”; como ya he señalado antes, uno de los *principales* de la cabecera de Oxchuc, el *Mamtik Manuel*, decía que solamente los hombres pueden ocupar los cargos de autoridades tradicionales; 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* es opinar, aconsejar, resolver y llegar a acuerdos en las audiencias son actividades que son reconocidas como exclusivas de los hombres.

Regresando con el orden de tramitación, si el agente no puede resolver un conflicto originado en su comunidad, tendrá que solicitar una audiencia con el Cabildo Municipal, para que las y los regidores conozcan del 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 nombran 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 pasarse directamente con el juez. Según me dicen, la costumbre es que primero sea el Cabildo y posteriormente el Juzgado, pues ellos son la instancia más antigua, adonde sus antepasados acudían. Los regidores omiten referirse a que, por lo menos hasta los años sesenta, las autoridades tradicionales, ligados con la iglesia católica, también resolvían muchos de los 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 lo describe Villa Rojas (Villa Rojas, 1990:30). Como hemos visto en apartados anteriores, el sistema ha venido quedando paulatinamente en desuso a partir de que hubo una ruptura religiosa en Oxchuc por la

llegada de las y los presbiterianos al municipio. Hoy, el sistema de cargos sigue vigente, pero tiene una mayor connotación católica, utilizándola sólo los fieles de dicha religión – los cuales no son mayoría en el municipio.

En la práctica, las y los usuarios no siguen la ruta, ni el orden que se describe, ni tampoco están constreñidos a respetarlos; utilizan el orden que mejor les parezca. Los motivos de utilizar una u otra instancia son múltiples, tales como el conocer o ser amigos de una de las autoridades, o también el preferir llevar las cosas directamente al Ministerio Público, porque no confían en las instancias tradicionales. Otra razón es que una de las partes tenga escasos recursos, lo que no le permita moverse del municipio, y, por lo tanto, la obliga a exponer su disputa a sólo 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 no sabían hablar bien el español y exponer su caso ante esa instancia; además, implicaba un costoso viaje a Ocosingo, donde se expondrían 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 tener un acuerdo. En el Juzgado, en cambio, son sólo dos 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 el 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 afirmaban que no acuden primero con las autoridades tradicionales, antes de presentarse al Ministerio Público porque desconocen cómo es el orden y cuáles son sus funciones interesándoles únicamente resolver sus conflictos y no necesariamente lo que marca la tradición. Pero, para los regidores, las personas que utilizan como primera instancia al Juzgado o a otra institución antes que consultarles a ellos son irrespetuosos 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 Ministerios Públicos no necesariamente revela respeto a las instancias tradicionales de los pueblos indígenas; su manera de actuar puede deberse más bien a que la fiscalía tiene exceso de carga laboral y le resulta más cómodo regresar esos asunto a las autoridades indígenas.

La relación entre autoridades tradicionales del municipio de Oxchuc y las autoridades autónomas zapatistas son particularmente interesantes, pues entra en juego la fuerza que tengan las bases de apoyo del grupo armado y otras fuerzas políticas presentes en el municipio como ONG's y organizaciones campesinas. Uno de los casos que conocí en donde se involucraba la jurisdicción zapatista consistió en que una vecina de una localidad de Oxchuc era citada por una Junta de Buen Gobierno cercana a la cabecera, es decir, por autoridades autónomas zapatistas. El conflicto estribaba en una disputa matrimonial por tierras. La mujer no era base de apoyo zapatista, pero su expareja sí; él había mandado citarla para que resolvieran la disputa en territorio rebelde. Esta mujer ya había resuelto no acudir a la cita y llevar su asunto ante el Juez Municipal Indígena. Ella me manifestó su temor de que al no acudir a la cita, los zapatistas tomaran represalias, pero esto no sucedió, al menos no durante 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 a presentarse ante las autoridades autónomas.

En general son las partes quienes otorgan la legitimidad y la jurisdicción a las autoridades para recocer a una o a otra como la apropiada para resolver un caso. Esto es el caso tanto para las autoridades zapatistas, como para el Cabildo y el Juzgado. En cuanto al Cabildo y el Juzgado, no se disputan los casos, pues son los usuarios y usuarias quienes activan las instancias involucradas en un conflicto. En el caso referido de las autoridades zapatistas, la mujer no le daba legitimidad a esa institución, por lo tanto no tenía sentido acudir a ella.

3.6. Competencia

Regidores y jueces hacen una separación entre lo que son conflictos graves y conflictos no graves; sólo en los últimos dicen ellos tener competencia. Dentro de los casos graves se encuentran, 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 compete por ley – esto no es obstáculo para atender a la gente, escucharlos, aconsejarlos 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 la “competencia formal” les impediría conocer del mismo. Es así que la “no intervención” en situaciones graves es en realidad tan solo un discurso que manejan, pero que no se lleva a la práctica.

En muchas ocasiones vi que regidores y jueces intervinieran en asuntos que las leyes no les facultan, por ejemplo los problemas por límites y propiedades de tierra, que competen a las autoridades de los Bienes Comunales o al Tribunal Agrario. En uno de estos casos lo presencié dentro del Juzgado; el asunto versaba sobre una disputa de tierra entre una viuda y sus hijos. En este caso estuvieron presentes, dentro del juzgado, las autoridades de Bienes Comunales, pero su papel fue meramente accesorio – 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 tenido que resolver 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 abogadas(os), peritos y traductores. Además hubieran tenido que erogar fuertes gastos. En el Juzgado de Paz bastó una sola audiencia, realizada en el idioma de los pobladores, y con costos económicos mucho menores. Estas razones – económicas y el no tener lidiar con el español y la discriminación – son las causantes de que los nativos prefieran resolver sus disputas en el Cabildo o 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 y los usuarias(os) piden la intervención de ellos, y 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 como autoridad indígena es el servicio a su comunidad, percepción que tienen muchos de los oxchuquenses sobre sus autoridades. 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 y claridad en cuáles son los límites y los alcances de cada una de sus autoridades; las y los usuarias(os) llevan sus problemas ante los regidores o los jueces esperando tener una intervención directa para solucionar su situación, importándoles poco si la ley les da facultad o no sobre su asunto – las y los usuarias(os) les dan la legitimidad de intervenir.

Una de las usuarias del Juzgado de Paz me decía que ella no tenía conocimiento de cuáles eran las instancias indicadas para cada una de las situaciones para las que ella 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 dijo que no tenía una razón especial, pues desconocía ante quién podía interponer alguna queja; simplemente siguió el consejo de la conocida. De igual forma ella desconocía sobre 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 llevan asuntos de este tipo; estas dos últimas instancias, como lo comente párrafos anteriores, no son reconocidas por los pobladores como parte de sus usos y costumbres. Sin embargo en mi experiencia estas últimas cada vez están teniendo mayor aceptación en la población ya que muchas mujeres recurren a estas instancias para exponer sobre todo caso de violencia doméstica.

3.7. Trámite

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

3.8. Las actas

En cuanto a las actas, se trata de documentos escritos en los cuales se da un resumen de lo acontecido en la audiencia y de los acuerdos a los que se llegaron, pero normalmente no se anotan en éstas todos los acuerdos a los que se llegan, por ejemplo que una mujer quedará sin pensión si se vuelve a casar. Parte de mi análisis del 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 las circunstancias en que se dan tales o cuales acuerdos. Las audiencias, tanto en el Juzgado como en el Cabildo, puede tardar de tres a cinco horas según el tipo de caso y la dificultad de éste. En el caso de tratarse de un asunto más complejo, una audiencia puede tardar más de cinco horas, o incluso días; por ello es sumamente difícil que en una 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 pendiente de que aquellos

acuerdos que no se ajustan al marco legal queden fuera de lo anotado en el acta, aunque ello no signifique que haya quedado fuera de las obligaciones de las partes.

3.9. Multas, derecho a mesa y regalos

Las multas son las cantidades de dinero que piden los regidores a aquellas personas que han cometido alguna infracción, es decir, alguna falta que esté considerada como incorrecta. Puede ir 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 en el derecho penal; 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; 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 ante el Consejo de la Judicatura del Poder Judicial del Estado y ésta instancia debería sacar de sus funciones al Juez. Yo nunca presencié el cobro de ninguna multa ni tampoco tuve ningún informante que me lo refiriera.

En el Cabildo, los casos de personas que han sido encontradas ebrias en los caminos o calles son encarcelados y puestos a disposición de los regidores. Después de estar 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 aconsejará para 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. Así también se les pide una suma de dinero para obtener su libertad, es decir una multa. Muchas veces la gente no tenía dinero y entonces se le daba aviso a sus familiares para que fueran éstos los que cubrieran la sanción pecuniaria. Sin embargo, había muchos que preferían pasar las treinta y seis horas en la cárcel que pagar la multa. En uno de los casos en los cuales 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 poder salir de la cárcel, conseguir el dinero, y canjearlo por sus cosas.

Una de las audiencias que más llamó mi atención por sus particularidades, fue el de un anciano que había sido encarcelado por haber sido encontrado 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. 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 decían que era muy chistoso ver a un señor de tan avanzada edad que no estuviera casado y que no tuviera hijos o hijas, y que fuera su madre quien llegara a su defensa, como si fuera un niño.

La señora explicaba a los regidores que su hijo le había salido “raro”, aludiendo a una posible preferencia sexual distinta a la heterosexual. Los regidores hacían preguntas fuera del tema del alcoholismo del señor, y se interesaron más en la vida personal e íntima del señor que en su falta. Finalmente, se le dio la libertad al señor, y se le aconsejó que se portara bien con su mamá. La señora pagó la multa, pero la jocosidad de los regidores había impedido que la formalidad y seriedad que siempre mostraban en una audiencia 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 estaban cobrando por sus servicios, pero pronto esa idea la desterré cuando ellos me explicaron cómo funcionaba. Cuando un caso se presenta ante el Cabildo de alguna comunidad de Oxchuc, tienen que estar presentes las autoridades de ésta. El pago al derecho a mesa está justificado según los regidores porque las y los usuarios han hecho que muchas personas se tengan que mover de sus localidades para poder solucionar sus desavenencias; como las partes no pudieron resolver su disputa al interior de la comunidad, las autoridades comunitarias tienen que salir de 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 puedan cubrir 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 lo que se pueden agregar otras autoridades en situaciones especiales, como serían las autoridades de Bienes Comunales; el número de autoridades que asisten a una audiencia ante el Cabildo o ante el Juzgado pueden duplicarse si la disputa involucra a dos comunidades, ya que tendrían que estar presentes todas las autoridades de las dos comunidades a las cuales les compete el asunto. En dos de los casos que presencié – uno en el juzgado y otro en el Cabildo – el número de autoridades era más de seis personas. En estos dos casos, tanto jueces como regidores pidieron una suma de dinero a cada una de las partes que rebasaba los dos mil pesos.

El pago de mesa no es igual para las dos partes. Si hay una parte que consideran responsable, ésta paga una cantidad mayor. Por ejemplo, en un caso ante los regidores, sobre 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 pesos. 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 este 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, quedando esta responsabilidad judicial exclusivamente a la parte que se considera responsable.

3.10. Los regalos

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 le regalaba fruta y huevos; algunas usuarias me decían que también suele darse gallinas u otros animales. Las y los usuarios reparten las viandas, las cuales se pueden consumir durante el transcurso de la audiencia. Varias personas me confirmaban 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, y que es apenas en estos últimos años que el Gobierno del Estado, a través del Tribunal Superior de Justicia, ha asignado un sueldo a los jueces. Por ello, ahora las mismas autoridades judiciales les 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 con todo y prestaciones, pero esto no lo pude confirmar.

3.11. 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 ellas o ellos tienen “culpa” o que hicieron el “delito”. Hay entonces una declaratoria de responsabilidad por determinados hechos o actos acontecidos. Uno de los regidores mencionaba que:

Si viene una mujer que lo golpeó su marido, y nosotros le preguntamos por qué la golpeó y ella dice: “Por éste y éste motivo”. Y entonces le preguntamos al señor que golpeó, y él nos dice: “es que yo golpeé por éste y éste 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 la gravedad del delito.

Para los regidores existe una diferencia en 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, y ahora primero las autoridades investigan, tratando 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 el Cabildo, y quienes, para no acatar los acuerdos, acuden a otras instancias, buscando 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 qué 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 los amenazan de recurrir a organizaciones de Derechos Humanos para denunciarlos. Según los regidores, este tipo de amenazas no les preocupa, pues creen que la gente está en todo el derecho de acudir a las instancias que mejor les parezcan. Sin embargo, manifiestan que si una persona tiene algún tipo de disputa, es que seguramente no está conduciéndose como una “buena persona”, ya que una “buena persona” no se ve involucrado 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 son 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 mujeres que no gozan de este derecho. En fin, existe una variedad de derechos, pero no todas las personas tienen los mismos derechos, 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 el derecho a heredar tierras, el cual está reservado sólo a los varones.

También existen responsabilidades y deberes para el matrimonio. Por ejemplo, los regidores dicen que las mujeres tienen distintas responsabilidades que los hombres; a los 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 sus hijos. La mujer también tiene el encargo de cuidar al marido, a los hijos, a la milpa, al frijol y a los pollos, pero la diferencia estriba en que los hombres son primordialmente los que tienen que ser los proveedores, y las mujeres las que tienen que ver 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, hacer de comer, atender a los hijos y al esposo, y que 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 hombres y mujeres es bajo una dinámica de complementariedad y de división sexual del trabajo muy clara.

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

En los conflictos que se presentan en el Cabildo y en la 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 edad, parentesco, etc. 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, tales como: la presentación de testigos falsos, o 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; en otras instancias del derecho positivo mexicano, los mismos principios ya habían sido establecidos, 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 -, en el Tribunal Agrario, y las audiencias realizadas en Cabildo y en los Juzgados de Paz Indígena; en

todas estas instancias la oralidad, la sencillez y la conciliación son las bases para poder 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 quién ofendieron, y a las autoridades. Si la parte acusada no pide perdón, significa que no acepta ninguna responsabilidad de la cual se le acusa. El perdón, a su vez, va ligado con 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, y no garantiza que vaya a resultar en una conciliación duradera, que se respete afuera de la audiencia. Así, muchos de los 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 hubo perdón por parte del agresor, pero al cabo de un tiempo nuevamente el agresor 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, causando nuevos conflictos en la comunidad; conflictos que pueden durar años, o incluso, como en un caso que conocí, una década. Asimismo, las personas que eran detenidas por su estado de ebriedad pedían perdón en la audiencia a las autoridades y a su familia, pero era sabido por las autoridades que muy posiblemente podían recaer nuevamente en el alcoholismo.

3.13. Cárcel y sanción

Regidores y jueces opinan que una de las diferencias que existe entre el derecho ladino y sus usos y costumbres es que en los usos y costumbres no hay cárceles para purgar sentencias, ni la utilización de 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 las cuales las y los que cometieron alguna falta purguen sus penas. No obstante, y por el contrario al discurso de los regidores y del Juez, en la práctica sí existe la cárcel y la sanción o castigo

para las y los infractores de alguna norma. Los regidores refieren que uno de los casos más difíciles a los que se habían enfrentado 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 sería 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 las 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 todas estas consecuencias sociales que traía consigo su consumo. La petición concluyó en un acuerdo en el cual se declaró la ley seca desde enero del 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 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. Este resultó ser el conflicto más difícil para las y los regidores, La venta clandestina conllevó al arresto y encarcelamiento a varios comerciantes, provocando fuertes tensiones sociales en el municipio a principios de año. Se exigían fuertes sumas de dinero en multas, lo que originó que hubieran agresiones violentas en contra de las autoridades municipales.

La cárcel para estos vendedores clandestinos confirmaba el uso de la prisión como castigo para los infractores, a pesar de que los regidores decían no sancionar y buscar acuerdos, en la práctica, se da seguidamente que estos acuerdos se hacen 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 recluidos en la cárcel municipal, y tenían la amenaza de ser consignados ante el Ministerio Público y pagar multas mucho más altas que con sus propias autoridades

municipales. Finalmente, los que habían sido encarcelados fueron liberados al pagar su multa, y después de haber sido apercibidos y aconsejados de no seguir vendiendo licor. Con esto, cada vez era menos frecuente enterarse de quiénes se dedicaban a esta 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 a que encarcelaran al hombre iracundo en la pequeñísima celda. Otro caso fue de un hombre quien había sido detenido en las calles de Oxchuc por mandato del Juez – orden que ejecutaron los policías municipales. La detención era el resultado de la queja que su expareja había interpuesto por incumplimiento de pago de pensión alimenticia. El hombre fue encarcelado 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 pasa 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 por unas cuantas horas mientras se serenaban los ánimos y reflexionaban las personas.

El tema de las privaciones de la libertad hechas por regidores o por jueces era tema 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 rebasan el límite de tiempo constitucional permitido para una autoridad que no sea la judicial⁷. El discurso oficial respecto a la utilización de la cárcel que daban jueces y regidores en general se contraponía a sus prácticas.

⁷ 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.

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 ellos el Cabildo se extralimitaba en sus funciones y hacían caso omiso a la normatividad constitucional. Según su versión, en ocasiones los regidores habían mantenido a los detenidos por más de treintaiséis horas, lo que evidentemente consistía 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 estar infringiendo la Constitución, los regidores en general no atendían a las recomendaciones de los abogados, escudándose en los usos y costumbres.

Durante mi estancia con los regidores y regidoras en el periodo del año 2011 al 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 Sántis, del PRI, en el año 2002, el presidente municipal ordenó la detención y el encarcelamiento por razones políticas a un hombre quien estuvo recluso por más de treinta-y-seis horas dentro de la cárcel municipal. Este caso lo recuerdo, porque yo misma fui la defensora de este campesino, que era 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 Sántis 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 tenido una organización social de base que lo apoyara. 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 aprisionadas en la cárcel del Ayuntamiento, que posteriormente paraban ante la presencia de los regidores y regidoras para que se llevara a cabo una audiencia. Los regidores me contaron que los días 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 “borrachitos” que habían infringido la “ley seca”. Generalmente, los prisioneros eran siempre hombres; nunca vi a ninguna mujer encarcelada.

CAPÍTULO IV. LAS MUJERES Y LA JUSTICIA

Este capítulo se centra principalmente en describir cómo las autoridades imparten justicia a las mujeres, y cómo ellas la viven. Así también tiene como objetivo analizar las circunstancias bajo las cuales las mujeres toman acuerdos dentro de la práctica de la justicia.

4.1. Las mujeres y la justicia

Jueces y regidores coincidían en decir que las mujeres constituyen la gran mayoría de las personas que acuden a las instancias de justicia (el Cabildo y el Juzgado), y que los conflictos intrafamiliares son los asuntos que con más frecuencia se abocan a resolver.

Las treinta y ocho actas de acuerdo de Cabildo que me permitieron los regidores obtener para mi estudio, muestran claramente la tendencia en el tipo de casos que conoce el Cabildo. La siguiente tabla ilustra las temáticas más frecuentes que atienden los regidores(as).

Tipo de Caso	Frecuencia
Violencia doméstica en la cual la mujer es la víctima	18 casos
Alcoholismo del esposo	9 casos
Incumplimiento del esposo a los deberes de alimentos	12 casos
Conflictos entre cónyuges por tener más de dos o tres esposas	4 casos
Reconocimiento de derechos sobre bienes inmuebles a los hijos varones	2 casos

Los regidores cuentan que cuando entraron en funciones, se sorprendían de la cantidad de problemas familiares que hay en su municipio. La separación de parejas era una de las disputas más ventiladas –tuve en mis manos 8 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 vía civil, ni por la religiosa. Como no media ninguna autoridad en la unión, la separación se pueden hacer a través de acuerdos que se llevan en el Cabildo o en el Juzgado, donde también se fija la pensión para la prole en caso de tener hijas o hijos.

La separación de los cónyuges lleva aparejada otros conflictos, como: violencia familiar – sobre esta situación recayó el mayor número de quejas que obtuve de las actas las mujeres denuncian el maltrato de maridos e hijos. Otros conflictos familiares son el incumplimiento de los hombres a 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 a las desigualdades de poder entre los géneros, los estereotipos o el machismo, las diferencias económicas, académicas, o los distintos recursos que tienen hombres y mujeres en el municipio. La presidenta municipal había externado en un periódico que el alcoholismo era la principal causa de la violencia en su municipio, y por ello se había establecido la ley seca; ella sostenía que después de haber implementado esta ley, la violencia se había reducido.

El problema del alcoholismo de los hombres era también una de las fuentes que generaba gran actividad en el Cabildo, ya que las mujeres activan permanentemente a esta instancia, interponiendo quejas en las cuales exponen que sus parejas se emborrachan y no trabajan, lo que ocasiona que no tengan dinero para la manutención,. Los regidores me decían que una de las quejas más frecuentes de las mujeres era referente 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”? A parte de los casos que yo presencié sobre pensión alimenticia, como he mencionado antes, en actas había por lo menos doce casos en las que las mujeres denunciaban a sus parejas por el incumplimiento de alimentos.

Sin embargo, en los consejos que dan los regidores y jueces en las audiencias, existe un discurso de equidad de género, que resulta difícil acomodar a otro discurso, que también

se presenta en los consejos: el discurso de respeto y permanencia de los usos y costumbres. De manera enredada, las autoridades tradicionales sobreponen ambos discursos, manifestando que se deben de 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 implementando 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 regañones eran notoriamente desventajosos para las mujeres. Era contradictorio ver y escuchar como uno de los jueces decía que en el juzgado “aquí hombres y mujeres son iguales y el castigo es parejo”, para seguidamente obligar a las mujeres callarse hasta que hubieran terminado de hablar todos los hombres presentes. En las audiencias, el juez insistía 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 tienen 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 último. 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 esta mujer, porque no habían hombres de su familia que velaran por sus intereses – es decir, que fueran sus representantes. Al no haber hombres para resolver y tomar acuerdos resolviéndose las cosas “entre hombres”, el caso entonces se tuvo que llevar ante el Juzgado. Poco importaba que la viuda fuera una anciana, y, además, con cinco hijas mayores de edad quienes la respaldaban e intervinieron con opiniones que defendían la posición de su madre. Para tomar acuerdos “serios” es 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 toman medidas encaminadas a la equidad de género; no toman en cuenta las asimetrías de poder entre los géneros, y aparentemente desconocían la vulnerabilidad en la que colocan a las mujeres. Ésta 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 la Unidades de Atención a Mujeres Víctimas de Violencia, que coordina la Secretaría de la Mujer de Chiapas, recurran permanentemente a ella, poniendo en riesgo la vida de las mujeres, el caso de Kathya es probablemente el mejor ejemplo de esta mala práctica⁸. La entrega de citatorios por las víctimas es generalizada tanto de autoridades del “derecho positivo mexicano” como de las reconocidas bajo los usos y costumbre, lo que pone en peligro a las mujeres.

El trato que dan los abogados y autoridades de las instancias de justicia evidencia el poco conocimiento de las dinámicas de la violencia intrafamiliar y de género. Uno de los casos de los que tuve conocimiento, en el cual pude observar la relación entre autoridades y mujeres, fue 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 decían de manera sarcástica que así eran las mujeres, que no entendían por qué nos quejábamos del maltrato si al poco tiempo volvíamos con nuestros maridos: seguramente así nos gustaba vivir. La manera tan simplista de reducir la violencia ejercida contra las mujeres refleja su desconocimiento respecto al tema, como, por ejemplo, sobre el ciclo de la violencia doméstica, o sobre el estado psicológico en el que se encuentran las mujeres víctimas, que impide a éstas mantener la denuncia firme, o sobre las condiciones socioeconómicas que impide a muchas mujeres abandonar a su agresor – en otras palabras, cómo funciona el *habitus*.

⁸ En enero del dos mil doce, una mujer de nombre Kathya López Banda fue violentamente golpeada por su exmarido y la familia de éste, cuando fue a dejar un citatorio a su domicilio. El citatorio provenía de la Procuradora del Menor y la Familia, quien de manera arbitraria dejó en manos de Kathya una obligación que le compete a la autoridad. Posterior a la agresión física que perpetraron contra la joven, la familia del exmarido acusó a Kathya de allanamiento de morada. El caso fue difundido por medio del Tribunal Popular de los Pueblos, y discutido durante este año dentro 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, dado que el agresor pertenecía a una familia “coleta” (de San Cristóbal) panista, con cargos públicos en la administración municipal y estatal.

La falta de conocimiento de las autoridades tradicionales, desde luego no es exclusivo del municipio de Oxchuc. Esta actitud y las mismas razones son el pan de todos los días de los Ministerios Públicos ladinos de San Cristóbal, 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.⁹

En los días que la mujer golpeada fue a pedir nuevamente otro citatorio, el secretario del juzgado se había ausentado para recibir un curso de derechos humanos y género en el Supremo Tribunal de Justicia del Estado. Lo que me extrañó de esto es que ninguno de los dos jueces tomó esa capacitación, y el juez me dijo que no asistían porque estos eran cursos “legales”, sólo para abogados. Durante mi estancia en el juzgado, el secretario nunca estuvo presente en las audiencias, él más bien se mantenía en un cubículo apartado de la sala de audiencias en la cual trabaja con los expedientes, informes, etc. Sin embargo, es justo en las audiencias que las autoridades quitan, limitan y restringen los derechos de las mujeres, o imputan obligaciones estereotipadas sobre su género por medio de los consejos y regaños.

La figura del secretario del juzgado tiene cierto parecido con la antigua función del secretario municipal de los municipios indígenas, que se describía en los años cincuenta por etnógrafos como Alfonso Villa Rojas. Este antropólogo narraba que quien realmente llevaba el poder económico y político en el municipio era el secretario municipal, quien era ladino. El presidente municipal indígena de ese entonces tenía muy poca intervención en asuntos relevantes y económicos. Algo muy parecido pasa en el Juzgado Indígena de Oxchuc. Quien tiene el poder de decir qué es lo adecuado o no es el Secretario del Juzgado. El discurso “oficial” de cómo se maneja y trabaja en el Juzgado me lo dio el secretario, ya que las primeras veces que traté de entrevistar a los jueces nunca me lo permitieron, mandándome todo el tiempo con el oficial del juzgado; los jueces mostraban su temor de decir cosas que no fueran “bien vistas”, y a equivocarse en 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

⁹ 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).

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 otro muy distinto lo que sucedía adentro, sobre todo en las audiencias. No es lo mismo lo que realmente sucede en la audiencia – donde no faltan las reprimendas, las multas, los castigos, los consejos, etc. – y lo que luego se asienta en las actas. Cuando vi esa diferencia puede darme cuenta de cuál era el temor de los jueces.

4.2. La pensión alimenticia

Una de las demandas más comunes por parte de las mujeres es sobre 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 mucho más para las mujeres que tenían más de dos hijos, y 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 a sus hijas e hijos. Ellos afirmaban que las pensiones se daban en razón al 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 aseguraban 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 tener muchos hijos con su actual pareja. Bajo este pretexto daban a su primera esposa montos irrisorios que muy poco ayudaba a sostener a las hijas e hijos.

Los regidores argumentaban que si ellos aumentaban la cantidad de pensión, los hombres no cumplirían, lo que traería 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 como multas cantidades muchísimo más altas. Es el caso, por ejemplo, de las faltas por venta de licor o el robo, pero también se puede ver en el pago por derecho a mesa, que podía ser mayor a los tres mil pesos.

Otra cosa que hace peculiar el tema de las pensiones alimenticias es la advertencia que le 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 que si vuelve a rehacer su vida con otra pareja, la pensión se extinguirá automáticamente. Las mujeres con las que platicué se asustan ante tan cruel advertencia, y muchas de ellas la aceptan resignadamente. Por eso, cuando tienen otra pareja, la manutención de los hijos de la mujer será un acuerdo implícito. La advertencia que hace el juez a la mujer por obvias razones no queda inscrita en el acta de acuerdo; el Secretario del Juzgado tiene el cuidado que este tipo de acuerdos no queden plasmados para que no se vea que los derechos de las mujeres y de los niños y niñas han sido violados, y justifica esto diciendo que así son los usos y costumbres.

Las mujeres en general no saben cuáles son sus derechos, y 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 durar años siendo la misma cantidad de dinero sin que las mujeres vuelvan a insistir que se les aumente; por eso, muchas mujeres se ven en la necesidad de tener varios trabajos, y que sus familiares les

ayuden, ya que las pensiones no alcanzan a cubrir ni la cuarta parte de los gastos que generan los hijos e hijas.

Una jovencita de dieciocho años que entrevisté saliendo de una audiencia sobre la pensión alimenticia que ella había solicitado 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 hubiera llegado a las citas. Fue hasta que el Juez mandó a los policías municipales a detenerlo que fue posible su presencia en el Juzgado. En la audiencia estuvieron presentes el padre, la madre y las hermanas del hombre; a la chica sólo la acompañaba su madre. El hombre no reconocía al niño como su hijo, y exigía una prueba de ADN. 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 aceptará su responsabilidad, pues esto significaba que cuando el niño tuviera entre quince y dieciocho años, el papá tendría que heredarle tierras. Entre los apercibimientos que le hizo el juez, la mujer lo narra de la siguiente forma:

Utilizaré (M) para referirme a la mujer, y (E) para referirme a la investigadora:

M: 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 qué tal y que sufre mi hijito, y ¿quién iba a tener la culpa? Pues yo. Así me dijo el juez. Tampoco se puede ir con tu mamá [el niño]. 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.

E: ¿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 que me iban a quitar a mi hijo.

E: ¿Pero por qué?

M: No sé porque lo dijeron.

E: ¿Cuánto dinero te dan de pensión?

M: Muy barato. \$300 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 \$300 a un niño. Le pides \$500 pesos, y dice que no tiene. Si antes el muchacho dijo que sólo \$200 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 hacer el juez también si el muchacho no quiere?, ¿Qué va 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, pues, las niñas no tienen casi derechos de recibir sus herencias, pues es lo que dijo pues el juez. Las niñas sólo su pensión y la van a registrar y sólo eso.

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

M: ¡Aja! [sí]

E: ¿Te 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 platicué 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, tenían razón, pues lo obligaron a registrar y dar pensión.

E: ¿Te cobraron, diste 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 si 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 \$300 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 pue'.

E: ¿Ni a otra autoridad?

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

E: ¿Tú piensas que con \$300 pesos te va 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 1,000 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 que tienes derecho?

M: Pues de nada.

El caso de esta jovencita es lo que las mujeres viven diariamente en el Juzgado y en el Cabildo cuando tienen que enfrentarse a su anterior pareja, que normalmente están apoyadas por su familia y las autoridades; el apoyo consiste 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 el padre siempre apoya y defiende a su hijo varón de cualquier acusación que le haga su esposa o su concubina o cualquier otra mujer. Entre las mujeres que acudían a alguna instancia de justicia era perceptible ver cómo ellas tenían

muchas dudas respecto a cuáles eran sus derechos; muchas de ellas insistían en que tenían tal o cual derecho, pero generalmente eran reprendidas por las autoridades por participar, o su participación era menospreciada.

4.3. Derechos de segunda esposa y tercera esposa

Los hombres y mujeres con quienes tuve la oportunidad de platicar y entrevistar en Oxchuc me contaban de la frecuencia con que se presentaba la convivencia de un hombre con dos o tres mujeres; los regidores también hacían frecuentemente alusión a este tipo de casos y el número de actas de acuerdos del Cabildo, que tuve oportunidad de obtener, revelaban por lo menos la existencia de cuatro casos en donde se presentaba esta situación. Una de las mujeres que fue mi intérprete y mi guía me decía que ella era hija del primer matrimonio, pero que su padre tenía otras dos esposas. Cuando mis informantes y las autoridades referían a las distintas mujeres que convivían con un hombre como esposas, no lo hacen 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 ser reconocidas socialmente como la segunda o la tercera esposa, 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; también tiene derecho a quedarse con las tierras de éste en caso de fallecimiento – derechos que no gozan las posteriores esposas. También existe diferencia 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 pelear por las tierras de su padre, pero los hijos de posteriores matrimonios no, a no ser que en el primer matrimonio 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 se va mermando según el número de hijos e hijas que vaya teniendo en sus subsecuentes uniones.

Las esposas pueden convivir o no en la misma casa habitación, pero normalmente cada esposa tiene una casa habitación distinta. En el caso de la madre de mi informante, ella

había vivido veinte años en la misma casa habitación cohabitando con la segunda esposa, pero en cuartos distintos. En la actualidad, ella ya no mantenía convivencia marital con su esposo, pero aún vivían bajo el mismo techo. Los regidores me contaban un caso en que un hombre quería tener cuatro esposas, pero las tres esposas 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 ya no alcanzaba para mantenerla.

Para los regidores, esta situación se presenta porque los hombres “convencen” a la mujer de que pueda tener más mujeres, sin embargo, mi informante no estaba tan de acuerdo con esa hipótesis, y me explicaba que los hombres no avisan que van a tener otras esposas, esconden su convivencia con otras mujeres, y es hasta que de manera fortuita se enteran de la existencia de las otras mujeres que hay una “negociación” entre el hombre y la primera esposa. El acuerdo puede llegar a ser que si el hombre sigue cumpliendo sus “obligaciones” de proveedor se le puede permitir tener una segunda esposa.

Los “acuerdos” a los que pueden llegar las primeras esposas con su consorte para admitir a una nueva concubina son realizados con un margen de negociación muy restringido para las mujeres. Si una mujer es primera esposa, y 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 el derecho a alimentos para sus hijas e hijos.

Es así que la mujer tiene que escoger entre quedarse sin casa, sin tierras, sin animales u otros bienes: sin esposo, lo que conlleva quedar sin su protección,¹⁰ sin el prestigio de tener una familia, con toda la responsabilidad del cuidado de los hijos e hijas, pero quedándose con una pequeñísima cantidad para su manutención. Ante las anteriores

¹⁰ Hemos visto como en Oxchuc los hombres dan protección física y moral a las mujeres, ya que son los que dan aval de que las mujeres tenga 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.

perspectivas es que las mujeres tienen que decidir en aceptar o no una nueva concubina. Lo anterior podría explicar por qué muchas mujeres “aceptan” que el marido tenga una segunda o tercera esposas.

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 varias mujeres; este hombre también me contó que el Juez anterior tenía tres mujeres, las cuales vivían todas en la misma casa habitación. Yo tuve la oportunidad de conocer a una de esas mujeres.

No todos los hombres en Oxchuc viven con la holgura económica que quisieran. Para demostrar su masculinidad y mantener su prestigio ocurre por lo tanto que tienen más de dos concubinas aunque les represente una carga muy pesada. Una de las usuarias del juzgado a la que entrevisté me narraba como ella había sido golpeada por su esposo, pero por culpa de la segunda esposa. La primera esposa responsabilizaba a la segunda 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 intentando ahorcarse. Según me cuenta esta mujer, el marido tenía muchos problemas con sus dos esposas, y a ninguna de las dos les estaba cumpliendo con la manutención de los hijos e hijas. Las dos mujeres exigían dinero y atención del marido, y éste no podía mantener contenta a ninguna de las dos, quienes además peleaban continuamente entre ellas. Por estas circunstancias es que ambas mujeres se encontraban en el juzgado. La primera esposa era la que presentaba visibles muestras de violencia física en todo su cuerpo, y la segunda sólo mostraba un hartazgo por la situación, y no quería ya saber más del esposo, diciendo que era el hombre quien la buscaba y 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 confirmaba que a pesar de que los hombres que habían sido mis informantes veían con buenos ojos el tener dos o tres mujeres, no todos lo viven con placer y gusto – pues este hombre, ante tantos problemas familiares y económicos por la presión de darle

manutención a dos familias, estaba a punto del suicidio. Para los campesinos de bajos recursos, mantener el “prestigio” por tener más de dos mujeres les puede costar incluso la vida.

4.4. La herencia de la tierra. Un derecho 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 fueron el cimiento de la exclusión. Es una historia que se remonta hasta antes de la Colonia, donde podemos encontrar prescripciones trascendentales de género que subordinan a la mujeres a los hombres; según Olivera, sin embargo, estas 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 las normas jurídicas en materia agraria. Prácticas y normas han obstruido el goce y ejercicio pleno del derecho a la tenencia de la tierra, privilegiado únicamente al varón. Una de las leyes coloniales que normaba la tenencia de la tierra fue la Instrucción de 1754, hecha por la Corona Española. Fue 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. A pesar de la benevolencia de la ley, tuvo un impacto muy tenue en la realidad novohispana.

Desde la época Colonial, la tenencia de la tierra se encontraba organizada jurídicamente en tres tipos de terrenos: los “propios”, que eran tierras para explotación de la administración política local; en terrenos de la comunidad (ejidos/ dehesas), que quedaban a disposición de todos los vecinos para fines de pastoreo y leña; y 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 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 propiedad individual en; al morir el poseedor varón, el derecho volvía a entrar en el fondo común para ser nuevamente asignado. Las indias no eran poseedoras, por lo que estaban exentas al 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 algún colono, 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, temiendo que por necesidad las vendieran a los españoles abusivos, con los que 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, el gobierno en 1882 hace un decreto por el cual se suprimen los tributos, se instauran los municipios, se omite la categoría de Indios, y se reconoce sólo la propiedad privada – disposiciones que fueron ratificadas en la constitución de 1824 (Olivera, 2004:75).

Estas disposiciones dejaron a los pueblos de indios a merced de los ladinos, lo que produjo que muchos terrenos comunales fueran privatizadas, y los ladinos se apropiaran de ellas. Las medidas impuestas también impactaron fuertemente en la estructura de gobierno, sus 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 dentro de la categoría universal de ciudadano.

La situación de las mujeres parece haber empeorado con la pauperización de las condiciones económicas y sociales consecuencia de la política del estado de privatización de tierras comunales indígenas, y la proliferación de las fincas, sobre todo el territorio

Chiapaneco. Olivera nos dice 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 mujeres indígenas que se encontraban a su servicio (Olivera, 2004: 78).

Es evidente la consolidación de Estado Nacional Mexicano ha sido 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 a casi objetos el acceso a la propiedad tierra era casi imposible.

El primer instrumento jurídico que permitió que las mujeres tuvieran el 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 dicho 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 tuvo una importante adición al introducir la Unidad Industrial Agrícola de la Mujer, estableciendo que se asignaran parcelas exclusivas para la producción por parte de las mujeres (De León, 1999:130). En la Ley Agraria, como en los anteriores códigos, se reconocía derechos a las mujeres como ejidatarias y comuneras. Estas normas, sin embargo, no han sido suficientes para que las mujeres sean reales poseedoras de derechos agrarios. Las prácticas y las antiguas normas coloniales sexistas aún están presentes en el *habitus* tanto de los hombres y mujeres campesinos, como de los funcionarias y funcionarios agrarios.

La Unidad Agrícola dejó de ser obligatoria en la reforma al artículo 27 constitucional, hecha en 1992. Con la misma reforma, el proteccionismo de las tierras indígenas tuvo su fin, por presiones de Organismos Internacionales, 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 hecha en 1992 permite la privatización de la tierra, los reportes del Registro Agrario Nacional indican que el tipo de tenencia de la tierra no se ha modificado substancialmente. Muchas organizaciones no gubernamentales en Chiapas afirmaban de manera errónea que con la entrada del

PROCEDE a las comunidades, la tierra se privatizaba. Jurídicamente esto no es posible; a pesar de que un ejido entre a ese programa, las tierras siguen manteniendo la modalidad de tierras ejidales. Para privatizar la tierra es necesario entrar a un procedimiento jurídico en 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 lo 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 el 2011 existían 31 mil 663 núcleos agrarios registrados; el Secretario de la Reforma Agraria en ese mismo año reportaba que 3 825 núcleos agrarios habían cambiado la modalidad de la tenencia de la tierra, pasando de ser social a privada; esta cantidad representaba apenas el 12 % del total de ejidos y comunidades en el país (SRA, 2011). Es así que la gran mayoría de 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 del 1992 no significó ningún avance. En 1996, la Secretaria de la Reforma Agraria reportaba que tan solo el 15% del total de titulares de derechos agrarios eran mujeres (De León, 1999: 131). A una década después, los cambios son muy pequeños, pues la titularidad de derechos ejidales representaban apenas el 19.8%. Es decir, si la misma tendencia continúa, con un crecimiento del 5% por década, tendríamos que esperar hasta el 2067 antes de que las mujeres alcanzaran derechos sobre la tenencia de la tierra en la misma proporción que los hombres.

Participación de las mujeres de acuerdo con la calidad agraria

Calidad Agraria	Mujeres	Hombres
Ejidatarias (os)	477,559	1,935,785
Comuneras (os)	134,764	491,221
Posesionarias (os)	155,298	456,805
Avecindadas (os)	345,491	673,706

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

Si bien es cierto han habido cambios respecto a la tenencia de la tierra, en los cuales es innegable el aumento de titulares mujeres, no hay aún paridad entre los géneros, pues el porcentaje refleja una minoría de mujeres titulares de derechos agrarios. El restringido acceso de las mujeres a los derechos agrarios se debe a prácticas que tienen origen en las normas coloniales, que tenían 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 (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 ejidatarias(os) y comuneras(os). La gran mayoría de mujeres “no ejidatarias ni comuneras” – vecinas de los núcleos agrarios, como son las mujeres casadas, viudas, solteras, madres solteras, o mujeres solas cuyos esposos han migrado 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, a considerarlos como patrimonio individual – lo que ocasionó que se excluyera de 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 – con la excepción de la herencia 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 cual genera constantes disputas, incluso dentro la familia nuclear.

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, reclamando el acceso a ese derecho. Muchas mujeres son propietarias de parcelas de tierra, las cuales han obtenido por medio de sus ahorros y su trabajo. Son muchas las mujeres las que no están conformes con esa costumbre; muchas de ellas 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 tendrán que casar, y que adquieren tierra a través de su esposo. Muchos padres 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 de todo en la realidad. Por lo mismo, muchas mujeres se quedan desprotegidas a no tener tierras ni casa; muy pocas madres solteras viven en la casa de sus padres; prefieren vivir en la cabecera de Oxchuc, donde hay muchas mujeres que viven solas con sus hijas e hijos, rentando pequeños cuartos. Muchas de ellas provienen de comunidades de las cuales se ven forzadas a salir para trabajar y mantener a sus hijos, ya que las tierras son de sus hermanos.

El cuestionamiento a la costumbre de no heredar tierra no es propio de las mujeres del municipio de Oxchuc; éste se enmarca en las luchas por la tierra que se presentan cada

vez más frecuentemente en el estado de Chiapas. En el encuentro organizado en el 2010 “Mujeres en Resistencia para Defender Nuestra Madre Tierra y el Territorio”, numerosos grupos de mujeres pertenecientes a ONG:s y organizaciones campesinas expusieron los diversos obstáculos que tienen 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).

Dentro de ese mismo encuentro, las mujeres denunciaban como los varones de sus comunidades no les permiten la adquisición de tierras, y que esto ocurría con la tolerancia de las instituciones gubernamentales.

4.4. 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 despojarla de su tierra. Ellos habían golpeado a sus hermanas tratando de intimidarlas; también 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. Estos hombres ya habían sido dotados de tierra por su padre, pero no conformes con lo que su padre les había otorgado en vida, querían despojar de la tierra a su madre.

Las autoridades comunitarias – agente, representantes del Comité de Educación, y principales – habían decidido que la fracción de tierra de la señora fuera nuevamente

divida, con lo que la señora tendría que dar a sus hijos una nueva porción. La señora no estuvo de acuerdo en dar ni la tierra ni el dinero a sus hijos, argumentando que había ganado el dinero que tenía con su propio esfuerzo y sin ayuda de nadie. Por lo tanto, los hijos no lo tenían porque heredar a 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 Comunales y los jueces del Juzgado de Paz. Estos últimos trataron nuevamente de convencer a la señora en que dividiera el terreno, y diera el dinero a sus hijos. 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 que 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, aquella 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 si 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 así como los instrumentos de labranza. Pero le impusieron a la señora la condición de no poder vender nada. Respecto al dinero, el juez apercibió a la viuda 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 el acta: los noventa mil no se van a repartir, porque los dos muchachos van a quedar libres de no ayudarte si llegas a enfermarte.

Como en casi todas las audiencias que presencié en el Juzgado, el juez solicitaba a las mujeres que un hombre las representara; este asunto no fue la excepción. Una de las razones por la cual el conflicto en la comunidad no se pudo resolver fue porque no hubo hombres que representaran los intereses de la señora, y con quien tomar acuerdos, pues no podían tomar acuerdos 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, dejándolo sin eficacia. Ni las amenazas de los hijos, ni la presión de los jueces y de algunas autoridades comunitarias, lograron amedrentar la postura de la viuda. Afortunadamente, la señora tenía de su lado a las autoridades de Bienes Comunes, y algunos principales de su comunidad, lo que resultó en un apoyo estratégico para que mantuviera bajo su dominio los bienes.

En este caso, hay varias muestras de solidaridad femenina (sororidad). Las hijas y la madre se han apoyado, estando todas de acuerdo en hacerle frente a los hermanos que quieren despojarlas. La señora, a pesar de la presión que recibe de las autoridades comunitarias, mantiene firme su decisión. La viuda es muestra de fortaleza, porque enfrenta a todos los hombres (hijos y autoridades) que se encuentran haciendo pactos masculinos, queriendo quitarle la tierra. Los distintos capitales (en el sentido de Bourdieu) que ella expone en la audiencia – como por ejemplo tener prestigio por ser una mujer mayor de edad, ser propietaria de tierras, tener un suma importante de dinero (90,000 pesos), y tener a su lado a todas sus hijas adultas – ha permitido que la viuda mantenga una disputa en la cual los capitales de sus hijos y los de ella han sido casi igual de eficaces al momento de “jugar” en el campo de la justicia.

Este conflicto muestra que las mujeres también hacen alianzas entre ellas, que se mueven utilizan los capitales que tienen consigo y estratégicamente utilizan las instancias de justicia para conseguir acuerdos que les beneficien. A pesar de los pactos masculinos, las mujeres han podido 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 V. LA ILIADA: EL CASO DE OFELIA

5.1. El caso ante el Cabildo

La exposición del presente capítulo tiene la finalidad de exponer los antecedentes y las circunstancias de un caso que analizaré a detalle, en el cual se podrán observar varias alianzas masculinas y algunas femeninas que rodean y definen la manera en que se le impartirá justicia a una mujer que ha sobrevivido a una violación.

5.1.2. Antecedentes del caso

Para hacer un análisis más puntual de las relaciones de poder entre los géneros, escogí un caso que es interesante por varias razones. De manera general nos cuenta una historia que se asemeja a La Ilíada, y no sólo porque 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; también se asemeja 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 que es sobreviviente de una violación, y su caso es ventilado ante el Cabildo. Ella es una mujer indígena joven de nombre Ofelia, que pertenece a 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. Involucra cuestiones de honor y una agresión sexual, pero este drama también está 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, así como trata de una mezcla de relaciones de pareja y relaciones de autoridades municipales y comunales con la familia en cuestión. Por ello, este caso es tan 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 que ella. Juntos han procreado una hija y dos hijos. Héctor tuvo que migrar para contribuir a la subsistencia familiar, ya que lo que lo que obtiene de la agricultura no le alcanza ni para comer. Él salió del municipio de Oxchuc meses antes de que el huracán *Mathew* causara estragos en Chiapas y Veracruz. Fue más o menos en la época del evento meteorológico cuando su esposa fue agredida sexualmente por su hermano, quien se aprovechó de la ausencia de Héctor.

5.1.3 La relación fraternal y la ausencia de Héctor

Antes de migrar a Veracruz, Héctor habló con Oliverio, y le pidió de favor que se hiciera cargo de su ganado y sus tierras durante la época que estaría fuera. Como ellos mismos dijeron, esto forma parte de ser buenos hermanos; era una costumbre que tenían cuando eran solteros: cada hermano velaba por los intereses del otro. Para Héctor, eso constituía parte de su costumbre, y en la audiencia le 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.¹¹

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

¹¹ Refiriéndose a pensamientos pecaminosos o lujuriosos.

Héctor es un hombre que tuvo que migrar para poder mantener a su familia – un tipo notoriamente más pobre que Oliverio; Héctor no tiene tierras, ni el poder económico que tiene su hermano Oliverio – aparte de tierras, tiene carros y negocios. La carestía económica de Héctor, y la falta de tierras de éste, ha propiciado que Héctor tenga múltiples conflictos, no sólo con su hermano Oliverio, sino principalmente con su padre. Héctor se asume como pobre y ve 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.

5.1.4. Conflictos por tierra

Don Pedro, padre de Oliverio y Héctor, tiene una relación nutrida de conflictos y disputas con Héctor, debido a que su hijo no ha sido un buen administrador de sus bienes y propiedades. Don Pedro cuenta que él ha heredado en vida a sus tres hijos: Efraín (hijo mayor), Héctor, y Oliverio (hijo menor), pues ha repartido en cuatro partes iguales, el dinero producto de la venta de uno de sus terrenos, dando a cada uno de sus hijos una parte, y quedándose él y su esposa con otra fracción igual.

Don Pedro le reprocha a Héctor haber malgastado el dinero que le dio, pues en vez de comprarse un terreno se compró un carro; también le reprocha el haberse endeudado para comprar ese carro, ya que el dinero que obtuvo por la fracción de tierra no alcanzaba el monto total del vehículo. Ante esta situación Don Pedro ha tenido que erogar de su bolsillo para responder por la deuda contraída por Héctor 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 queja 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 ha provocado muchos disgustos entre Héctor y Don Pedro. La situación llegó a un nivel más de tensión cuando Don Pedro adoptó¹² un bebé varón, y se lo dio a su hijo Oliverio para que él fungiera como su padre. Según lo que manifestó un regidor dentro de la audiencia, así como lo que me relató Héctor, su hermano Oliverio no ha podido tener descendencia, y a pesar de haber intentado tener hijos(as) con su esposa, este matrimonio no lo había logrado. Ante los deseos de su hijo, Don Pedro llevó a cabo la adopción de ese bebé para entregarlo en manos de su nuera Eloína y su hijo Oliverio.

La adopción del niño ha sido una de las razones centrales – al menos eso afirman Don Pedro, Efraín y Héctor – de la mala relación entre Héctor y Don Pedro, pues Héctor no está de acuerdo en la adopción de ese niño, y manifiesta su completo rechazo al nuevo integrante de la familia. La rotunda animadversión de Héctor se debe a las disputas por la tierra; él tiene temor fundado de que su padre quiera heredarle una fracción de tierra al nuevo miembro. El temor es fundado ya que Don Pedro fue quien realizó la adopción, y es él quien cedió al niño a Oliverio para su cuidado. Además, Don Pedro se refiere al

¹² La adopción se realizó de manera informal en un hospital de San Cristóbal de Las Casas. Don Pedro escuchó a una señora que pensaba tirar al bebé, pues la hija de esta señora era muy joven y soltera. Al ver la oportunidad de adoptar, Don Pedro hizo tratos con la señora para que el niño le fuera entregado sin que se supiera el nombre o la procedencia de la madre.

menor como “su hijo”; por lo tanto, la relación es un tanto confusa, pues el nuevo integrante de la familia sería su “hermano”, al mismo tiempo que es su “sobrino” por estar bajo la custodia de Oliverio. Don Pedro lo dice 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 hermana.

Efraín, Héctor y Oliverio ya han sido dotados de tierra por su padre, quien repartió en cuatro partes iguales su propiedad, quedándose él con una fracción de tierra. Don Pedro narra como él vive en el terreno que le tocó a Oliverio, el “*Xut*”, como lo llama por ser el hijo menor, y argumenta que Héctor está enojado con él y su hermano menor, ya que Don Pedro y su hijo se han asociado para comprar terrenos juntos.

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 de cual es el conflicto entre sus hermanos y su padre, y lo 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, ¡cómo tienen otro hijo! No vaya a ser que ese niño se venga a quedarse 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 que Oliverio violara a Ofelia, el conflicto más grave entre Don Pedro y Héctor se centraba en la disputa por el terreno, al menos eso es lo que Don Pedro expone en la audiencia. Sin embargo, para Héctor, el problema central entre ellos y sus familiares no es el problema de 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. [...] la esposa de mi hermanito tiene sus intenciones por lo que está pensado. 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,¹³ eso si está hecho. Sí se hizo, no estoy diciendo mentiras. Así 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 que hace Eloína – esposa del agresor – a Ofelia, y la disputa de la tenencia de la tierra, en la cual está directamente involucrada la adopción del niño.

Hasta este momento tenemos los antecedentes de las disputas intrafamiliares en la que se desenvuelve el caso dentro de la audiencia.

5.1.5. 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 ya tenían en la familia de Héctor y Oliverio. 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

¹³ Cuando se refiere a “no dejar salir” o a “pegarle” se está refiriendo al acto de violación.

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 vive su experiencia en soledad, pues su esposo aún estaba fuera de la comunidad. Cuando Héctor llega nuevamente después de haber estado ausente por un largo periodo, ella no encuentra la manera de decírselo. Héctor de alguna manera nota que el comportamiento de Ofelia no es normal, y sin relatar explícitamente qué fue lo que sucedió, Héctor cuenta que por esa conducta extraña golpeó a Ofelia, y que fue después de esta agresión que Ofelia le cuenta que ha 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 Corralito, 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 casa¹⁴.

Corralito es un paraje del municipio de Oxchuc en el que habitan los padres de Ofelia, y es adonde ella se refugia después de haber sufrido violencia doméstica. Ante las autoridades comunitarias de este paraje se presentó una queja para que, frente a éstas, se solucionara la situación de violencia doméstica que vivía la pareja. Héctor es llamado a comparecer para que explique el motivo por el cual ha golpeado a Ofelia. Los

¹⁴ Refiriéndose a que quien la había violado era su hermano Oliverio

testimonios de los cónyuges indican que pudieron arreglarse ante esa instancia, y nuevamente se fueron a vivir juntos.

Después de este conflicto, que fue solucionado en Corralito, Ofelia decide contarle a Héctor la dolorosa experiencia que había sufrido con su hermano. Cuando éste se entera decide acudir con su padre, para que éste dé algún tipo de solución. Veamos primero como reacciona Héctor cuando su esposa le cuenta 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 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 ir 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 Don Pedro] pero no lo encontró, sólo a mi suegra y no le contó lo que pasó, sólo le dijo: qué 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 entera de que su hermano ha abusado de su esposa, lo primero que se le viene a la cabeza es dudar del testimonio de ella, después piensa hacer justicia por su propia mano y para ello toma su machete; finalmente Ofelia lo convence de no cometer un posible asesinato, y deciden poner la situación ante el suegro de Ofelia. Cuando Héctor va a la casa de sus padres, y no encuentra a Don Pedro, él no le cuenta a su madre lo sucedido; sólo deja entre ver que algo “malo” ha sucedido. La señora ha

intuido algo, y de alguna manera se entera, porque inmediatamente después de la visita de su hijo, la señora va a casa de Ofelia:

Me sorprendí porque mi marido llegó a decirme que sí iba llegar su papá; pero después llegó mi suegra a gritarme, qué 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.

5.1.6. Reunión familiar con los suegros. El violador confiesa

Después de la visita y los regaños de la suegra, se lleva a cabo una reunión familiar en la cual están presentes Don Pedro y su esposa, Héctor y Ofelia, Oliverio y Eloína, y el hijo mayor, Efraín. En esta reunión se narra la violación. Ofelia cuenta cómo se lleva a cabo esta reunión:

[...] llegó mi suegra, cómo a las dos de la tarde, también mi suegro llegó, antecito 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 de Don Pedro no fue la más favorable, ni para Ofelia ni para Héctor, pues el suegro además de mostrar una actitud de no atención a las palabras de Ofelia, emitió algunos juicios y opiniones, acusando a su nuera de ser la causante de su propia 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 cuentan los hechos. Lo más importante de la presencia de Oliverio en esta reunión es el hecho de que acepta 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:

¿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 tesis. La confesión implica que toda la familia está consciente y sabe que efectivamente los hechos sucedieron como lo narran Héctor y Ofelia, en lo que respecta a la agresión sexual. 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 pueden participar e intervenir, pero quien toma las decisiones finales son los hombres, así fue por lo menos lo que narró Ofelia. Por lo tanto, la instancia familiar podría ser llamada la instancia de los padres y varones de familia, siendo 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, y esto ocasionó que se tuviera que activar una instancia pública, la del Cabildo.

5.1.7. Las agresiones de Eloína, 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. Tal vez, esta mujer, envuelta por los celos, ha proferido fuertes acusaciones a Ofelia que venían aparejadas de gritos y escándalo en la comunidad, pues las agresiones se realizaban frente a todas las mujeres que se reunían en las oficinas públicas de la comunidad en donde recogen el dinero que se les otorga por el programa Oportunidades. Estas agresiones verbales se volvieron una situación insoportable para Héctor y su esposa. Ofelia cuenta como lo vivió y cómo ella es ayudada por otras mujeres a hacerle 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 Juana *Ch'ijk* se acercó a mí, abrazó mi niño y lo cargó; y como eran muchas las cosas que me decía Eloína, entonces ella me dijo: no tengas miedo Ofe, 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 han provocado una situación muy tensa, no sólo dentro de la familia, sino también en la comunidad; la violación que sufrió Ofelia ya es *vox populi* dentro de la localidad, pues las constantes agresiones y gritos que profiere Eloína dentro de las reuniones que tienen las mujeres cuando reciben el dinero del programa Oportunidades ha provocado que muchas, o casi todas las mujeres de la comunidad tenga conocimiento de que Oliverio ha violado a su cuñada.

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

5.1.8. La Audiencia ante Cabildo

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

Durante toda la audiencia hubo quien me tradujera; los regidores me llamaron a sentarme en la mesa donde ellos se colocan, 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 desenvuelve, 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 juegan o lloran. El bullicio dentro de la audiencia no quita la seriedad y la formalidad con que las personas toman la palabra y manifiestan su punto de vista. Las personas que declaran lo hacen con seriedad y emotividad, pero los sobresaltos, los enojos, los gritos y el llanto están también presentes en la exposición de un caso.

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, donde se pueden sentar ocho regidores; tras de 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, separándolas un pequeño pasillo. A los lados puede haber bancas o sillas en donde normalmente se sientan los policías o gente que no está en ese momento siendo parte de algún conflicto, pero que se le está haciendo algún trámite por 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 le dice a las autoridades que presiden la audiencia, en la ocasión del caso referido, estaba conformada por seis regidores, el síndico, pero sin la presencia de las dos regidoras; una de ellas llegó con una hora de retraso a la audiencia, 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 la disputa no se pudo resolver, y esto ocasionó que tuviera que activarse una instancia pública. Estando ya en el desarrollo de la audiencia fueron notorias las alianzas que se formaron; incluso se podían notar visualmente, ya que los asistentes manifestaban de manera espacial a quien apoyaban; cada parte se sentó 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 (sin que se dijera su nombre); y

Eloína, esposa de Oliverio. Del lado contrario estaban Ofelia y Héctor y detrás de ellos se sentaron la madre y el padre de Ofelia (quienes no expresaron sus nombres). En esa misma columna estaban las autoridades comunales – entre ellos el agente auxiliar municipal y el “comité de educación”.

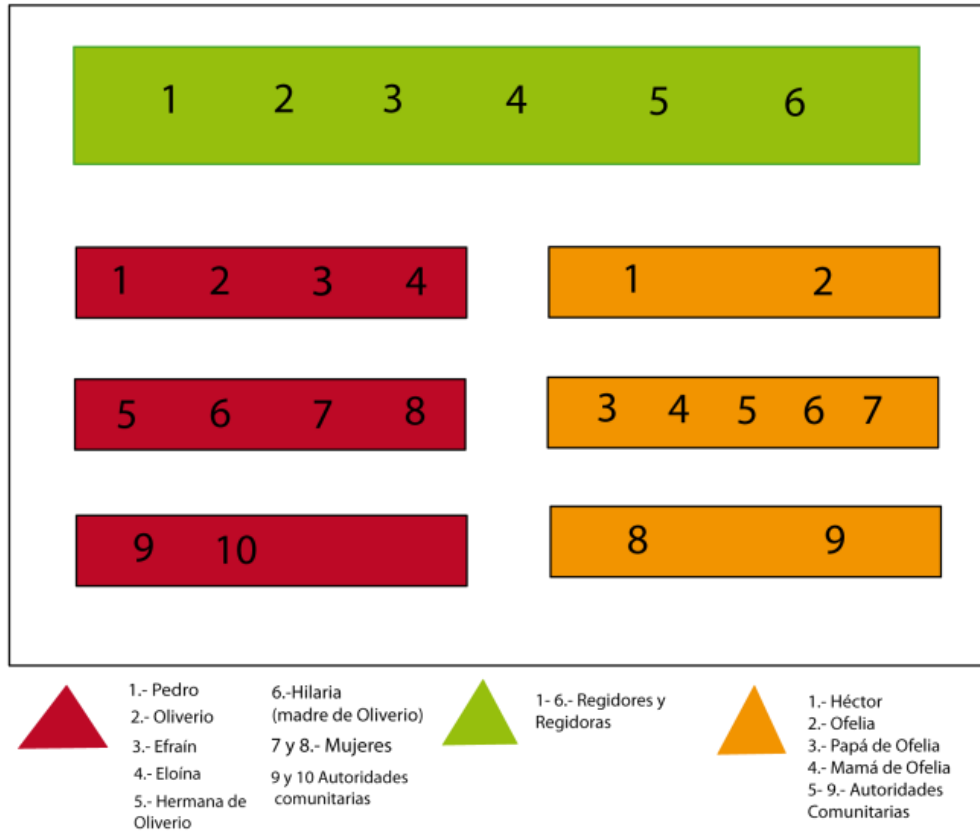


Figura N° 7

Los varones de estas familias de manera espacial se encuentran apoyando al violador, a pesar de que uno de los miembros de la familia [Héctor] es al mismo tiempo la parte ofendida. Ofelia y Héctor sólo tienen el apoyo de los padres de Ofelia, ya que el padre y la madre de Héctor han optado por estar de lado de Oliverio.

Fue singular que en la columna de Ofelia y Héctor se encontraban sentadas las autoridades comunitarias apoyando 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 Don 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, llevando botas vaqueras de piel, y camisa del mismo estilo, con cinturón piteado, y pantalón de mezclilla casi nuevo.

Cuatro mujeres se encontraban sentadas del lado de Oliverio, vestidas con el traje regional de Oxchuc, limpiísimo; la vestimenta parece nueva por los colores tan vivos, y es notorio su esmerado arreglo y adornos como los peinados que llevan junto con los listones en su cabello, y joyería que simula oro. El contraste con Ofelia y su madre salta a la vista. En principio, Ofelia no lleva el traje típico; trae puesta una blusa y una falda muy sencillas que denotan que el paso del tiempo las habían deteriorado, sin arreglos, ni trenzas, ni listones, ni joyería; Ofelia está ahí presente y callada. Su madre sí lleva el blusón oxchuquense, pero éste está 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 tomando llamadas de su celular, o platicando con otra persona; las regidoras, como he comentado, nunca pronunciaron ninguna palabra dentro de las audiencias.

La audiencia en un principio se desarrolló de una manera muy tranquila, pero pasando las dos primeras intervenciones, las cosas se fueron transformando, pues cuando hablaron Héctor y Ofelia, la discusión se tornó álgida y emotiva; hubieron interrupciones, murmuraciones y comentarios de los presentes, pero sobretodo fueron llamativas la constantes murmuraciones de la esposa de Oliverio durante toda la audiencia, lo que ocasionaba que la disputa se tornara casi violenta. Otro de los puntos en donde las emociones fluyeron fue cuando Ofelia relató su violación, pues la mujer no pudo contener el llanto, y durante un buen rato de su testimonio lloró, no sin que se salvará de las interrupciones y murmuraciones de su concuña Eloína, denostando y burlándose todo el tiempo de Ofelia.

A lo largo de la audiencia hubieron más de ochenta intervenciones; cada uno de los regidores (hombres) presentes intervino, dando su postura frente al caso, y emitiendo 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 interrumpía 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 mucho más conciliador.

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

Las intervenciones fueron muy nutridas, hubo en total más de ochenta intervenciones. Primero habló Don Pedro, después Efraín – hermano mayor de Héctor. Posteriormente intervino un Regidor, luego Ofelia, nuevamente Héctor, y después Oliverio. Terminando la intervención de las “partes centrales en conflicto” hubo 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 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 seriedad de la misma, lo que ocasionó que en varios momentos los regidores le pidieran que se tranquilizara. Los agentes municipales y autoridades de las comunidades también participaron, pero en menor medida.

En la audiencia, el primero en tomar la palabra fue Don Pedro – suegro de Ofelia y padre del agresor –, quien por iniciativa propia, y sin consultar a Ofelia, llevó el caso ante los regidores. Desde un inicio de la audiencia, Don 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 Don Pedro para hacerle justicia a Ofelia, ni para repararle de alguna manera el daño y sancionar al violador.

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

Don Pedro comenzó contando a las autoridades que él tiene 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. Don Pedro manifestó que fue a partir de que él adoptó un bebé, y se lo dio a su hijo Oliverio para que lo cuidara, que Héctor empezó a darle problemas. Héctor que estaba inconforme con que el nuevo hijo varón pudiera heredar el terreno que aún tenía en posesión su padre, pues según él, el niño adoptado no debería tener este derecho. Don Pedro también contó que su hijo le debía mucho dinero por un préstamo que había utilizado para comprar un carro.

En cuanto a la declaración que hace Ofelia, resulta llamativo que no se refiera a la agresión sexual que sufrió con la palabra “violación” – palabra que ninguno de los presentes nombró. Ella de manera muy vaga da a entender lo acontecido. Son con las siguientes palabras que de manera superficial se alude a la violación:

[...] 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] [...]

Ante la acusación que hace esta mujer Don Pedro contesta diciéndole mentirosa y conflictiva, quitándole credibilidad a su testimonio. Además acusa a la pareja de ser ellos los que “solo están buscando culpa”, sugiriendo que Ofelia está inventando la violación, e inculcando a su hijo de manera premeditada. Don Pedro establece una alianza con su hijo Oliverio, la cual se da en el momento mismo en que el señor desestima, desvalora y descalifica la palabra de la mujer, argumentando que la acusación de Ofelia es falsa, pues ella sólo “busca problemas”.

Siguiendo el orden de las intervenciones, el segundo en tomar la palabra dentro de la audiencia fue Efraín, hermano mayor de Héctor. Él también desestimó el testimonio de Ofelia públicamente. Veamos en qué términos habló:

Donde empezó el problema – sólo dos - tres palabras voy a decir –, no era mucho el problema, sino hasta que supuestamente agarró una mujer mi hermano [Oliverio]; todo estaba tranquilo [...] como yo no creía que agarró a la mujer. [...] Héctor me dijo que: “ya se sabe quien 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 disque 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 saben perfectamente que su hijo sí es responsable de la violación, pues recordemos que en una reunión familiar previa a la audiencia, Oliverio aceptó su responsabilidad ante su padre y hermano.

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

Es de llamar la atención cómo Héctor quiere hacer alianza con su hermano mayor, diciéndole que Oliverio no sólo quería violar a su esposa, Ofelia, sino también a la esposa de Efraín. Con esta supuesta plática – ya que no sabemos si en realidad se dio – Héctor intenta que su hermano mayor se sintiera igualmente agraviado en un posible atentado contra su esposa. Oliverio es puesto – por Héctor – como el violador de mujeres ante Efraín; sin embargo, no logra convencerlo y la alianza no prospera.

Después de la intervención de Efraín, uno de los regidores le pide que termine su intervención para poder intervenir él. El regidor en su discurso deja abierta la posibilidad de que Héctor y Ofelia estén inventando la violación, dando pie a cuestionar la veracidad del testimonio de la mujer, y poniendo en duda su honestidad ante una instancia, ya no nada más familiar, sino “institucional”.

En la primera intervención que hacen 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 dice 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*¹⁵ [mis cursivas] 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.

¹⁵ Cuando el regidor pide a Héctor que “justifique” a Ofelia, a lo que se refiere es que él tiene la obligación de exponer los argumentos y razones por los cuales su esposa está envuelta en ese conflicto.

He de resaltar que cuando le otorgan la palabra a la parte ofendida, no es la sobreviviente de la violación, o sea a Ofelia, la que inicie con la locución, pues el regidor pide que sea el marido quien hable primero y “justifique” la presencia de Ofelia. Obedeciendo el mandato de la autoridad, Héctor toma 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, Comité 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 cobra 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, que 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 habladurías 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 se 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.”

[..] Mí 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* [mis cursivas] [...].

Con estas tres intervenciones de las respectivas partes en conflicto 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 habla 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 otorga Héctor a Oliverio, ya que Ofelia ni si quiera ha participado; sin embargo, su esposo ha tomado 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 se asume el derecho de perdonar, y nadie cuestiona dentro de la audiencia que él otorgue dicho perdón. Cuando se dieron 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 narra cómo Oliverio, aprovechándose que ella estaba sola, la viola. Asimismo describe la manera en que su suegro y su esposo reciben su testimonio cuando ella explica lo que le ha sucedido, y dice:

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 empiezan a murmurar y a reírse y a ocasionar mucho ruido].

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

Ofelia: Bueno, nos sorprendimos 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 le dijo y se fue a ver el ganado.

Ya había pasado dos semanas que mi marido había ido a trabajar, y nuevamente llega [Oliverio], cómo 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 rodeado la casa. Le pregunté que para qué quería el número si el 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 mi; 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 él que lo hizo [...]

En principio, entonces, después de haber sido violada, la actitud del esposo es violenta y de coraje, pero no sólo contra el agresor, sino también contra la propia sobreviviente de la agresión. Héctor duda de la palabra de Ofelia, y después toma el machete, pero al mismo tiempo le externa a Ofelia que no cree lo que ella dice. Así también ella narra cómo su suegro no la quiere escuchar cuando ella le cuenta en la reunión familiar que ha sido violada. Don Pedro tiene una actitud de evasión, no le pone atención, y finalmente, cuando Ofelia termina de exponer su problema ante la instancia paternal, lo que recibe del suegro son insultos y malos tratos, descalificaciones y reproches de que ella es la “buscona” responsabilizando de la violación a Ofelia.

Después de haber intervenido Ofelia, uno de los regidores la interrumpe y le pide que no siga hablando más, pues en opinión del regidor ha 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 dentro del discurso de otro muestra la jerarquía de las autoridades y de 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 hace 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 otorga. 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 está o no conforme con otorgar el perdón al violador. El síndico sabe que una violación es un asunto muy delicado; incluso, las mismas autoridades me comentaron que sabían que figura entre los delitos que el código penal de Chiapas califica como graves, y que ellos en realidad no tienen competencia para conocer. Además sabían que Ofelia sí había sido violada.

En las primeras intervenciones de las autoridades externaron en su discurso el querer hacer justicia e incluso amenazaban con meter a la cárcel al culpable de la violación. Sin embargo, en el transcurso de sus intervenciones nos podemos dar cuenta que los regidores y el síndico pone en duda la palabra de Ofelia, situando en ella la responsabilidad de que no se pueda hacer “justicia”, argumentando que la sobreviviente no interpuso “a tiempo” su queja. Veamos antes 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 responden 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 venir la justicia. Por favor, vamos a aceptar nuestros errores. Oliverio ¿estás escuchando a tu cuñada?, no en balde está diciendo lo 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 transforma y cambia radicalmente; de querer hacer justicia a Ofelia pasa a señalarla como cómplice de Oliverio, e incluso la amenaza, diciéndole que en la ley la complicidad se castiga. Posteriormente, en las demás intervenciones de las autoridades exponen ante las partes que las cosas están “parejas”, es decir, que el violador y su víctima tienen 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 lo 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 da un giro de ciento ochenta grados. Si en un principio conminan a Oliverio a que diga la verdad, y le dan hasta cierto punto razón a Ofelia como posible víctima, posterior a la intervención del violador, las autoridades se tornan 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 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 sí diga: “sí lo hizo”. Pero entonces, de cualquier manera ya tendría una culpa, pues ¿por qué no lo dijo desde antes [Héctor], por qué la golpeó cuando estaba borracho? Lo único que nos preguntamos es por qué no lo dijo cuando los arreglaron en Corralito. Eso es lo que yo digo.

Regidor (3): Pero yo los he visto a ustedes. Ustedes mismos se buscan sus culpas, a veces ya éstas 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 responsabiliza a Ofelia de no poder hacer “justicia”, e incluso llega a sugerirle a ella ser cómplice de su propia violación, y más agresivamente le dicen 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 han equiparado una violación con los pleitos familiares entre Héctor y su padre. La actitud de todas las autoridades, durante toda la audiencia, ha sido de reproche al comportamiento de Ofelia, como es la reprobación de no cumplir con la formalidad de acudir “a tiempo” con las autoridades.

Llama la atención que los regidores echen en cara a Ofelia que no haya denunciado con inmediatez los hechos, cuando dentro de los usos y costumbres, como lo he explicado antes, no existen reglas sobre la temporalidad para interponer una queja. Los problemas planteados ante la audiencia o ante el juzgado puede ser de antaño, y de igual manera se resuelven, pues me tocó ver un pleito de años por tierras; sin embargo a Ofelia sí se le

exigió una conducta diligente, y bajo este pretexto de no haber denunciado a tiempo, los regidores se escudan de no poder hacer nada.

La audiencia termina sin que haya una declaratoria de responsabilidad hacia el violador. La poca importancia que han dado 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; actos que siempre se hacían en cualquier disputa; hasta la más mínima tenía un pequeño castigo, o por lo menos un regaño, pero en este caso no hubo una sola declaración de responsabilidad de lo ocurrido a Ofelia. Ella incluso tuvo que pagar dos mil pesos por el derecho a mesa. El acuerdo 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 por el 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. 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 VI. LAS SIETE ALIANZAS

6.1. Las Siete Alianzas

Este capítulo discute las alianzas masculinas que encontré analizando el caso de Ofelia. Clasifiqué estas alianzas en siete temas. Considero importante aclarar que las alianzas que se dan dentro de una audiencia no son sólo masculinas – pueden presentarse también alianzas femeninas. Sin embargo, he optado por enfocarme en las alianzas 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 realizada por los hombres.

Los pactos o alianzas son la representación de pensamientos y sentimientos que cada uno de las y los participantes llevan 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 descrito como patriarcado (Amorós, 1994:3).

Estos pactos o alianzas se dan 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 relaciones sociales entre ellos, pero 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 detentan el poder y sean los únicos que pueden dominar; las mujeres también realizan pactos o actúan como custodias de los pactos masculinos, 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, tampoco es una maquinaria que todo lo aplasta; el poder circula y sólo se da en una la relación social concreta (Foucault, 1978: 144).

Dentro de cada alianza se analizarán los discursos que emitieron los diferentes sujetos en el desarrollo de la audiencia. Entenderé al discurso desde una perspectiva foucaultiana en el cual éstos son, en su realidad material, 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 donde se ejerce de manera privilegiada el poder (Foucault, 1992:4). Estoy tratando a los discursos como prácticas discontinuas que se cruzan, se yuxtaponen, pero también se ignoran o se excluyen. Es así que 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. Es un caso ejemplar para la comunidad de donde ella es originaria; debido a los pleitos que tenían Eloína y Ofelia en las reuniones que se dan en la localidad para recibir dinero del programa Oportunidades, se volvió del dominio público; además al desarrollarse en una comunidad relativamente pequeña, y llevado para su resolución a una instancia pública, la comunidad se ha enterado de lo que sucede, pues todas las autoridades comunales han salido para el juicio a la cabecera. Cuando digo que este es un caso ejemplar, me refiero a que con este asunto se da una “lección popular”; los acuerdos a los que se han llegado en la audiencia serán conocidos por los pobladores, y por lo tanto sabrán qué es lo que le sucede a un violador como Oliverio, violando una mujer como Ofelia: cuál es su castigo o premio. Las mujeres sabrán que si les llegará a pasar una situación similar, obtendrán de las autoridades un tipo de justicia parecida a la que recibió Ofelia.

Los discursos de los participantes dentro de las audiencias del Cabildo y el Juzgado ejemplifican la manera de pensar y sentir de hombre 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. Esto no significa que los habitantes de Oxchuc sean una comunidad homogénea en dónde todos de manera armónica conviven y aceptan las distintas configuraciones sociales que se tejen dentro de esta sociedad; en la propia audiencia se puede analizar la heterogeneidad de los

miembros que pueblan ese municipio, sus imaginarios distintos, e incluso contradictorios.

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

6.1.2. La 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 por medio de mostrar 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 en valor que se les otorgó.

En la audiencia estuvieron presentes quince hombres y ocho mujeres, quienes representaban a los regidores, 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, quien no intervino. Las autoridades del Cabildo fueron las que tuvieron el mayor número de participaciones, así como el mayor número de minutos en hablar dentro de la audiencia. El segundo lugar por el número de intervenciones estuvo a cargo de los hombres que acompañaban y apoyaban al violador, y en tercer lugar los hombres que apoyaban a la mujer violada.

Sexo	Intervenciones	Tiempo	Porcentaje
Hombres	76	3:30 horas	87.5%
Mujeres	4	30 minutos	12.5%
Total	80	4 horas.	100%

Tabla de locución durante la audiencia del caso de Ofelia

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

La participación de Ofelia fue muy pequeña, pues apenas alcanzó quince minutos, lo que se puede contrastar 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 – tuvo una duración de media hora. Otro dato importante es que los regidores, tanto a Ofelia como con Eloína, las interrumpieron, pidiéndoles que finalizaran con su testimonio antes de que ellas así lo hubieran decidido.

El número de intervenciones y la duración muestran cómo se establecieron las relaciones de poder por medio de la elocución. No es coincidencia que quienes tienen la autoridad en ese momento tenga la cantidad mayor en intervenciones, con lo cual se muestra la relación de poder que establecieron las autoridades en relación con las otras personas. Los regidores mantuvieron el poder durante la audiencia, entonces, de callar, hablar, dar la palabra, y calificarla.

Los hombres en general mantuvieron el poder elocutivo, estableciéndose alianzas entre ellos. Nunca se cuestionaron que las mujeres tuvieran menor participación, y sobre todo que una de ellas había sido la víctima. Así también fue notoria la nutrida participación del lado de los hombres, en comparación con las mujeres. Don Pedro, el padre de familia de Héctor y Oliverio, tenía una presencia bastante constante, mientras Ofelia tuvo una participación marginal. Así, el sujeto de la audiencia fue Don Pedro, 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 Eloína, 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 nos vamos a presentar otras cosas. ¡Espérate!, nosotros estamos escuchando la plática [...]

Después, en un segundo momento, aproximadamente una hora después, Eloína vuelve 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 de 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 dice a Eloína: “no chingues a tu marido”. Le da una reprimenda diciéndole que las mujeres no saben cosas de hombres, y los hombres no saben cosas de mujeres; descalifica inmediatamente su testimonio, y no le concede ninguna eficacia de prueba para ayudar a su esposo.

Eloína utiliza varias de las tácticas de poder que los débiles o subordinados usan cuando quien detenta el poder elocutivo no lo sede; éstas son: la risa, el murmullo, la desatención y la burla. Esta especie de negación que se hace 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), como sucedió en el caso de Eloína.

La estrategia que utiliza Eloína, poco ayudó a romper las relaciones de poder dentro de 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).

Referente a la valoración del dicho – la “equipotencia” – de las mujeres, veremos cómo no se le concedió el mismo valor a lo que decían los hombres que a lo que decían las mujeres. Por ejemplo, después de que Ofelia emite su testimonio como sobreviviente de una violación, se hace caso omiso de su testimonio, y se le acusa varias veces de ser ella la que buscaba problemas. Este argumento profieren tanto las autoridades como los hombres y mujeres que defienden a Oliverio. No conforme con responsabilizarla de lo acontecido, las autoridades le reprochan el no haber actuado diligentemente, y haber interpuesto su queja a tiempo. Los enjuiciamientos, críticas y reprimendas que hacen los regidores a Ofelia lo hacen ejerciendo violencia simbólica; recordemos que lo están haciendo desde su estatus de “autoridad”, lo que significa que ellos tienen el monopolio de la legitimidad de la coerción que se muestra cuando se corrige a Ofelia por su supuesta falta de diligencia.

Con las reprimendas dadas a Ofelia, y con sus actos – como el haberla llamado a ella y a Eloína, y no haberles permitido 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, de cómo debe ser un hombre y cómo una mujer. Los regidores se vuelven arquitectos de la manera de ser de los presentes en la audiencia, estructuran nuevos pensamientos sobre sus usuarios; esto lo hacen en nombre de la Sociedad de Oxchuc, ya que, bajo 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; son ellos los que tienen la capacidad de obrar, actuar y decidir sobre la “justicia” para Ofelia. Pero la autoridad no actuó a su favor, realizando con ello una omisión y mostrando su poder de “no actuar”: no actuaron para darle la voz a las mujeres, y tampoco actuaron cuestionando más el testimonio de Oliverio, ni el de Don Pedro, pero siempre estuvieron muy diligentes a la hora de cuestionar el testimonio 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 tanto, no existió equifonía entre los sexos; en la audiencia, las mujeres no sólo tuvieron un papel muy pequeño en el número y tiempo de las intervenciones, sino también fueron infravalorados sus testimonios al ser desaprobados y cuestionados. El mismo trato 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 más bajo que los de los varones. A las mujeres se les quita la palabra, y cuando se quiere hablar con ellas se dirige al hombre esposo, al hombre padre, o al hombre hermano, pero difícilmente se tienen un diálogo directo con ella. Veremos esto más a detalle en la próxima alianza.

6.1.3. Segunda alianza: los varones representantes de las mujeres

Cuando los regidores le dan la palabra a la parte ofendida, es significativo que se la conceden a Héctor, y no a Ofelia, la sobreviviente. Lo más llamativo de esta situación fue que cuando uno de los regidores le dijo a Héctor 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, Efraín.

Estas palabras y actos muestran como las autoridades han considerado que las mujeres no pueden dar las razones por las cuales se encuentran ante el Cabildo. Los razonamientos los tienen que hacer por medio de un vocero, ya sea éste el marido, el padre, el hermano, el cuñado, etc. Lo que importa es que el vocero sea un hombre. Este

requerimiento por parte de las autoridades no es cuestionado ni por Héctor, ni por ninguno de los presentes, mostrado 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 Ofelia respondiera bajo 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 otro caso que versaba sobre una disputa por tierra entre una mujer viuda y dos de sus hijos varones – caso que he comentado al comienzo del capítulo tres. En ese asunto, 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. La señora se negaba a ceder a los hijos sus bienes, pues necesitaba trabajar la tierra para sobrevivir. Los dos hijos de la viuda ya habían sido dotados de tierra por su padre, pero no conforme con ello querían también despojar a su madre del terreno y adjudicarse aún más tierra. Lo que he retomado para el análisis sobre este asunto versa sobre el papel de los hombres como representantes de los intereses de las mujeres, pues en este caso la disputa por tierra no se podía resolver, porque no había hombres que representaran los intereses de la señora.

La viuda cuenta 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 hermanos varones con quien llegar a acuerdos, no se podía tener 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 suspender porque no llegó el señor* – dijo el señor Agente. Entonces, es así como quedó suspendido el arreglo. Solo 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 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 [...]

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 cuenta 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 tener un acuerdo más favorable para ella y sus hijas, la mujer hace un uso estratégico de las instituciones al mostrar de manera explícita su inconformidad con la resolución de las autoridades comunitarias. El uso que hace la señora es prueba de la agencia que tienen algunas mujeres para defender lo que consideran sus derechos; la señora y sus cinco hijas son ejemplo de que algunas mujeres no se subordinan a la autoridad comunitaria, que cuestionan su autoridad y 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* [mis cursivas] para poder arreglar esto; porque si sólo nos ponemos a platicar nos va a llevar todo el día.

Podría pensarse que el Juez se está refiriendo a que si hay en la audiencia personas que manifiesten su opinión a favor de la señora a manera de testigos, pero no es así. Lo que realmente está preguntando el Juez es que si hay hombres que puedan representar los intereses de la señora; esto se pude deducir comparando su actitud hacia los hijos varones, a los cuales no hizo el mismo requerimiento; nunca les solicitó a los hijos que tuvieran 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 describe a esa persona como “el fuerte”, que tendrá 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 deja ver de manera implícita que para él no es suficiente con que ella exponga el asunto. El Juez necesita a hombres para poder tomar acuerdos, ya que éstos sólo se hacen entre varones.

Otro acto más que confirmó nuevamente la poca importancia que tiene la voz de las mujeres en las audiencias fue cuando, dentro de este mismo caso, el Juez calla y le quita la palabra a una de las hijas de la viuda que quería opinar. El Juez le dice que puede intervenir, pero siempre y cuando hayan 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 ha entendido la perspectiva de género que le 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 de los discursos del Juez, primero haciendo alusión a las recomendaciones de Derechos Humanos de cuidar a las mujeres, e inmediatamente después, cuando una mujer se anima a intervenir y le pide la palabra, el Juez 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 hasta después de que todos los hombres hubieran terminado de dar su palabra, es decir, tras esperar aproximadamente veinte intervenciones – lo que representaban más de una hora y media de la audiencia.

El papel del hombre como representante 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 cualquier otro que pertenezca al mismo 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: las mujeres sólo han podido 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 les otorga a las mujeres. Los pactos masculinos subyacen en las audiencias del

Cabildo y el Juzgado, y dependen de los actores que estas alianzas se mantengan o se modifiquen.

Como hemos visto, la viuda – a pesar de que ha tenido que aceptar sin cuestionar que sean los hombres los que representen sus intereses – no ha dejado de un lado la pelea por la tierra. Para la viuda es estratégico enfocarse en la disputa por la tierra y dejar de un lado el reclamo por el hecho de que los hombres sean los que representen sus intereses; obviamente ve en la tierra un beneficio mayor que el luchar por la no representación de sus intereses por hombres.

6.1.4. Tercera alianza: el control y posesión del cuerpo de las mujeres

El control y el despojo de la voz a las mujeres resulta una situación menor cuando observamos que Ofelia no sólo es despojada de su voz y decisiones, sino también de su cuerpo. La falta de control sobre el cuerpo de la mujer 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 nunca ningún signo de indulto hacia su agresor. En el discurso manifestado en la audiencia, Héctor hace referencia explícitamente del control que tiene del 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 pagarle [violar] a mi esposa, sólo porque le pedí de favor que me cuidara a mis ganados, está bien, lo he perdonado [...]

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 que tiene Héctor respecto al cuerpo de una mujer?

Del discurso de Héctor se puede deducir que cuando un varón rompe el pacto entre hombres, el afectado es un hombre, no la mujer. El matrimonio es la vía de pactar la exclusividad del esposo sobre la mujer desde la antigüedad. Ya la Biblia estipulaba en su Deuteronomio que: “*No desearas 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). Es así que resulta lógico que el que otorgue el perdón sea el afectado y no la mujer, pues ella no es dueña de sí misma; 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 solo un “ser en sí”; ellas no tienen el dominio y la propiedad de su propio cuerpo, a diferencia de los hombres, que son concebidos “seres en sí” y también “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 gozo de otros derechos que son el de uso, goce y usufructo; es decir, no solamente se puede considerar dueño de algo, sino que lo puede usar o 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 de ella 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 fue la primera forma de comercio, convirtiendo a las mujeres en mercancía (Lerner, 1990:47). Las concepciones culturales de Héctor son las que han sido las imperantes durante los últimos siglos; las mujeres se vuelven parte accesoria de los bienes del marido, y esto se da tanto en el campo como en la ciudad cuando los patrones y las 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 poder tener 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 donde 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 cuestionar el control de los hombres sobre su voz, sus decisiones y su cuerpo. En el matrimonio se espera que las mujeres sean las dóciles y las obedientes, las que se quedan a disposición del marido; la mujer sale de la familia de origen para entrar en el dominio del jefe padre de familia mayor, el suegro, quien será como su padre. Una buena nuera tiene que llamar a su suegro “papá”, y su suegra “mamá”.

Estas maneras de dirigirse a los familiares políticos son 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 a 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 restricciones y prohibiciones que tienen en su manera de vestir. Así, la utilización de pantalones en mujeres es socialmente mal vista, incluso prohibida por las familias más conservadoras de la tradición, tanto por su connotación sexual “exposición de la anatomía femenina”, como por ser una prenda considerada exclusivamente masculina. En palabras de Sánchez:

[l]as mujeres indígenas, por ejemplo, no pueden ponerse pantalones *streb* 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 cultural (Sánchez, 1998: 158).

Sánchez abunda en explicar cuál es la razón por la cual las niñas deben de 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.

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, expresado 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 puede notar 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, es que las autoridades y los presentes en la audiencia han naturalizado el control de Héctor sobre el cuerpo de Ofelia; al no cuestionar el perdón que otorga Héctor a Oliverio los presentes, han conformado la mirada “objetiva” del cuerpo de la mujer – la mirada de *los otros* (autoridades y familiares) que han estado conformes con el despojo. Ante esta 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, etc, pues recordemos que el *habitus* es relacional y va cambiando conforme la historia relacional de los individuos con su contexto (Bourdieu, 2000: 48). Ofelia ha (re)construido en la audiencia una mirada sobre su cuerpo en el 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, despojada de cuerpo y voz. Las autoridades han ratificado 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 está aliado con su género, ya que él está pidiendo justicia para Ofelia ante los regidores, y por ende “defendiendo” a Ofelia; sin embargo haciendo un análisis más agudo, podemos notar como él en el momento que otorga el perdón, conforma 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, 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 quieran ayudar a las mujeres, como fue en el caso del marido de Ofelia. El *habitus* de Héctor ha actuado inconscientemente de la misma manera que el agresor, despojándola de su cuerpo, revictimizándola y subordinándola a un hombre.

Cuando la autoridad permite que sea Héctor el que otorgue el perdón al violador, se hace presente toda la estructura social que ya se encuentra bajo la forma de los esquemas de percepción y de apreciación (pensamientos, sentimientos, prácticas) inscritos en el cuerpo de los agentes interactivo. Las autoridades presentes, cada uno de ellos, con sus introyecciones y sus percepciones modeladas, inscriben en el cuerpo de Ofelia y de todos los presentes otras percepciones y apreciaciones que confirman, vivifica y dinamiza la creencia de que las mujeres no son dueñas de sus cuerpos. Las autoridades del Cabildo juegan un papel fundamental en la recreación constante de esas subjetividades y prácticas de las partes en conflicto dentro de la 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 vida o de muerte de su víctima. Ésta 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 control de la vida de una mujer, él va a otorgar a su víctima la posibilidad de seguir viviendo o de morir durante la agresión. El violador se vuelve dador de vida o de muerte.

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

Las violaciones a mujeres indígenas no es 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 una mujer indígena eran mucho menos valorados que los de un animal. Mercedes Olivera refiere que en la época de las fincas en Chiapas era habitual el derecho de pernada, los castigos y maltratos cínicos 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). La antropóloga mexicana nos dice que en las comunidades indígenas de Chiapas la violación y el incesto en las comunidades indígenas eran ya problemas frecuentes en el siglo XI y XX, y que éstos aún en la actualidad siguen presentes 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 pueden haber varias respuestas, pero los acontecimientos nos ofrecen posibilidades bastante acotadas. En primer término hemos de recordar, como lo hemos visto 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, 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 tenía joyas, y era 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, a diferencia de Héctor y Ofelia: hijos.

El tener un hijo varón es de gran importancia en una familia de agricultores, pues son ellos los que van ayudar en 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, se quedan a vivir bajo el cuidado de los hijos varones. La familia de Don Pedro no es la excepción, y para él parece ser igualmente importante tener un nieto varón. Tanto es el interés de Don Pedro que, sin consultar a su hijo y a su nuera, adopta a un niño de una madre soltera que fortuitamente se encuentran en el mismo hospital en la ciudad de San Cristóbal. Como ya he señalado, la madre de la jovencita pensaba deshacerse del recién nacido, y Don Pedro le pide que se lo dé a él. La adopción se realiza sin el menor contratiempo, y sin utilizar ninguna instancia gubernamental o jurídica. El bebé es entregado frente a una iglesia, y sin saber los nombres de quién lo da y quién lo recibe. Don Pedro ha adoptado al niño para dárselo a Oliverio y a Eloína, y este hecho fue el que desató la envidia de Héctor, pues él no quiere que el nuevo integrante de la familia se le vaya a heredar las tierras que Héctor supone son de él.

Todo este preámbulo viene a colación con la finalidad de mostrar que Oliverio ha dado muchas muestras de su masculinidad, al ser un hombre bajo un estereotipo de proveedor; sin embargo, no tiene una cualidad fundamental que su hermano Héctor sí tiene, y esta es la de haber procreado hijos. La procreación es sin duda un elemento fundamental en el cual hombres y mujeres muestran estereotípicamente su masculinidad o su feminidad. La descendencia en los hombres es muestra de virilidad, de potencial sexual en resumidas cuentas, de ser “todo un hombre”, o un hombre completo – y, en el caso de las mujeres, de ser una mujer completa.

Oliverio tiene que probar ante todos los hombres y mujeres de su comunidad que él es un hombre en todo el sentido de la palabra; por lo tanto, la violación es el medio por el cual puede mostrar su potencial sexual, su virilidad, el control de su territorio y su pacto de hombre con los demás hombres.

Rita Segato hace 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 estos mensajes puede ser dirigido al grupo de hombres al cual un varón pertenece, y con los cuales tiene la necesidad de autoafirmarse como varón y 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 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 designa a las mujeres al recatamiento, a la casa y a 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 referencia, finalmente, es 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, probándoles 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 dentro del 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, son los siguientes:

Los discursos de los violadores no son necesariamente excluyentes. Sin embargo, hay uno que se impone en importancia a los demás; no existe suficiente evidencia para considerar a los otros dos como los mensajes principales. El primero y el segundo mensaje se descartaron, porque Oliverio nunca profirió ninguna palabra u ofensa en contra de Ofelia, ni en el momento de la violación ni en 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 un juez social – no se comportó como un policía del orden moral. El segundo discurso tampoco se adecua a la conducta del violador, porque no necesitaba demostrarle nada a Héctor. Oliverio ha sido un hombre “más hombre” que su hermano, y se lo ha demostrado por medio del estatus y de las relaciones familiares. Oliverio ha cumplido dentro del seno familiar el estereotipo de hombre fuerte y proveedor, el hombre que tiene a su lado el apoyo del jefe de familia: Don Pedro. Él no necesita mantener una afrenta con su hermano para demostrarle su poder; de por sí es más poderoso que su hermano en lo económico y en lo emocional, al tener el cariño y el apoyo de la familia. Es en el tercer discurso donde se circunscribe su conducta. Él necesita reforzar su reputación de macho, de hombre viril ante todos los hombres de la comunidad. Su hombría está en duda porque él no ha podido ser “padre” – no ha engendrado hijos, por lo que se pone en duda su potencial sexual, su preferencia sexual – en resumen su hombría.

La fertilidad masculina es un símbolo de la hombría y de la virilidad en Oxchuc. Si un hombre no puede procrear, su reputación estará en duda; se le cuestionará socialmente sobre su tipo de preferencias sexuales y pero sobre todo su fertilidad y su ser hombre “completo”, pues si no cumple con este requisito será considerado socialmente mujer. Para Oliverio no ha sido suficiente demostrar su hombría económicamente. Es necesario demostrarlo también sexualmente.

Sánchez Gómez cuando estudia la educación de los tseltales de su municipio, Oxchuc, expone las obligaciones sociales que tienen los hombres para considerarlos como tales; los requisitos indispensables exigidos socialmente es que sean: 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 resulta ser el medio por el cual Oliverio envía el mensaje que dice: “yo soy potente sexualmente, soy fuerte, soy viril”, pero no se lo dice en primer lugar a sí mismo – aunque tampoco podemos descartar que se sienta más viril mandando este mensaje. Sin embargo, y como argumenta Celia Amorós, podemos ver la virilidad como algo que solamente tiene sentido social, 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 varonil, 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 dice solamente y en primer lugar a sí mismo que es 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 es socialmente equiparada a la sexualidad y al poder masculino (Millet, 1975:59).

Después de la violación de Ofelia, no habrá dudas de su preferencia sexual; ha sometido a una mujer por la fuerza, ejerciendo así su poder masculino. El mensaje ha llegado a toda la comunidad, porque ésta es pequeña, y todas y todos se enteran de las cosas que suceden en su localidad; además Ofelia y Eloína han tenido pleitos públicos frente a las mujeres del pueblo. Las autoridades comunitarias han intervenido en los conflictos entre las mujeres y se han enterado de lo que sucedió; en conclusión la violación es *vox populi* de la comunidad. La violación, al hacerse pública, ha cumplido su finalidad, ha dado el mensaje a todos. Oliverio ha sellado su pacto con los varones y ha exclamado, aunque simbólicamente, que él es un hombre igual a todos los hombres “completos”. Es un macho o un hombre cabal (Amorós, 2001:123), no le falta nada más por demostrar.

Ofelia ha sido la mujer que menos peligro representaba para Oliverio, pues al ser esposa de su hermano, las cosas quedan en familia. Oliverio sabía que tendría el apoyo de su padre y de su familia. Héctor, sin dinero y sin el apoyo familiar, no representaba un peligro de justicia para Oliverio. Las autoridades, tanto comunitarias como municipales, han apoyado a Don Pedro, y han dejado sin responsabilidad alguna a Oliverio. Seguramente, Oliverio sabía que mientras tuviera dinero, relaciones familiares, y el apoyo de su padre, la violación no tendría mayores consecuencias, al mismo tiempo que sí traería muchos beneficios para su estatus y su prestigio como hombre completo.

Las autoridades municipales han sellado el pacto con los hombres “completos”. No han sancionado al violador – muy por el contrario han responsabilizado a la sobreviviente. Al no responsabilizar al violador, el mensaje de Oliverio como hombre “completo” ha cerrado 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 impidió y dificultó otra tipo justicia, un tipo de justicia en donde Ofelia saliera con mayores ganancias o capitales. Estos pactos son parte de los valores, normas, ideologías y prácticas que los sujetos han encarnado, y que con ello está formando y transformando a su vez los esquemas de percepción y las inclinaciones de Ofelia, de los presentes en la audiencia y de todas y todos los miembros de la comunidad en donde vive Ofelia. Es así que los habitantes de la localidad se

enteraron de que el violador no recibió ningún castigo. Cualquier otra mujer correrá la misma suerte ante las autoridades, en casos de circunstancias parecidas; y bajo premisas similares, cualquier hombre que no sea un hombre cabal – que no pueda brindar protección a su esposa – correrá la misma desfortuna que Héctor.

6.1.5. Cuarta alianza: la familia apoyando al violador

¿Por qué unas alianzas prosperan y otra no? ¿Por qué Don Pedro y su familia apoyan al hijo violador, y no al hijo esposo de la mujer violada? Podríamos pensar que Don Pedro tiene sobradas razones para no querer 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 Oliverio es un hijo con 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 se le asigna en general a los hombres en Oxchuc tanto las autoridades como los nativos, pues recordemos que había audiencias ante el Cabildo en los cuales las mujeres se querían separar porque los hombres no cumplen su rol de proveedores.

Ante las diferencias de “capitales” entre los dos hermanos, mi análisis parte de que aliarse con Héctor significa para la familia pactar con un hombre que no cubre los estereotipos de un “hombre cabal”, es decir, él no cumple con la creencia social del deber ser de un hombre. Héctor representa simbólicamente al hombre que no ha cumplido con las expectativas sociales, ya que es un hombre pobre, que no ha podido mantener a su mujer, que la ha tenido que abandonar para migrar, lo que ha ocasionado que se quede desprotegida. Para Don Pedro y su familia, apoyar a Héctor implicaría violar los pactos masculinos en los cuales la jerarquía suprema está en el varón fuerte, duro, proveedor, ganador, 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 uno de los casos dentro de las audiencias del Cabildo, comentado ya brevemente. Se trata de un caso

donde una señora anciana de unos noventa años fue a recoger y pagar la multa de su hijo. El hijo resultaba ser también un anciano, que más bien parecía ser el hermano de la mujer, y no su hijo. Este hombre había sido detenido y encerrado en la cárcel por estar borracho en las calles. Los regidores, durante toda la audiencia se carcajaban, decían chistes y se burlaban del señor anciano. El motivo de sus risas y sus chascarrillos eran debido 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 eso me lo contaban los regidores.

Regidor: Escucha señor, lo que yo digo es 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 lo tuviera.

Viejita: No, señor. No hay pues.

[..] [Risas de los regidores]

Viejita: Sí, señor, ahí que vea ya 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 ellos, no daban crédito a que un hombre no hubiera tenido una esposa, y que su madre

lo mantuviera a pesar de su avanzada edad. De este modo es perceptible la existencia de un ideal de hombre entre las autoridades de Oxchuc en contraposición de los hombres “raros”, “no comunes”, como lo llamaba la madre.

Las familias oxchuquenses, como cualquier otra familia en el mundo, no se han escapado a las inscripciones 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 Don Pedro no ha podido escapar de las instituciones como el Estado, la Iglesia, el Cabildo, la Escuela, las cuales construido sus subjetividades y éstas han mostrado ser preponderantemente sexistas.

En la actualidad, la familia de la que es parte Don Pedro tampoco está exenta de convivir en un mundo en donde 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 Don Pedro no ha vivido de manera aislada a la sociedad: Ofelia y Héctor han ido a la escuela, Don Pedro y toda su familia ven televisión y escuchan radio, han ido a la escuela primaria; todos los presentes en la audiencia – como lo 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. La familia de Don Pedro, como la de Ofelia, no ha vivido en una isla apartada de todos 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 la esa familia respecto al “deber ser de un hombre”, son parte de las expectativas colectivas que se han inscrito en los cuerpos bajo forma de disposiciones permanentes, que hacen que las inclinaciones a realizar determinados actos, como es el apoyo de toda la familia al violador, no sean ni siquiera pensados de manera consciente.

Se puede explicar que hermanos, hermanas, madre y esposa apoyen al hermano violador, y al hermano que es esposo de la sobreviviente, con estas inclinaciones y este ideal de

hombre, en el cual poseer a una mujer – incluso por la fuerza – no sea tan grave como el de no ser un “hombre completo”.

Antes de que se dé la audiencia y se piense en recibir justicia, como lo dicen los propios regidores y jueces, ya hay un fuerte apoyo social y familiar para el agresor. La sobreviviente no es la importante en la disputa; lo importante no es la violación, lo importante es el arreglo entre los dos varones, lo importante es dejar claro que el hombre fuerte y proveedor es como debe de ser un hombre. La violación parece ser una muy pequeña transgresión frente al “descuido” de Héctor de no haber garantizado protección a su esposa.

6.1.6. 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*. Consideré fundamental reflexionar acerca de la específica relación de poder que presenta la figura del padre-jefe de familia frente a los demás miembros de una familia ya que, el padre ocupa jerárquicamente un lugar superior, y un poder que los demás miembros no poseen. Su autoridad lo faculta a 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; es también ampliamente asumido entre los ladinos. Más adelante explicaré cómo, por medio de la religión católica (religión mayoritaria en México), se le otorga la jerarquía más alta en una familia al padre.

Esta jerarquía es una de las relaciones de poder socialmente menos cuestionadas, y sin embargo constituye uno de los pilares fundamentales del 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 en nuestros cuerpos y nuestras mentes, tanto en la sociedad ladina como en la indígena. Después de más de quinientos

años de influencia del cristianismo, México es uno de los más religiosos del mundo, con una mayoría de su población adscripta a una u otra vertiente del cristianismo.

La religión cristiana ha designado por mandato divino autoridad y superioridad al padre, designándolo “cabeza de familia” según sus propios 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 generado que exista una fuerte influencia de valores y creencias cristianas en los pueblos indígenas. En Oxchuc, la presencia del catolicismo se da desde el inicio de la Colonia. A mediados del siglo XX el municipio se da una ruptura con el catolicismo, y un crecimiento de adeptos del protestantismo. Esto 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; 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 pueden observar los primeros orígenes de la instauración institucional del patriarcado. La instauración, argumenta, fue hecha por medio de las burocracias religiosas, y con el giro de las cosmogonías se dio la ascensión de dioses masculinos, eliminando a las antiguas diosas. Algo similar sucedió en el monoteísmo hebreo, pues en el libro de Génesis se atribuye la creación y la procreación a un Dios todo poderoso, cuyos sinónimos son los de “Señor” y “Rey”, identificándolo como un Dios masculino (Lerner, 1986:26). El cristianismo comparte con el judaísmo todo el antiguo testamento, y de justo de ahí de donde 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; recordemos que la religión católica fue la religión 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 hayan recurrentes alusiones a figuras religiosas y bíblicas. Las poblaciones indígenas no sólo no estuvieron excluidas del contacto con el catolicismo, sino fueron objetivo principal de misioneros y encomenderos, quienes tuvieron la misión de convertir a la fe a los pueblos indígenas; esto dio lugar a un permanente y fuerte contacto entre el clero y los pueblos indígenas.

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

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

Ofelia, en el siguiente párrafo, da respuesta a las agresiones que ha recibido de parte de su concuña, la esposa del agresor, la cual la ha insultado acusándola que ser ella la que ha coqueteado con Oliverio, el agresor, y por tanto ser la provocadora de su propia violación. Frente a dichas acusaciones, Ofelia responde que ella tiene un cuidador “divino” a “un Dios” y se refiere al Dios cristiano, ya que ella pertenece 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 no fue contradicho. De lo anterior se puede deducir que la religión tiene una presencia fundamental en la vida cotidiana de las personas que fueron participantes en la audiencia. Esto no es extraño porque la gran mayoría de los pobladores de Oxchuc se adscriben a una u otra religión proveniente 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 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 estén tan arraigados en los hombres y mujeres de la audiencia, y por lo tanto no lo es tampoco que no se cuestione la autoridad paternal y se tenga 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 le delegan al padre, por ejemplo, la primera instancia a la que recurrió Ofelia cuando fue violada fue la familiar. Sin embargo, no se acude a la familia en pleno, o a los padres como pareja; 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 va a su casa a exponer el problema, y no encuentra a su padre, decide no contarle a la madre, y esperar hasta que el padre se encuentre. Con esto está evidenciado que la presencia de la madre no es importante, pues quien va a decidir es el hombre-padre. Veamos como Ofelia lo contó:

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 Don 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 comportará bien su hermano, porque no fuera a ser que llegará a parar en la cárcel municipal [...]

Héctor también narra cómo llamó a su padre para exponer el problema, como si la única persona dentro de la familia que importara que conociera 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?”

De las dos anteriores extracciones de la audiencia podemos notar en primer lugar que a quién se dirige Héctor es 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 a que ella hubiera emitido alguna opinión – ni ella, ni ninguna otra mujer – y si lo hicieron, no fue lo suficientemente relevante como para contarlos dentro de la audiencia.

Cuando Ofelia relata la reunión familiar que tuvieron, ella narra cómo es el suegro quien dirige esta asamblea, pues es él quien hace la apertura de la reunión diciendo: “Ahora que empiece la plática...”, y también quien la finaliza cuando decide irse. En el relato de Héctor, también se muestra que el interlocutor principal es el padre, pues a pesar que va a casa de sus padres para plantear el problema, él refiere que fue a su casa a llamar a su padre, sin mencionar explícitamente el ir a buscar a su madre. Asimismo, describe las cosas que dijo e hizo su papá sin describir lo que hizo o dijo su mamá. Los silencios, o las ausencias, son parte fundamental del análisis, evidenciando el grado de importancia de los interlocutores.

Todos y todas los presentes aceptan de manera natural que se recurra a la familia, y 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; él será quien decidirá en última instancia. A continuación veremos como refieren las autoridades comunitarias que en Oxchuc es “costumbre” acudir a la familia. La autoridad dijo:

Bueno, Don Pedro, señores autoridades: es normal que nos digamos cosas y aunque nos digamos de cosas es normal que siempre llegemos 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 Ofelia ha actuado correctamente al haber contado la agresión sufrida ante su suegro – es decir, ha expuesto las cosas 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 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.

Si bien es cierto que este último testimonio alude a la participación de la madre, esto no significa que su voz tenga el mismo valor que la del padre jefe de familia. La autoridad del padre de familia como jefe supremo fue también evidente en la decisión que toma Don 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. Héctor, ante esta circunstancia, reclama a su padre la manera en que está interviniendo; pero a pesar de que Héctor no está conforme con la manera en que actuó su padre, él la acepta resignadamente, pues dice “está bien, es mi papá”, como si todas las acciones del padre estuvieran justificadas en sí mismas por 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 ha preferido apoyar al hijo violador que a él. Por tanto, la figura paterna ha sido importantísima en el desarrollo del caso, no sólo porque es él quien ha activado la instancia en la cual se lleva a cabo la audiencia, sino también porque ha manifestado una franca alianza con su hijo Oliverio – alianza que hemos analizado en el apartado anterior.

La figura del padre representa protección para las mujeres. Esto se pudo observar en el conflicto entre las conuñas. En un momento, Eloína dice que: “¡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 hace referencia al mismo insulto, diciendo que: “[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 esas tres figuras masculinas que por antonomasia se les da el encargo del cuidado y la protección de las mujeres. Eloína trata de decirle a Ofelia que se encuentra en estado de desprotección, pero no de cualquier tipo de desprotección, sino de una desprotección masculina, que finalmente es la que más importa. Eloína le dice que no tiene papás ni suegros, y tal vez eso no fuera tan significativo si Ofelia no le hubiera respondido que aunque no tuviera este tipo de protección, ella tenía a Dios, y que él la “cuidaba” – un Dios que también es masculino según la religión cristiana.

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

Hay otras expresiones que se dieron en la audiencia que siguen confirmando la importancia y la supremacía de la figura del padre de familia, y las múltiples relaciones de poder que ejecuta. Por ejemplo, es el hombre de más edad, el jefe de familia, 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 Don Pedro responde:

No señor.

El regidor menciona una probable amenaza del suegro, y nuevamente existe el silencio respecto a la mujer, o sea la suegra. Nuevamente la parte activa de “los suegros” es el varón, y no la mujer. Con ello, el regidor reitera la importancia de la figura masculina con más edad, al otorgar de manera exclusiva a él la posibilidad de amenazar a Ofelia.

La figura de la autoridad que ordena en la familia también estuvo presente en la audiencia por medio de la intervención de Ofelia, quien pidió de manera exclusiva al suegro (y no a la suegra) y a las autoridades que intervinieran para impedir que sus hijos la siguieran insultando cuando ella camina 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 que muy seguramente le obedecerán. Considerando las circunstancias, es comprensible que esta petición no se la externara a la suegra; 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 ofrecer armonía familiar; parte de este deber significa resolver los problemas que se presentan en la vida, por lo que podemos entender por qué es tan importante tener suegros o cuñados – pues sin su presencia no habría armonía. La misma idea también implica que si sólo estuvieran las mujeres, entonces habría caos y desorden, ya que nosotras somos el origen del desorden, las que no tenemos capacidad para la armonía; ya lo decía 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 lo 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 que por qué los hombres daban órdenes a las mujeres, me dijo: “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 que es el cabeza de la familia. Alguien tiene pues que poner orden, tiene que ordenar.” Nuevamente vuelve a aparecer

el elemento religioso como el que impone los valores de 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 podemos tener como presunción 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 Don Pedro tienen un papel menos valorado, al tener 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.

El amor y la obediencia ciega a Don Pedro por parte de hijos y 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 solo el principio pasivo”*. Nuevamente se manifiesta la similitud entre los participantes en la audiencia de Oxchuc y 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 de él que 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; está presente también en instituciones públicas, como en el Cabildo, donde se refuerza el poder simbólico del patriarca. No es coincidencia que los regidores hayan apoyado a Oliverio, al no darle castigo. Tampoco es mera coincidencia que las autoridades comunitarias y municipales apoyen al padre de familia, y consecuentemente a Oliverio el violador. 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; la consecuencia lógica es que Ofelia no recibe justicia, pues rompería el orden cosmogónico, bajo el cual se ha construido la supremacía del jefe de familia; por

ello Don Pedro 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 [...] (Bourdieu, 2000: 53).

En la antigua Roma el *pater familias* era *sui juris*, es decir, aquellos que estaban libres de toda autoridad y que sólo dependían de ellos mismos. Los *paterfamilias* tenían tres poderes que coinciden con las facultades de Don Pedro. En la antigua Roma, los jefes de familia tenían el derecho de: a) patrimonio, b) de no tener una autoridad superior en la familia, es decir, tenían ellos el monopolio de la autoridad familiar; también tenían la c) *patria potesta* – autoridad paternal sobre los hijos d) *manus* – autoridad del marido sobre la esposa.

Todos estos poderes y derechos coinciden con los que tiene Don Pedro; es la persona que tiene mayor poder, y no hay otra persona más libre sobre sus decisiones que él, pues ambos hijos acuden a él para tomar decisiones tal y como se vio en la junta familiar que tuvieron. Ni la madre, ni los hijos tienen la facultad para decidir en cuestiones familiares. En dicha junta, los hijos e hijas, madre y nueras acataron la voluntad y la decisión del Padre. Por otro lado, él es el único dueño del patrimonio – principalmente la tierra y la casa. Los hijos no pueden apropiarse de las parcelas si no tienen la venia del padre; la esposa no es la copropietaria de las tierras, pero tampoco de la casa donde cohabita con Don Pedro – en el momento que él decidiera tener otra mujer, la primera mujer puede ser expulsada. La mujer sólo tiene derecho a quedarse con la propiedad de tierras y casa cuando el marido muera; según me dicen los Jueces y Regidores, es la “costumbre” en Oxchuc.

También coincide la *patria potesta* con lo que vimos con Oliverio, Héctor y Efraín, ya que los hijos le guardan respeto y obediencia a Don Pedro. En lo referente a la *manus*, hemos visto como Héctor tuvo la representación de Ofelia en la audiencia, y como incluso tuvo el 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 el caso de Don Pedro – 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 consulta o anuencia de los miembros de la familia); c) cuidar y proteger a su esposa, hijas y nuera; d) poder coaccionar, intimidar o amenazar a una de las mujeres de la familia; e) dar ordenar o mandar una determinada situación como sería en que no se insulte; f) poner en armonía a una familia.

Todas las anteriores facultades caben dentro de los derechos generales que enmarcaban al *pater familias*, la *manus* y la *patria potestad*. 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. Esta supremacía desde luego no tiene un fundamento natural, dado que tanto los hijos, hijas, nueras y esposa son personas tan adultas como el jefe de familia, por lo que no necesitan la tutela y cuidado de otra persona; la función de protección del padre se entendería como una función “legítima” cuando los hijos e hijas son menores o tienen algún tipo de enfermedad que haga que necesitan cuidados y protección. La autoridad y la supremacía jerárquica ante otros adultos sólo están fundadas en los constructos sociales.

6.1.7. 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, 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 de la influencia occidental que 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 romana y cristianas con las costumbres 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 de 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 hijos e hijas, 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 hayan resistido a la imposición de esta estructura dócilmente, no sólo en los primeros años de la Colonia, sino incluso posterior al México independiente. Rocío Ortiz nos dice que los indios de las tierras altas de Chiapas percibieron a 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 mantenían serias disputas con sus curas, incluyendo la expulsión de ellos en muchos casos. En Oxchuc, por ejemplo, varios de los nativos habían dejado de asistir a misa, de cumplir con los preceptos anuales, de bautizarse y 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 por la huida 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. Así también huían del trabajo servil de mozos cargadores del trabajo “baldío”, que, sin retribución, tenían que hacer en las fincas. De esta migración se formaron pueblos como los de 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. Religión y Estado han dado modelos del deber ser de hombres y mujeres, y estos modelos han consolidado en los sponsales roles de género con relaciones asimétricas de poder entre los sexos.

Desde la antigüedad, el rito del matrimonio tiene 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 cumpliera cabalmente; sin embargo, el Derecho es un referente que influye significativamente en los discursos y las prácticas de cualquier sociedad, estableciendo el orden y jerarquías ideales de la sociedad, dando legitimidad al poder que ejercen quienes dominan – recordando que la dominación, como la estamos planteando en esta tesis, no sólo se ejerce de un grupo sobre otro, sino en las múltiples formas de dominación que se pueden encontrar en una sociedad (Foucault, 1978:142).

El rito católico fue fuertemente influenciado 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 dejar los actos religiosos del padre y de su familia, y practicar ahora los del marido, teniendo ahora una nueva familia a la cual le 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, tenía que dar la ofrenda a los antepasados de su marido, y ya no a los de su padre. 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 es necesariamente religioso o civil para que sea reconocido como tal. Se reconoce como matrimonio lo que comúnmente se designa como “juntarse”; en derecho positivo mexicano a esta situación se le denomina concubinato. El matrimonio da un estatus de fundamental importancia para las personas pertenecientes a la sociedad Oxchuc, pues es por medio éste que tanto mujeres como hombres se consideran adultos, y se legitima la conyugalidad.

El matrimonio en Oxchuc, como en la mayoría de los pueblos en 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; cada vez es más frecuente que los novios “huyan” y hagan vida matrimonial sin la necesidad de haber hecho el rito de “pedida”. Esto se podría explicar con el hecho de que este rito implica un costo económico fuerte para el novio. No todos pueden sufragar estos costos, ni tampoco se quieren siempre endeudar para cumplirlo.

La costumbre en Oxchuc es que al momento de “hacerse oficial”, los padres, después de haber intercambiado regalos, aceptan que la vida de sus hijos se unan; existe 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 introyectada en los sujetos; estos consejos van dirigidos al reforzamiento de la división sexual del trabajo y de la sumisión y subordinación de la mujer. Los consejos dados por 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 de ser fiel y obediente al hombre y servir, 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, proveedor y protector de ella. En los conocimientos que debe tener una *muk'ul ach'ix*, mujer adolescente, Sánchez refiere como los padres y la sociedad instruyen a las jóvenes de Oxchuc sobre cómo debe ser su comportamiento 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 su 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 de 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 a realizar todas sus 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 este canta entre tres y tres y media de la mañana. La finalidad de levantarse a estas horas es para que 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 revelan que ambos han hecho propias estas normas sociales. Don Pedro y Héctor se convirtieron en los nuevos padres de Ofelia, ella llama

a su suegro padre y a su suegra madre, con todos los derechos y facultades que tiene un *paterfamilia* sobre su prole. Ofelia y Héctor recurrieron como primera instancia a contarle al padre de Héctor, y no al de Ofelia, el problema que traían acuestas tras la violación. La supremacía de la autoridad del padre en la vía paterna me lo explicó una mujer quien afirmaba que a los suegros se les acostumbra decir madre o padre, porque son ellos los que te darán cuidado. Si llega a morir el esposo y no se tiene suegro, la mujer del hermano mayor o uno de los hermanos del fallecido se le nombra también “papá”. Si bien es cierto que habrá muchas nueras que no le 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 institución familiar, como he mencionado, se institucionaliza por medio del matrimonio, una institución que durante siglos ha obtenidos 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 eclesiásticos del matrimonio, pues recordemos que las referencias religiosas han estado presentes durante toda la audiencia; por lo tanto es evidentemente fundamental la vida religiosa en todos los presentes. 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 está acudiendo a una instancia civil en la cual también subyacen principios y valores que provienen de una ideología patriarcal, como en la mayoría de las instancias del Estado, 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 una lectura obligatoria en los enlaces matrimoniales civiles; esto ayudará a entender como 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 fue leída en cada ceremonia oficiada en el registro civil desde 1859 hasta marzo del 2006, cuando finalmente se dejó de pronunciar gracias a un acuerdo en la Cámara de Diputados; la razón por esta reforma era que se consideraba obsoleta (Crónica). La epístola es una clara muestra de cómo esta institución del Estado reforzaba hace apenas unos años atrás el “deber ideal” de las mujeres y de los hombres en un matrimonio, así como también lo hace el Cabildo en el caso de Ofelia con todos los 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 como en esta institución 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 a las “costumbres” que se tienen como elementos casi “sagrados”, “puros” e inamovibles por ser “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, así como también en el México independiente hasta el que conocemos en la actualidad, tiene profundas raíces en el

antiguo Derecho Romano, y por tanto comparten muchos de sus valores, principios y procedimientos.

El papel del Estado en México ha sido también – como en tantos otros Estados modernos, – ratificar las prescripciones del patriarcado, regulando a través de normas e instituciones la existencia y la cotidianidad de la vida doméstica, incluso el papel del Estado, como ente que incrementa dichas prescripciones y proscripciones de los patriarcados privados (domésticos), es denominado por Bourdieu como “patriarcado público” (Bourdieu, 2000: 63).

La revictimización de Ofelia hecha por Héctor

Según lo han expresado las mujeres y las autoridades de Oxchuc, el matrimonio es idealmente un vínculo de confianza y protección mutuo. Quien rompe el pacto genera violencia, pues transgrede la confianza entre los esposales, el acuerdo implícito de protección. Los regidores me decían que en un matrimonio, el hombre y la mujer deben brindarse protección a ellos y a sus hijos. Su mirada sobre el matrimonio es que se trata de un sistema complementario donde hombres y mujeres tienen distintas responsabilidades que se complementan. Dan 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; quien no cumple con su papel está faltando a las costumbres.

Cuando Héctor dudó de la palabra de Ofelia, en el momento en que ella le cuenta que ha sido violada por su cuñado, él rompe el pacto de confianza y protección. Bajo una actitud violenta, Héctor cuestiona, regaña y se molesta, dudando de lo que le contaba Ofelia, en lugar de tener una actitud de comprensión, ayuda y protección, como se supone idealmente debe de ser 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, Lourdes, 2011:2).

Frente a los anteriores ejemplos he mostrado que cuando Ofelia llega a la audiencia, ya hay alianzas masculinas en las que Ofelia ha cedido – sin haber sido consciente de ello.

Esto dificulta que ella obtenga justicia de las autoridades del Cabildo. Al estar ella inmersa en el sistema de matrimonios cristianos, Ofelia “acepta” socialmente lo que significa simbólicamente el rito matrimonial en Oxchuc: entre ello – y como hemos visto en el caso – la subordinación ante su marido, incluyendo decisiones sobre su cuerpo. Por eso, su esposo – sin el consentimiento explícito de Ofelia – ha podido otorgar el perdón desde un principio, lo que ha implicado que las autoridades se allanen al discurso del esposo. Los regidores han seguido los planteamientos del esposo, del violador y del padre de ambos, es decir, han estado de lado de los hombres, y de acuerdo en cómo ellos han decidido solucionar el asunto de la violación.

El matrimonio por la iglesia – que es la manera en que Ofelia está unida a Héctor – implica que ha dejado su voluntad para aceptar la de su marido, si reconocemos que el matrimonio es una institución que es 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 convirtiéndoles en sujetos-objetos, agentes-instrumentos.

En síntesis, las partes han ido a la audiencia con pactos entre varones, que subyacen a las relaciones de poder que se visibilizan en el discurso de los regidores – algo que no ha sido estratégicamente planeado. Bajo estas alianzas es casi imposible que la impartición de justicia lleve 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 igual de sumisa que ella ante autoridades, suegro y 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*, muy probablemente sería mucho menos sumisa.

6.8. Séptima alianza: la neutralidad del sistema de justicia

Las participación de cada uno de los regidores, en el transcurso de la audiencia, fue construyendo la postura “institucional” del Cabildo. Las recriminaciones, críticas y enjuiciamientos que le hacen a la sobreviviente por no haber actuado con “la debida

diligencia”, es decir, que se le reprocha a Ofelia el no haber interpuesto su queja a tiempo, ya que la violación tenía más de un año que había ocurrido.

Los regidores hacen afirmaciones como si hubieran sido testigos presenciales, y le reclaman que no se hubiera defendido, diciendo que: “existían piedras y palos. ¿Cómo no te defendiste?”. Las autoridades llegan al extremo de insinuar que ella fue cómplice de su violación, y de haberla disfrutado, pues le dijeron a manera de reproche: “¿y por qué contenta te fuiste a tu casa?”. Todos estos comentarios y la sorprendente inactividad de las autoridades para hacer justicia a Ofelia fue lo que caracterizó toda la audiencia, la que culminó con el acuerdo de no agresión entre las partes. Como lo dijeron en la audiencia, “las cosas estaban parejas”, equiparando una violación con los conflictos entre hermanos y padre.

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”. Situación extraordinaria en el caso de Ofelia, pues en otros casos que han sido resueltos, el tiempo de la queja no ha importado. El segundo lugar en esta escala de valores sería el hacerle justicia a Ofelia, ya que las autoridades le dicen que “eso ya pasó hace mucho tiempo, y que ya que no hay pruebas, pues, no podemos hacer nada”. Esta afirmación también resulta extraña, pues como he expuesto en el apartado referente a las pruebas en usos y costumbres, no hay herramientas científicas y periciales para poder 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 poder sancionarlos – incluso podían prescindir de testigos para sancionar a los que hubieran cometido una falta a juicio de los regidores.

El privilegio de ciertos valores que favorecían al violador y no a su víctima se pudieron observar cuando las autoridades amenazan a Ofelia, y le dicen que ella también será castigada con cárcel. Con esto, las autoridades ponen a la mujer que fue agredida al mismo nivel de culpabilidad que su agresor. Este acto hace que la sobreviviente sea revictimizada por las autoridades y por su sistema de justicia. Ofelia sufre lo que muchas

mujeres sufren en el sistema de justicia en México y Latinoamérica, tal y como lo han demostrado estudios de 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 falta de sensibilidad de las autoridades; en esas instituciones se les cuestiona, no se les da confiabilidad a 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 Centros y grupos de derechos de las mujeres en Chiapas que se dedican a la defensa jurídica de mujeres víctimas de violencia.

Por si fueran poco los reproches a Ofelia, uno de los regidores insinúa que a la mujer “le gustó haber sido violada”. Le dicen que ella se fue “contenta” a su casa, dando una afirmación que no puede ser verificada; con ello sella su pacto con el varón agresor, argumentando en resumen que a las mujeres les gusta ser violadas, y que el violador por lo tanto no tienen culpa.

No es de sorprender la actitud de las autoridades ya que estos se comportan igual que muchos testigos de agresiones sexuales a mujeres. Los 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 – como en el caso de los regidores – expresan la idea que conforman el imaginario social acerca de los hechos violentos que ocurren a mujeres. Estos imaginarios responden a los complejos procesos sociales que, en forma de ideologías, privilegian determinados valores, opacando o postergando otros, proponiendo o defendiendo distintas éticas que se autodefinen como las únicas y las mejores. La consecuencia de estos discursos y acciones es minimizar los hechos de violencia sufridos por las mujeres, desmintiendo la experiencia de éstas, y desviando la mirada sobre la responsabilidad de los agresores (Velázquez, 2003:25). Fue muy parecido lo que sucedió en la audiencia de Ofelia; los regidores privilegiaron la formalidad – de que supuestamente no había interpuesto la queja “a tiempo” – ante el contenido, la violación en sí misma. Esto no sólo sucede en la audiencia de Ofelia; es un patrón en casi todos los sistemas de justicia en México. Como

lo ha documentado Velázquez en otras tantas instituciones de justicia, hay una ideología que subyace en estas instituciones que privilegia al varón ante la mujer (Giberti en Velázquez, 2003: 25).

La actitud inquisitoria de las autoridades frente al comportamiento de la sobreviviente de la violación forma parte de una compleja dinámica social que se presenta de manera ideológica en las respuestas y las actitudes que se tiene frente a una mujer violada. En el caso de Ofelia, el pensamiento ideológico de los regidores se presentó por medio de sus discursos dentro de la audiencia, en los cuales los regidores lanzan preguntas y afirmaciones que evidencian una ideología patriarcal: minimizan la experiencia de la mujer, la responsabilizan de lo ocurrido, la hacen cómplice, la revictimizan, y dejan 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 esta formalidad. Lo que nos dice que este argumento es que está siendo utilizado de manera discrecional con Ofelia, dando prioridades 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 tenido alguna sanción, como ocurre en otro tipo de casos en las 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, etc. Sin embargo, en el caso de Ofelia, a pesar de ser un caso “grave”, esto no sucedió, pues al término de la audiencia las autoridades no hicieron ningún tipo de pronunciamiento al respecto. Lo único que ordenaron fue que se pagara el derecho a “mesa”, pago que tuvieron que hacer tanto la parte ofendida como la parte acusada. La cantidad fijada por los regidores fue de dos mil pesos a Ofelia y sus acompañantes, y tres mil pesos a Oliverio y a sus acompañantes. Los regidores explicaron que esa “multa” no era una sanción, sino que constituía el “pago” por los gastos ocasionados a las autoridades comunales 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 la de cualquier otra persona dentro de la audiencia, y son los regidores quienes refuerzan con mayor contundencia los estereotipos de género. Son ellos quienes tienen el poder del “discurso moral legítimo” y de lo “socialmente deseable” – por ello es tan importante visibilizar la conducta de los regidores.

Dentro de la audiencia se ha mostrado como todas y todos sus participantes llevan consigo un pensamiento en el cual la supremacía masculina es lo aceptable. Los intereses del hombre son el eje, y el ideal del hombre es el hombre proveedor. Las alianzas entre el género masculino – alianzas que no necesariamente tienen que ser conscientes y planeadas, como lo he comentado anteriormente – que se dan a través de las conductas y valores de los participantes se han manifestado por medio de los cuerpos, en los gestos, los discursos, en la ausencia 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, que no importe de igual manera los asuntos de “las mujeres” como el de los hombres.

Es así que en 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 para que Ofelia no obtuviera justicia, ya que desde las condiciones y las opiniones sobre una mujer que ha sido violada ya están introyectadas al momento de darse la audiencia. Los individuos han puesto en juego todos sus recursos por medio de su discurso y su práctica, los cuales han permitido que Oliverio salga sin castigo y con francas ventajas de la audiencia. El acuerdo que han firmado Héctor y Ofelia ha sido el resultado de implícitas desventajas para la mujer, que ya estaban pactadas socialmente, por medio de *habitus*, mucho antes de haberse dado la audiencia. Aunque ella esté conforme o no con los acuerdos obtenidos, note o no las desventajas, Ofelia ha tenido que aceptar lo que sucedió en la audiencia. En su cuerpo también se encuentra inscrita la violencia simbólica que han ejercido las autoridades del Cabildo. Las autoridades comunitarias y municipales, del padre del violador y del mismo violador, todos dieron los mismos argumentos para que no hubiera ningún tipo de sanción por el ataque sexual. Todos ellos hacen una alianza masculina, minimizando la experiencia de Ofelia; no es necesario extorsionar a las autoridades comunales o del Cabildo para que no se castigara al violador.

Con ello, 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 justicia para las mujeres. Los valores culturales androcéntricos de las y los encargados de hacer justicia se filtran en sus decisiones (Facio, 1999:24).

Asimismo podemos hacer notar que las alianzas entre los varones han sido espontáneas, los discursos de los regidores coinciden con los discursos hechos por otros jueces o administradores de justicias de otros lares. Esto es explicable por medio de la dominación simbólica masculina, que no se produce en la lógica pura de las conciencias conectoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos; que 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 que sean 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 – por ejemplo, en la idea de que a las mujeres les gusta ser violadas, que la mujer no actuó diligentemente, que el violador puede tomar a una mujer que no es protegida por un hombre, y que la mujer no puede hablar por sí misma – necesita un hombre que habla por ella.

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, una jerarquía entre los mismos varones, poniendo en la cúspide a los hombres poderosos, sexualmente potentes, violentos, territoriales, exitosos económicamente, proveedores y jefes de familia, como lo son Oliverio y Don Pedro. Pero los pactos de unos dividen y separan a otros, y este pacto ha dejado fuera a los hombres débiles, no poderosos, a aquellos que no pueden proveer económicamente a su familia, a los que no pueden poseer a las mujeres de otros; dentro de esos hombres está Héctor. Las autoridades del Cabildo han contribuido a mantener y ratificar el orden simbólico social del estatus y de la jerarquía de los hombres cabales.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Las conclusiones de esta tesis se presentarán en dos apartados. Primero voy a exponer los argumentos y los hallazgos sobre la dinámica del campo de la justicia para posteriormente referirme a los casos analizados y las siete alianzas.

a) El *campo* de la justicia

Del análisis de lo observado concluyo que:

El supuesto orden que debe existir en el trámite de asuntos ante las autoridades dentro de los “usos y costumbres” es muchas veces sólo discursivo. En la práctica, la mayoría de los usuarios y usuarias hacen un uso indistinto 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, dentro de esta tesis se argumenta que la percepción de las autoridades es un tanto errada; ya que lo que sucede es que hay mucha gente que no sabe cómo funcionan las instancias de justicia.

Así también se concluyó que las funciones exclusivas que se les designan a las autoridades – es decir, su competencia – es igualmente discursiva. En la práctica, las autoridades del Cabildo y del Juzgado intervienen en asuntos que no son de su estricta competencia.

Es de destacar que del análisis evidenció la importancia que tiene el agente municipal al ser la célula que mantiene un gobierno municipal “estable”, y permite que las políticas gubernamentales lleguen hasta las localidades más recónditas; recordemos que para que pudiera permanecer la ley seca en Oxchuc, la presidenta municipal tuvo que mantener a sus agentes dentro de las comunidades. Los agentes municipales son en Oxchuc los cimientos de toda la estructura gubernamental.

Otra conclusión sobre el material presentado y analizado es referente a que las autoridades tradicionales se definen en oposición a las autoridades ladinas y a la ley. Sin embargo, en realidad son parte de un todo, de un mismo *campo* que se contrae o se

expande según el discurso que se utilice. Esto se mostró cuando se explicó que las autoridades tradicionales y ladinas imparten justicia bajo principios jurídicos que existen en ambas instancias ladinas (oralidad, la conciliación y la inmediatez), aunque discursivamente las personas involucradas dentro de los usos y costumbres los reconocen a estos principios como parte de su singularidad y como valores propios de su cultura.

Así también se sostengo que ambos “sistemas” (derecho positivo¹⁶ y usos y costumbres) están impregnados de valores androcéntricos, por lo tanto constituyen un sistema de alianzas patriarcales.

Respecto a las diferencias entre el Cabildo y el Juzgado, podemos señalar el involucramiento de abogados, que encontramos en el Juzgado, pero no en el Cabildo.

Por otro lado, también argumento que de lo analizado se observa que el Juzgado de Paz y Conciliación es mucho más conservador que las autoridades del Cabildo; esto lo pudimos observar sobre todo en el trato de las mujeres por parte de los jueces. Fue en esa instancia donde se les pedía que fueran acompañadas de un hombre, se les ordenaba que esperaran a participar hasta que todos los hombres hubieran participado. Fue también aquí que se les apercibía a las mujeres que solicitaban pensión que, de volver a rehacer su vida con otro hombre, la pensión fenecería. Asimismo fue en el juzgado que los jueces y personal de la institución mostraron menos interés en los derechos de las mujeres y en la equidad de género. En el Cabildo ninguna de las anteriores situaciones sucedió; en el Cabildo nunca se les pidió a las mujeres la presencia de un hombre de manera forzosa para atender su caso, situación que sí se presentó en el Juzgado. El caso de Ofelia, llevada a cabo en el Cabildo, se pudo observar cómo en el Cabildo no se les pidió a las mujeres que intervinieran hasta que terminaran los hombres. En el Juzgado, por el otro lado, los jueces conminaron a las mujeres a que no intervinieran hasta que hubieran terminado su participación todos los hombres presentes.

Respecto al tema de derechos humanos y género dentro de los “usos y costumbres” por medio de los datos empíricos afirmo que existe una mayor inquietud por parte de los

¹⁶ Estudios como los hechos por Alda Facio, que han dado muestra de cómo el derecho positivo se rige bajo valores patriarcales (Facio, 1999: 24).

regidores a resolver con equidad de género y respetar los derechos de las mujeres, en contraste con los jueces que no muestran su preocupación ni explícita ni implícitamente. A pesar de estas diferencias, esto no significa que las alianzas masculinas estén ausentes en el Cabildo, como hemos visto con toda claridad en el caso de Ofelia.

En cuanto a la percepción que tienen autoridades de los usos y costumbres observé que los miembros del Cabildo perciben al Juzgado como una instancia donde la ley es la que decide en última instancia. Así también perciben a los jueces como personas más doctas en temas jurídicos. Los jueces y el personal del juzgado se perciben a sí mismos también de la misma forma. Una institución más “especializada” jurídicamente.

Sin embargo, del estudio y el análisis realizado, pude concluir que esta percepción no es del todo correcta, pues la dinámica de las audiencias en el juzgado es exactamente igual que en 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 claras de las leyes, de su jurisdicción, y del trámite procesal de un juzgado de primera instancia. El secretario del Juzgado, que es el abogado de la institución, limita su función a realizar las actas, asegurándose de que no se plasmen acuerdos contrarios a derecho, así como el dar consejos jurídicos al juez.

Por lo anterior, concluyo que la única diferencia “jurídica” que existe en el actuar práctico de las autoridades del Cabildo y el Juzgado, es que las actas del Juzgado están formuladas desde un lenguaje jurídico y dentro de un marco legal; sin embargo, esto no es garantía de que en la audiencia se haya respetado éste.

De lo estudiado y observado he considerado que el Cabildo es por mucho una mejor instancia de justicia, ya que, como lo dijeron los mismos regidores, “son más cabezas”; pertenecen a diferentes partidos políticos, lo que hace que aquí encontramos una correlación de fuerzas distinta a la que encontramos en el Juzgado; en el juzgado sólo se ven representados dos partidos políticos. Aunado a lo anterior, el hecho que haya regidoras es, aunque muy acotada, muestra de mayor apertura ante temas de género.

En lo que respecta a la “separación” de los sistemas normativos y el derecho positivo mexicano, sostengo que esta separación es sólo discursiva en el caso de Oxchuc. Tanto

autoridades como instancias forman al mismo tiempo parte del derecho positivo como del derecho indígena. Las figuras jurídicas de agentes auxiliares, regidores y todas las autoridades del Cabildo son autoridades que tienen su origen más remoto en el municipio español, y su fundamento más actual deriva de la Constitución Política Mexicana y las leyes del Municipio Libre. Por otro lado el Juez y los Juzgados de Paz también tienen su origen en el derecho español, y actualmente son instituidos bajo las normas constitucionales federales y estatales, así como de las normas que rigen el Poder Judicial del Estado. Es decir, las autoridades analizadas en esta tesis son al mismo tiempo instancias indígenas e instancias del derecho positivo mexicano. No se quedan en la mera oralidad; utilizan actas para que los acuerdos queden por escrito. Así también utilizan pruebas escritas o documentos oficiales como pruebas. Esto nos indica que lo que la gente llama “usos y costumbres”, no se circunscribe exclusivamente a éstas; en realidad sería incorrecto llamar esta práctica así, dado que no solamente se basa en “usos” y “costumbres”.

Discursivamente, los pobladores del municipio, hacen una separación entre un “ellos” y un “nosotros”, de lo que creen constituye el derecho propio y el derecho ladino, separando a los sistemas y creando una supuesta diferencia irreconciliable, con lo que se da la impresión de que son sistemas autónomos, autocontenidos y delimitados. Este tipo de discurso ha sido igualmente avalado por juristas, académicos y políticos ladinos. Sin embargo, durante he concluido gracias a esta investigación que el derecho indígena es inseparable del derecho positivo. Pues como he afirmado desde la Colonia podemos encontrar valores, principios y procesos que han sido imbricados, lo que hace imposible en la actualidad delimitar uno u otro sistema.

En resumen afirmo, que la característica de las prácticas de la justicia en Oxchuc es la heterogeneidad constitutiva de las legalidades, y no la existencia de sistemas legales separados y excluyentes, porque el derecho positivo mexicano o derecho del estado, así como el derecho español, han penetrado y estructurado las prácticas de la justicia indígena desde la época colonial.

De igual forma se argumenta, gracias a los distintos casos presenciados y a las entrevistas realizadas, que “la costumbre” está en permanente disputada entre los habitantes de

Oxchuc y que no hay un consenso respecto a lo que es “la costumbre”. Los pobladores legitiman o deslegitiman tal o cual práctica según el momento, ya sea que les convenga o no les convenga. No hay consenso ni si quieren entre las autoridades del Cabildo sobre cuáles son las prácticas que constituyen la costumbre. Lo anterior no significa que la gente no tenga una noción de qué es una costumbre o no en Oxchuc; por ejemplo, la mayoría de la gente asume como su costumbre acudir al Cabildo o al juzgado para resolver una disputa; sin embargo no todas las personas lo hacen, y prefieren acudir directamente al Ministerio Público o a otras instancias como las Unidades de Atención a Mujeres Víctimas de Violencia. Esto evidencia que la gente no necesariamente “respeta” o asume como propia las instancias indígenas, integrando a su estilo de vida instancias consideradas como ladinas.

En cuanto a la relación entre las autoridades del Cabildo y el Juzgado se notaron pequeñas rivalidades entre estas autoridades, ya que cada una dice ser una mejor autoridad e impartir mejor justicia que la otra; recordemos que los regidores mencionan que su actuar al momento de impartir justicia es mejor porque “son más cabezas”; por su lado, los jueces manifestaron que el juzgado hace un mejor trabajo, ya que no se contradicen como lo hacen los regidores al ser tantos.

Se encontró también que la función de las regidoras dentro del Cabildo es casi de adorno, pues ellas nunca emiten sus opiniones públicamente; los comentarios los hacen sólo a sus compañeros regidores, sin expresarlos a las y los usuarios. Esto ha evidenciado que la inclusión de mujeres a los órganos de poder, como también es el caso de la presidencia municipal, no necesariamente implica que las estructuras de poder sexogénéricas disminuyan su ideología patriarcal, y que por lo tanto las mujeres obtengan mejores condiciones de negociación en las disputas que presentan ante las instancias de justicia. La sola presencia de mujeres, en otras palabras, no implica una perspectiva de género.

Por último referiré que el estudio evidenció cómo muchas mujeres consideraban injustos los acuerdos a los que llegaban frente a jueces y regidores. Los acuerdos no eran impuestos por las autoridades con amenazas o por la fuerza, pero si eran obligadas a

tomarlos; para ellas no había otra alternativa. Aceptaban el monto de dinero o se quedaban sin nada.

La presente tesis, entonces, ha buscado realizar un estudio detallado de algunas de las prácticas de la justicia en Oxchuc; es el primer estudio que analiza la dinámica del sistema normativo de Oxchuc y las relaciones de poder un *campo*.

Por último mostraré las posición relacional que se observó dentro del *campo* de la justicia para ver como se sitúa cada agente o institución dentro de éste:

SITUACIONES RELACIONALES (SUBORDINACIÓN U HOMOLOGACIÓN) EN EL *CAMPO* DE JUSTICIA EN OXCHUC, A PARTIR DE LOS CASOS EXPUESTOS EN LA INVESTIGACIÓN

Nivel académico

Hombre/Mujer (Casos: Ofelia, la viuda, mujeres que buscan pensión, mujeres con violencia doméstica y en general las mujeres en Oxchuc)

Autoridades/Usuari@s (En todos los casos estudiados las autoridades tenían mayor grado de estudio que los usuarios)

Abogados/Autoridades tradicionales (Los abogados tenían un nivel escolar mayor al de las autoridades tradicionales)

Nivel económico

Hombres solventes económicamente/Mujeres no solventes (Casos de Ofelia, casos de violencia doméstica y de pensiones)

Hombres solventes/Hombres no solventes (Caso de Ofelia, los casos de borrachitos, los casos de hombres con una sola esposa, el caso de los hombres que ocupan cargos tradicionales)

Mujeres con patrimonio/Mujeres sin patrimonio (El caso de Ofelia, en el caso de la viuda, los casos de violencia doméstica y pensión, y los casos del PROCEDE en Oxchuc).

Autoridades/usuarios y usuarias (Todos los casos)

Institucional

Cabildo-Juzgado/Autoridades de las localidades (En todos los casos)

Derecho positivo/Sistema zapatista (Caso de la mujer que no acudió a la audiencia en territorio zapatista)

Familiares

Padre/Todos los miembros de la familia (Caso de Ofelia y casos de mujeres que sufren violencia o piden pensión)

Hermanos/Hermanas (Caso de la viuda)

Hombres-cuñados/Mujeres-cuñadas (Caso de Ofelia)

Madre/sobre las hijas (Caso de Ofelia, la viuda)

Suegra/Nuera (Caso de Ofelia)

Hermanos solventes/Hermanos no solventes (Caso de Ofelia)

Concuña solvente/Concuña no solvente (Caso Ofelia)

En cuanto a poder elocutivo

Hombres/Mujeres (En todos los casos)

Autoridades hombres/usuarios hombres y mujeres (Todos los casos)

Padre/hijos (Caso Ofelia y de mujer que pedía pensión)

En cuanto a equifonia

Hombres/mujeres (Todos los casos)

Autoridades/hombres (Todos los casos)

Padre/hijos (Caso de Ofelia y caso de las mujeres que piden pensión)

Madre/hijas (Ofelia y la viuda)

Mujer solvente/ Mujer no solvente (Comparación entre el caso de la viuda y Ofelia)

Autonomía personal

Hombres/mujeres (Todos los casos)

Esposos/Esposas (Todos los casos)

Padre/hijas e hijos (Todos los casos)

Mujer solvente/Mujer no solvente (Casos de la viuda y Ofelia)

Del análisis de todas estas posiciones relacionales que se encontraron en los casos expuestos dentro de este estudio se concluye que el *campo* de la justicia esta construido y dinamizado por relaciones interpersonales e institucionales en las cuales la posición de las mujeres ocupan un lugar de subordinación pues la distribución del poder es diferencial lo que ocasiona que las ganancias que obtengan las mujeres dentro de la importación justicia sea mucho menor al de los hombres.

Por medio de las alianzas que se dieron en el momento de la audiencia observé que 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 han adquirido en el transcurso de su vida – y éste es machista y androcéntrico, dado que sus valores, sentimientos y pensamientos privilegian a los hombres y subordinan a las mujeres. El permanente control sobre la vida y el cuerpo de las mujeres (voz, cuerpo, patrimonio económico, decisiones, derechos, deseos identidad), al establecer qué era una buena o una mala mujer, fue sistemática en la mayoría de los casos analizados.

Recordemos la instancia familiar de la cual forma parte también el campo y que es representada por “padre de familia” como símbolo de la autoridad familiar, así como las familias en su conjunto normalmente también tendían a apoyar preferentemente a los hombre agresores, que a las mujeres que han sido agredidas (caso de Ofelia, casos de mujeres que sufren violencia doméstica y caso de la viuda). Aunado a lo anterior se observó en los diversos casos analizados que las instituciones, es decir, el Juzgado y el Cabildo, también sistemáticamente avalan y propician opiniones y valores en los cuales las mujeres se les subordina y se les controla. También se a mostrado como los Juzgado de Paz y el Cabildo privilegian y se da más valor a lo que dice un hombre que a lo que dice una mujer, ponen más empeño hacer justicia a los hombres que a las mujeres.

Además de lo anterior las condiciones económicas de las mujeres y su poca o nula preparación académica – la mayoría de ellas no poseen bienes patrimoniales, ni económicos, ni salario, no han terminado la primaria y no saben hablar bien español) evidencia una desigualdad no sólo de condiciones dentro del campo sino también de poder dentro de éste.

En síntesis argumento que el *campo* de la justicia está configurado de manera patriarcal, en primer lugar porque son los varones los que establecen las reglas del juego, como, por ejemplo, que a las mujeres se les acota el número de sus participaciones, y si participan se les debe reprimir o desvalorar lo que dicen, o que no pueden representarse a sí mismas – las tiene que representar un hombre. Otra regla importante es que no pueden decidir sobre su cuerpo; quien decide es el marido o el padre. Asimismo forma parte de este juego de reglas que el padre de familia es quien tiene mayor prestigio de la familia. Estas reglas son asumidas por las y los usuarios, y son reforzadas permanentemente por las autoridades. Lo mismo es cierto para los hombres en general: llevan consigo alianzas preestablecidas con su género de manera inconsciente, lo que influirá para que las mujeres no puedan tener el mismo poder de negociación que ellos; los varones, en otras palabras, tendrán consigo más capitales simbólicos para combatir en el campo de justicia que las mujeres – lo que además se cruza con diferencias por edad y estatus económico.

b) Sobre las alianzas

En la **primera alianza** referente a la equifonía concluí que las mujeres no tienen la misma cantidad de participaciones que los hombres. La elocución está todo el tiempo en la voz de los hombres. Así también descubrí que cuando las mujeres participan, lo hacen en periodos de tiempo mucho más corto que los hombres. Otro hallazgo importante fue que cuando las mujeres se atreven a participar, son reprimidas y silenciadas por la autoridad. Ellas tienen que esperar a que todos los hombres dejen de hablar.

Uno de los hallazgos que considero fundamental fue descubrir que cuando las mujeres participan, su palabra no es igualmente valorada a la de un hombre; esto no sólo fue observado en el caso de Ofelia, sino en todos los casos (Viuda, casos de violencia doméstica, casos de pensión). Ejemplo de ello fue cuando uno de los regidores le dice a Eloína que: “No, chingues a tu marido, las mujeres no saben cómo va vestido un

hombre”; el segundo cuando Ofelia ha declarado que fue violada, y los regidores le dicen que “contenta se fue”, y que “ella es la que busca problemas”.

Respecto al estudio de **segunda alianza**, argumento que por medio del análisis observé que los hombres tienen –en la mayoría de los casos observados también– la representación de los intereses de las mujeres. En el caso de Ofelia sus intereses estuvieron representados por su esposo, 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 quien muchas veces los representa es su padre.

Volviendo al caso de Ofelia se expuso cómo fue que las autoridades de manera expresa le piden que “justifique a su mujer”, es decir, que hable por ella, que represente sus intereses. Esta misma alianza la pudimos observar en el caso de la mujer viuda cuyos hijos la querían despojar de su tierra. En ese caso, las autoridades comunitarias no pudieron llegar a un acuerdo porque “no habían hombres” que representaran los intereses de la viuda y con los que “se pudiera llegar a acuerdos”, pues con las mujeres no se pudo acordar. Es así que pude concluir que Ofelia como mujer casada están despojadas de su voz y de representar sus propios intereses.

Los demás casos que presencié confirmaban esta postura de las autoridades de querer dialogar exclusivamente con los hombres. Las mujeres entonces actúan al margen de las disputas manteniendo una relación de subordinación respecto a los varones.

En la **tercera alianza** analicé el control que tienen los hombres sobre el cuerpo de las mujeres. Pues Héctor perdona al violador sin consultar a Ofelia, además ni Ofelia ni ninguna otra persona de la audiencia cuestiona el perdón de Héctor, y esto dice que todos los presentes tienen naturalizado que el esposo pueda hacer ese tipo de declaraciones. El control del cuerpo también se evidencia por el control de la voz y la opinión de las mujeres. También hice referencia a cómo se controla la manera de vestir de las mujeres y la manera en que deben de cubrir su cuerpo para no ser consideradas “malas mujeres”. Otra evidencia del control que ejercen los hombres sobre el cuerpo de las mujeres son las agresiones físicas que sufre Ofelia por parte de su esposo. Finalmente la cúspide del control del cuerpo de las mujeres es la impunidad de la violación que hacen los hombres a mujeres.

La impunidad de la violación refleja no sólo el control que hacen los violadores sobre las mujeres, sino el control institucional de los varones sobre las mujeres ya que al no importarles a las autoridades, hacerle justicia a la mujer, dan su anuencia respecto al control y el poder que ejercen éstos sobre el cuerpo.

Respecto a la **cuarta alianza** he concluido que la familia debido a sus valores androcéntricos apoya preferentemente al hijo que actúa bajo un estereotipo de hombre proveedor, exitoso, fuerte, y violento. Argumento que Oliverio representa una representación social de “hombre cabal” – en términos de Amorós (2001:32), para la familia y las autoridades de Oxchuc.

Un hallazgo importante fue encontrar que en las alianzas las mujeres participan activamente en los pactos masculinos como guardianas o custodias de estos pactos; pues en lugar de apoyar a la mujer violada y solidarizarse con su género, ellas han preferido apoyar al violador. Considero que las mujeres no son consientes que este apoyo las coloca en una situación de vulnerabilidad con otros hombres dentro de su comunidad, pues ellas no estarán exentas de sufrir una violación como la de Ofelia, y más aún si los hombres de su comunidad saben que no tendrán castigo – al igual que Oliverio – por cometer una agresión de esa magnitud. La cuarta alianza muestra que la familia valora más a un tipo de hombre que a otro. Sostengo que este tipo de alianzas se presentan y se sostienen porque los individuos, hombres y mujeres, han incorporado valores, pensamientos y sentimiento que dictan la superioridad de los hombres sobre las mujeres, y estos valores son transmitidos en Oxchuc por medio de la religión, la sociedad y el Estado.

En la **quinta alianza** encontré que el “jefe de familia” es quien tiene la máxima autoridad y esta puede ser déspota y sin control. La autoridad del padre no es cuestionada, y se toma como una autoridad natural y divina.

Considero que si el poder simbólico que recubre la figura de paterna se cuestiona por parte de la esposa, hijos e hijas deja, ésta dejaría de ser eficaz; porque su autoridad ya no estaría justificada como natural y divina sino como una autoridad moral racionalizada.

Respecto a la **sexta alianza** concluyo que la fuerte presencia de los principios religiosos cristianos en los hombres y mujeres de Oxchuc son una de las causas de la permanencia de valores androcéntricos. De igual manera afirmo que las instituciones gubernamentales como el Cabildo y el Juzgado avalan estos valores pues ellos al intervenir en los casos hacen alusiones religiosas y sus propios valores son androcéntricos.

Ofelia es una mujer muy religiosa y en su discurso, como en el de todos los participantes- ha estado presente la figura de Dios y otras igualmente religiosas. Ella está casada por la Iglesia. Es por ello que afirmo que una de las razones por las cuales Ofelia es sumisa frente a su esposo y suegro, se debe a su alta religiosidad. Cómo Ofelia cree en los valores del matrimonio por la iglesia, esto ocasiona que se asuma como un sujeto inferior a su esposo y su suegro.

La evidencia empírica me permite afirmar que los valores cristianos en la audiencia son de suma importancia dentro de la dinámica de la práctica de la justicia, puesto que frecuentemente se hacen alusiones religiosas. A pesar de que Juzgado y Cabildo son instancias seculares, los consejos y los razonamientos, tenían normalmente argumentos religiosos.

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.

Por último, en la **séptima alianza** concluyo que las autoridades, es decir, regidores y regidoras pactaron de manera inconsciente con el hombre violador, y esto se logró gracias a que tienen introyectados valores androcéntricos.

Las autoridades no quisieron sancionar al violador, ni siquiera le dieron una llamada de atención; todo el tiempo responsabilizaron a Ofelia de la violación, y la “regañaron” por no haber interpuesto la demanda a tiempo. Las autoridades decían que las cosas estaban “parejas”, equiparando así una violación con el no cumplimiento de una formalidad – como era el no interponer en tiempo la queja.

Las autoridades sellaron su alianza con el sistema patriarcal y esto fue muy claro en dos momentos: el primero, al decir que Ofelia se había ido “contenta” después de la

violación, insinuando que le había gustado ser violada, tal y como suelen decir muchos hombres. El segundo momento, fue cuando las autoridades institucionalizaron los pactos al no sancionar al violador y dejar el acto en completa impunidad.

Es por ello que considero que los regidores mandaron un mensaje a la sociedad, en el momento que no castigaron 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”.

Partiendo del análisis de las siete alianzas, argumento que al momento de impartir justicia existen ya implícitas relaciones asimétricas de poder entre los géneros y por lo tanto las alianzas son establecidas previamente- He retomado la idea del *habitus*, y analizado cómo los pensamientos y sentimientos androcéntricos han sido construido por la familia, la religión y el Estado. Estas relaciones, prácticas y discursos impiden que el sistema de justicia indígena sea neutral.

La supuesta neutralidad de las autoridades se ve contra dicha en la producción de acuerdos desventajosos para mujeres frente a sus contrapartes hombres en los momentos de “hacer justicia”.

Otra de las conclusiones a las que he llegado se refiere a que las mujeres tienen menos “capitales” con que jugar dentro del campo de la práctica de la justicia. Así también observé que ellas ocupan relacionalmente posiciones de subordinación dentro del campo de la práctica de la justicia. Esto ocasiona que difícilmente pueden ganar en este juego u obtener ganancias, en términos de Bourdieu. Esto no significa que las mujeres no puedan tener o mantener el poder, y por tanto salir beneficiadas en los acuerdos de justicia. Las mujeres son agentes activos, como cualquier jugador; llevan consigo distintos capitales que serán expuestos en el campo de batalla para hacer frente a su contrincante (hombre), pero este tipo de situaciones es notablemente menor.

En la configuración del campo de justicia se mueven múltiples capitales; dentro de esta tesis mostré como las alianzas masculinas, al momento de entrar al campo de la justicia, se convierten en capitales que son expuestos y que ejercen influencia dentro de los acuerdos que se toman en el Cabildo o en el Juzgado.

Como he mencionado, las mujeres no son agentes pasivos; ellas luchan por mantener el poder dentro de la audiencia. Muestra de ello es que son las mujeres quienes más recurrentemente denuncian ante el Cabildo o el Juzgado, – ellas son las que activan el campo de contienda; por otro lado, a pesar de que la autoridad les asigna un rol pasivo, ellas confrontan esta designación, y la desobedecen emitiendo su opinión, o rompiendo la solemnidad de la audiencia – como sucedió con Eloína quien con murmullos y risas intervino durante toda la audiencia de Ofelia. Algunas mujeres se atreven a cuestionar a la autoridad, tal como sucedió en el caso de la viuda.

Es así que también sostengo que la victoria de la viuda se explica gracias a la puesta en juego de los capitales que ella puso en el *campo* y dentro de estos fue el develar el poder simbólico de la autoridad, esto sucedió cuando ella cuestiona al juez. El caso de la viuda muestra claramente cómo el poder se mueve y circula (Foucault, 1978:144) dentro del campo de la práctica de justicia. Ella pudo mantener una correlación de fuerzas, sometiendo a sus hijos a la voluntad de sus deseos.

Las siete alianzas han revelado como en la audiencia se exponen los distintos capitales (económicos, de prestigio y simbólicos) que llevan consigo hombres y mujeres, pero sobre todo han mostrado la eficacia “concreta” que tiene el patriarcado al momento de impartir justicia. Gracias a éstas, los hombres salen victoriosos de una disputa.

Considero que si las mujeres de Oxchuc llegaran al terreno de juego o *campo* con los mismos capitales que los varones, los acuerdos serían opciones reales para los contendientes, y no “falsas disyuntivas” para las mujeres – es decir, un argumento que plantea las posibilidades como si solamente existieran dos opciones: “lo tomas o lo dejas”. Afirmo lo anterior pues observé que las mujeres aceptan – como en el caso de Ofelia – un acuerdo que se ha “negociado” en la audiencia, pero es precisamente en esta negociación donde se presenta “la falsa disyuntiva”.

He concluido que cuando las mujeres entran en una negociación de justicia, toman acuerdos en un marco muy estrecho de posibilidades, restringiéndoseles generalmente las opciones a dos, mutuamente excluyentes – lo toma o lo deja. A pesar de que ellas puedan pensar que sí existen más opciones, o que las opciones no son excluyentes – como podría ser el acudir a otra instancia – sus posibilidades reales (materiales y sociales)

se lo impiden. Además, se está negociando justicia para las mujeres después de haberse realizado la “negociación” real, pues los hombres ya han pactado previamente de manera inconsciente.

Es así que concluyo que las autoridades de Oxchuc, a pesar de utilizar discursos de equidad de género – incluyendo manifestaciones sobre su preocupación por un cambio en el quehacer de justicia, en la cual las mujeres se les respeten sus derechos – esto no sucede porque su *habitus*, y las condiciones materiales existentes (económicas, académicas y sociales) de las usuarias y usuarios no permite que su anhelo se vea reflejado en sus resoluciones o acuerdos.

El caso de Ofelia, así como los distintos casos expuestos en este trabajo, son un claro ejemplo de cómo la supuesta neutralidad, o el “dar justicia parejo” como decían los regidores, a pesar de ser una meta institucional está truncada por los valores que todos los presentes en la audiencia ya llevan introyectados, y que se han mostrado por medio de las alianzas. Las autoridades, a pesar de tener la intención de querer hacer una justicia “pareja”, dejan en impunidad a un violador, o a un hombre que no quiere otorgar pensión, o no quieren otorgar la cantidad necesaria para la manutención, porque ellos así lo consideran justo y natural. De igual manera naturalizan el dejar a una mujer sin pensión si ésta ha decidido rehacer su vida con otra pareja, reforzando el rol genérico de que los hombres son los proveedores.

De la comparación entre el caso de Ofelia y el caso de viuda he concluido que la diferencia estribo en que en el caso de la viuda, la mujer gozaba de más capitales que Ofelia y por ello su acuerdo fue favorable. La viuda a diferencia de Ofelia, era propietaria de tierras y de dinero, es decir, su estatus económico era muy distinto. En segundo lugar la viuda no tenía hijos menores de edad, tampoco tenía marido o autoridad superior que la pudiera mandar. La viuda gozaba de prestigio por ser una anciana y por ser viuda, prestigio que no gozan las mujeres jóvenes. Otra diferencia estribó en que la viuda contaba con el apoyo de todas sus hijas y de las autoridades locales; Ofelia no tenía de su lado a la familia de Héctor ni a las autoridades del paraje. En resumen la viuda gozaba de capitales, económicos y de prestigio con los cuales Ofelia no contaba.

Las relaciones de poder que se establecieron en la audiencia de la viuda generaron correlaciones de fuerzas distintas que en el caso de Ofelia. Digo “casi” porque, a pesar de que la viuda obtuvo un acuerdo a su favor al quedarse como poseedora de la tierra, esto no significó que pudiera derrotar los pactos patriarcales; la viuda no tuvo las mismas ganancias que hubiera tenido un hombre en una circunstancia igual. En principio, a un viudo no se le hubiera cuestionado su posesión. En segundo lugar, en caso de litigar la posesión de la tierra con sus hijos o con otros, a él nunca se le hubiera condicionado esta posesión, como se le condicionó a la viuda de no vender, ni regalar ni la tierra ni los instrumentos de labranza. Y por último, no se le hubiera condicionado el destinatario de su herencia – situación que la viuda tuvo que aceptar, pues se le dijo que muriendo, la tierra quedaría a los hijos varones.

En resumen, se argumenta que las mujeres no son beneficiadas de los acuerdos que se toman en las instancias de justicia porque no llevan consigo el mismo poder de negociación que los varones. Por ejemplo, las mujeres no tienen el mismo estatus económico que sus maridos o que sus agresores, pues ellas generalmente no son poseedoras de ningún bien (casas, tierras, carros, etc.). Lo único que poseen, en general, es su fuerza de trabajo. Aunado a estas condiciones, éstas no tienen el mismo acceso que los hombres a la educación académica, lo que tiene como resultado que muchas de ellas no saben leer ni escribir. Muchas de ellas no hablan el idioma español, lo cual limita sus posibilidades de recurrir a otras instancias, en donde sólo se atiende en español, pues temen a la discriminación y el maltrato que suele darse en instancias ladinas. El hablar español es una cuestión de prestigio (capital simbólico) que les exigen ciertos, pues los varones consideran “mejores” a las que sí saben español, ya que les da más estatus también a los hombres.

Las mujeres tampoco tienen el mismo prestigio social que los hombres; al tener una economía preponderantemente campesina los hombres prefieren tener hijos varones; debido a la división sexual del trabajo serán ellos los encargados de la siembra y la cosecha, y a pesar de que las mujeres también hacen trabajo agrícola, su trabajo no es igualmente reconocido. Así también, los hombres son más valorados por ser los que – con pocas excepciones que he mencionado – gozan del derecho a heredar tierras. Finalmente, muchos hombres y mujeres consideran que son los varones quienes ponen

armonía en la familia, y son los que ordenan las cosas familiares y políticas. Estos pensamientos se traducen en serias desventajas al enfrentarse una mujer y un hombre en una disputa, pues si el hombre tiene mayor prestigio y se considera un ser humano más importante que las mujeres, entonces las autoridades le dan mayor valor a su palabra que a los argumentos y testimonios de una mujer.

Respecto a la importancia del Cabildo y el Juzgado en el *habitus* colectivo sostengo que éstos son espacios donde permanentemente se asignan roles de género que hombres y mujeres generalmente no cuestionan. Las autoridades gracias al poder simbólico que gozan legitiman los distintos discursos de las y los usuarios que detentan mayor poder dentro de las audiencias. Regidores y jueces son los representantes del discurso verdadero o legítimo (Foucault, 1978:140) y por ello sus decisiones, acuerdos o resoluciones impactan de manera más importante en la construcción de los valores androcéntricos en los agentes que utilizan sus instancias de justicia. Considero que el discurso de los regidores cumple la función ideológica de establecer como natural la subordinación de las mujeres.

Así también este trabajo ha encontrado la existencia de una permanente tensión entre el discurso de equidad de género, que afirman las autoridades implementar, y el discurso de la petrificación de los usos y costumbres. Sin embargo, esto encubre tensiones más generales, pues los usos y costumbres son en sí mismos mutables, cambiantes. No es posible argumentar que lo constante (o “la tradición”), se confronta con el cambio (o “la modernidad”). Lo que realmente está detrás de esta tensión discursiva, de manera concreta, es el patrimonio económico de los varones, el prestigio de éstos, y sus muchas ganancias dentro de la composición social.

En el análisis de la práctica de la justicia, se ha encontrado que el llamamiento que hacen las autoridades a respetar la costumbre – es decir, de dar perdón y llegar a una conciliación que supuestamente favorezcan a “la comunidad” – resulta ser al mismo tiempo algo que beneficia más a los hombres que a las mujeres. El respeto a la costumbre se manifiesta entonces como un conjunto de reglas que tienen muchas más ganancias para los hombres que para las mujeres. Vimos cómo, en el caso de la señora viuda, las autoridades regañan a la señora por no querer tomar acuerdos – no respetar a

la costumbre – y no dejar que los hijos varones se queden con su propiedad. La señora pone en jaque a la costumbre comunitaria al interpelar a las autoridades; esa costumbre resulta ser la no transgresión de los intereses patriarcales.

Si bien sea cierto que las autoridades en la actualidad muestran mucho mayor conocimiento de la perspectiva de género, he considerado que esto ha resultado insuficiente para que las mujeres puedan obtener acuerdos favorables en las audiencias. El precario conocimiento en el tema da como resultado que se sigan reproduciendo patrones que perpetúan esas mismas causas y efectos. Como ejemplo de ello podemos mencionar que las mujeres tienen una pensión ínfima que no les permite sostener a sus hijos, que imponen limitaciones económicas sobre la posibilidad de rehacer su vida con otra pareja, que los violadores gozan de impunidad, o la depresión que pasan los hombres al no poder mantener el prestigio que les da el convivir con varias esposas. Pero también debemos de mencionar la violencia física que reciben las mujeres de sus parejas – lo que constituye la mayoría de los casos en el Cabildo y en el Juzgado – al igual que las separaciones, en las cuales las mujeres abandonan a sus esposos por el incumplimiento, al considerarlos como únicos proveedores. Finalmente podemos tomar como ejemplo la violencia patrimonial que se ejerce contra las mujeres cuando se les despoja de su casa, instrumentos domésticos y de labranza, y la violencia económica que constituye el que se les excluya de la herencia de la tierra; todo ello, entonces, resultado del patriarcado en Oxchuc..

He encontrado, por medio de lo observado, que las autoridades son mucho más conservadoras que las y los usuarios de esas instancias, importándoles poco el orden que se supone es el ideal en los usos y costumbres, cuestionando la legitimidad de sus resoluciones, y enfrentando a las autoridades. Fuera y dentro de las audiencias, mujeres y hombres cuestionan la “costumbre”, no admitiendo como tal a prácticas que no les son beneficiosas; por ejemplo, muchas mujeres cuestionan que la costumbre sea permisiva con el alcoholismo de los varones pero no así con que las mujeres puedan heredar tierras. A pesar de que las mujeres no heredaren, y esto sea considerado costumbre, muchas mujeres y hombres cuestionan esta práctica. Las mujeres que conviven con hombres que tienen varias esposas cuestionan también que esa sea la costumbre. En fin,

la costumbre está siempre en disputa, y nadie tiene el poder de decir que “esa es la costumbre”; siempre habrá quien lo contradiga y lo cuestione.

Por último afirmo que el cambio de prácticas y valores se tiene que dar a la par de cambios de condiciones económicas para que las mujeres realmente puedan negociar bajo las mismas condiciones que un hombre, pues no son exclusivamente las mujeres desposeídas las que no acceden a condiciones de igualdad en la negociación de un acuerdo ante las autoridades.

He concluido que 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 tornará mucho más larga. Es necesario un cambio de paradigma dentro de estas instituciones, en las cuales las relaciones jerárquicas no sean la regla, es decir, 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.

BIBLIOGRAFÍA

Adonon Viveros, Akuavi. (2007). *Estado, derecho y multiculturalismo. Un enfoque de antropología jurídica en México*. Laboratorio de Antropología jurídica de París. Véase: Derecho, sociedad e interculturalidad en América Latina: Cambios y perspectivas. V Congreso Europeo de latinoamericanistas. CEISAL. Bruselas 2007/Abril. <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 Olivera Bustamante, Mercedes. Chiapas. *De sumisiones, cambios y rebeldías*. Mujeres indígenas de Chiapas. Vol I. UNICACH-CONACY, UNACH.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. [1954] (1981). *Formas de Gobierno Indígena*. Instituto Nacional Indigenista: México.

Amorós, Celia. (2001). *Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de masculino y lo femenino*.

Amorós, Celia. (2001). *Feminismo. Igualdad y Diferencia*. México: UNAM

Amorós Celia (2006). Para una teoría nominalista del patriarcado, en Amorós, La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres, Ediciones Cátedra: Madrid.

Aragón Andrade, Orlando. (2007). Los sistemas jurídicos indígenas frente al derecho estatal en México. Una defensa del pluralismo jurídico. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Enero. Véase <http://www.ejournal.unam.mx/autor1.html?a=8077>.

Barrientos, Pellecer César Ricardo. (2009). Aportes al estudio del Derecho Indígena. El municipio como frontera. XVII Jornadas Lascacianas en Ordoñez Cifuentes (coord.) Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM.

Borello, Raúl. (2001). Ponencia "Sobre el pluralismo jurídico". XV Jornadas de Filosofía Jurídica y Social. Asociación Argentina de Filosofía del Derecho. 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 y Loic J. D. Wacquant. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Ed. Grijalbo

Bourdieu, Pierre. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama

- Bourdieu, Pierre. (2001). Lenguaje y poder simbólico.
- Bourdieu, Pierre. (2007). El sentido práctico. Siglo XXI
- Buttler, Judith. (1990). El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Paidós. 1990/1999. Véase http://es.wikipedia.org/wiki/Judith_Buttler. Consultado el 29 de noviembre dl 2010
- Cancian, Frank. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya*. INI. México.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba). (2010). Balance Anual 2009. Chiapas Denuncia Pública.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba). (2011). Balance Anual 2010: Late la tierra en las veredas de la resistencia.
- Censo 2010, INEGI. *Panorama sociodemográfico de Chiapas*. INEGI. México. http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/chis/panorama_chis.pdf
- Collier, Jane. (1995). Problemas teóricos-metodológicos en la antropología jurídica. En Sierra y Chenaut (Coords.) *Pueblos Indígenas ante el Derecho*. Ed. CIESAS.
- Collier, Jane (2004) Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinacantecos. En *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. <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/indRezSocial.aspx?ent=07&mun=064>.
- Chenaut, Victoria y Sierra, María Teresa. (Coords). (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*. Vol. II. Ed. Colegio de Michoacán. 1998.
- Chenaut, Victoria (2004) Prácticas Jurídicas e Interlegalidad entre los Totonacas de Papantla Veracruz. En *Haciendo Justicia. Interlegalidad, Derecho y Género en regiones indígenas*. México. CIESAS, Cámara de Diputados. México
- Chenaut, Victoria. (2009) Género y antropología jurídica en México. Boletín Noviembre 2009-Enero 2010, Año 2, No. 12, CIESAS-Golfo.
- Chocarro Marcesse, Silvia. (2007). *Nosotras en el país de las comunicaciones*. Madrid: Instituto de la Mujer.

De León Aldaba, Marnay. (1999). Revista de Derechos Humanos y el Campo Mexicano. CODHEM. Año VII, No. 35. Febrero de 1999. Órgano informativo de la Comisión De Derechos Humanos del Estado de México. Toluca México.

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*. Instituto Chiapaneco de Cultura. Chiapas. México.

Flores Meneces, Daniel. (2009). La crónica de los tres nudos. 9 de febrero de 2009. Revista Chiapas.

García de León, Antonio. (1985). Resistencia y Utopía. Era.

García Fonseca, L. (2011). Modelo de Tratamiento de la Clínica de Género y Sexualidad del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón De la Fuente Muñiz.

García , Maynes Eduardo. (1994). Introducción al Estudio del Derecho. PORRUA.

Garza Caligaris, Anna María. (2002). Género, intelegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó. UNACH, IEI.

Geertz, Clifford. (1987) La interpretación de las culturas, México, Gedisa.

Gideens, A. (2007). Las nuevas reglas del método sociológico. Amorrurtu.

Gómez, Ramirez. (1991). *Ofrenda a los ancestros en Oxchuc*. Instituto Chiapaneco de Cultura. Gobierno del Estado de Chiapas. México

González Gómez-Cáseres, Ramírez Olivares(eds).(2007). Confluencias en México, Palabras y género. México, BUAP.

Gutiérrez, Oscar (2010). Periódico “El Universal”; 13 de abril del 2010. 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.

Facio, Alda y Fries Lorena (comp.). (1999). Género y Derecho. Santiago: LOM Ediciones. La morada.

Foucault, Michael. (1978). La Microfísica del Poder

Foucault, Michael. (1992). El orden del discurso. Tusquets.

Instituto Indigenista Interamericano. Autonomía y Pluralismo jurídico: El debate Mexicano. Ed. INI, Comisión Interamericana.

Haraway, Donna. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica del feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborbs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ed. Cátedra.

Henríquez, Elio. (2012). Periódico: La Jornada del 9 de septiembre. Página: 31

Lamas, Martha. (1996). El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. México: PUEG-PORRÚA

Lamas, Martha. (2006). “Género: algunas precisiones conceptuales y teóricas”. En

Lamas, Martha. *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*

Lagarde, Marcela. (2005) *Los cautiverios de las mujeres, madresposas, mojas, putas, presas y locas*. Universidad Autónoma de México-UNAM

Lerner, Gerda. (1990). *La Creación del Patriarcado*. España: Críticas.

Lewis, Stephen E. (2005). El choque del siglo: los coletos y el cardenismo. 1936-1940. En Mercedes Olivera (Coords). *Chiapas: de la independencia a la revolución*. CIESAS-COCyTECH. México.

Leyva Solano Xochitl y Burguete Cal y Mayor (Coords). (2007). *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*. CIESAS, Cámara de Diputados y Miguel Ángel Porrúa.

López Gómez, Alonso. (1999). *Lucha social y política en torno al poder municipal en Oxchuc, Chiapas, 1982-1992*. Tesis para obtener la licenciatura en economía. Universidad Autónoma de Chiapas. Escuela de Ciencias Sociales. México.

Margadant, F Guillermo. (1995). *Introducción a la historia del Derecho Mexicano*. México: Esfige

Millet, Kate 1975 [1969]. *La Política Sexual*. En *Política sexual*. México: Aguilar.

Nader, Laura. (1994). *La civilización y sus negociadores. La armonía como técnica de pacificación*. En Encarte especial No. 1 Do Boletim Da Aba. 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, Mercedes. (2004). Una larga historia de discriminaciones y racismos. En *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*. Vol. I. UNICACH, UNACH, CONACYT. Chipas. México.

Orantes, Rubén. (2007). Derecho Pedrano. México: PROIMSE-UNAM.

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. *Chiapas de la independencia a la revolución*. CIESAS, COSITECH. México.

Palomo, Dolores. (2005). Autoridades locales y cofradías, en los pueblos tseltales de Chiapas, siglo XIX. Ideas para un análisis. En Mercedes Olivera y Dolores Palomo (coords). *Chiapas de la independencia a la revolución*. CIESAS, COSITECH. México.

Petit, Eugene. (1994). Derecho Romano. México: Porrúa.

Procuraduría Agraria (PA). (2012). Página web. Procede. http://www.vanguardia.com.mx/regularizado_97_de_propiedades_rurales:_procuraduria_agraria-1328073.html.

Rasgado, Alfredo. (2004). Imporancia de los rituales en las identidades étnicas y genéric@s de las chanalera@s. En Mercedes Olivera (Coord). De sumisiones cambios y rebeldías mujeres indígenas en Chiapas. Vol. I. UNICHAC, UNACH, CONACYT. México.

Registro Agrario Nacional (RAN). (2007). Dirección General de Estudios y Publicaciones. Mayo.

Roldán, Xopa José. (2009). Revista Derecho Público Mexicano II. Departamento Académico de Derecho ITAM. http://derecho.itam.mx/publicaciones/revistas_derpubmex2.html

Rus, Jan. (2000). “Un juzgado, dos culturas: Estrategia retórica e interferencia cultural. En una comunidad Maya en transformación”. En *Anuario de estudios indígenas VII*. Instituto de Estudios Indígenas. UNACH. México.

Ruz, Jan y Robert, Wasserstrom. (2008). *Jerarquías civiles y religiosas en Chiapas central: una perspectiva crítica*. Ediciones Pirata. Chiapas. México.

Sánchez, Julian (2012). Reportan regularizadas el 97% de las propiedades rurales. Periódico “El Universal”. Nota del 10 de Julio. Consultada en página Web. 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, Universidad de Argentina.

Secretaría de la Reforma Agraria. (SRA). (2012). Página web. Dominio Pleno <http://www.sra.gob.mx/sraweb/noticias/noticias-2011/julio-2011/8506/>.

Scott, Joan. (1992). Igualdad versus diferencia. Usos de la teoría posestructuralista. Debate Feminista. Año 3 Vol. 5 marzo 1992. México

Scott W, Joan. (1993) La Mujer Trabajadora en el siglo XIX en Duby G. Perrot M. 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 Lamas, Marta (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 la abertura del Curso de Verano sobre Violencia de Género dirigido por el Magistrado Baltasar Garzón de la Audiencia Nacional de España en la sede de San Lorenzo del Escorial de 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). *Oxvbuc*. Instituto Indigenista Interamericano. México.

Solórzano, Augusto. (2012). Periódico Libertad de Chiapas. Fallece el sabio maestro Manuel Kulub en el día de los pueblos indígenas. En <http://www.libertadenchiapas.com.mx/noticias/locales/13783>

Stvenhagen en Brandt Jürgen. (2006). Justicia comunitaria en los Andes. Lima: Instituto de defensa legal IDL.

Torales, Pacheco María Cristina. (2006). Tierra de indios, tierra de españoles. Universidad IBEROAMERICANA.

Velázquez, Susana. (2003). Violencias cotidianas, violencias de género. Paidós.

Villa Rojas, Alfonso. (1990). Etnografía tzeltal de Chiapas: modalidades de una cosmovisión prehispánica. México D. F. Gobierno del Estado de Chiapas.

Witting, Monique. (1998). La mente hétero. Véase <http://www.zapatosrojos.com.ar/pdg/Ensayo/Ensayo%20-%20Monique%20Wittig.htm> Consultado el 29 de noviembre del 2010