

Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas

Lourdes de León Pasquel



Remunicipalización	165
Conclusión	166
Entre el derecho consuetudinario y el nacional	
Capítulo ocho	
LA INVENCIÓN DE LA "COSTUMBRE": EL DIÁLOGO ENTRE EL DERECHO ZINACANTECO Y EL LADINO DURANTE SEIS DÉCADAS.	171
<i>John B. Haviland</i>	
Diálogos entre el derecho zinacanteco y el ladino	171
<i>Yav sna manvel</i> : el acta de 1935	172
¿Qué es "la costumbre"?	174
El pleito de 1935	176
El camino nuevo de 1978	180
Un "Acta de audiencia y convenio conciliatorio" en 1996	183
Antecedentes	184
Cláusulas	185
Reflexiones finales	186
Bibliografía	188
Capítulo nueve	
DOS MODELOS DE JUSTICIA INDÍGENA EN CHIAPAS, MÉXICO: UNA COMPARACIÓN DE LAS VISIONES ZINACANTECA Y DEL ESTADO	189
<i>Jane F. Collier</i>	
¿Otorgar o reconocer derechos?	
Capítulo diez	
LINGÜAS MINORIZADAS, JUSTICIA Y LEGISLACIÓN EN MÉXICO Y EN ESTADOS UNIDOS	203
<i>Lourdes de León Pasquel</i>	
Introducción	203
La lengua indígena en el proceso jurídico: algunos ejemplos	205

La lengua nacional en la construcción de "nación": el caso estadounidense y el mexicano	207
Los efectos de las políticas excluyentes en la migración indígena a los Estados Unidos	211
La lengua en las nuevas legislaciones indígenas	213
El peritaje antropológico y lingüístico	216
Los derechos lingüísticos	220
Conclusión	221
Bibliografía	223
Capítulo once	
LEGISLACIÓN INDÍGENA Y RECURSOS NATURALES.	229
<i>Ronald Nigh</i>	
Reserva Campesina de los Chimalapas	231
Los ejidos de la Selva Lacandona	235
Conclusión	239
Bibliografía	242
El movimiento indio al fin del milenio	
Capítulo doce	
IDENTIDADES EMERGENTES EN CHIAPAS, 1986-1993	245
<i>George A. Collier</i>	
La indianidad bajo el corporativismo mexicano	249
Derechos humanos emergentes	249
Derechos indígenas	253
El indigenismo oficial	264
Discusión	269
Bibliografía	270
Capítulo trece	
EL MOVIMIENTO INDIO PRENTE AL DILEMA DEL RECONOCIMIENTO DE LOS USOS Y COSTUMBRES COMO DERECHO INDÍGENA	271
<i>Sergio Sarmiento Silva y Claudia E.G. Rangel Lozano</i>	
Los actores sociales del movimiento indio	272
Los usos y costumbres y los movimientos indios	274

LA INVENCIÓN DE LA
“COSTUMBRE”:
EL DIÁLOGO ENTRE EL DERECHO
ZINACANTECO Y EL LADINO
DURANTE SEIS DÉCADAS

capítulo
ocho

John B. Haviland*

Diálogos entre el derecho zinacanteco y el ladino

1. Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos,¹ Título Primero: Capítulo I: De las garantías individuales artículo 4. La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

2. Machote enviado por Gobernación “a los estados con población indígena” con la invitación de reformar sus constituciones:² “El estado de [...] tiene una composición étnica plural, sustentada en los pueblos y comunidades indígenas que lo integran. El derecho a la libre determinación de los pueblos y las comunidades se expresa en la autonomía para decidir sobre sus formas internas de convivencia y organización social, económica y cultural, la creación de sus sistemas normativos, sus usos y costumbres, sus formas de gobierno tradicional, su desarrollo, sus formas de expresión religiosa y artística y en la facultad para proteger su identidad y patrimonio cultural.”

* CIESAS-Sureste/Reed College (Oregon, EUA).

¹ El texto de la Constitución mexicana se puede leer electrónicamente en el Internet en la página: <http://bajacalifornia.com/bajnew.htm>

² *1.a Jornada*, 4 de noviembre de 1998.

Si pretendemos distinguir entre los sistemas legales de los pueblos indígenas y los procedimientos de la ley mexicana, tenemos que entender los procesos históricos y discursivos que los entretajan íntimamente. Mi perspectiva como antropólogo y lingüista sitúa la "cultura" precisamente en las conversaciones –sistemas sociopolíticos en miniatura– donde los problemas, los pleitos y las decisiones cotidianas –en breve, "la costumbre"– viven y toman forma. Como se deduce de las citas 1 y 2 arriba mencionadas, "la costumbre" es fundamentalmente un concepto relacional atribuido al "otro". En el contexto constitucional mexicano, la noción de "la costumbre" proviene de una interacción conflictiva entre la ley mexicana y la de los "pueblos indígenas" de esta nación "pluricultural". Me concentraré en materiales derivados de la interfase más obvia entre el derecho zinacanteco y el ladino –los diálogos interinstitucionales, transculturales, y muchas veces multilingües que se dan cuando los zinacantecos tienen ocasión de recurrir a las instituciones legales de la sociedad dominante, a través de las actas, los abogados, y los ministerios públicos–. Mis ejemplos se presentan para provocar una reflexión sobre la naturaleza de la costumbre, y sobre su ubicación fenomenológica y temporal. ¿De dónde viene la idea de una "costumbre"? ¿quién la maneja, y por qué? La historia de un simple lote de terreno será el vehículo de estas reflexiones.

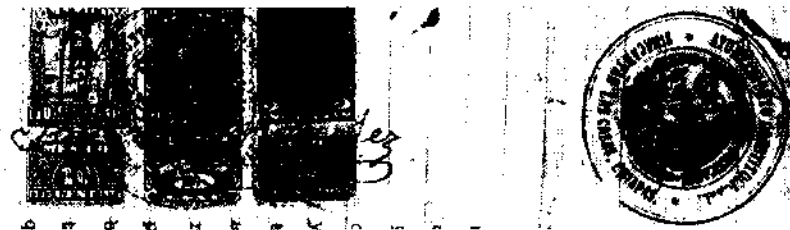
Dado que las comunidades indígenas se caracterizan por la variabilidad y la heterogeneidad, es obvio de antemano que la costumbre –si existe– no es ni fija ni estática ni singular. Concluyo con la idea, tal vez herética para muchos, de que la costumbre es en el mejor de los casos un mito, y en el peor un invento tramposo.

Yav sna manvel: el acta de 1935

Empezaré con un diálogo inferido de un acta oficial emitida por el ayuntamiento constitucional de "Zinacantán las Casas, Chiapas" el 15 de noviembre de 1935.³ El acta viene acompañada por un croquis que delimita

³El acta original se guarda cuidadosamente hoy en día en la casa de los descendientes del señor jvs, quienes me dieron acceso al documento para fotocopiarlo.

un lote de terreno en el centro del paraje de Nabenchauk. Ostenta como señal de su carácter oficial tres estampillas, con un valor de 17 centavos, pegadas a la hoja frágil y amarilla del documento original.



Las estampillas del acta de 1935.

El acta tiene cuatro firmas. Por el presidente (que al parecer no sabía firmar) firmó el escribano mayor; por el beneficiario (que tampoco sabía firmar) un amigo letrado de la cabecera municipal; por los testigos otro escribano. Al final, se presenta la firma del secretario municipal, el oficial ladino que presuntamente mecanografió el documento con ortografía casi perfecta y dicción elevada. El acta sirve como constancia a favor del señor jvs, identificado como:

mayor de edad, natural y vecino del paraje Navenchouc de esta jurisdicción, [quien se presentó] manifestando que al fallecer su señor padre A** de su apellido lo dejó como herencia una porción de terreno hubicado [sic] en el mencionado paraje, solicitando de la suscrita autoridad se le expida una constancia que le servirá como seguridad del derecho que le corresponde en la porción de terreno que viene poseyendo...

El acta le otorga a jvs un derecho, detallado así:

El terreno descrito se adjudica al señor jvs por corresponderle como herencia de su señor padre avs el cual se valoriza por la cantidad de \$30.00 treinta pesos de cuyo valor se le aplica lo correspondiente a las estampillas de ley para

mayor fuerza y validez, recibiendo en este acto el señor Jvs el terreno descrito quedando en pacífica y legal posesión con todos sus usos, costumbres y derechos que le corresponden.

Hablo aquí de un “diálogo” entre el derecho zinacanteco y el ladino porque hemos de suponer que hay aquí algo más que una simple herencia “pacífica”. La gran mayoría de los lotes de Nabenchauk en esa época no tenían actas correspondientes. Nos preguntamos, entonces, ¿por qué el señor Jvs quiso un acta legal? y ¿cuál fue el pleito que le motivó a pagar las estampillas? Por final, nos preguntamos: ¿cuáles son los “usos y costumbres” garantizados pero no especificados en el acta? Antes de contestar, me permito una breve digresión lingüística.

¿Qué es “la costumbre”?

Tal pregunta lingüística surge naturalmente de una tradición legalista donde la definición precisa de los términos clave no es cuestión simplemente semántica sino asunto de suma importancia práctica.⁴ El *Diccionario Básico del Español de México* define costumbre como “práctica usual de una persona o de una sociedad” (Lara, 1986: 152). Cita también la expresión “(como) de costumbre” con la acepción “como es usual, normalmente”. Las definiciones demuestran una tensión que también caracteriza el uso oficial de la palabra. ¿Se trata sólo de hábitos, de regularidades, de frecuencia, o además de normas, valores, fuerza moral y lógica?

Nótese que, aunque podemos hablar de las costumbres de los individuos (“Mi papá tenía la costumbre de comer a las tres y media de la tarde”), el uso del término “costumbre” por lo general presupone un arreglo social no sólo entre individuos sino entre grupos sociales de algún tipo no especificado. Surge la pregunta: ¿Todos los grupos/comunidades/pueblos/agre-

⁴En la elaboración de los debates sobre los derechos de tierra entre los aborígenes australianos, las cortes australianas han dedicado mucho trabajo a la definición del término *tradition* “tradición” que en muchos sentidos es paralelo a “la costumbre” en el contexto mexicano. Véase Haviland, 1997 y 1999.

gaciones humanas tienen “costumbres” que se deben respetar? o ¿sólo algunos, las “etnias” o pueblos “indígenas”, por ejemplo?

Irónicamente, en mis conversaciones con los zinacantecos, se invoca “la costumbre” normalmente en una situación como la siguiente: el antropólogo pregunta “¿por qué se da tal práctica?” o “¿por qué esto se hace así?” y viene la respuesta blanda, irritante y vacía: “es la costumbre”. Es decir, se invoca “la costumbre” precisamente cuando no hay (o cuando no se quieren dar) justificaciones, explicaciones, o argumentos culturales/sociales/morales. Citar la “costumbre” es evadir la pregunta y frustrar la búsqueda de razones. No *hay* razón, simplemente *es así*. En cambio, en las discusiones del “derecho a la diferencia”, la “costumbre” se imagina como la cristalización precisamente de una lógica cultural, una ética local o comunitaria, una identidad y una autoridad moral que se deriva de un grupo integrado pero distinto de otros grupos dominantes, grupo que se distingue precisamente por sus “costumbres”.

Otra pregunta típica del lingüista: ¿Existe un término o algún(os) concepto(s) paralelo(s) en el tzotzil zinacanteco? Para mí el equivalente de “costumbre” en tzotzil es verbal: no es una cosa, sino un proceso (o el resultado de un proceso, es decir, un estado o condición). Las expresiones tzotziles que se traducen al español con referencia a la costumbre se forman a base de las raíces verbales para “venir” y “hacer”, y se supone que los colonizadores españoles (y sus agentes traductores, los frailes) también hacían esfuerzos para buscar nociones equivalentes. Por ejemplo, el diccionario del tzotzil colonial de Laughlin (1988), contiene las entradas siguientes:

talet: apellido, condición, costumbre, estilo o costumbre, instinto natural, parentesco por sangre.

pasel: amistad, condición, costumbre, disposición, forma o manera, hechura del que es hecho, natural cosa.

utz stalel, utz spasel: bien acostumbrado.

pasnej te mo ch'uunvan vinik: (jbh: lit., “lo que hace la persona que no cree”) cosa de gentiles, o costumbres gentilicas: (*pasnej*) = obra, hechura).

Hech jtalel, hech jpasel: “soy de esta forma o condición/manera”.

De la misma manera, en el tzotzil zinacanteco moderno la palabra que se usa para costumbre es *-talel*, un sustantivo derivado del verbo *tal*: venir. Por ejemplo, se dice a menudo, *stalel yech*: literalmente, “así es su venida”, es decir, “es la costumbre”. En su diccionario magnífico del tzotzil moderno Laughlin (1975) ofrece algunos ejemplos característicos:

Doblete ritual: *ta stalel ta slikel*. lit., desde la llegada (= venida), desde el principio, es decir, según la costumbre.

Habla ritual para acompañar la presentación de aguardiente: *stalel slikel un jk'opon o jbatik ya'ele mu xu' jch'aytik mu xu' jtentik*. “Parece que éste es el modo acostumbrado para hablarnos; no lo perdemos, no lo tiramos.”

Regaño: *ayijil ik'al talel*. (jhb: lit., “tu manera negra y asquerosa”) “tienes hábitos asquerosos” (por ejemplo, un borracho o un niño que se cae y se ensucia).

Estas expresiones sugieren la fuerza empírica de una “tradición” o de una “herencia”, pero carecen de carácter moral. Más bien implican lo natural, lo inherente, lo inevitable, en vez de lo explicable o lo justificable.⁵ Otra vez, es irónico que la semántica tzotzil modela “la costumbre” sobre lo que está hecho o lo que nos ha “venido” (del pasado), sea éste bueno o malo. Es decir, la costumbre representa un modelo ideal no de lo que debe de ser, sino de lo que es. (Véase los ejemplos citados de la lengua tanto moderna como colonial de expresiones para malas costumbres.)

El pleito de 1935

Regresamos al acta de 1935. Conozco la historia gracias a mis conversaciones con el hijo del difunto jvs. Se trata de un terreno donde el anciano

⁵ Existen otras frases para expresar la idea de una naturaleza o forma de vida, tales como *k'abal*, “la costumbre de la mano” (derivada de la raíz *k'Ab* “mano” pero sugiriendo una actividad manual criticable y acostumbrada), expresiones verbales como *-nop* “acostumbrarse”, *ak' ta -o'on* “literalmente, dar al corazón, es decir, acostumbrarse a algo”, *me'in*, “literalmente, tomar como madre, es decir, volver a algo habitual, o hacerlo repetitivamente”, y los sufijos verbales productivos *-olaj*, *-unaq*, los cuales señalan una acción repetitiva o habitual. Laughlin, 1975, ofrece otros ejemplos del habla para regañar que hacen referencia a las malas costumbres: *k'usi aves avabtel* “¿cómo eres, qué trabajo tienes?”; *jna' tik bu talem atz'unbal* “¿quién sabe de dónde viene tu semilla, tu costumbre?”

A** vivía con jvs, su hijo mayor. Después de quedarse viudo, el señor grande salió de su casa y fue a vivir con su hija mayor, Katal, también viuda. El hijo jvs se quedó con el terreno de su papá, donde había construido su propia casa. Después de varios años el señor murió, y el hijo jvs pagó los gastos del entierro, como “es de costumbre”. Pero unos días después, cuando jvs le preguntó a su hermana Katal acerca del terreno, ella le informó que ya estaba vendido: que el papá había contratado con otra señora para venderle el terreno a cambio del costo de las golosinas que había disfrutado en sus últimos años: azúcar, café, pan, etcétera. A su hermano, Katal le dijo: “Levanta tu casa y vete a otro lado”. jvs fue corriendo a San Cristóbal para hablar con un *lesensyaro* (licenciado) que le elaboró un oficio para el presidente municipal. Con la ayuda de este papel, jvs logró que a las dos mujeres –su hermana Katal y la compradora– las metieran a la cárcel por haber tratado de robarle este terreno en secreto. Luego, jvs pidió el acta oficial, con todo y croquis y estampillas, para asegurar su tenencia.

Desde luego, ignoro los “hechos reales” o históricos del caso que transcurrió 30 años antes de mi llegada al pueblo, y sólo manejo las *representaciones* discursivas de los eventos, el suplemento oral al documento seco y mudo que el hijo de jvs sigue guardando hoy en día en un cajón cerrado con llave en su casa de Nabenchauk. Reproduzco a continuación un fragmento de una de estas representaciones, que ilustra claramente la retórica y la lógica de la “resolución” del conflicto que respaldó el acta oficial.

Un fragmento de la historia del terreno de jvs:⁶ lo que el presidente le dijo a Katal.

1. *lavile*
“Ahora
2. *tyene ke ja' chavich'ik ta muk' i vinike*
“Va a tener que respetar al hombre.
3. *o to kuxul vinik*
“Porque todavía sobrevive un hombre [hijo del difunto]

⁶ Transcripción de una grabación del 16 de mayo de 1997, en Nabenchauk, del hijo de jvs contando la historia del pleito a otro zinacanteco.

4. *timi'n ali muk' bu yiloj ti stote*
"Si no visitaba a su papá.
5. *mi muk' yiloj i sme'e*
"Si no visitaba a su mamá.
6. *mi muk' istuk'ulan*
"Si no los cuidaba.
7. *mi muk' isk'el li stote*
"Si no veía a su papá,
8. *mi ja' xa muk' iyak'be jset' jutebe*
"Si efectivamente no le daba ni un poco, ni una pequeñez
9. *eso si o lerecho xu' xamanik bi a'a*
"Entonces sí tendría derecho de poderlo comprar [el terreno]
10. *pero le'le'tik ta xchon yax-chon osil ti mole*
"Pero el viejo [difunto] podría vender su terreno con anticipación,
11. *tzman o k'u slajes*
"para comprar lo que quería comer.
12. *pero ke muk' isk'el i stote*
"Pero eso sería porque [el hijo] no veía a su papá.
13. *muk' istuk'ulan*
"No lo cuidaba.
14. *yak'be jset' juteb stot*
"Ni le daba un poquito, ni una cantidad pequeña
15. *ati k'usi ta jtotik onoxe*
"Porque nuestros padres
16. *ak'bil yav jnatik*
"Nos dan nuestros solares,
17. *ak'bil kosiltik jset'uk*
"Nos dan un poco de nuestros terrenos
18. *pero ja' ta jk'eltikotik jme'tik jtotike*
"Pero por eso vemos a nuestros papás y a nuestras mamás
19. *ja' lich'iotik o*
"Porque así crecimos,

20. *lik'opojotik o*

"Así empezamos a hablar."

21. *xi li preserente une*

Así le dijo el presidente.

En breve, esta disputa, o por lo menos, su representación discursiva, encapsula algunos temas centrales en lo que podríamos llamar la costumbre zinacanteca de la época en torno a la herencia de tierras:

1. La herencia desigual entre hombres y mujeres.
2. La importancia de respetar y mantener a los papás para merecer una herencia.
3. La obligación mutua entre parientes con intereses compartidos en la tierra.

En la resolución del asunto, el hijo gana contra la hija, y lo hace con la ayuda de la fuerza política, manipulando las instituciones coletas del derecho positivo para garantizar la solución formulada o aceptada por los más poderosos: jvs quien era un regidor del sistema religioso, el presidente municipal, los testigos, etcétera.

Aunque no hay retórica explícita de las costumbres en la interacción entre las instituciones zinacantecas y las "externas", el acta oficial las garantiza. El discurso complejo acerca de este caso, con toda una lógica bien argumentada y consistente con los eventos narrados, y su resolución favorable (desde el punto de vista del hijo, ahora dueño del lote), confirman la existencia de lo que siguiendo el lenguaje constitucional, podríamos llamar la costumbre zinacanteca. El diálogo entre esta costumbre y el mecanismo formal de la ley ladina (representada por el acta), mantiene el "sistema" zinacanteco, con todos sus problemas y puntos criticables. No podemos juzgar si era una solución "buena" (porque dejó a la hermana viuda sin nada de la propiedad de su papá, y además encarcelada y endeudada con la compradora supuesta), pero sí era la solución dictada por unos principios indígenas claros.

El camino nuevo de 1978

Brincamos al año 1978, y al mismo pedazo de terreno 30 años después, todavía en manos de jvs y su hijo Pedro. Posteriormente, conoceremos otra disputa que llevará al dueño del terreno a buscar ayuda con las autoridades externas a su comunidad, pero ahora vemos una retórica explícita de “la costumbre”, y al mismo tiempo una injerencia mucho más directa de criterios nuevos de resolución legal.

En los días después de Todos Santos, anualmente los hombres de Nabenchauk salen a hacer *pol-be*, es decir, dan mantenimiento a los caminos del paraje. En 1978, el comisariado de bienes comunales mandó a Pedro con un grupo de trabajadores a limpiar unos senderos remotos en el bosque, y cuando regresó a su casa, descubrió que las autoridades del paraje habían aprovechado su ausencia para abrir un camino nuevo que pasó por su terreno, tumbando varios árboles frutales y mazorcas en el proceso. No habían pedido permiso ni a Pedro ni a los demás afectados. (Esto fue al principio de una época de divisiones políticas muy severas en Zinacantán, y entre otros factores, las autoridades priistas del pueblo habían decidido que el camino nuevo atravesara los terrenos de varios panistas, aunque Pedro no era uno de ellos.)

Pedro buscó el apoyo de un abogado en San Cristóbal, y varios días después hubo una reunión oficial en las oficinas del (entonces) Programa de Desarrollo del Estado de Chiapas (Prodesch) a la que asistieron, aparte de un funcionario de la burocracia indigenista, varios camiones de los priistas de Nabenchauk apoyando al comisariado, y un puñado de los afectados, encabezados por Pedro. La reunión empezó con un sermón sobre la *costumbre*, enunciado por el funcionario:⁷

antes hubo aquí un congreso,
en donde puros compañeros tomaron parte

⁷ Los fragmentos que siguen son extractos de mi transcripción de una grabación de mala calidad que hice de la reunión.

tomaron acuerdos
uno de los acuerdos que tomaban fue que se respete la costumbre de
cada lugar
que se les respete la costumbre
como es una cosa de los compañeros,
nosotros también estamos de acuerdo
y además es una cosa de nuestro corazón en respetar las costumbres
de ustedes
queremos respetar todas las costumbres de ustedes
pero a veces no todas las costumbres son buenas
si se quiera respetar la costumbre,
es para que vivan en paz,
para que no tengan problema
y no teniendo problema,
pueden dedicarse más al trabajo
si se dedican más al trabajo,
van a tener cosas para comer
si no se dedican al trabajo,
no van a tener qué comer
pero a veces no es bueno dedicarse al trabajo,
y que se pierda el trabajo
yo creo que la costumbre
—no sé qué me vayan a decir ustedes—
o creo que la costumbre es para hacer bien las cosas
para hacerlas bien
sin coraje,
sin tratar de molestar a nadie
la costumbre no molesta
es muy buena costumbre ir a rezar a la cruz
es mala costumbre ir a rezar en la cueva
es buena costumbre servir al pueblo
es mala costumbre el servirlo para aprovecharse

el ser cacique
 es mala costumbre
 entonces, de todas esas costumbres que ustedes tienen,
 tal vez lo mejor es que queden las buenas costumbres.

Es interesante considerar la naturaleza de las costumbres de “los compañeros” según la visión aparente del abogado. Parece concebir la costumbre como una lista de prácticas independientes y aisladas, cada una de las cuales se tiene que examinar y evaluar por separado. Hay “costumbres buenas” y hay “costumbres malas”, y la idea es seleccionarlas como platillos en un menú. Sin embargo, la situación se resolvió no invocando alguna supuesta costumbre cultural sino a través de otro discurso contemporáneo de la “democracia”. Las autoridades municipales argumentaron que el camino beneficiaba a la mayoría, y que tenía su apoyo. Lo que dijo el funcionario contrasta notablemente con la postura de los caciques del pueblo; éstos con cierta destreza manejaron otro discurso contrastivo, el del “desarrollo”. A continuación presento un ejemplo de cómo el comisariado de bienes comunales se defendió contra la retórica del licenciado burócrata:

no por unos dos o tres personas
 sí es cierto hicimos este el camino
 porque tenemos un camino nada más
 se va al centro
 pues los demás gente este.
 como siembran sus hortaliza
 siembran sus este flores
 hay otros personas que está dentro de la milpa
 no hay donde salir sus cosas
 si podemos...
 hicimos un acuerdo toda la gente
 aunque pregunte usted la mayoría que tenemos aquí
 que hicimos el camino

hay varias gentes que pasamos a cortar en el medio sus terrenos de ellos
 pero les gustan la calle
 que haiga más calles en Nabenchauk
 (si) los demás la mayoría no dicen que no quieren calles, es que quieren
 calles para que haiga más calles
 no queremos que vivan dentro las milpas, en costales.

Es preciso mencionar que los caciques ganaron el día. El camino siempre se quedó, y la pérdida de los cultivos la absorbieron los dueños afectados. Es más, al salir del auditorio de Prodesch uno de los caciques, un compadre mío, se me acercó con una amenaza desnuda. (“Compadre”, me dice, “si quieres seguir viviendo en el pueblo, es mejor no ayudar a los *jsa'-k'opetik*, los «busca-pleitos».”) No sé si este caso se resolvió de acuerdo o no con la costumbre de Zinacantán. ¿Cuál sería la costumbre en tales casos? El hecho de que las autoridades conscientemente habían mandado a *pvs* al otro lado del pueblo para poder construir el camino quizás sugiere que de otra manera no hubiera sido tan fácil lograr el apoyo de “la mayoría”. No hubo consulta ni discusión pública del plan. Aquí se empieza a ver la dilución de los procesos discursivos internos de la comunidad, junto con el manejo de un lenguaje derivado de la política nacional, con la colusión (aunque tal vez no consciente) de las autoridades indigenistas. La costumbre se pone en duda y en peligro frente este discurso nuevo.

Un “Acta de audiencia y convenio conciliatorio” en 1996

La última escena de esta pequeña obra de teatro también se desarrolla en el escenario del terreno del ya difunto *jvs*. El año es 1996. Sobre el lote ahora se ha construido una casa nueva, la de Manuel, hijo mayor de Pedro. Pedro, por su lado, ha dividido entre sus dos hijos varios terrenos, solares, milpas y bosques. Sin embargo, Pedro todavía tiene otros terrenos no distribuidos, y además viven con él unas hijas solteras, las que lo cuidan.

Por consecuencia, los hijos varones –que quieren más tierras– están peleados con su papá y con sus hermanas, a las que amenazan con una evicción eventual cuando muera el señor. Pedro propone desheredar a sus hijos ingratos; ya que no lo visitan, ni lo ayudan, ni lo cuidan, ni siquiera le hablan. Pide a las autoridades municipales que les quiten hasta sus *yav na* “literalmente, lugares de casa, es decir, solares”. El comisariado de bienes comunales opina que el caso es demasiado difícil para él, y por lo tanto invita a un representante de la Procuraduría Agraria de San Cristóbal a asistir a una sesión de *meltzanej-k'op* “literalmente, compostura de palabras”, es decir, juicio oficial en el cabildo. (Pedro se había entrevistado con un licenciado de la Procuraduría varios días antes del juicio, y piensa que sus hijos también han tratado de hablar con el mismo oficial para sobornarlo.) A continuación se presentan fragmentos del “acta de audiencia y convenio conciliatorio” que resulta,⁸ presenciada y firmada por agentes municipales de varios partidos y también por un representante de la Procuraduría Agraria, residencia San Cristóbal.

Antecedentes

- Que de acuerdo a la Costumbre de la Comunidad los Titulares de los Derechos Agrarios (padres) traspasan parte de sus parcelas a sus hijos considerándolo como una herencia.
- Que los hijos al recibir las parcelas de acuerdo a la costumbre se obligan a velar por el bienestar de sus padres, ayudándolos en la alimentación, vestido y cuidado de su salud, entre otras cosas.
- Que los hijos se comprometen a responder en partes iguales, excepto en las mujeres que es según lo acordado.
- Que el señor PVS, es comunero de esta Comunidad, y que debido a su avanzada edad, está reconociendo y cediendo parcelas en favor de sus

⁸Como el autor presenció la resolución (hasta le tocó leer en voz alta el acta final), se le quedó una copia oficial del documento que se cita aquí.

hijos, ya que él se encuentra imposibilitado físicamente para poder seguir las trabajando, en su totalidad.

...

• Que la controversia que se ha de resolver se debe a que los CC. Manuel**** y A** no han cumplido con sus obligaciones de acuerdo a la costumbre y por lo tanto el C. PVS pretende quitárselas, por lo que el presente acuerdo el C. PVS reconocerá la posesión de las parcelas de los señores ya mencionados... conforme a lo pactado en este convenio.

Cláusulas

- C. PVS se compromete a respetar la posesión de las parcelas que tienen los CC. Manuel*** y A***
- Asimismo la Contraparte se compromete a no reclamar y respetar las parcelas y solar del señor PVS.
- La Contraparte aportará al Promovente 4 costales de maíz (Conasupo) al año (2 cada uno).

...

• A partir de esta fecha los CC Manuel*** y A*** velarán por la salud del señor PVS y de la señora P*** obligadamente según la costumbre de la comunidad y para el caso de las señoras T**, P** de apellidos V** su ayuda hacia sus padres será de manera voluntaria.

• En caso de incumplimiento de alguna de las cláusulas se hará cumplir por las Autoridades Municipales por ser así la costumbre en la comunidad.

Los detalles de esta decisión, que se realizó después de varias horas de discusión en tzotzil (traducido esporádicamente al español para el representante ladino), ponen en relieve el contraste entre los principios de la “tradición” representada en el discurso zinacanteco, y ciertos criterios “modernos” manejados tanto por el comisariado como por el representante de Reforma Agraria. Bajo el primero se pueden distinguir por lo menos dos principios:

1. que los hijos (sobre todo los varones) tienen la expectativa y el derecho de heredar la mayor parte de los terrenos de sus papás; pero

2. que a cambio tienen que cuidar y respetarlos, moral y materialmente, en cuestiones de trabajo, comida, curación, y entierros, o sufrir la pérdida de sus herencias.

Entre los principios enunciados por los oficiales, e impuestos implícitamente por el "convenio" se incluyen:

1. que la comunidad necesita estabilidad (lo que quiere decir que los papás no pueden estarles quitando terrenos a los hijos de un día o otro –"¡Imagínese!", exclama un excomisariado, "hasta a mí me hubieran quitado mi casa").

2. que de acuerdo con las leyes, los documentos o títulos (*svunal osil*) que se emiten cambian el estado legal de las herencias. Ya son donativos. Si le diste un pedazo de terreno, eso fue tu decisión voluntaria, según este principio; pero el terreno ya le pertenece a él, no a ti.

Aparte de dictar el lenguaje oficial del "convenio conciliatorio", el representante de la Procuraduría Agraria no participó en este debate. Los comisariados determinaron las condiciones del acuerdo final, que era de alguna forma extra legal –iba un poco más allá de lo necesario según la ley, y reconoció transacciones formalmente prohibidas para terrenos comunales. Hasta qué punto esta decisión representa la aplicación de alguna "costumbre" indígena es difícil decir. El acta sí reconoció las obligaciones de los hijos hacia su papá (obligaciones que, a propósito, no se han cumplido hasta la fecha); pero tomó como punto de partida el principio oficial– que va en contra de la lógica a la que se suscribe Pedro mismo –de que los donativos de tierra son voluntarios, pero definitivos.

Reflexiones finales

Se ha armado esta secuencia de interacciones –"diálogos"– entre el derecho zinacanteco y el ladino para sugerir varias conclusiones.

1. Los contactos entre las disputas zinacantecas y las instituciones legales del estado han sido variados pero constantes durante –por lo menos– siete décadas, y más probablemente durante cinco siglos. El diccionario del tzotzil colonial (Laughlin, 1988) otra vez nos da testimonio implícito de la interacción –o por lo menos intertraducción– entre culturas. Aparece la raíz *ch'ak* "dividir" para traducir el verbo "juzgar", y por lo tanto ofrece varias traducciones para la palabra "juez", entre otras, *j-ch'akel* "el que divide", *jmeltzajesvan* "literalmente, el que compone a personas", y *jnam-te'* "el del bastón".

2. Es difícil separar los elementos del derecho consuetudinario zinacanteco de otros elementos históricamente impuestos por conquista y colonia, u ofrecidos en el mercado libre del oportunismo legal. Los zinacantecos parecen siempre haber sabido, y claramente siguen sabiendo, cómo manipular la ley mexicana para incomodar a sus enemigos. Es decir, con más precisión, que tienen una idea clara (si bien parcial) de la autoridad ladina, concebida en el discurso de los zinacantecos como una esfera externa aparte del sistema zinacanteco, a pesar de una realidad histórica que deja estos "dos sistemas" totalmente entrelazados e interdependientes. El acudir a esta autoridad ladina ha sido "siempre" una estrategia disponible a los zinacantecos que manejan recursos suficientes para hacerlo. (Pedro todavía se acuerda del nombre del *lesensyaro* que ayudó a su papá en los años treinta.)

3. El resultado irónico de la historia del terreno de jvs es que el pleito más reciente, donde más se habla de "la costumbre", es el que más viola las normas que enuncia el discurso tradicional (el de Pedro mismo por ejemplo, que piensa que debe tener el derecho de quitarles el terreno a sus hijos). Esta observación no implica juicio alguno sobre la "justicia" del resultado según otros criterios posibles, pero simplemente trata de medir el balance de criterios "tradicionalmente" zinacantecos según algunas voces en el resultado.

4. Las nociones indígenas de la "costumbre" se tienen que buscar en el discurso y el razonamiento político/moral de –entre otras cosas– los pro-

cesos de resolución de conflictos. La costumbre, de manera paralela a las raíces verbales de sus traducciones al tzotzil, es proceso, y no estatuto o código. "Nuestras costumbres" son, como casi cualquier idea o artefacto cultural, social e históricamente ubicadas, discursivamente creadas y recreadas, maleables y sumamente flexibles, hecho que desafía su incorporación al modelo del derecho positivo mexicano. Lo que a mí más me preocupa es que una costumbre concebida originalmente como un espacio discursivo para forjar una inteligibilidad local y una lógica cultural, a través de la legislación y debido a la fuerza inexorable del positivismo legal pueda sufrir un proceso de erosión y congelación, dejando de ser un arma *de* los pueblos que tienen "costumbres" y volviéndose un arma en su contra.

Bibliografía

- HAVILAND, JOHN B., 1997, "Owners vs. Bubu Gujin: Land Rights and Getting the Language Right in Guugu Yimithirr Country", *Journal of Linguistic Anthropology* 6(2):145-160.
- , 1999, "Lengua, ley, y antropología en Queensland (¿y en Chiapas?)", en Gabriela Vargas Cetina (ed.), *Mirando hacia fuera*, CIESAS, México, pp. 141-167.
- LARA, Luis Fernando (ed.), 1986, *Diccionario básico del español de México*, El Colegio de México, México.
- LAUGHLIN, Robert M., 1975, *The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- y John B. Haviland, 1988, *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán with Grammatical Analysis and Historical Commentary*, Smithsonian Institution, Washington, D.C.

DOS MODELOS DE JUSTICIA INDÍGENA EN CHIAPAS, MÉXICO: UNA COMPARACIÓN DE LAS VISIONES ZINACANTECA Y DEL ESTADO*

capítulo nueve

Jane F. Collier**

DESPUÉS de que el gobierno mexicano se negara a ratificar los acuerdos a los que llegó en San Andrés en febrero de 1996 con los representantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el gobierno del estado de Chiapas propuso, de manera unilateral, implementar algunas cláusulas en los acuerdos, principalmente aquellas que tenían que ver con la justicia indígena. En 1998, un año antes de que el gobernador avanzara una propuesta de ley para reconocer a los indígenas como sujetos colectivos dentro de la ley, el gobierno del estado se movilizó para crear *Juzgados de paz y conciliación indígenas*, en seis municipios con población mayoritariamente indígena. Con este fin, se hizo una propuesta de cambios específicos a varios artículos de los códigos civiles y penales del estado para otorgar mayores poderes a los nuevos juzgados de los que antes gozaban los juzgados municipales. Zinacantán, una comunidad maya tzotzil de los Altos, en donde estuve observando casos de juicios durante los otoños de 1997 y 1998, es uno de los seis municipios dotados de un nuevo juzgado. Con base en mi investigación de campo durante estos periodos, en este ensayo describiré brevemente el contraste entre la visión del gobierno del estado de cómo deben funcionar los juzgados indígenas y cómo actualmente funciona el de Zinacantán.

* Este artículo fue presentado en el Foro Sureste sobre Derechos Indígenas, organizado por el CIESAS-Sureste y CIESAS-Istmo y celebrado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, del 6 al 7 de noviembre de 1998. Una versión en inglés de este artículo ha sido publicada en 1999 en la revista *Polar*, 22 (1), pp. 94-100. La investigación fue financiada por una beca del National Science Foundation, sbr 97-10396, "Mapping Interlegality in Chiapas, Mexico".

** Universidad de Stanford.