

## Derechos colectivos: intersubjetividad y empatía.

### Human rights: intersubjectivity and empathy.

*Arturo Berumen Campos*

*Nos individualizamos socializándonos*

HABERMAS

#### RESUMEN

La interpretación de los derechos colectivos como derechos intersubjetivos, tal vez haga innecesaria su positivización jurídica, como sostiene Habermas. Sin embargo, en el caso de los derechos culturales indígenas, la sola acción comunicativa es demasiado frágil para hacerlos eficaces, dadas las condiciones de opresión y de exclusión a que ha estado sujeta la individualización de sus titulares. Tal vez, la empatía generada por la lectura de la literatura indigenista, pueda contribuir a fortalecer la eficacia de los derechos intersubjetivos.

#### PALABRAS CLAVE

Intersubjetividad, empatía, derechos colectivos, novela indigenista.

#### ABSTRACT

The interpretation of collective rights as intersubjective rights, may make their legal positivization unnecessary, as Habermas argues. However, in the case of indigenous cultural rights, the single communicative action is too fragile to make them effective, given the conditions of oppression and exclusion to which the individualization of its owners has been subject. Perhaps, the empathy generated by the reading of indigenous literature can contribute to strengthening the effectiveness of intersubjective rights.

#### KEYWORDS

Intersubjectivity, empathy, collective rights, indigenist novel.

#### Sumario

1. Introducción. 2. Derechos colectivos e intersubjetividad. 3. Empatía con los derechos colectivos mediante la literatura y el arte. 4. Derechos colectivos y literatura indigenista. 5. Conclusión. 6. Bibliografía.

## 1. Introducción

Vamos a tratar a los derechos colectivos o derechos culturales, desde la intersubjetividad y desde la empatía. Para la primera, utilizaremos, pero también criticaremos la teoría discursiva de Habermas y la filosofía de Hegel. Y para la segunda, nos valdremos de la teoría de Lyn Hunt, sobre la invención de los derechos humanos.

La exposición estará dividida en dos partes: la intersubjetividad de los derechos colectivos, en donde expondremos la peculiar noción o replanteamiento habermasiano de los derechos humanos en términos intersubjetivos. Para ello, haremos referencia a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, a su teoría discursiva del derecho y a la redeterminación de los derechos colectivos o derechos culturales como derechos intersubjetivos.

La segunda parte, es la exposición de la teoría de la empatía de los derechos humanos a partir de la novelística romántica, con base en la cual haremos un ejercicio de empatía de los derechos colectivos a partir de la novelística indigenista mexicana.

## 2. Derechos colectivos e intersubjetividad

Me gustaría empezar con una cita de Habermas que, aunque se ha mal interpretado, es contundente en cuanto a su posición con respecto a los derechos colectivos. Dice así:

“No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobre cargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un Estado democrático de derecho, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo”.<sup>1</sup>

Es claro que, para Habermas, existe o debe existir la igualdad de derechos de los grupos étnicos y de sus formas culturales, en lo que difiere con los comunita-

1 Habermas, *La inclusión del otro*, trad. Velasco Arroyo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 210.

ristas, como Taylor,<sup>2</sup> es que esa finalidad no es necesario alcanzarla mediante los derechos colectivos. ¿Entonces, se alcanzaría con la simple ampliación y una mayor generalización de los derechos individuales?

Desde mi punto de vista, una mejor interpretación de la posición de Habermas para negar la aceptación de unos derechos colectivos que después quedarían enfrentados a los derechos individuales, es considerar que Habermas replantea la concepción misma de los derechos humanos: ni individuales ni colectivos, sino intersubjetivos. *Derechos humanos intersubjetivos*.<sup>3</sup> Ambos, los derechos humanos individuales y los derechos humanos colectivos son intersubjetivos. Esta reducción a un común denominador, no es arbitraria ni un juego de palabras, sino que expresa, dicha intersubjetividad, la verdadera situación humana.<sup>4</sup>

La intersubjetividad significa, no sólo que la acción social se realiza entre sujetos, sino, sobre todo, que nos hacemos sujetos mediante otros sujetos. “*Que nos individualizamos, socializándonos*”<sup>5</sup>. No somos primero sujetos y luego entramos en relación con los demás. Es en esta relación intersubjetiva como nos hacemos sujetos. Son los demás los que nos individualizan y nosotros individualizamos a los demás.

Pensemos, por ejemplo, en un niño que sólo sabe quién es y cómo se llama por medio de sus padres y de sus hermanos. Sólo se individualiza por medio de otros individuos. Inicia su proceso de individualización en su familia, después en la escuela en sus juegos con sus maestros y sus compañeros, igualmente en su trabajo, en su matrimonio y con sus propios hijos. Realmente sufre un proceso de inter-individualización. No es él mismo, sino mediante los otros.<sup>6</sup>

Pero, no cualquier otro, sino “sus otros”, los miembros de su familia, de su comunidad, de sus formas de vida y de cultura. Todos nos individualizamos, socia-

2 Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 2001, p. 106.

3 Habermas, *op. cit.* p. 194: “El “daltonismo” de la lectura selectiva desaparece cuando se supone que le atribuimos a los portadores de los derechos subjetivos una identidad concebida de modo intersubjetivo. Las personas, también las personas jurídicas, se individualizan sólo a través de un proceso de socialización.”

4 Habermas, *Idem.* p. 197.

5 Habermas, *Idem.* p. 194.

6 Mead, citado por Tugendhat, Ernst, *Autoconciencia y autodeterminación*, trad. Rosa Elena Santos Ihlau, México, FCE, 1993, p. 196: “El individuo no se experimenta a sí mismo directa, sino sólo indirectamente [...] Sólo puede volverse objeto para sí mismo tomando las actitudes de otros individuos”.

lizándonos, pero no todos nos individualizamos igual, porque no todos nos socializamos igual. Nos individualizamos dentro de nuestras formas culturales de vida.<sup>7</sup> La individualización dentro de las formas culturales de la modernidad es diferente de la individualización dentro de las formas culturales, indígenas, por ejemplo.

Dice Habermas que todos tenemos derecho a individualizarnos, a personalizarlos de acuerdo a nuestras propias formas culturales de vida. Y, por tanto, tenemos la obligación de respetar a que todos tengan derecho a personalizarse de acuerdo a sus propias formas de vida.<sup>8</sup>

Estos derechos de nuestra subjetividad, de nuestra individualidad, de nuestra personalidad son universales, es decir, son derechos de todos, pero cada quién de acuerdo a su propia forma cultural de vida, a su propio mundo de la vida. No son derechos individuales ni colectivos, sino intersubjetivos, interindividuales, interpersonales.<sup>9</sup>

Con esta redeterminación intersubjetiva de los derechos humanos, Habermas resuelve varias antinomias: primera, la de los derechos individuales y los derechos colectivos; segunda, la de la universalidad y la particularidad de los derechos humanos y, tercera, la de los derechos civiles y los derechos políticos, es decir, entre democracia y derechos humanos, en general.

Me parece que esto lo aceptaría cualquier comunitarista y cualquier pluralista, aunque no estoy seguro de ello. ¿Entonces porque tanta dificultad en redeterminar a los derechos colectivos como derechos intersubjetivos? Creo que son varios tipos de

7 Habermas, *op. cit.* p. 206: “Pero las personas con las que se conforma en un momento dado un Estado nacional encarnan con sus procesos de socialización al mismo tiempo las formas culturales de vida en las que se ha desarrollado su identidad, incluso aunque hayan roto con sus tradiciones de origen. Las personas o, mejor dicho, sus estructuras de personalidad, forman, por así decirlo, puntos nodales de una red adscriptiva de culturas y tradiciones, de contextos de vida y de experiencia compartidos de manera intersubjetiva.”

8 Habermas, *op. cit.* p. 209: “Pues, considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entretejida con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en un entramado cultural, que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada.”

9 Habermas, *op. cit.* p. 211: “En las sociedades multiculturales, la coexistencia de las formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano una oportunidad asegurada de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella.”

dificultades. La primera, es que la individualización que se logra dentro de las formas culturales de vida de la modernidad, es, comúnmente contrapuesta a la forma de individualización de las culturas indígenas. A pesar de haberlos ubicado en el terreno común de la intersubjetividad no quiere decir que la comunicación entre ambos vaya a ser necesariamente racional tal y como lo propone Habermas.

La experiencia histórica demuestra, precisamente, lo contrario: el diálogo entre ambos tipos de personalidad ha padecido de todas las patologías comunicativas: ininteligibilidad, error, mentira y violencia.<sup>10</sup>

Aquí es posible que nos pueda ser de utilidad, la distinción hegeliana entre la persona abstracta y el alma bella.<sup>11</sup> La escisión entre el derecho y la moral ha dado lugar, en el mundo moderno, a lo que Hegel llamaba el derecho abstracto y la moral abstracta. El derecho abstracto, por su parte, ha llevado a constituir a la persona abstracta, mientras que la moral instauro el alma bella.

Podríamos decir, que la forma, el modelo con el que se individualizan los sujetos dentro de las formas culturales de la modernidad es el arquetipo de la persona abstracta. Y, por su parte, la forma, el modelo como se individualizan los sujetos dentro de las formas culturales indígenas es el arquetipo del alma bella.

El diálogo entre la persona abstracta y el alma bella, se dificulta y se facilita porque ambas tienen dos lenguajes. La persona abstracta habla del lenguaje de la libertad, pero también utiliza el lenguaje de la enajenación capitalista. Por su parte, el alma bella habla el lenguaje de la crítica y de la solidaridad, pero también dice un lenguaje de la arbitrariedad.

En los diálogos que se entablan entre ambas, se han desarrollado las siguientes dialécticas negativas. Primera: si la crítica del lenguaje del alma bella no distingue la enajenación con respecto de la libertad, en el lenguaje de la persona jurídica abstracta, entonces dicha crítica le parecerá pura arbitrariedad a ésta. Segunda: si la libertad del lenguaje de la persona jurídica abstracta no distingue la arbitrariedad con respecto de la crítica y de la solidaridad, en el lenguaje del alma bella, entonces dicha libertad le parecerá a ésta, únicamente pura enajenación. El diálogo se vuelve imposible porque no se distinguen los lenguajes positivos de cada una de los lengua-

10 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1999, Tomo primero, Capítulos I y III y tomo segundo, capítulo V.

11 Berumen, Arturo, *Introducción dialógica al estudio del derecho. Diálogo a la manera platónica entre Kelsen, Marx y Habermas*, México, UAM-A, 2018, pp. 251 y ss.

jes negativos de las mismas.

El mismo Habermas teme que si se reconocen los derechos culturales como derechos colectivos se confundan ambos tipos de lenguaje, aunque él no use esos términos. Por un lado, teme que a los miembros de las comunidades se les limite su libertad para optar por otras formas culturales de vida. Y, por otro, que, mediante la concesión de estos derechos colectivos se desestabilice el equilibrio del estado nacional.<sup>12</sup>

Ambas preocupaciones me parecen justificadas. Pero, tal vez, para conservar el equilibrio nacional me parece que Habermas debió tomar en cuenta con mayor énfasis que la confusión de los lenguajes de la persona abstracta (la libertad y la enajenación) en los “derechos individuales”, ha llevado a la disolución de la ética de la de las comunidades premodernas y a la extrema enajenación de las sociedades modernas.<sup>13</sup> Y, sobre todo, la necesidad de que la forma jurídica fortalezca la acción comunicativa para que no sea tan frágil.<sup>14</sup>

Por todo lo anterior, me parece que la redeterminación de los derechos humanos como derechos humanos intersubjetivos puede distinguir los distintos lenguajes de los arquetipos con los que se individualizan los miembros de cada forma de vida cultural y no confundir las libertad con la enajenación, en la persona abstracta ni la crítica ni la solidaridad con la arbitrariedad en el alma bella. Nos parece que Habermas no logra hacerlo del todo por no sentir empatía con los derechos culturales indígenas.

### 3. Empatía con los derechos colectivos mediante la literatura y el arte

Con todo y lo importante que sea la teoría filosófica para fundamentar los derechos humanos, no es suficiente, nos dice Lyn Hunt,<sup>15</sup> para hacerlos eficaces. Es necesario además, que estén enraizados en las tradiciones sociales y políticas de los pueblos. Como lo estaban, por ejemplo, los derechos humanos en los *Cuadernos de quejas*

12 Habermas, *La inclusión del otro*, pp. 211, 213, 214.

13 No hay que perder de vista que Habermas está pensando en las comunidades migrantes en las sociedades europeas.

14 Habermas, *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998.

15 Hunt, Lyn, *La invención de los derechos humanos*, trad. Jordy Beltrán Ferrer, Barcelona, Tusquets, 2009, pp. 20 y ss.

en la revolución francesa,<sup>16</sup> y en los *Cuadernos campesinos* en la revolución rusa.<sup>17</sup> Pero para que sean universalmente aceptados no basta ni siquiera ese anclaje social. Se requiere nos dice la autora mencionada, que se genere una gran empatía en la mayoría de las personas que no han tenido esas experiencias sociales, por medio de la literatura y el arte.

Según esta historiadora, fueron las novelas epistolares del siglo XVII y XVIII, como *Pamela* y *Clarisa* de Richardson y *Julia o La nueva Heloisa* de Rousseau, entre otras, las que crearon las condiciones culturales para que la sensibilidad en esos países aceptara que todos los seres humanos tienen derechos, es decir, generaron la empatía para la aceptación de los derechos humanos.<sup>18</sup>

#### 4. Derechos colectivos y literatura indigenista

Es posible que si Habermas y los teóricos de los derechos humanos que no sienten la empatía sobre los derechos colectivos, pudieran sentirla sobre ellos si leyeran las novelas indigenistas de los grandes escritores latinoamericanos, en especial las novelas de nuestra Rosario Castellanos, que, con obras como *Oficio de tinieblas*, *Balún Canán* o *Ciudad real*, puede ser considerada como la legisladora no reconocida del derecho indígena mexicano.

*Glosas hipotéticas de Habermas al ensayo: “Rosario Castellanos, precursora del pluralismo jurídico”.*<sup>19</sup>

(...)

En la novela “*Oficio de Tinieblas*” y en otras narraciones de la extraordinaria escritora chiapaneca Rosario Castellanos, podemos encontrar un pluralismo jurídico, no de dos órdenes jurídicos, sino de tres: el de San Juan Chamula, el de Ciudad Real y el de la “Reforma Agraria Federal”. Intentaremos, en este trabajo, interpretar

16 *Idem*, p. 130.

17 Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, trad. André Nin, México, Juan Pablos, 1972, pp. 777.

18 Hunt, Lyn, *op. cit.* p.38: “Las novelas venían a decir que todas las personas son fundamentalmente parecidas a causa de sus sentimientos, y, en particular, muchas novelas mostraban el deseo de autonomía. De este modo, la lectura de novelas creaba un sentido de igualdad y empatía mediante la participación apasionada en la narración.”

19 *Fuentes humanísticas*, núm. 44, Departamento de Humanidades; UAM-A, 2012.

dicho texto en esta clave socio-jurídica, dinamizando la tipología que propone Óscar Correas al respecto,<sup>20</sup> tratando de ilustrar, con el caso de una de nuestras mejores escritoras y poetisas, aquella afirmación de Shelley de que “*los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo*”. Rosario Castellanos ha anticipado como nadie, la aceptación de un pluralismo jurídico, al preparar, en nuestra conciencia estética nacional, la dialéctica de la lucha y la unidad de la cultura occidental y de la cultura indígena.

## I. El orden jurídico de San Juan Chamula

El orden jurídico de los tzotziles de San Juan Chamula se ilustra con claridad en varios de los capítulos iniciales de la novela. Por ejemplo, en el capítulo I, describe el sistema de cargos; en el capítulo III, se expone el proceso judicial y en el IV, se desarrollan las relaciones familiares.

Por lo que se refiere, al sistema de cargos, Rosario nos dice:

“A Chamula confluyen los indios «principales» de los más remotos parajes, en los altos de Chiapas, donde se habla tzotzil. Aquí reciben su cargo.

El de más responsabilidad es el de presidente, y al lado suyo, el de escribano. Los asisten alcaldes, regidores, mayores, gobernadores y síndicos. Para atender el culto de los santos están los mayordomos y para organizar las festividades sacras los alféceres. Los «pasiones» se designan para la semana de carnaval.

Los cargos duran doce meses y quienes los desempeñan, transitorios habitantes de Chamula, ocupan las chozas diseminadas en las laderas y llanuras, atienden a su manutención labrando la tierra, criando animales domésticos y pastoreando rebaños de ganado lanar.

Concluido el término los representantes regresan a sus parajes revestidos de dignidad y prestigio. Son ya «pasadas autoridades».<sup>21</sup>

Precisamente, Pedro González Winiktón, uno de los protagonistas centrales de la novela, es una “pasada autoridad”. Fue investido como juez, a pesar de su juven-

20 Correas, Óscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, México, Fontamara, 2003, pp. 37-54.

21 Castellanos, *Op.Cit.* p. 11.



tud, por la “pureza de sus costumbres”,<sup>22</sup> pero, sobre todo, porque quería “tener entre sus manos la balanza que pesa las acciones de los hombres”: la justicia que “es el oficio de los jueces”,<sup>23</sup> a causa de que un “caxlán”, un blanco, violó a su hermana, impunemente. La evocación de este violento hecho y de su inaceptable pero aceptada impunidad, es descrito por Rosario de una manera muy dramática:

“su hermana más pequeña, con el pie traspasado por el clavo con que un caxlán la sujetó al suelo para consumir su abuso. Pedro, al mirar la sangre que manaba (lenta, espesa, negra) gritó con un alarido salvaje y golpeó la tierra. A espaldas suyas, entre los murmullos desaprobatorios, se desenvainó un relámpago: la palabra justicia. ¿Quién la pronunció? Su fuego no había sollamado ninguna de las bocas impasibles. Pedro interrogaba, uno por uno, a los varones de consejo, a los ancianos de mucha edad. Nadie respondía. Si los antiguos poseyeron esta noción no la legaron a sus descendientes. Winiktón no pudo sopesar el valor del término. Sin embargo, cada vez que su raza padecía bajo la arbitrariedad de los ladinos, las sílabas de la palabra justicia resonaban en su interior, como el cencerro de la oveja madrina. Y él iba detrás, a ciegas, por veredas abruptas, sin alcanzarla nunca”.<sup>24</sup>

Esta necesidad por la justicia no tan sólo llevó a Pedro González Winiktón a ser juez de su pueblo, sino lo va a llevar a encabezar la rebelión de los tzotziles más adelante, cuando otro clavo haga manar la sangre del Cristo indio que los hará inmortales. Por lo pronto, Castellanos nos va a describir, sin idealizaciones de ninguna especie, el procedimiento judicial entre los chamulas:

“Las audiencias tenían lugar en la sala de Cabildos. Hasta ellas llegaban únicamente los conflictos no resueltos por la deliberación de la familia ni la intervención del brujo. El acusado y el acusador se presentaban llevando regalos para excitar la benevolencia, la parcialidad de las autoridades. Tomaban asiento, destapaban los garrafones de aguardiente, ofrecían la bebida de acuerdo con el rango de los que estaban allí. Y entre un trago y otro, acusadores, acusados, jueces merodeaban largamente alrededor del asunto que los había reunido, complaciéndose en reticencias sin fin. Cuando ya el licor había obrado sus efectos y la lógica era insegura, se planteaba la cuestión. Las denuncias se formulaban envilecidas por el hipo; los alegatos de los inculpados

22 *Idem.* p. 12.

23 *Idem.* p. 30.

24 *Ibidem.*

eran lastimeros y absurdos. Los jueces avanzaban a tropezones entre este matorral de argumentos contradictorios. Los papeles se trocaban caprichosamente y la víctima y el verdugo cambiaban alternativamente de máscara. En la imposibilidad de sentenciar los jueces exhortaban a la reconciliación. Recordaban la infancia común, las vicisitudes compartidas, las consideraciones que se deben al parentesco y a la vecindad. Los contendientes lloraban, enternecidos por la evocación, por la embriaguez. Se despedían conformes. Marchaban abrazados, apoyando uno en el otro la inestabilidad alcohólica de su equilibrio. Llegaban al paraje como aliados. Pero una vez que la ebriedad se desvanecía la discordia los avasallaba nuevamente. Los jueces, prontos a la exasperación, encerraban a los alborotadores en el calabozo. Pero de la cárcel se sale. Abren las prisiones las dádivas o el tiempo. Y el nudo ¿cómo ha de romperse sino con el tajo de un arma? A machetazos se marcaban los límites entre las propiedades; a machetazos se castigaba el hurto y la maledicencia; sangre bebía la fidelidad conyugal”.<sup>25</sup>

(...)

Lo que le interesa a la escritora señalar es la toma de conciencia de Pedro González Winiktón, sobre no confundir la justicia con la venganza. Por ejemplo, cuando dice que “Winiktón se familiarizó, bajo su investidura de juez, no con la justicia, sino con su contrario, la bestia que la devora”,<sup>26</sup> es decir, con la venganza, pues “la injusticia engorda con la venganza”.<sup>27</sup>

Por ello, tal vez, sin que Pedro lo pueda evitar, cuando en la rebelión se sacia la venganza del indígena con el blanco, cuando “Cada uno conoce el sitio del rencor, el lugar en que se cumple la venganza y quiere acudir allí para saciarse”<sup>28</sup>, la consecuencia fue una mayor injusticia de los caxlanes hacia los chamulas. Rosario lo dice del siguiente modo aterrador:

“La tribu de los tzotziles anda dispersa, perseguida. El castigo de los caxlanes los alcanza hasta el sitio más remoto, hasta el rincón más oscuro. Y aún más lejos que el caxlán llega el hambre, el miedo, el frío, la locura.

A manos de sus enemigos perecieron los rebeldes y los mansos fueron hechos cautivos por los

25 *Idem.* pp. 30, 31.

26 Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 31.

27 *Idem.* p. 33.

28 *Idem.* p. 327.

vencedores. Estos también violaron a las mujeres y pusieron la marca de la esclavitud en el anca de los recién nacidos.

(...)

Siempre la derrota y la persecución. Siempre el amo que no se aplaca con la obediencia más abyecta ni con la humildad más servil. Siempre el látigo cayendo sobre la espalda sumisa. Siempre el cuchillo cercenando el ademán de la insurrección”.<sup>29</sup>

Para evitar la “eternidad de la injusticia”, Pedro busca la justicia y no la venganza, cuando apoya al ingeniero Ulloa, que es el comisionado por el gobierno federal (el de Cárdenas) para devolver la tierra a los indígenas que les fueron arrebatadas por los finqueros, desde hace ya mucho tiempo.

(...)

Parece ser que el destino de las mujeres en los tres sistemas jurídicos es bastante cuestionable, como lo veremos más adelante. Pero veremos también que, esa misma opresión, le va a dar a la mujer, el poder de legitimar, tanto la opresión como la rebelión, trastocando la estructura social, confundiendo lo público con lo privado que es, según Hegel, lo que hace desaparecer la eticidad de la comunidad.<sup>30</sup>

A reserva de comentarlo más adelante, no resistimos el deseo de ejemplificar este papel de la mujer con Catalina Díaz Puiljá que se convierte en la intermediaria entre los ídolos y los tzotziles. Nos dice Rosario, emocionada:

“Y Catalina habló [...] En su voz vibraban los sueños de la tribu, la esperanza arrebatada a los que mueren, las reminiscencias de un pasado abolido.

El haz de potencias ceñidas en torno al nombre de Catalina se desató y a través de este desgarramiento de la personalidad, empujado por el delirio, se desbordaba el anhelo colectivo.

[...] ¡Por fin! ¡Por fin! Ha terminado ya el plazo del silencio, de la inercia, de la sumisión.

29 *Idem.* p. 362.

30 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985, p. 281: “Mientras que la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, se crea un enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la feminidad en general. Esta feminidad –la eterna ironía de la comunidad- altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia.”

¡Vamos a renacer, igual que nuestros dioses! ¡Vamos a movernos para sentirnos vivos! ¡Vamos a hablarnos, tu y yo, para confirmar nuestra realidad, nuestra presencia!

[...] Hablaron oscuramente también; se movían a tientas, entre símbolos antiguos, olvidados durante cien y cien y más años, y de cuyo significado ya no estaban seguros. Pero a sí mismos y a los demás hicieron el don de una promesa: la promesa de que el tiempo de la adversidad había llegado a su término.

[...] El viento luchaba con la llama. Y de pronto y cántico brotó de la multitud. Avanzaban, lentamente, acomodando sus pasos al ritmo religioso de su voz. Y el monte entero vibraba y devolvía cien ecos magnificados y sonoros”.<sup>31</sup>

Pero para que la resurrección de los dioses fuera el advenimiento de la justicia y no de la venganza, hacía falta, que junto con el oficio de tinieblas de la feminidad, actuara la virilidad a la luz del día, es decir, que lo moral y lo legal no quedaran enfrentados como enemigos.<sup>32</sup> En el desenlace de la novela, será llevada hasta el extremo esta dialéctica entre lo femenino-moral-privado-subterráneo y lo masculino-legal-público-“sobre-terráneo” y que transformará la liberación de los indígenas en su contrario: el aumento de la opresión. Y con la opresión del indígena pasaremos a la descripción del orden jurídico de Ciudad Real, como su principal característica. ¡Qué magnífica evocación mítica del pasado indígena! —anotó Habermas—, *pero como mito, precisamente, es ambigua. Puede invocar a la solidaridad del alma bella pero también a su arbitrariedad. Quizá en eso radique su belleza. Puede entenderse como el renacimiento de las esperanzas de la liberación, pero también como el mantenimiento de la opresión de la feminidad privada y del dominio paternalista de la masculinidad pública.- concluyó para continuar emocionado la lectura.*

31 Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 212, 213.

32 Hegel, *op. cit.* p. 277: “En esta verdad surge, pues, el hecho a la luz del sol; surge como algo en que lo consciente se conjuga con lo inconsciente, lo propio con lo extraño, con la esencia desdoblada cuyo otro lado experimenta la conciencia, experimentándolo también como el lado suyo, pero como la potencia infringida por ella y convertida en su enemiga.”

## II. El orden jurídico de Ciudad Real

Destacaremos sólo cuatro aspectos del sistema jurídico de Ciudad Real: la opresión de los chamulas, la tierra y el trabajo servil, el juicio contra Catalina después de la destrucción de los ídolos por el cura Mandujano y la autonomía relativa de Ciudad Real, con respecto del gobierno estatal y federal.

Empecemos por la opresión de los chamulas permitida por las normas coletas. Lo que indigna no es tan sólo el desprecio y la humillación del chamula por el coletito, sino que éstas tengan el carácter de normas jurídicas que lo permiten, de modo que tanto para el oprimido como para el opresor se transformen en la más natural de las relaciones, a contrapelo de la normatividad jurídica federal.

Es prototípica, en este sentido, la “institución” de las atajadoras, que ya la había narrado Castellanos en su cuento “Modesta Gómez” de su libro Ciudad Real, y que ahora, no por menos dramático, resulta menos conmovedor. Dice así Rosario:

“Al volver a la primera esquina el acontecimiento se produjo y no por esperado, no por habitual, fue menos temible y repugnante. Cinco mujeres ladinas, de baja condición, descalzas, malvestidas, se abalanzaron sobre Catalina y sus compañeras. Sin pronunciar una sola palabra de amenaza, sin enardecerse con insultos, sin explicarse con razones, las ladinas forcejeaban tratando de apoderarse de las redes de los huevos, de las ollas de barro, de las telas, que las indias defendían con denodado y mudo furor. Pero en la precipitación de sus gestos ambos contendientes cuidaban de no estropear, de romper el objeto de la disputa.

Aprovechando la confusión de los primeros momentos, algunas indias lograron escabullirse y, a la carrera, se dirigieron al centro de Ciudad Real. Mientras tanto, las rezagadas abrían la mano herida, entregaban su presa a las “atajadoras” quienes triunfantes, se apoderaban del botín. Y para dar a su violencia un aspecto legal lanzaban a la enemiga derribada un puñado de monedas de cobre que la otra recogía, llorando, de entre el polvo”.<sup>33</sup>

Lo más repugnante de esta violencia abierta para apoderarse del producto del trabajo ajeno (tal vez la única diferencia con la violencia capitalista sea la violencia subrepticia) es que “institucionaliza” una estructura de opresión y de humillación, en la que los pobres, humillados y ofendidos, oprimen y humillan, a su vez, a los

33 Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 16.

miserables y los miserables a los indígenas.

Tal vez sea esta estructura de opresión y humillación la que explique el hecho de que, en las rebeliones de los de abajo, se busque la venganza más que la justicia, porque, entonces sólo se invierte la estructura de ofensa y humillación, pues los indígenas humillan a los miserables, éstos a los pobres, pero a los ricos o dominantes, les alcanza la venganza. Lo cual facilita que éstos utilicen a los pobres, ofendidos y humillados, contra los indígenas, lo que permite restablecer y fortalecer la estructura de opresión originaria.

Es quizá, también esta institución jurídica, la que impulsa a Rosario a escribir los horrores de la venganza, de una manera tan descarnada:

“De pronto sobrevino un aullido y los chamulas se lanzaron sobre sus víctimas. Daban alcance a las mujeres, les rasgaban la ropa, se reían a carcajadas de su desnudez. Jugaban a aventar a los niños al aire y a ensartarlos en las puntas de sus lanzas. Los viejos imploraban, en vano, piedad. Morían temblando innoblemente [...] Violaron a las núbiles, a las encintas, a las viejas. Y luego consumaban su obra con un golpe en el cráneo, con un tiro a boca de jarro, con el cercenamiento de una extremidad”.<sup>34</sup>

Sin embargo, a pesar de esta descripción del horror de la venganza de los chamulas, éste se amortigua un tanto, en nuestra sensibilidad ultrajada, porque no es una pauta, una norma establecida, sino una excepción, aunque brutal. En cambio, la violación de las mujeres indígenas por los blancos es también otra norma jurídica permisiva en Ciudad Real, ante la cual, todos se sienten obligados a respetarla o acatarla, cuando menos, incluso la propia víctima, aunque fuera inconscientemente.

(...)

Hay una escena, verdaderamente escandalosa, en la que se explica esta subalternidad de la conciencia indígena por la “institucionalidad” de la opresión. Se encuentra Isabel, la esposa de Cifuentes, el finquero, con Julia “la Alazana”, la esposa del ingeniero agrario. Le cuenta aquélla como obligó a Tesesa Entzín López, la nana indígena de su hija Idolina, a amamantarla de pequeña en lugar de a su propia hija. En un momento de la conversación, Julia le pregunta:

“—¿Y la otra criatura?”

34 *Idem.* p. 332.

—Murió.

Afloró a la cara de Julia tal expresión de sorpresa desaprobatoria que Isabel no pudo menos que justificarse vehementemente.

—¿Y porqué no iba a morir? ¿Qué santo tenía cargado? Teresa no es más que una india. Su hija era una india también.

—¿Y por su raza la condenó usted?

—No he dicho eso —puntualizó con fastidio Isabel. Ustedes, los extranjeros vienen de otro mundo y no entienden lo que sucede en Ciudad Real. He oído las prédicas de don Fernando: que si los coletos somos unos salvajes, que si tratamos a los indios peor que a las bestias. ¡Pero si no es cierto, por Dios! Con la misma agua nos bautizaron a todos y delante de quien nos va a medir con su vara no hay dinero ni color ni lengua que nos distinga. No, no somos nosotros los que los despreciamos ¡son ellos los que se sobajan! Usted no conoce sus costumbres. Yo he vivido años entre la indiada. Y juro que lo he visto con mis propios ojos: cuando se pierde una oveja y queda desamparado el recental, las mujeres lo crían. Lo amamantan, aunque para eso tengan que detestar a sus propias criaturas, aunque se les acaben de pura necesidad. ¿Y mi hija, una ladina, iba a valer menos de lo que para ellos vale un animal?”<sup>35</sup>

En el colmo del desprecio a la vida y a la dignidad indígena, se le acusa de su “propia inferioridad”, cuando se castiga a la mujer indígena, no porque considere, si es que es el caso, a su hija inferior a una oveja, sino porque ha violado la norma abstracta que considera superior a la niña no indígena.

Julia, la extranjera, escandalizada observa a la nana indígena y concluye, aceptando su inferioridad:

“En vano rastreaba, sobre aquel rostro inexpresivo, las huellas de un episodio tan cruel, de una generosidad tan desmedida o de una abyección tan profunda. No hallaba más que un olvido mineral, una inhumana resignación. Acabó por desinteresarse de ella. La veía, cada vez de una manera más casual, cumplir en silencio sus menesteres”.<sup>36</sup>

Quien realmente se deshumaniza es Julia, al someterse, ideológicamente, al orden jurídico de los coletos, pues eso significa su sometimiento sexual a Cifuen-

35 *Idem.* pp. 140, 141.

36 *Idem.* p. 142.

tes como su amante. Por lo que se refiere a Teresa, no pudo liberarse jamás de su subordinación. Ni siquiera por medio de los ídolos de Catalina cuando fue a verlos en la peregrinación. Antes bien, fue ella, precisamente, la que le contó a Idolina la “resurrección de los dioses”, ésta se lo comunicó a la Alazana, ésta a Cifuentes, éste al obispo, éste al cura Mandujano quién intentó volver a destruirlos, pero fue muerto por los ayudantes de la “*ilol*” por su reincidente profanación.

Entre las dos escenas más ágilmente narradas por Rosario, en esta deslumbrante novela, entre la destrucción de los ídolos por el padre Mandujano y la destrucción del padre Mandujano por los ídolos, sucede el juicio a Catalina Díaz Puiljá en Ciudad Real, por incitar a la rebelión. Este juicio es un excelente ejemplo del derecho aplicable a los indígenas en esta ciudad, pero también nos indica ya, el conflicto entre los tres distintos órdenes jurídicos en lucha por la hegemonía.

Con la detención de Catalina por los fiscales, después que los hombres huyeron a los montes, arrasaron parejo entre las mujeres y los niños, pues

“¿Quién distingue la cara de un indio culpable de la cara de un indio inocente? ¿Quién escucha los alegatos en una lengua confusa y atropellada que siempre ha considerado indigna de ser comprendida?”<sup>37</sup>

Después ante la multitud de coletos, burlones, amenazantes y agresivos, Catalina y sus coacusadas fueron interrogadas y condenadas sin defensa, no por la idolatría sino porque ello significaba a sus ojos preparar una rebelión. Parte del alegato de la acusación decía:

“El resultado de tales errores estaban palpándolo ahora. Un pueblo que desoye los consejos y las advertencias de su párroco, que abandona la práctica de una religión de humildad y de obediencia y que se lanza a desenterrar imágenes de un pasado salvaje y sanguinario, desafiando así la cólera de sus señores naturales y poniendo en peligro el orden establecido. ¿A dónde conducirá todo esto? A su fin lógico: la toma de las armas y la exigencia violenta de unos derechos que si bien la ley se los acordaba los indios no los merecían. Nadie que conociera su índole, sus costumbres, sus tendencias, podía dudar de que los indios precisaban una tutela. ¿Y quién iba a ejercerla mejor y más beneficiosamente para todos, que los patrones?”<sup>38</sup>

37 *Idem.* p. 231.

38 *Idem.* pp. 233, 234.



En este discurso se entrecruzan todas las fuerzas que van a hacer estallar el conflicto de los tres órdenes jurídicos y la subversión del pluralismo resultante. En primer lugar, la no aplicación de la ley agraria federal que les da derechos a los indígenas a la restitución de sus tierras. En lugar de eso se insinúa, poco antes, que ha sido el intento de ejecutar la ley agraria, lo que “soliviantó” a los indígenas. Poco antes había dicho el acusador:

“En los últimos tiempos se había despertado la agitación en toda la zona a raíz de las disposiciones presidenciales que ordenaban revisar los títulos de propiedad de las haciendas para reducir sus límites al término marcado por la ley y, con ello, dotar de tierras a los ejidos. Este proyecto que, si era justo (el abogado no quería dudar ni de la buena intención ni de la capacidad de los funcionarios que detentaban el poder supremo en el país) era también inoportuno e imprudente, debió haberse —para su realización—, en las manos más idóneas. Por desgracia en Ciudad Real no había sucedido así puesto que se nombró como ejecutor de la política agraria a una persona cuyo nombre el abogado no pronunciaría pero que estaba en la mente de todos. Una persona que, lejos de conciliar los intereses en pugna, se había dedicado sistemáticamente a exacerbarlos poniéndose, sin ningún recato, en contra de los finqueros y soliviantando a los indios con prédicas de igualdad y reivindicación”.<sup>39</sup>

Sólo semánticamente aceptan los abogados coletos la vigencia de la Constitución, pero no pragmáticamente, ni tampoco ideológicamente, pues no aceptan el reparto de las tierras a los indígenas ya que no los consideran iguales a los coletos, y por tanto, no merecen el derecho a las mismas.

Esto nos remite a la escena en que dialogan Cifuentes, el terrateniente, y Ulloa, el encargado de realizar el reparto agrario en la región. Este diálogo es memorable, pues de él se desprende toda la dialéctica del pluralismo jurídico. Comentaremos algunas de sus partes más ilustrativas, antes de volver al juicio de Catalina.

Se encuentran en la finca de Leonardo Cifuentes, *San José Chiuptik*. Cifuentes quiere ganarse a Fernando Ulloa, corrompiéndolo incluso, para que se haga de la vista gorda y no aplique la ley agraria. Ya el primero se había quedado sin habla, cuando el segundo le demostraba que la ley agraria no era la única que violaba, sino también las leyes laborales, de educación y de salud. Le pregunta Ulloa a boca de jarro:

<sup>39</sup> *Idem.* p. 233.

“¿Tienen contrato de trabajo los peones de San José Chiuptik? ¿Se les paga el salario mínimo? ¿Cuántas horas de labor hacen su jornada? ¿Quién atiende su educación y su salud?

Leonardo [...] Quiso alegar, justificarse. Más el largo ejercicio de la arbitrariedad, el ámbito sin resistencias y sin objeciones en que siempre se había desarrollado su conducta no le habían hecho necesarios (y tampoco a ninguno de los otros rancheros de Ciudad Real) proveerse de argumentos”.<sup>40</sup>

Los finqueros carecen de argumentos para justificar la violación de las leyes federales que favorecen a los indígenas, porque, en realidad, no las consideran normas válidas, a pesar de que hayan sido aprobadas conforme a la constitución, puesto que contradicen el fundamento último de su orden jurídico alternativo: el mantenimiento de sus privilegios. Y es allí, en ese fundamento ideológico, donde va a encontrar el único, endeble y falaz argumento de los poderosos para justificar su dominio ancestral: la supuesta haraganería de los indígenas:

—¡Ya le fueron a usted también con el cuento de que estas tierras son suyas y de que no sé quiénes se las arrebataron! Por lo visto usted se los creyó.

—Me mostraron sus títulos de propiedad.

—¿Firmados por quién? Por el Rey de España, o por algún otro señor, que acaso tuvo autoridad el año del caldo, pero de que ahora nadie se acuerda.

—La antigüedad no quita validez a una concesión.

—Pero el sentido común, sí. Cuando nosotros llegamos en esta región no se veían más que eriales, bosques talados, quemazones. Los indios no supieron hacer otra cosa durante los siglos que fueron dueños de esto. Fuimos nosotros, con nuestro sudor, con nuestro esfuerzo, los que volvimos este lugar una hacienda fértil y productiva. Dígame usted, en justicia, ¿quién de los dos, ellos o nosotros, tiene derecho de propiedad? Y ya no por justicia, por conveniencia; gracias a nosotros hasta los mismos indios tienen trabajo, ganan su dinero. En cambio mire usted al indio suelto, al que no se acasilla ni reconoce amparo de patrón: se come los piojos porque no tiene otra cosa que comer. Haragán como ese no hay otro”.<sup>41</sup>

40 *Idem.* p. 148.

41 *Idem.* p. 149.

Es este un excelente argumento, pero para demostrar la existencia de lo que Marx llamaba la “acumulación originaria del capital”, que consiste en la separación, por medios violentos, de los productores directos de sus medios de producción, para dejarlos disponibles para subsumir su fuerza de trabajo bajo el capital.<sup>42</sup> Tal vez, esta sea la diferencia entre el sistema jurídico de Ciudad Real y el sistema jurídico federal: aquél regula la acumulación originaria del capital y este, la acumulación ampliada de capital.<sup>43</sup>

Pero Rosario Castellanos no era marxista, ni tampoco el ingeniero Ulloa, por lo que su contra-argumento fue el siguiente:

—A nadie le interesa mucho trabajar para otro. Pero cuando el indio sea su propio patrón se le fortalecerá un sentido de responsabilidad que ahora no puede tener.

—Y para ser patrón, según usted, basta un palmo de tierra. ¡Que equivocado estaba Fernando Ulloa! Ser patrón implica una raza, una lengua, una historia que los coletos poseían y que los indios no eran capaces de improvisar ni de adquirir”.<sup>44</sup>

Al final de la argumentación se encuentra, como siempre, el mito de la superioridad racial, cultural o lingüística como fundamento último de un orden jurídico colonial y medieval, pero que se oculta, ideológicamente, con la idea del progreso. En cambio, el fundamento del orden jurídico indígena se encuentra, en último término, en la dignidad, que desde Pufendorf, fundamenta la igualdad humana.<sup>45</sup>

Pero Cifuentes no es iusnaturalista racionalista, de ningún modo, de manera que más adelante, en la misma escena, se explica su intransigencia a aceptar los postulados de la legislación agraria:

42 Marx, *El capital*, I, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1979, p. 608: “La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción.”

43 *Idem*. p. 528: “con la acumulación de capital se desarrolla el régimen específicamente capitalista de producción, y el régimen específicamente capitalista de producción impulsa la acumulación de capital”.

44 Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 149, 150.

45 Berumen, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2003, pp. 410, 411: “De esta moralidad, el hombre como ser social, deriva la libertad humana, en la cual se finca la dignidad (*dignatio*) de la persona humana, de la cual deriva, a su vez, la igualdad de todos los hombres, no por la naturaleza física, sino por la naturaleza social y moral.”

“En este momento los finqueros estaban dispuestos, con tal de tener la fiesta en paz, como decían, a conceder alguna mejoría en el trato de sus peones. Pero en lo que no iban a transigir nunca era en que los indios creyeran que habían conquistado un derecho. El patrón debía ser siempre la divinidad dispensadora de favores, de beneficios gratuitos y de castigos merecidos”.<sup>46</sup>

En el ámbito del derecho de Ciudad Real, los chamulas no tenían derechos, sino sólo obligaciones y castigos, y, en todo caso, caridades y favores. Por eso tenía que chocar, con el orden jurídico de San Juan Chamula y, parcialmente, con el orden jurídico federal. Digo, parcialmente, porque muchas veces, el reparto agrario despertó la conciencia de la dignidad indígena, aunque muchas veces también, la haya frustrado. Con extrema agudeza, así lo plantea Rosario Castellanos, en el siguiente párrafo:

“Hacía tiempo que los indios habían abdicado de ella (de la dignidad) y creían haberla perdido para siempre. Mas he aquí que de pronto la encontraban intacta, con todo su peso, con sus conflictos y sus desgarramientos, y que alguien dotado de autoridad los aguijaba para que la recuperasen. Tal urgencia no podía producir más que desazón en los viejos, rechazo en los cobardes, furia desencadenada en los descontentos, en los jóvenes. Se excedían todos; unos en servilismo; otros en rebeldía. Se respiraba en el aire el desasosiego, el malestar. ¿Qué acontecimientos iba a parir la ley?”<sup>47</sup>

A fin de cuentas, sin quererlo, Ulloa soliviantó a los tzotziles como lo acusaba Cifuentes, pero porque, justamente, Cifuentes no les concedía derechos sino sólo limosnas y, en consecuencia no los consideraba iguales ni con dignidad humana, mientras que Ulloa, al concederles los derechos sobre la tierra, les reconocía su dignidad humana que es el fundamento de todos los derechos, al decir de Pufendorf,<sup>48</sup> pero que los finqueros interpretaban como la subversión legal misma, y lo era, pero de su orden jurídico en que basaban sus privilegios.

46 Castellanos, Rosario, *op. cit.* pp. 144, 145.

47 *Idem.* p. 155.

48 Welsel, Hans, *Derecho natural y justicia material*, trad. Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1957, p. 200: “La dignidad de la naturaleza humana exige, en cambio, una libertad vinculada éticamente, sin la cual no serían posibles orden, valor y belleza en la vida humana. Precisamente en ello descansa la máxima valoración, *dignatio*, del hombre.”

Pero, volvamos al juicio de Catalina.

(...)

El acusador interpretó el resurgimiento del culto de los ídolos como indicio de rebelión. Al respecto, nos narra Rosario:

“Esas reuniones, dijo, que so pretexto de reverenciar unos falsos dioses se efectuaban en la cueva de Tzajal-hemel, ocultaban una intención más peligrosa: la intención a la que nunca habían renunciado los chamulas: sublevarse contra los ladinos de Ciudad Real”.<sup>49</sup>

Y tenían razón. El instinto de clase llevaba a los caxlanes a interpretar el renacimiento de los ídolos como una rebelión contra el cristianismo que fundaba todo su modo de vida, pues el cristianismo predicaba e imponía a los chamulas la resignación y el sometimiento. En cambio, de los ídolos de Catalina se esperaba el término del sufrimiento y de la humillación.

“El paraje de Tzajal.hemel se había convertido en un santuario, punto de llegada de los peregrinos de toda la zona chamula.

Hasta los rincones más lejanos donde se habla tzotzil se supo la noticia: ¡los dioses antiguos han resucitado!

Este era, pues, el momento que todos aguardaban. Los ancianos, con los ojos nublados de vejez, agradecían haber vivido lo suficiente para ver el fin de su esperanza; los hombres en la plenitud de su edad, acogían el maravilloso anuncio con reverencia y alegría; las mujeres, atónitas, no comprendían nada sino que la carga iba a aligerarse; Y los niños se movían con facilidad dentro de la atmósfera del milagro”.<sup>50</sup>

Sin embargo, los dioses habían sido destruidos por el cura Mandujano, el dios de los caxlanes; en la cueva, las mujeres rezaban con “*la palabra del desamparo, la del sufrimiento, la de la miseria*”<sup>51</sup>; la misma Catalina, sentía “*un afán desesperado por hallar el eco de una voz, el reflejo de un rostro, la memoria de un nombre*”.<sup>52</sup> No podía darle a su esposo Pedro, la “*sospecha de que los dioses no habían muerto,*

49 Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 233.

50 *Idem.* p. 209.

51 *Idem.* p. 247.

52 *Ibidem.*

*de que su culto iba a reanudarse y de que el pueblo chamula no había sido, una vez más, defraudado.*<sup>53</sup> Sin embargo, permaneció en la cueva, con el “*agobio de una responsabilidad, el peso de un destino, la urgencia de una esperanza ajena*”.<sup>54</sup> Pero nada sucedía, “*ni una vislumbre ni un hallazgo*”.<sup>55</sup>

(...)

Uno mismo siente la angustia, el deseo y, a la vez, el temor de que Catalina, la *ilol*, pueda dar a luz a sus dioses, pues, el orden jurídico indígena tendrá un fundamento excluyente del fundamento ladino y del fundamento federal; pero, por ello mismo, el alumbramiento de los antiguos dioses puede significar la venganza en lugar de la justicia y, por tanto, una mayor injusticia.

(...)

### III. El orden jurídico de la reforma agraria federal

El orden jurídico oficial coincide, en parte con él de los chamulas y, en parte con el de los caxlanes. Recoge, por una parte, las reivindicaciones de los indígenas, como la restitución de las tierras a los pueblos, entre otras. Pero, por otra parte, comparte con los ladinos, la necesidad de mantener el orden y la tranquilidad. En otras, palabras, contiene, potencialmente, la unidad y el conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica.

Sus operadores, como el ingeniero Ochoa y el gobernador de Tuxtla van a oscilar entre San Juan Chamula y Ciudad Real. Y, al fin de cuentas el primero se unirá a aquéllos y el segundo a éstos. Pero eso se encuentra aún en el futuro. Mientras tanto, en el desenlace del juicio de Catalina, interactuarán los tres órdenes jurídicos, para mantener un precario equilibrio entre ellos. Con una agudeza sorprendente, Rosario Castellanos, nos debela esta dialéctica del pluralismo jurídico.

El ingeniero Ulloa plantea ante el gobernador, acompañado de Pedro González Winiktón, el caso de su esposa Catalina, presa en Ciudad Real, acusada de incitación a la rebelión:

53 *Idem.* p. 248.

54 *Idem.* p. 246.

55 *Idem.* p. 248.

“Por tanto, dijo Fernando Ulloa, hemos venido a solicitar una revisión total del caso y que la verifiquen personas capacitadas y sin perjuicios.

El Gobernador estuvo de acuerdo en acceder a esta petición.

—Conozco sus mañas y les vamos a dar una sopa de su propio chocolate. Pero, indagó con un asomo de duda: ¿no existe ningún peligro de sublevación?

La pregunta parecía dirigida especialmente a Pedro. Hacia él se volvieron los ojos de los demás.

—No estamos conformes, ajwalil, mientras la tierra que nos pertenece la tengan otras manos. Mientras no nos hayan dado un papel que diga quién es el dueño.

El tono de las palabras del indio era comedido pero no alcanzaba a ser conciliador ni mucho menos servil. Salvaguardaba un recurso, el recurso que la desesperación deja a los débiles: la violencia.

Fernando Ulloa quiso borrar esta impresión.

—Acabar con esta inquietud, como usted ve, Señor Gobernador, es fácil. Basta con que se activen los trámites ya iniciados y que cada ejido reciba sus escrituras de posesión.<sup>56</sup>

La dialéctica que se establece entre los órdenes jurídicos es la siguiente: el Gobernador de Tuxtla libera a Catalina y a sus sacerdotisas para que no haya rebelión; Pedro González Winiktón no incitará a la rebelión si se restituyen las tierras. Pero para Cifuentes es necesaria la rebelión de los Chamulas para que no haya reparto de tierras, pues entonces tendrá de su parte al Gobernador y al gobierno central para reprimirla y conservar sus haciendas y sus privilegios.

Paradójicamente, Winiktón no quiere la rebelión, para que haya reparto de tierras, pero no le teme ni la rehuye; Cifuentes quiere la rebelión para que no haya reparto de tierras y se justifique la represión y Ulloa sabe que las tierras son el único medio de evitar la rebelión y la represión.

Sin embargo, César, el ayudante de Ulloa es el único que considera que sólo con la rebelión obtendrán las tierras lo cual lo hace un aliado inconsciente de Cifuentes, a menos de que puedan combinarse, en el transcurso de la misma, al mismo tiempo, la justicia como finalidad y no la venganza y, como medio no “la capacidad para matar” sino la “disposición a morir”<sup>57</sup>, lo cual es sumamente improbable en una revuelta tan elemental como una guerra de castas.

<sup>56</sup> *Idem.* p. 245.

<sup>57</sup> Trotsky, según Deutscher, Isaac, *El profeta armado*, trad. José Luis González, ERA, México, 1976, p. 161.

#### IV. Dialéctica del pluralismo jurídico

Hasta ahora, hemos detectado la coexistencia de un pluralismo de tres sistemas jurídicos: San Juan Chamula, Ciudad Real y Tuxtla-México. Las relaciones entre ellos, cambian rápidamente, según la tipología de Correas: de alternativo a hegemónico y a subversivo y variarán más en el futuro.

En cada uno de ellos, nos encontramos con una pareja protagónica: en San Juan Chamula: Catalina Díaz Puiljá y su esposo Pedro González Winiktón; en Ciudad Real: Leonardo Cifuentes y su esposa Isabel y por México, el ingeniero Ulloa y Julia Acevedo, su mujer. Los hombres tienen el liderazgo y el poder, pero las mujeres, la legitimidad del poder.<sup>58</sup>

Y es que el pluralismo jurídico no se da casualmente, sino que se encuentra vinculado, fundacionalmente, con un correspondiente pluralismo cultural y religioso. Podemos decir, que el pluralismo jurídico es más masculino y el pluralismo cultural más femenino.<sup>59</sup> El poder es del hombre, pero la legitimidad es de la mujer. Va a ser Catalina, por ejemplo, la que va a consolidar, religiosamente, el liderazgo de Winiktón. Las mujeres de Cifuentes, Isabel, Mercedes, sustentan su prestigio y, junto con la Iglesia, su liderazgo.

Por lo que se refiere a la Alazana, su papel va a ser más ambiguo. Ella, siendo capitalina, quiere pasar por coleta, pero el incidente de su chal va a fundar el prestigio de Ulloa entre los indígenas. Nos referiremos, un poco ampliamente a esta paradoja por la importancia simbólica que va a tener en el desenlace del drama. El chal de Guatemala se lo había regalado Cifuentes a su amante, la Alazana, la esposa de Ulloa. Pero César, el auxiliar de Ulloa, que vive en su casa, se lo roba y se lo regala a Catalina para que envuelva a los ídolos y ganarse, así, el favor de los indígenas para las prédicas agrarias de su marido. La aparición de los ídolos envueltos en el chal es extraordinariamente simbólica. Nos deleita Rosario:

“Y eso que envuelve al santo ¿Qué es? Es un chal. Vino de lejos, de Guatemala; fue tejido allá también por manos de indios. Tiene, además, una virtud: ha sido propiedad de una mujer que tiene fuego en la cabeza; llamaradas le brotan, se le derraman por la espalda y no la quemar. No receles maldad de ella, no es coleta, no es de Ciudad Real. Es extranjera y esposa de nuestro

58 Cfr. Gillespie, Susan, *Los reyes aztecas*, trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1993, p. 69.

59 Cfr. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 271.



protector y padre Fernando Ulloa. Se llama Julia Acevedo.

Entre los caprichosos colores del chal, ¡como resalta la negrura pétrea del ídolo! Mira su rostro inmóvil, su boca sellada, sus ojos fijos en un día que no existe. Ha renacido aquí, en medio de nosotros, y sin embargo ¡que distancia de estrella hay entre su oído y nuestro lamento!

De Huistán y Yalcuc, de Jolnautic y Yaltem, de Zacampot y Milpoleta, de todos los puntos hemos llegado. El hilo de lágrimas que sala una mejilla se une al otro hilo de lágrimas y al otro y al otro, para desembocar aquí, para anegar el llano, para cubrir el cerro”.<sup>60</sup>

Cuando el cura Mandujano secuestra los ídolos, se los lleva envueltos en el chal, el cual volvió a las manos de Cifuentes quién no acertaba a explicarse como había ido a parar ahí. La paradoja del chal aumenta cuando nos damos cuenta de que la Alazana ya se ha vuelto coleta y detesta a los indios. Le dice a Cifuentes:

“—¡No quiero ni que me los mientes! ¡Los indios! Los odios a todos, sucios miserables, torpes. No se puede caminar por las calles de Ciudad Real sin tropezarse con indios tirados de borrachos, sin recibir la embestida de una carga con la que corren a ciegas, sin resbalar en las cáscaras y desperdicios que van dejando tras de sí”.<sup>61</sup>

Con este infinito desprecio de la Alazana a los indios, no es de extrañarse que Teresa Entzín López, la nana, al contarle a Idolina, la historia de la *ilol* Catalina, interpretara el chal como un maleficio que va a neutralizar a los ídolos y hacer fracasar a la reforma agraria y llevar a la muerte a Ulloa. Por su boca, dice Rosario, al final de la novela:

“—Digámosle a esta mujer que su hijo de piedra tiene frío; que es preciso que lo envuelva para que entre en calor. Y luego le damos el chal que tejieron los brujos de Guatemala para que maniate su potencia.

El hijo de piedra, en cuanto estuvo envuelto en el chal, ya no pudo moverse ni vivir. Y la *ilol*, desesperada, se quebró la cabeza contra la materia que se iba desmoronando”.<sup>62</sup>

60 Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 210.

61 *Idem.* p. 199.

62 *Idem.* p. 368.

Puede entenderse que o fue la rebelión la que hizo imposible la reforma agraria y la justicia, sino que fue la reforma agraria, simbolizada por el chal, la que inmovilizó al movimiento indígena para recuperar sus tierras y propició la venganza de los caxlanes que trajo más injusticias y más subordinación de San Juan Chamula y su derecho a la hegemonía de Ciudad Real, en connivencia con el sistema jurídico de Tuxtla y de México.

Pero también puede interpretarse que fue la rebelión, simbolizada por el chal (ya que fue regalo de Cifuentes y robado por César, que querían ambos la rebelión, aunque por diferentes motivos), la que hizo fracasar a la reforma agraria, pues propició que el sistema jurídico oficial (el ejército y el gobernador) se pusiera al servicio de los intereses que defiende el sistema jurídico de Ciudad Real en contra de los intereses indígenas que pretende proteger el sistema jurídico de San Juan Chamula.

En realidad, esta dialéctica negativa sólo se va a dar entre la reforma y la revolución, en la medida en que lleven a cabo, como fin, la venganza y no la justicia; como medio, la pérdida del miedo de matar y no la pérdida del miedo de morir y como fundamento, la crucifixión del Cristo tzotzil y no el sacrificio a los dioses antiguos renacidos. La confluencia de todos estos ingredientes (reforma agraria, rebelión indígena, venganza, justicia, miedo de matar y miedo de morir, crucifixión y sacrificio), en el tenebroso oficio de tinieblas de la *ilol* Catalina, va a darle a la novela, un desenlace alucinante, pleno de belleza, de vértigo y de filosofía.

*“¡Casi me convences Rosario! —Dijo, en voz alta Habermas, pero no es empatía lo que siento sino simpatía. Cómo no conmovirse con la exclusión de los indígenas, hombres y mujeres, del fundamento de los derechos humana, la dignidad humana. De los dos aspectos contradictorios de la persona abstracta, la enajenación (los caxlanes) triunfa sobre la liberación (los agraristas). Ésta es derrotada en toda la línea.*

*Me queda claro que la individualización dominada de los indígenas se realizó mediante una socialización de dominación por parte de los caxlanes quienes se individualizaron mediante una socialización dominante. Las formas culturales de vida indígena, en este caso, tal vez sí requieran del reconocimiento de los derechos colectivos para romper esa doble individualización de dominantes y dominados. Pero no estoy tan seguro también. Hay que esperar a ver cuál va a ser el desenlace”.*

## Oficiante de lo oculto

Desde el punto de vista semántico pueden ser los sistemas jurídicos contradictorios u opuestos los unos con los otros. Sin embargo, desde el punto de vista pragmático, quienes se encuentran sujetos a los mismos, pueden utilizar normas o justificaciones de uno u otro, según les sean útiles para lograr sus fines.

Esto lo hacen Cifuentes y los finqueros, utilizan, cuando les conviene el sistema federal o el de Ciudad Real. Pero, lo que, realmente nos interesa destacar es el uso que hace Catalina tanto del fundamento religioso cristiano como del de los ídolos, para justificar la rebelión, una vez que los ídolos han vuelto a enmudecer.

En medio de la terrible crucifixión y muerte de Domingo, el Viernes Santo, en la Iglesia de Chamula, y ante el delirio y el frenesí de la multitud, Catalina le da “*forma con palabras al significado de lo que ha sucedido*”:

“—Aquí llegamos todos al final de la cuenta con el ladino. Hemos padecido injusticia y persecuciones y adversidades (...) Dimos lo que teníamos y saldamos la deuda. Pero el ladino quería más, siempre más. Nos ha secado los tuétanos en el trabajo; nos ha arrebatado nuestras posesiones; nos ha hecho adivinar las órdenes y los castigos en una lengua extranjera. Y nosotros soportábamos, sin protestas, el sufrimiento, porque ninguna señal nos indicaba que era suficiente.

Pero de pronto los dioses se manifiestan, las potencias oscuras se declaran. Y su voluntad es que nos igualemos con el ladino, que se ensoberbecía con la posesión de su Cristo.

Ahora también nosotros tenemos un Cristo. No ha nacido en vano ni ha agonizado ni muerto en vano. Su nacimiento, su agonía y su muerte sirven para nivelar al tzotzil, al chamula, al indio, con el ladino. Por eso, si el ladino nos amenaza, tenemos que hacerle frente y no huir. Si nos persigue hay que darle la cara.

¿Qué podemos temer? Sobre nuestras cabezas ha caído la sangre del bautismo. Y los que son bautizados con sangre, y no con agua, está dicho que no morirán.

Salgamos, pues, al encuentro del ladino. Desafiémosle y vamos a ver como huye y se esconde. Pero si se resiste nos trabaremos en la lucha. Somos iguales ahora que nuestro Cristo hace contra peso a su Cristo”.<sup>63</sup>

63 *Idem.* pp. 324, 325.

Tal vez, esta unificación de la re- surrección y de la in- surrección,<sup>64</sup> es decir, de la decisión de morir para vivir, haya impulsado a todos, incluso a Ulloa, a abandonar la vía de la reforma agraria y oponerse violentamente al sistema de los ladinos, utilizando su mismo fundamento religioso. Pero también es posible que esta asimilación haya sido la causa de su derrota, pues Cristo, aunque fuera su Cristo, no podía fundar un sistema jurídico indígena autónomo.

(...)

Pero las maniobras de Cifuentes y las estrategias radicales de César, el auxiliar de Ulloa y la extravagante crucifixión del que “*nació con el eclipse*” no le dieron tiempo de realizar, pacífica y justamente, la reforma agraria a Winiktón. Es posible que, a pesar de este fundamento “extranjero”, si se hubiera realizado por justicia y no por venganza, se hubiera fortalecido no debilitado la autonomía indígena.

También exploró Pedro González Winiktón la posibilidad de encontrar la justicia de parte de los ídolos, sin que la venganza engendrara una mayor injusticia hacia su pueblo. Ya hemos visto como Catalina, una vez que “dio a luz” a los ídolos de barro, regresó a su jacal y se acostó poseída por “*la fiebre de los días de plenitud*”. Mientras Pedro se pregunta, a su lado, la razón por la cual regresaban los ídolos, si en lugar del milagro de la justicia, no traerían un abismo de sufrimiento.<sup>65</sup> Enseguida, en el pasaje más conmovedor y más verdadero de la novela, dice Pedro, junto a Catalina, en la oscuridad:

“Ay, si pudiera dejar caer sobre su oreja una palabra, una sola palabra, mientras dormía. ¡Y si esta palabra, llegase a ser depositada en el altar, para que la recogieran los ídolos!

Pedro se inclinó sobre el sueño de su mujer y, lentamente, fue pronunciando la única oración que sabía:

—La tierra, Catalina. Diles que nos devuelvan la tierra. Si nos piden la sangre, si nos piden la vida se las daremos. Pero que nos devuelvan la tierra.

Un escalofrío sacudió el cuerpo de la *ilol* que se tapó la oreja con la mano. Pedro se retiró de allí, seguro de que había sido escuchado”.<sup>66</sup>

64 Tenorio, Fernando, “Hacia una política inclusiva en derecho penal”, en *Segunda conferencia latinoamericana de Crítica Jurídica*, UNAM, México, noviembre de 2007.

65 Ver *supra*, nota núm. 44.

66 Castellanos, Rosario, *op. cit.* p. 249.

Es clara la diferencia de los ídolos con el Cristo tzotzil que les prometió que no morirían si bebían de su sangre. En cambio, el ídolo pide la sangre y la vida a cambio de la tierra, a cambio de la justicia, de la dignidad y del reconocimiento. El hombre se hace esclavo cuando lo vence el miedo de morir, dice Hegel.<sup>67</sup> Por eso los chamulas siguieron al Cristo tzotzil y abandonaron a los ídolos, porque querían la tierra, la dignidad y el reconocimiento, mediante la venganza y la muerte de sus señores, pero sin afrontar al señor absoluto, que es su propia muerte,<sup>68</sup> pero también por eso continuaron siendo esclavos.

Es posible también que, si hubieran seguido a los ídolos, hubieran tenido que morir también, pero la pérdida del miedo de la propia muerte, y no necesariamente de la ajena, hubiera sido el fundamento del reconocimiento de su dignidad, por medio de la recuperación, revolucionaria o reformista, de la tierra y de la autonomía para su comunidad.

## 5. Conclusión

*“Lo que me temía querida Rosario —concluyó Habermas. Se materializó el peor de los escenarios: el triunfo de la enajenación de la persona abstracta y la arbitrariedad del alma bella. Es decir, la aparición del alma abstracta como señor del mundo, o sea, la venganza en lugar de la justicia que trae más injusticia, como temía Wini-któn. Pero parece ser que esto se pudo evitar por medio de los derechos colectivos, pero no lograron materializarse, porque faltó apoyo del poder comunicativo de la sociedad civil.*

*Empero, para que los mitos de los ídolos renacidos y de los cristos enajenantes no obstaculicen el desarrollo de este poder, es necesario que sean amarrados con el chal multicolor de la acción comunicativa y de la ética del discurso”.*

67 Hegel, *Fenomenológica del espíritu*, p. 116: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad” “El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.”

68 *Idem.* p. 119: “esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto.”

## 6. Bibliografía

- Berumen Arturo, “El derecho indígena: pluralismo jurídico o hermenéutico”, en *Derecho indígena mexicano*, I, coord. por Oscar Correas, Coyoacán, México, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Introducción dialógica al estudio del derecho. Diálogo a la manera platónica entre Kelsen, Marx y Habermas*, México, UAM-A, 2018.
- \_\_\_\_\_, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, Cárdenas, México, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Rosario Castellanos, precursora del pluralismo jurídico”, en *Fuentes Humanísticas*, núm. 44, Departamento de Humanidades, UAM-A, 2012.
- Castellanos, Rosario, *Oficio de tinieblas*, Joaquín Mortiz, México, 1977.
- Correas, Oscar, *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*, Fontamara, México, 2003.
- Deutscher, Isaac, *El profeta armado*, trad. José Luis González, ERA, México, 1976.
- Gillespie, Susan, *Los reyes aztecas*, trad. Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_, *La inclusión del otro*, trad. Velasco Arroyo, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1999.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1985.
- Hunt, Lyn, *La invención de los derechos humanos*, trad. Jordy Beltrán Ferrer, Barcelona, Tusquets, 2009.
- Marx, *El capital*, I, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1979.
- Ortiz Andrade Jacqueline, “Racionalidad comunicativa en la justicia indígena trique: caso “Xuman Li”, en *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, núm. 2, UNAM, México, Enero-Julio de 2006.
- Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 2001.
- Tenorio, Fernando, “Hacia una política inclusiva en derecho penal”, en *Segunda conferencia latinoamericana de Crítica Jurídica*, UNAM, México, noviembre de 2007.

- Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, trad. André Nin, México, Juan Pablos, 1972.
- Tugendhat, Ernst, *Autoconciencia y autodeterminación*, trad. Rosa Elena Santos Ihlau, México, FCE, 1993.
- Wesel, Hans, *Derecho natural y justicia material*, trad. Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid, 1957.