

El conflicto entre el derecho positivo y el derecho consuetudinario: estudio de caso en Chenalhó, en Los Altos de Chiapas

The Conflict Between Positive Law and Customary Law: A Case Study in Chenalhó, Chiapas Highlands

Witold Jacorzynski

 <https://orcid.org/0000-0002-9784-5653>

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, México
lekvinik64@gmail.com

Magdalena Krysińska-Kałużna

 <https://orcid.org/0000-0003-0489-7620>

Investigadora independiente, Polonia
m.krysinska-ka@uw.edu.pl

Irma Pérez Hernández

irmaperezhernandez866@gmail.com

Resumen

México es uno de los países de América Latina donde las comunidades indígenas tienen derecho constitucional de aplicar el derecho consuetudinario. Chiapas es la región del país donde las comunidades indígenas están más representadas y, gracias a los Acuerdos de San Andrés y a la Constitución estatal, en el estado son muy sólidas las garantías para la aplicación del derecho consuetudinario. A partir del análisis de los hechos ocurridos a una familia tsotsil de Chenalhó, en el texto se muestra cómo la comunidad local utiliza tanto el sistema de derecho consuetudinario como el derecho positivo para alcanzar sus objetivos. Aplicando las categorías analíticas utilizadas por Evon Vogt y Henrik Von Wright, se sostiene el argumento de que el derecho utilizado por las comunidades indígenas de Chenalhó no presenta una forma sincrética, sino que se manifiesta en formas jurídicas híbridas.

Palabras clave: derecho consuetudinario, derecho positivo, pluralismo jurídico, formas jurídicas híbridas, comunidades indígenas, tsotsiles.

Abstract

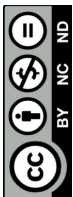
Mexico is one of the countries in Latin America where indigenous communities have the constitutional right to apply customary law. Chiapas is the region of the country with the largest Indigenous presence, and, thanks to the San Andrés Accords and the state constitution, the guarantees for the application of customary law are very strong there. Based on an analysis of events involving a Tsotsil family from Chenalhó, the text presents how the local community uses both the customary law system and state law to achieve its goals. Applying the analytical categories used by Evon Vogt and Henrik Von Wright, the text supports the argument that the law used by the indigenous communities of Chenalhó does not have a syncretic form but rather manifests itself in hybrid legal forms.

Key words: customary law, legal pluralism, positive law, hybrid legal forms, indigenous communities, Tsotsil people.

Recibido: 08/12/2025

Aceptado: 05/03/2025

Publicado: 20/04/2026



Introducción

En este artículo perseguimos tres metas. En primer lugar, presentamos un conflicto familiar ocurrido en 2024 en San Pedro Chenalhó, en Los Altos de Chiapas, México. La contienda que describimos se desenvuelve en los barrios de San Pedro y Guadalupe, ubicados en la cabecera municipal, y se refiere a un conflicto entre el padre de familia y su esposa apoyada por sus cuatro hijas. Se identificaron dos objetos en disputa estrechamente vinculados: la supuesta traición del hombre y la discusión acerca de la propiedad de la casa y el solar.

En segundo lugar, introducimos los conceptos teóricos necesarios para comprender el conflicto entre los dos sistemas legales: el derecho positivo y el basado en los usos y costumbres. Entre estos conceptos destacan dos fundamentales: la perspectiva basada en el sincretismo legal y la fundamentada en la hibridación. A otro grupo pertenecen los términos que permiten describir y analizar el orden legal: las normas, las reglas, las costumbres y las directrices.

En tercer lugar, volveremos a la historia del caso presentada para interpretarla a la luz de los conceptos analizados. La coexistencia de los dos sistemas legales es parte de la forma de vida de los chenalhó, quienes han vivido a caballo entre la tradición y la modernidad desde hace un siglo.

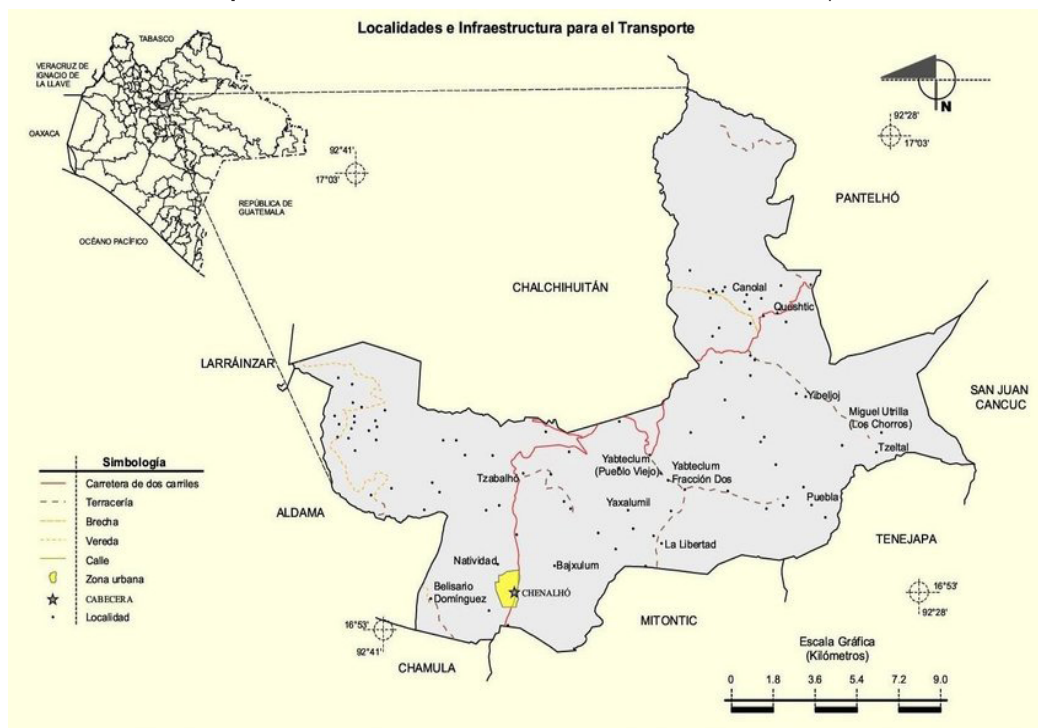
La contienda: el escenario y los actores

La escena donde se desenvuelve esta historia se encuentra en la cabecera de Chenalhó, un municipio maya-tsotsil de Los Altos de Chiapas, ubicado a 33 kilómetros de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (véase Mapa 1), la capital cultural, económica y política de la región, habitada y controlada por los mestizos desde la conquista de Chiapas en el siglo XVI. Desde la época colonial hasta la actualidad, esta ciudad mestiza está rodeada por comunidades indígenas tsotsiles y tseltales que, por razones religiosas y políticas, se sublevaron contra los españoles en diversas ocasiones entre los siglos XVIII y XIX (De Vos, 2010: 84-88, 171-172; Reifler Bricker, 1989: 131-132).

Actualmente, el municipio de Chenalhó consta de 137 parajes o comunidades. De estos, 13 se encuentran en la cabecera. Al frente de cada paraje se encuentra un agente municipal, quien sigue las órdenes del presidente municipal y su comitiva. El sistema legal puede concebirse como un sistema político dual, pues incluye una combinación de dos subsistemas: el orden legal del derecho positivo

y el derecho consuetudinario indígena. Esta hibridez legal puede observarse en el Esquema 1.

Mapa 1. Ubicación de Chenalhó en Los Altos de Chiapas



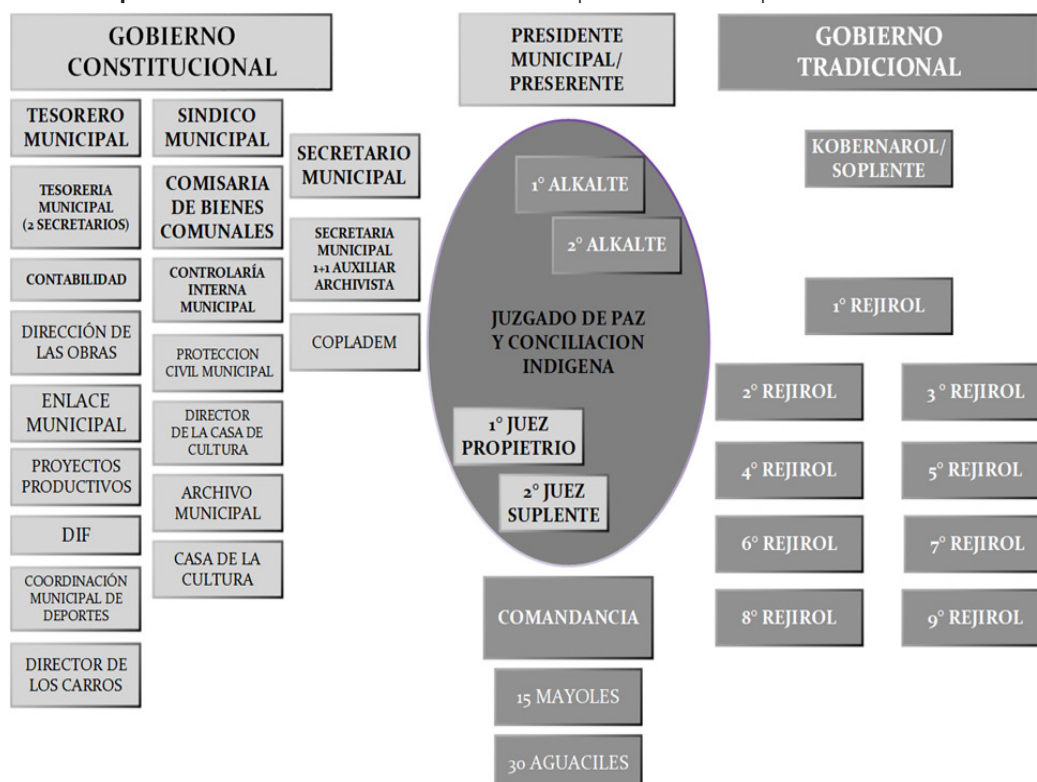
Fuente: INEGI. Marco geoestadístico municipal 2005, versión 3. 1.

El poder en Chenalhó presenta una doble hibridación o dualidad: en primer lugar, la hibridación de los sistemas de poder constitucional y tradicional y, en segundo lugar, la hibridación de algunos cargos (véase Esquema 1). El subsistema que representa el derecho positivo o del Estado se encuentra a la izquierda del diagrama, mientras que el correspondiente a los usos y costumbres, o derecho consuetudinario, se sitúa a la derecha. En medio de estos dos subsistemas se encuentran las instituciones híbridas que lidian entre ambos sistemas: la alcaldía municipal y el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena. Estos juzgados fueron introducidos por Ernesto Zedillo en Chiapas en la segunda mitad de los años noventa (Orantes García, 2007: 80), lo que a nivel estatal se confirmó a través del artículo sexto de la Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas promulgada el 29 de junio de 1999:

Esta ley reconoce y protege a las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas, nombradas por consenso de sus integrantes y conforme a sus propias cos-

tumbres. Las autoridades tradicionales, quienes ancestralmente han aplicado los usos, costumbres y tradiciones de sus comunidades en la solución de conflictos internos, serán auxiliares de la administración de justicia y sus opiniones serán tomadas en cuenta en los términos de la legislación procesal respectiva para la resolución de las controversias que se sometan a la jurisdicción de los juzgados de paz y conciliación indígenas (Congreso del Estado de Chiapas, 1999: 6).

Esquema 1. Conformación híbrida de los poderes municipales en Chenalhó



Fuente: Jacorzynski y Kozłowski (2024).

El Juzgado de la Paz y Conciliación Indígena de Chenalhó «se compone del juez y un suplente, como autoridades del gobierno civil; y de un gobernador, dos alcaldes (primero y segundo) quienes son escogidos de los que han cumplido los cargos tradicionales, cinco regidores y cinco alguaciles, por parte del gobierno tradicional pedrano» (Orantes García, 2007: 81). Este juzgado es una institución intermedia entre los dos órdenes legales, a saber, el derecho positivo constitucional y el derecho consuetudinario. El sistema político y legal dual ha sido analizado detalladamente en otros estudios (Garza Caligaris, 2002: 56; Orantes García, 2007: 48-57; Burguete Cal y Mayor y Gutiérrez, 2014: 51; Jacorzynski y

Kozłowski, 2024; Pale, 2024).¹ Regresaremos a esta división en el último apartado de este artículo. Por ahora, presentaremos a las *dramatis personae* de nuestra narrativa.

La narradora de esta historia, y coautora de este artículo, es Irma Pérez Hernández, de 18 años, oriunda de Canolal, un paraje de Chenalhó. Irma es la única de las cinco hermanas que habla español y acude a la escuela secundaria. Cuando Irma concluyó la primaria, su madre, María, no le dio permiso para que siguiera estudiando.² En 2022, María explicó a uno de los etnógrafos que, en primer lugar, los estudios de una niña eran costosos y, además, la secundaria dura tres años, por lo que, si la muchacha quería seguir estudiando, tendría que cursar otros tres años de preparatoria. Durante todos esos años habría que solventar los gastos de utensilios escolares, uniformes y pants, entre otras cosas, sin obtener beneficio alguno. En segundo lugar, consideraba la escuela como un lugar donde las niñas se enamoraban y se quedaban embarazadas, lo que podría implicar llevar a la casa a bebés no deseados.

Las opiniones de María no eran extravagantes; se repetían en el ambiente conservador relacionado con la Iglesia presbiteriana conservadora a la cual pertenecía la familia, además de que se sustentaban en experiencias personales. El noviazgo está prohibido en Chenalhó, tanto entre los tradicionalistas como en la iglesia. En la calle principal que conduce al centro de Chenalhó se encuentra un rótulo que anuncia: «No circular vehículos en altas horas de la noche / en el interior del barrio / No tirar basura / No se permite enamorar / en las calles». Rótulos semejantes a este se encuentran en la mayoría de los 13 barrios o comunidades del municipio. La prohibición del noviazgo se vincula con otras costumbres, como las ceremonias nupciales. Mientras que los tradicionalistas practican el pago por la novia, la mayoría de las Iglesias—incluyendo la más conservadora, la Iglesia presbiteriana—prohíbe a sus feligreses establecer relaciones tanto con los miembros de otras Iglesias como con los tradicionalistas.

Las opiniones conservadoras de María tenían origen en su historia de vida. María nació en Canolal, donde se casó con un hombre que acudía ocasionalmente a la iglesia; posteriormente, él la abandonó al caer en el vicio del alcohol, una conducta estrictamente prohibida dentro de la Iglesia presbiteriana. El hombre

¹ Entre las publicaciones más importantes para comprender los problemas de la relación entre el derecho positivo y el derecho consuetudinario indígena cabe mencionar, entre otras, las siguientes: Sánchez Martínez, Parra Vázquez y Zamora Lomelí (2022), Torres-Mazuera (2025), Tubino (2012), Angeles-Hernandez (2024) y Ayvar Acosta y Gaussens (2023).

² Los nombres de los y las familiares de Irma Pérez Hernández son ficticios

se emborrachaba, le reprochaba a su esposa que no había sido *batz'i antz* (mujer verdadera) porque no le había dado ningún hijo varón, sino «puras hijas que no valen nada», y la golpeaba hasta hacerla sangrar. María escapó con sus hijas a la cabecera donde, apoyada por sus hermanas, trataba de ganarse la vida vendiendo tamales, atole y películas de video. Juan, con quien se juntó en 2016, era un devoto religioso; él tenía seis hijos con otra mujer y era de Chibtik, la primera comunidad de Chenalhó que había aceptado el presbiterianismo a finales de los sesenta del siglo pasado. Ambos, Juan y María, frecuentaban los cultos los domingos y los miércoles. El padrastro de Irma tocaba la guitarra en eventos y cantaba en el coro de la iglesia, a la vez que se preparaba para ejercer, junto con su esposa, el cargo de *diakono*, un puesto dedicado a la administración y mantenimiento de la iglesia.

A María, la madre de Irma y sus cuatro hermanas, le apesadumbraban las historias de algunas de sus hijas. La hija mayor, Magda, a la edad de 16 años se escapó de la casa con un muchacho tradicionalista, lo que dentro de la Iglesia se consideraba como un grave pecado. En 2024 Magda tenía 23 años y ya tenía un hijo de seis. Mila, de 19 años, tenía una niña sin marido. Ana, de 13, ayudaba a vender tamales a uno de los vecinos y también vendía atole en la calle. Era la hija menor, Marianela, nacida del segundo matrimonio, la única que asistía a la escuela primaria. Dado que durante el gobierno de López Obrador solo un niño o niña por familia tenía derecho a beca, fue Marianela quien la recibía. Aparte de la hija de Mila, de un año de edad, en la casa también vivía otro niño de un año, Pablo, adoptado por Juan y María.

La casa donde vivía la familia era pobre: tenía piso de barro y tres catres en una sola habitación. Irma dormía con Mila y su bebé; las otras dos hijas, es decir, Ana y Marianela, dormían en otro catre, y aparte dormía la pareja con Pablo, en un espacio separado del resto de la habitación por una tela. El padrastro de Irma, Juan, era albañil y salía a Puerto Vallarta y a Chamula para trabajar temporalmente en construcciones. Aunque ganaba bien, la pareja tenía que pagar el solar y la casa vieja que habían comprado cuando se mudaron desde Chibtik, un paraje presbiteriano, a la cabecera municipal alrededor de 2016. Durante más de un año, los padres de Irma tuvieron que ahorrar 15 000 pesos mensualmente para solventar la deuda. La madre y sus hijas vivían de la venta de *ul'* (atole) y *chenkul-vaj* (memelas), que preparaban en la casa, a partir de las tres de la mañana, para vender en la calle.

En 2022 Juan y María comenzaron a construir una casa de block en la parte alta del terreno, a 20 metros de donde se encontraba la casa vieja, que era de tabla. La familia trabajó un año para poner los cimientos, levantar los muros y cubrirla con lámina. Todas las muchachas tenían que trabajar en la construcción, incluida Irma, que a partir de 2022 recibía una beca de dos etnógrafos para estudiar en la secundaria técnica de Chenalhó.

La trama de la contienda en dos actos

Acto I: la derrota

Como relató Irma, algunos meses antes de enero de 2024, su madre y su padrastro atravesaban una crisis matrimonial: «no se hablaban bien», Juan desaparecía y regresaba muy tarde por la noche. Un día de enero de 2023, entró al baño de la nueva casa para hablar por teléfono y María lo escuchó citarse con una mujer. No solo ella tenía sospechas; sus hijas también lo habían visto en la calle con su amante. Comenzó entonces un periodo de desasosiego y nerviosismo. Juan expresó con claridad sus intenciones: quería quedarse con la casa nueva y con parte del solar. Argumentaba que sus hijastras debían mudarse a la casa de tabla de abajo porque la nueva se había construido con su esfuerzo y dinero. María se enojó porque su marido, responsable de la traición, les quería quitar la casa sin ninguna consideración, por lo que decidió defenderse recurriendo a los mecanismos de primera instancia de solución de los conflictos: las leyes y las normas habituales, o lo que en tsotsil se llama *stalelal k'uxlejal jlumaltik* (las leyes de la vida de nuestra tierra), término que en este texto traducimos como usos y costumbres.

Dado que los dos contendientes pertenecían a dos barrios, San Pedro y Guadalupe, debían reunirse ante dos agentes que representaban estas dos comunidades. Según los usos y costumbres, cada contendiente debía aportar a sus propios testigos. Juan, el padrastro de Irma, llegó con su hermano, que era *pasaro* (agente de antes), y sus dos hijos. Irma mencionó que estos testigos eran muy «respetados» en la comunidad, sobre todo el hermano: «Y los testigos de mi padrastro podrían hablar porque son personas grandes, son como *pasaro*. Mi tío era antes agente, por eso es *pasaro*. Entonces, ellos son respetados y tuvieron el derecho de hablar. El señor, mi tío, habló y contó cosas y fue escuchado» (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

María, en cambio, presentó como testigos a sus propias hijas, incluyendo a la mayor, Magda, a Mila de 19 años y a Irma de 18. Las tres habían visto a su padrastro con la otra mujer en la calle:

Entonces, yo tuve que ir a acompañar a mi mamá porque, como nosotros vivimos en la casa, entonces nosotros vimos qué es lo que pasa, pues, quién empieza, cómo comenzó este problema que tienen entre ellos. Eso era lo que pensó mi mamá, por eso para ella éramos los testigos [...]. Nos fuimos con las autoridades y estuvimos con mi mamá (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

En la reunión, cada contendiente, con el apoyo de sus testigos, debía argumentar a su favor apoyándose en las llamadas «evidencias». En primer lugar, como sostuvo Irma: «Ella [su madre] platicó cómo empezó y todo esto, pero mi padrastro nunca dijo la verdad. Dijo que era mentira, que ella solo quería quedarse con la casa, que ya se aburrió de mi padrastro, que quería a un hombre más joven... entonces, este inventó muchas cosas» (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

En segundo lugar, Juan y sus testigos alegaron que María quería envenenar a su esposo. El hermano de Juan dijo: «tiene miedo que le pase algo a su hermano, que mi mamá lo matará». Irma explicó cuál fue el origen de esa acusación:

Porque a veces este... ellos hablan entre juegos, pues ya a veces dicen algo así como... por ejemplo mi mamá dice: «Ah, si yo un día llego a enterarme que me estás engañando con otra mujer, te voy a matar». A veces se dice eso. Entonces, con las autoridades lo contó mi padrastro y dijo que lo querían envenenar. Entonces, las autoridades dijeron que eso estaba muy malo, que no estaban bien estas palabras porque ya era una amenaza. Entonces, ellos apoyaron a mi padrastro (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

Juan había preparado el escenario de disputa a su favor, pues había citado al agente de San Pedro antes de la reunión para convencerlo de antemano de que era inocente.

En tercer lugar, Juan intentó sembrar sospechas acerca de la credibilidad de los testigos de María, alegando que las muchachas no eran testigos confiables:

Mi tío dijo que nosotros somos así de mentirosas, que solo queremos sacar de la casa a mi padrastro, entonces mi mamá trajo a nosotras, porque mi padrastro había contado

que nosotras lo regañábamos, que le contestábamos. Muchas cosas inventaron, y por eso los agentes dijeron: «Ustedes piensan igual. Ustedes dicen las mismas palabras. Por eso no es necesario que hablen». Y solo tuvo que hablar mi mamá (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

En cuarto lugar, y este fue el argumento decisivo que inclinó la balanza a favor de Juan, los agentes sopesaron las evidencias necesarias para sostener la acusación y, si no se presentaban pruebas, la acusadora podría ser acusada de mentir, calumniar y difamar. Pero ¿cuáles son las evidencias aceptables según los usos y costumbres? Como dice Irma:

Y entonces las autoridades... ellos no creen en las palabras, porque puede ser que tú inventas muchas cosas así. Éramos además niñas, mujeres y no nos hacen caso como a los hombres. Entonces, ellos pidieron algo como evidencias. Si tenemos fotos, dónde lo vimos, con quién estaba... Y nosotros no teníamos eso, solo unas fotografías que tomó en el teléfono donde estaban las fechas de cuando se llamaban ellos. Y se las mostró, pero como era más antes, entonces las autoridades no creyeron a mi mamá y creyeron a mi padrastro. Porque no teníamos evidencias, con las palabras no nos creyeron. Entonces, nosotras queríamos también hablar como para decir que es cierto, pero no nos dejaron porque mi padrastro había hablado con los agentes primero, les ofreció refresco. Aquí decimos *chk'ak'bot sventa chavak'bun ek'* (te doy para que tú también me des), pues algunas personas ya se han ido a favor de mi padrastro y ya no nos quiso escuchar a nosotros (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

Según Irma, su padrastro supo cubrir las huellas, pues se había dado cuenta de que María, con la ayuda de sus hijas que sabían manejar celulares, trataba de interceptar sus mensajes y fotos:

Pero mi padrastro era más inteligente, porque primero rompió su teléfono donde tenía sus audios y sus mensajes con la otra mujer. Él rompió su teléfono y el teléfono que llevó con las autoridades ya era otro, y ahí ya no estaban esos mensajes. Y mi mamá no había copiado nada, no sacó nada del teléfono porque, una vez, cuando lo estaba haciendo, estaba checando, mi padrastro llegó. Se enojó mucho y por poco pegó a mi mamá y de ahí rompió el teléfono. Entonces, ya no pudimos sacar nada del teléfono (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

El juicio terminó a favor de Juan, quien intentó asimismo que su esposa fuera encarcelada por difamación:

La persona que gana en esa reunión quiere que metan a la cárcel [a quien lo acusaba] por un rato porque le están mintiendo [...] Entonces, como no tuvimos evidencias, quiere decir que nosotros solo estamos mintiendo. Y le pidieron multa, que son 3 000 cada barrio, son 6 000 por todo, y mi padrastro pidió que metieran a mi mamá a la cárcel por una noche. Pero mi mamá dijo que no porque ya pagó; entonces, por poco no la metieron (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

Los agentes emitieron su veredicto: María podía quedarse en la casa durante tres meses más porque cuidaba a Marianela y Pablo, la niña y el niño que llevaban el apellido de Juan. Después de tres meses se reunirían nuevamente para seguir deliberando. María fue multada por lanzar acusaciones contra su esposo sin evidencias confiables. Como relató Irma, podía escoger una de dos opciones: o bien pagaba 6 000 pesos —3 000 por cada barrio—, o bien iba a la cárcel. Ella escogió la primera opción y pagó el dinero con sus ahorros y con la beca de Irma.

Acto II: la victoria

Aunque María se sentía engañada y humillada, la vida cotidiana tenía que seguir su curso. Juan se mudó a la casa de madera, la de abajo, donde antes vivía toda la familia, mientras que María se quedó con sus hijas en la casa nueva de arriba. Todo esto dio un vuelco a la vida de la familia. María perdió el primer juicio y temía perder el segundo. Sin embargo, el golpe más duro vino de otra parte. María buscó justicia en la Iglesia, y fue a hablar con los ancianos con la María de que el consistorio investigara el caso y disciplinara a su marido por cometer pecado de adulterio. Inesperadamente, los ancianos tomaron partido por Juan, quien era reconocido en la iglesia como guitarrista y cantante. Al ser interrogado, él negó las denuncias de su esposa. Los ancianos, como antes los agentes, no le dieron credibilidad a María y lo que hicieron fue tratar de reconciliar a la pareja. Según los ancianos, los dos deberían pedirse perdón, lo que terminaría la contienda ante los ojos de Dios y la Iglesia. Esto fue demasiado para María quien, decepcionada y nuevamente humillada, dejó de frecuentar los cultos.

Por su parte, Irma le contó toda la historia a Ana, una amiga feminista de León, Guanajuato. Ana se mostró indignada por el veredicto de los agentes y le aconsejó a Irma que buscaran ayuda en la Fiscalía de San Cristóbal de Las Casas. La madre de Irma también sabía que existían las leyes de los mestizos (*stalelal kaxla-netik*), ya que muchas personas tsotsiles recurrían a ellas: «Pues nosotros salimos de Chenalhó para venir acá, a San Cristóbal, porque Ana nos había platicado

sobre esto de la Fiscalía. Entonces, yo le dije a mi mamá lo que me había dicho Ana y ella también se quedó de acuerdo» (Irma, comunicación personal, 25 de enero de 2025). La abogada de la Fiscalía atendió bien a Irma y a María; con la ayuda de un traductor de tsotsil, escuchó el relato de María y le informó que la justicia estaba de su lado:

O sea, fuimos a la Fiscalía, pero no es como que fueron a Chenalhó, no, solo le contamos todo lo que estaba pasando con nosotras y ya de ahí dijeron que estaban al pendiente. Ellos también se quedaron de acuerdo con la idea de mi mamá que se quería quedar con la casa y todo eso, y dijeron que, por si acaso, si en Chenalhó dicen que mi padrastro tiene derecho de quedarse en la casa y nosotros en la calle, entonces ya se iban a meter los de la Fiscalía, por ahora solo estaban al pendiente (Irma, comunicación personal, 25 de enero de 2025).

El mismo día, en San Cristóbal, las mujeres se encontraron con el hermano de María, que desde hacía años vivía en la ciudad:

Y pues, según nosotras, solo venimos para hablar con la Fiscalía, pero de repente, cuando estábamos andando ya cerca por donde vive mi tía, nos topamos con otro tío, otro hermano de mi mamá, y nos preguntó cómo estábamos de la casa. Los hermanos de mi mamá, la familia, no nos visitaba por muchos años porque ellos desde un principio se enojaron cuando se casó mi mamá y se juntó con mi padrastro. [...] Porque decían que ya estaba bien así, que podíamos vivir solas porque mi mamá ya había construido su casita. Además, la habían apoyado mucho a mi mamá. [...] con un poco de dinero para que empezara con su negocio en el mercado, y cuando mi mamá se quiso juntar con mi padrastro, entonces tenía que dejar todo eso e ir a Chibtik de donde era mi padrastro y vivir como su mujer (Irma, comunicación personal, 25 de enero de 2025).

El hermano de María le sugirió que pidiera apoyo a un abogado que él conocía. De esta manera, se podía agilizar el proceso: «Es más rápido porque ya tendrás un abogado, ya te apoyará más; tendrás a alguien, a un abogado, a alguien mucho más importante; por eso mi tío le aconsejó a mi mamá que buscara un abogado muy bueno que él conocía. Dice mi tío que ese abogado siempre ha ganado sus juicios» (Irma, comunicación personal, 25 de enero de 2025).

Una semana después, Irma y su madre fueron de nuevo a San Cristóbal para entrevistarse con el abogado: «Porque así es la idea de mi tío. ¿Sabes qué? Aquí todo se resuelve con dinero y no sé qué. Si le pagas muy bien al abogado, pues

igual te van a atender mejor». María nuevamente reunió dinero de sus ahorros, y con la cooperación de Irma logró pagar varias entrevistas con el abogado: «Llevamos a ese abogado a comer y mi mamá le platicó todo eso y después se pusieron de acuerdo». La cita fue concertada por la «licenciada» del Juzgado de Paz de Chenalhó, quien estaba en contacto con la abogada de la Fiscalía: «La abogada de la Fiscalía de San Cristóbal de Las Casas puso la fecha de Chenalhó y ya la fecha le entregaron a mi mamá en un papelito, así está la fecha: ustedes llegarán a tal y tal hora y también le entregaron a mi padrastro, y ellos en esa fecha se juntaron y vino mi tío también» (Irma, comunicación personal, 25 de enero de 2025). Las dos acudieron nuevamente con el abogado para que este las acompañara a Chenalhó. Aparte del abogado, en la reunión con los agentes se presentó también el tío, que las había llevado en su coche. Además del apoyo de la Fiscalía y de la licenciada del juzgado de Chenalhó, María obtuvo inesperadamente una evidencia; uno de los agentes se convenció de que la madre de Irma no había mentado, de que decía la verdad:

Los agentes vieron que era real lo que dijo mi mamá; se dieron cuenta porque el agente también tenía carro y, a veces, se iba a su terreno y regresaba. Por el camino donde pasaba el agente vive la mujer de mi padrastro. El agente se dio cuenta que mi padrastro salía de esa casa. Cuando apenas nos fuimos con el agente, mi mamá perdió y pagó la multa por haber mentado y no tener evidencias; pero ya después de que había pasado eso y mi mamá buscó esto de la Fiscalía y el abogado y todo eso, el agente ya se había dado cuenta, porque también duró como unos tres meses o, sí, como unos tres meses de que ahí estaba mi mamá y buscándole ayudas (Irma, comunicación personal, 25 de enero de 2025).

El veredicto esta vez fue favorable para María. Juan no ganó el derecho ni al solar ni a la nueva casa, además de que debía pagar una cuota para mantener a su hija Marianela y a su hijo adoptivo Pablo. También en la Iglesia se produjo un vuelco feliz para la madre de Irma. El ministerio de las relaciones, encargado de investigar las denuncias de los feligreses, indagó sobre el caso y anunció que la acusación de María tenía fundamentos. Juan sería reprendido y su pecado de adulterio se anunciaría públicamente. Finalmente, él abandonó la casa y se mudó a la de su nueva mujer.

Sincretismo versus hibridismo

El sincretismo es un concepto proveniente de la antropología clásica que tiene como propósito explicar la cultura como el resultado del contacto cultural o de la aculturación. Esta postura asume que, como resultado del contacto cultural entre la sociedad A y la sociedad B, se crea una tercera identidad o sistema C que incorpora elementos de ambas, de tal manera que la interacción entre A y B se vuelve invisible. Un análisis histórico o semiótico puede ser útil para detectar qué elementos de A y B se incorporaron en C, además de cuál de los dos sistemas originales fue el dominante y cuál el dominado.

Veamos como ejemplo la perspectiva sincrética de Evon Vogt, el fundador y promotor intelectual del proyecto Harvard, conocedor eminente de la sociedad y la cultura zinacantecas. Nuestro autor considera el sincretismo, a grandes rasgos, como un proceso derivado del contacto que puede tomar cinco formas diferentes. En su primera acepción, el sincretismo refiere a una combinación en la cual «partes iguales de las culturas india y española se combinan, mezclan fusionan, o hibridan [...] tanto en forma como en significado» (Vogt, 1992: 290). En la segunda acepción, el sincretismo es el proceso en el cual los elementos españoles están «encapsulados en los modelos culturales indios preexistentes» (1992: 291). La tercera interpretación del sincretismo propone la inversión del orden de la aculturación: «las formas y significados de las religiones católica española e india tuvieron muchas similitudes y, como consecuencias de estas, los indios llegaron a ser, en lo básico, católicos hispanizados» (1992: 291). En la cuarta acepción, Vogt le da un giro marxista: el sincretismo se fundamenta en la desigualdad como el resultado de la dominación española: los españoles «marginaron a los indios para controlarlos y explotarlos como campesinos mesoamericanos» (1992: 291). En este marco, los indios mantienen su propia identidad por medio de un simulado «indianismo», con costumbres de «segunda mano» que fueron practicadas antes por los españoles en el periodo colonial, o convirtiéndose en «imágenes inversas» de los españoles dominantes; es decir, los indios son lo que los españoles —ladinos— no son (1992: 292). Finalmente, en la quinta acepción del término Vogt resalta que el sincretismo actual es fruto de un proceso creativo e dinámico. Agrega a modo de conclusión:

Revisando estos datos arqueológicos y etnográficos, considero que la imagen del sincretismo como un proceso de «recombinación selectiva, creativa», es más adecuada que la de nuestros anteriores conceptos de «fusión», «hibridación» o «encapsulación»,

y también más correcta que las extremas conclusiones que hacen de los indios americanos contemporáneos poco más que «imágenes invertidas», «campesinos marginados», o «buenos católicos romanos». Según recojamos y analicemos datos etnográficos y etnohistóricos de los indios mesoamericanos que sean cada vez más precisos y detallados, preveo que el proceso de sincretismo de las significaciones y formas culturales indias e hispánicas se revelará como debida a una recombinación altamente selectiva, más que a «encapsulación» o una fusión mecánica (Vogt, 1992: 294).

Por más que Vogt intente ir más allá de las cuatro primeras acepciones del sincretismo, concebido como «mezcla», «encapsulación» o «combinación», y considerarlo como un proceso de «recombinación» selectiva y creativa de elementos culturales pertenecientes a la cultura española y mesoamericana, su propuesta no aterriza en la práctica. En el artículo citado, Vogt buscó una explicación de las creencias relacionadas con los bastones del mando en Los Altos de Chiapas, aludiendo que, según esas creencias, eran seres animados dotados de *xch'ulel* (alma) y, al mismo tiempo, emblemas de autoridad. Como menciona este autor sobre el caso de Chenalhó, siguiendo a Guiteras Holmes:

En Chenalhó, los oficiales civiles de más alto rango —presidente, síndico, gobernador y primer alcalde— utilizan bastones de cabeza y puntas plateadas y anillos también de plata sobre los que cuelgan cintas rojas y verdes de 30 centímetros de longitud. En el ayuntamiento, estas varas se sostienen horizontalmente, sobre dos perchas de madera que hay encima de los bancos en los que se sientan los oficiales. Cuando los trasladan a la casa de estos, son envueltos con mucho cuidado en ropa o papel para protegerlos del humo de los fogones. Dos veces al año, una antes de la transmisión del cargo a los que van a ser oficiales en Año Nuevo (en el solsticio de invierno), y otra seis meses más tarde, en el solsticio de verano, los bastones del mando se lavan en las arenas del río (Vogt, 1992: 280).

Lo que inmediatamente nota el lector o lectora es que, a pesar de la declarada «creatividad» en el proceso sincrético, este se desenvuelve de manera anónima e impersonal. Los agentes que dan continuidad a las costumbres mesoamericanas son portadores de cargos —presidente, síndico, gobernador y primer alcalde—, y los bastones son usados, son trasladados a las casas de los funcionarios religiosos y son lavados en el río. El escenario cultural que propone el sincretismo carece de conflictos, contradicciones o luchas internas, y quienes brillan por su ausencia son los líderes, los innovadores culturales y los agentes del cambio.

El segundo modelo de contacto cultural, alternativo al sincretismo, es el hibridismo, cuyo principal exponente es Néstor García Canclini:

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. Los impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos «cultos», pero ciertas élites preservan su arraigo en las tradiciones hispánico-católicas, y en zonas agrarias también en tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva (García Canclini, 1990: 71).

Este hibridismo posee dos características que en el enfoque sincrético eran invisibles: en primer lugar, la hibridación no excluye las contradicciones entre A y B, sino que, por el contrario, las acepta, las predice y les da la bienvenida; la coexistencia siempre implica la posibilidad de un cisma o una negociación. En segundo lugar, la hibridación introduce en la escena a los agentes sociales, quienes disputan o negocian según sus valores o intereses, participando en lo que García Canclini llama «heterogeneidad multitemporal». Estos agentes pueden formar colectivos que, sin embargo, no es posible definir *a priori*.

Sin embargo, según este autor la hibridación no solo pone en entredicho cualquier teoría de la agencia individual o colectiva, sino que también cuestiona la idea de que este proceso tenga una sola naturaleza: la «hibridación es una palabra muy amplia» y hay «veinte modos de nombrar esos cruces, esas mezclas» (Greeley, 2018: 85). García Canclini no se vuelve profeta de los «relatos épicos» de la globalización, según los cuales los conflictos característicos de la interculturalidad se eliminarán con el tiempo; tampoco aboga por las «narrativas melodramáticas» que presentan el dolor y las violencias interculturales como formas de resistencia a un orden global dispuesto a acabar con las diferencias de las culturas locales. Lo que le interesa es saber «qué acontece cuando ambos movimientos coexisten» (García Canclini, 1999: 34). «Al relacionarnos unos con otros, aprendemos a ser interculturales» (García Canclini, 2004: 34). El interculturalismo se opone al multiculturalismo; los dos «implican dos modos de producción de lo social»; mientras que el primero «supone aceptación de lo heterogéneo», el

segundo «remite a la confrontación y el entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios [...], implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos» (2004: 14-15).

Para concluir, la aportación más importante que García Canclini introduce a las consideraciones anteriores sobre el sincretismo es que los elementos de A y los de B no se incorporan en un nuevo ente o sistema C, sino que permanecen, ya sea como una suma ($A + B$) o como una conjunción (A y B). Para usar una analogía proveniente de la química: el sincretismo es a la hibridación lo que el compuesto químico es a la mezcla química. En el primer caso, la fusión de las dos sustancias originales desemboca en la creación de una tercera sustancia; en el segundo, conduce a un entrecruzamiento o imbricación.

En la práctica, tanto el concepto de sincretismo como el de hibridación fueron útiles a los antropólogos para explicar la cultura política indígena en la región que nos interesa, Los Altos de Chiapas. El sincretismo se expandió en la antropología mexicana a partir de los trabajos de Redfield y Villa Rojas (1933), Manuel Gamio (1945), Evon Vogt (1973, 1992), George Foster (1985) y Marzal (2002), entre otros. Las desventajas más obvias de este enfoque son las siguientes: 1) la ceguera ante las contradicciones internas dentro de las sociedades indígenas y 2) la poca sensibilidad a la agencia individual y colectiva en el proceso de cambio social.

Estructura del lenguaje legal

Para resumir los conceptos más importantes con los cuales es posible caracterizar cualquier sistema legal recurriremos a Henrik Von Wright y sus elucidaciones sobre las normas. Este autor distingue entre diferentes tipos de normas, entre ellas: 1) las reglas, 2) las prescripciones o regulaciones, 3) las costumbres y 4) las directrices (Von Wright, 1970). Veamos.

La primera clase se refiere a las reglas constitutivas del juego. Existen tantas reglas como juegos, y cada juego tiene sus reglas esenciales; cuando estas no se cumplen, decimos que alguien no sabe jugar o no sabe jugar correctamente. Su carácter, según este autor, puede ser descriptivo o prescriptivo, aunque no de manera inequívoca, pues las reglas ni describen ni prescriben, sino que «determinan algo» (Von Wright, 1970: 25).

Podríamos decir que, desde el punto de vista del juego mismo, las reglas determinan cuáles son los movimientos *correctos*, y, desde el punto de vista de la actividad de

jugar, las reglas determinan cuáles son los movimientos *permitidos*. Se entiende que los movimientos incorrectos les están prohibidos a los jugadores del juego, y que un movimiento que es el único movimiento correcto en una situación específica del juego es *obligatorio* cuando uno está jugando el juego (Von Wright, 1970: 26).³

Se consideran juegos actividades tan distintas como hablar un idioma correctamente, jugar ajedrez o calcular.

La segunda clase de normas, que Von Wright llama «prescripciones o regulaciones», incluye entre sus subtipos a las «leyes del Estado». Las prescripciones establecen reglamentos para la conducta e intercambio humanos, sin que puedan considerarse verdaderas o falsas. Su finalidad es influir en la conducta. En contraste con las leyes de la naturaleza, que son descriptivas, o las reglas, que son determinantes, las regulaciones son de índole prescriptiva.

Las prescripciones son *dadas* o *dictadas* por alguien. «Dimanan» de o tienen su «origen» en la voluntad de un dador de normas o, como también diremos, una autoridad normativa. Van, además, destinadas o dirigidas a algún agente o agentes, a quien llamaremos sujeto(s) normativo(s). Puede decirse normalmente que la autoridad que da la norma quiere que el sujeto(s) adopte una cierta conducta. La emisión de la norma puede entonces decirse que manifiesta la voluntad de la autoridad de hacer que el sujeto(s) se comporte de una manera determinada. Para que el sujeto(s) conozca su voluntad, la autoridad *promulga* la norma (Von Wright, 1970: 21-22).

Ejemplos de prescripciones son, aparte de las ya mencionadas leyes del Estado, las órdenes militares, las órdenes y permisos que los padres dan a los niños, las reglas de tráfico o las decisiones de un tribunal. Parte esencial de las leyes del Estado son las sanciones: «Para dar efectividad a su voluntad, la autoridad

³ Hasta cierto punto, este enfoque es similar al propuesto por los representantes del realismo jurídico estadounidense, que tratan los acontecimientos sociales como acontecimientos jurídicos. A partir de su curso, es posible inferir qué «reglas del juego» se aplican en una sociedad determinada en un momento dado. Según Karl Nickerson Llewellyn y E. Adamson Hoebel, se puede hablar de tres enfoques para el estudio del derecho: a través de las normas que controlan los patrones —ideológico—, a través de los patrones reales de comportamiento —descriptivo— y a través de ejemplos de problemas y cómo se trataron (Llewellyn y Hoebel, 2002: 20). La norma que abordará un caso difícil —que se produce cuando existe una discrepancia entre las normas aplicables— es la ley en una cultura determinada (Llewellyn y Hoebel, 2002: 23). Las normas cuyo incumplimiento conlleva consecuencias son las que constituyen la ley. Por tanto, son significativamente diferentes de otras normas. La legitimidad se manifiesta en la acción (Llewellyn y Hoebel, 2002: 25). La técnica del uso de una determinada forma o norma jurídica es más importante que la propia norma jurídica. Aprendemos sobre el significado de una norma centrándonos en los «casos problemáticos».

añade una sanción, o amenaza, o castigo a la norma» (Von Wright, 1970). Si las autoridades no son capaces de respaldar sus prescripciones ante los ciudadanos con amenazas eficaces de castigo en caso de desobediencia, el orden legal se desintegra, como ocurre cuando triunfa una revolución (1970: 142).

Por otra parte, las leyes prescriptivas pueden ser obedecidas, y no solo por miedo, sino por lo que Von Wright llama «costumbres»: «Las costumbres pueden ser consideradas como una especie de hábitos. Un hábito es primordialmente una regularidad en la conducta de un individuo, una disposición o tendencia a hacer cosas similares en ocasiones similares o en circunstancias recurrentes» (Von Wright, 1970). Las costumbres, como las prescripciones, influyen sobre la conducta y ejercen una «presión normativa» sobre los miembros de la comunidad.⁴ Como las prescripciones, las costumbres recurren a medidas punitiva, con las que «la comunidad reacciona ante aquellos de sus miembros que no se ajusten a sus costumbres»:

Las costumbres tienen que ver con la forma en que la gente se saluda, come, se viste, se casa, entierra a sus muertos, etc. Ceremonia, moda y modales son categorías hermanas de las costumbres. Es costumbre en mi país, pero no en los países anglosajones, dar las gracias a los anfitriones o al cabeza de la familia al terminar la comida. Esto se hace regularmente. Un miembro de la comunidad que —excepcional o habitualmente— no lo haga es mirado con desaprobación. Un «extranjero» a la comunidad puede ser excusado por no saber o no adoptar esta costumbre (Von Wright, 1970: 27).

Existen tres diferencias importantes entre las prescripciones y las costumbres. En primer lugar, «las costumbres no les son *dadas* a los sujetos por autoridad alguna. En la medida en que es posible hablar de una autoridad detrás de las costumbres, esta autoridad sería la propia comunidad, incluyendo tanto sus miembros pasados como los presentes. Las costumbres podrían muy bien ser caracterizadas como normas o prescripciones anónimas» (Von Wright, 1970: 27).

⁴ Esta división puede compararse, por ejemplo, con las soluciones propuestas por Bronislaw Malinowski, quien otorgó a la costumbre el carácter de norma asociada a sanciones sociales similares a las de Von Wright. En su opinión, «las reglas jurídicas destacan del resto por el hecho de que están consideradas como obligaciones de una persona y derechos de otra. No están sancionadas por una mera razón psicológica, sino por una definida maquinaria social de poderosa fuerza obligatoria que, como sabemos, está basada en la dependencia mutua y se expresa en un sistema equivalente de servicios recíprocos, lo mismo que en la combinación de tales derechos con lazos de relación múltiple» (Malinowski, 1982: 70). Desde su perspectiva, el derecho en sociedades que carecen de códigos y de aparato coercitivo estatal está vinculado a sanciones sociales que, sin embargo, no deben equipararse a las sanciones penales del mundo occidental (véase, por ejemplo, Krysińska-Kałużna, 2025).

En segundo lugar, las costumbres, en contraposición a las prescripciones, no necesitan ser promulgadas a través de los «signos simbólicos»: «No necesitan estar “escritas” literalmente en ninguna parte. En este aspecto podrían llamarse también prescripciones implícitas» (1970: 28). En tercer lugar, «las costumbres determinan o, por así decirlo, “definen” formas de vida que son características dentro de una cierta comunidad» (1970: 28) y en este sentido se asemejan a las reglas constitutivas que definen un juego.

A la última clase de normas pertenecen las directrices o normas técnicas, cuya función estriba en que son medios para alcanzar algún fin: «Consideraré como la formulación tipo de las normas técnicas las oraciones condicionales, en cuyo antecedente se hace mención de alguna cosa que se desea, y en cuyo consecuente se hace mención de algo que tiene que (hay que, debe) o no tiene que hacerse» (Von Wright, 1970: 29). Un ejemplo de directriz sería el siguiente: «Si quieres hacer la cabaña habitable, tienes que calentarla». Calentar la habitación es, en otras palabras, la condición necesaria para que sea habitable; de este modo, el estatus epistemológico de esta oración no es ni descriptivo ni prescriptivo. Según nuestro autor, un enunciado que indica que algo es —o no es— una condición necesaria para otra cosa se denomina, con una analogía vaga tomada de la psiquiatría, «enunciado anancástico», siendo la oración en la que se emplea este enunciado una «oración anancástica» (1970: 29).

Von Wright propone estos conceptos con un fin propio: la construcción de una lógica deóntica. Para nuestro análisis, nos serán útiles para explicar el caso de la contienda de Chenalhó descrita en el primer apartado de este ensayo. ¿Cómo se aplican estos conceptos a la descripción de un orden legal o jurídico?

Siguiendo a Von Wright, es posible afirmar que el orden jurídico se asemeja a una pirámide, cuya base la conforman las costumbres que determinan la forma de vida de la sociedad en cuestión, seguida por las reglas del juego jurídico y las regulaciones de esa base a través de las leyes, que son expresiones de la voluntad de las autoridades normativas, hasta llegar a la cima, donde se encuentran las directrices individuales o las estrategias de los sujetos normativos.

Dos cuestiones adicionales planteadas por Von Wright merecen especial atención: ¿cómo conceptualizar, desde la perspectiva de este autor, el hecho de que las normas puedan coexistir o entrar en conflicto? La coexistencia puede darse como intersección o como independencia: «Si dos sistemas de normas y actos normativos tienen miembros comunes, los dos sistemas diremos que se *intersecan*. Si no se intersecan, son *independientes*» (Von Wright, 1970: 207). Como

argumentaremos en el último apartado de este ensayo, este es el caso del orden jurídico híbrido que se observa en Chenalhó. La segunda cuestión es aún más enigmática e inquietante. Von Wright acepta que conceptualmente —y empíricamente— es posible que la coexistencia de dos órdenes pueda conducir a un conflicto:

El conflicto entre sistemas de normas es un caso especial de lo que hemos llamado previamente (cap. VIII, secc. 7) conflicto de voluntades. Ya hemos estudiado otro caso de conflicto de voluntades en el ámbito de las normas, a saber: el caso en que se produce una usurpación revolucionaria del poder. El concepto normativo de revolución entraña necesariamente un conflicto de voluntades (Von Wright, 1970: 207).

Tanto las intersecciones entre dos sistemas jurídicos como la «usurpación revolucionaria» serán objeto de nuestro análisis antropológico en el siguiente apartado.

Exeunt omnes: el análisis del caso

Nuestro caso revela la coexistencia de dos sistemas legales en una forma de vida híbrida. La familia de María y Juan, como todas las familias indígenas de Chenalhó, vive a caballo entre el *stalelal k'uxlejal jlumaltik* (las leyes de la vida de nuestra tierra) o usos y costumbres —conocido también como derecho consuetudinario— y el *stalelal kaxlanetik*, (la ley de los *kaxlanes* o los mestizos), es decir, el derecho positivo. El primero de estos sistemas es el que se considera principal, pues se basa en la forma de vida tradicional determinada por las costumbres de la tradición, que son las que determinan cuáles son las reglas del juego legal. Las costumbres en Chenalhó, por más heterogéneas que puedan parecer, tienen algo en común: se basan en el principio fundamental de la reciprocidad. Las costumbres de dar un regalo a cambio de un bien o un servicio —incluyendo el pago por la novia—, de votar por el candidato político que ofrece más regalos y dinero, y las reglas de convivencia en la familia o la iglesia, entre otras, se fundamentan en un intercambio recíproco continuo. Las reglas están definidas en relación con este principio, que en tsotsil recibe el nombre de *chk'ak'bot sventa chavak'bun ek'* (te doy para que tú también me des).

La primera regla constitutiva que regula el juego legal tradicional consiste en la obligación de cada contendiente de presentar el soporte de su causa, el cual incluye a los testigos, que deben ser relativamente imparciales. Esta regla se

pone de manifiesto en nuestro estudio de caso durante la primera reunión de los contendientes con los agentes de los dos barrios. Tanto Juan como María presentaron a sus testigos: junto a Juan estaban su hermano y sus hijos, y junto a María se encontraban sus tres hijas mayores de edad: Magda, Mila e Irma. Sin embargo, la voz de las muchachas fue silenciada, pues los agentes no las consideraron confiables: «“Ustedes dicen las mismas palabras. Por eso no es necesario que hablen”. Y solo tuvo que hablar mi mamá» (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024). Según los agentes, las hijas «dicen las mismas palabras» que su madre, por lo que consideraron que no eran imparciales y, por lo tanto, no eran confiables. Pero, si ellas no eran imparciales, ¿por qué los agentes aceptaron como confiables a los testigos de Juan si entre ellos estaban su hermano y sus hijos? A primera vista, ellos también decían «las mismas palabras» que Juan. En este sentido, la pertenencia a la misma familia o linaje queda excluida como un criterio de parcialidad. Las sugerencias de Irma son en este punto acertadas y permiten disipar nuestra duda al respecto: la ley consuetudinaria en Chenalhó no se basa en el principio de igualdad, sino que favorece a tres grupos de testigos. En primer lugar, favorece a quienes han desempeñado cargos o los *pasaros*. Como sugiere Irma: «Entonces ellos son respetados y tuvieron el derecho de hablar». En segundo lugar, favorece a los hombres: «Éramos además niñas, mujeres». En tercer lugar, como muestran otros estudios, la ley consuetudinaria, en cuanto al género, se basa en la desigualdad o en la complementariedad de los roles masculino y femenino. Por ejemplo, una de las costumbres presentes en la vida política consiste en castigar a un presidente mentiroso vistiéndolo de mujer en público, y la mujer, por definición, es considerada más débil que el hombre, además de que no cumple con su palabra (Jacorzynski y Kozłowski, 2024).

La segunda regla constitutiva, relacionada con la primera, versa sobre las evidencias: quien acusa debe presentar pruebas confiables. Pero ¿qué evidencias se consideran confiables y cuáles no? En la historia que relató Irma, a las testigos de María, que fueron considerados poco confiables, se sumaron evidencias igualmente no confiables: «Entonces, ellos pidieron algo como evidencias. Si tenemos fotos, dónde lo vimos, con quién estaba... Y nosotros no teníamos eso, solo unas fotografías que tomó en el teléfono donde estaban las fechas de cuando se llamaban ellos» (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024). María sabía que las autoridades consideraban evidencias confiables las pruebas tangibles, como fotos, grabaciones de voz o videos, pero no las palabras; por eso intentaba interceptar los mensajes e imágenes del teléfono de su marido. Juan,

sin embargo, fue «más inteligente» y previno la maniobra de su esposa destruyendo su teléfono: «Entonces, las autoridades no creyeron a mi mamá y creyeron a mi padrastro porque no teníamos evidencias; con las palabras no nos creyeron» (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

La tercera regla constitutiva de los chenalheros, que se deduce de las costumbres y de las primeras dos reglas constitutivas, apunta a los criterios que deben cumplir las evidencias confiables: las palabras pueden engañar, ya que muchas directrices individuales incluyen mentiras. En el relato de Irma se observa con claridad la desconfianza de las autoridades hacia las palabras cuando no están acompañadas por pruebas tangibles. Hablar sin evidencias palpables puede equivaler a mentir, por lo que los agentes asumen, *a priori*, que el contendiente que acusa solo con palabras manipula las evidencias y miente: «Y entonces las autoridades... ellos no creen en las palabras, porque puede ser que tú inventas muchas cosas así» (Irma, comunicación personal, 3 de noviembre de 2024).

En este punto se observa una diferencia importante con los procedimientos del derecho positivo, según los cuales el tribunal evalúa el valor probatorio de los testimonios dentro del conjunto de pruebas disponibles y, en determinadas circunstancias, un testimonio considerado verosímil puede resultar suficiente para sustentar una decisión judicial. En cambio, en los procedimientos basados en usos y costumbres en Chenalhó, según se desprende del caso analizado, las autoridades tienden a otorgar mayor credibilidad a evidencias tangibles o a testimonios provenientes de personas con reconocido prestigio comunitario. Como se señaló anteriormente, el peso atribuido a los testimonios también puede verse influido por jerarquías sociales y de género presentes en la organización comunitaria.

Finalmente, la cuarta regla constitutiva asumida tácitamente en la historia de la contienda relatada por Irma define las relaciones entre ambos sistemas legales dando prioridad a los usos y costumbres. Si el veredicto dictado por el derecho consuetudinario no satisface a uno de los litigantes, este puede recurrir al derecho positivo. Este fue el caso de María, quien, al perder el primer juicio en Chenalhó, encontró apoyo, aunque de manera contingente y azarosa, en la abogada de la Fiscalía y en un abogado de San Cristóbal.

A continuación, consideraremos las prescripciones que dimanan de las reglas constitutivas. Recordemos que, para Von Wright (1970), las prescripciones y su subtipo más importante, las leyes del Estado, «tienen su "origen" en la voluntad de un dador de normas o, como también diremos, una autoridad normativa»

y van acompañadas de sanciones» ¿Quién ejerce la autoridad normativa en un contexto como Chenalhó, donde coexisten dos sistemas legales? Regresemos al esquema del primer apartado de este ensayo (véase Esquema 1). A la izquierda se encuentran las instituciones que representan el derecho positivo o las leyes del Estado —el DIF, la Casa de la Cultura, entre otras—, y a la derecha se ubican los representantes de los usos y costumbres, como los regidores, los agentes municipales o los *mayoles*. Estos dos sistemas se imbrican, no son independientes. En el campo de intersección se encuentran las instancias híbridas, como el ayuntamiento o el juzgado, que median entre los dos sistemas. Los sujetos normativos, como Juan y María, buscaron la intervención de los agentes como primera instancia legal, y estos emitieron el primer veredicto: las acusaciones de María no tenían fundamento porque sus testigos y sus evidencias no eran confiables desde la perspectiva de los usos y costumbres. María se quedó humillada, y la amenaza de perder la casa que ella y sus hijas ayudaron a construir, además del solar, podía volverse realidad. Su marido, Juan, era un hombre astuto: tergiversó las bromas que se hacían en la casa para que sonaran como amenazas, destruyó las evidencias tangibles de su teléfono y concertó una cita previa con el agente para persuadirlo de la culpabilidad de su esposa. Él era reconocido en la comunidad como una persona buena y confiable. María, sin embargo, en ese momento únicamente contaba con el apoyo de sus hijas, cuyas voces fueron silenciadas desde el inicio. La autoridad normativa, representada por los agentes, prescribió su sanción: una multa de 6 000 pesos o una noche en la cárcel.

Al borde del desastre, María buscó la ayuda de *stalelal kaxlanetik* (las leyes de los mestizos). El camino a San Cristóbal en busca de apoyo legal no estaba trazado; María tuvo que construirlo al andar. Quienes buscan amparo en las «leyes del Estado» lo hacen a su manera, sin seguir ningún procedimiento previo. En nuestro caso, las contingencias se multiplicaron. La mujer pobre y analfabeta agradeció la idea a su hija Irma, quien había recibido consejos de una amiga feminista, y ambas acudieron a la Fiscalía en San Cristóbal, donde fueron atendidas por un traductor y una abogada «de arriba». Esta última les dio la razón y contactó a la licenciada del Juzgado de Chenalhó para concertar la fecha de una segunda reunión. En San Cristóbal, las mujeres se encontraron con el hermano de María, quien les propuso que acudieran a un abogado que conocía: «Es más rápido porque ya tendrás un abogado, ya te apoyará más; tendrás a alguien, a un abogado, a alguien mucho más importante». El tío de Irma convenció a María, prometiéndole que ganaría el caso: «Ese abogado siempre ha ganado sus

juicios». María entendía muy bien que, por el apoyo brindado, había que invitar a comer al abogado, pagar su pasaje y remunerar su trabajo, pues es parte de las costumbres chenalheras: *chk'ak'bot sventa chavak'bun ek'* (te doy para que tú también me des): «Aquí todo se resuelve con dinero y no sé qué. Si le pagas muy bien al abogado, pues igual te van a atender mejor» (Irma, comunicación personal, 25 de enero de 2025).

A partir de estas reflexiones es posible reconstruir con claridad las directrices de los dos contendientes. El antecedente de la estrategia de Juan puede expresarse de la siguiente manera: «Quiero defenderme de las acusaciones de mi esposa y quedarme con la casa y el solar». En consecuencia, el hombre reunió los medios necesarios para conseguir ese fin: «Debo recurrir a nuestras leyes *stalelal k'uxlejal jlumaltik*: reunir testigos que sean hombres respetados y juntar evidencias fidedignas, además de cubrir las huellas de lo que pueda ser usado en mi contra». Por su parte, la estrategia de María después de la primera reunión con los agentes puede reconstruirse de la siguiente manera: «Si quiero quedarme con la casa, y sé que estoy perdiendo el juicio según nuestras leyes, necesito buscar el apoyo en *stalelal kaxlanetik* o las leyes de los mestizos». Las palabras de Irma no dejan lugar a dudas de que las leyes del Estado son superiores al derecho consuetudinario: la abogada de la Fiscalía es «de arriba», y el abogado es más «importante» que el agente. La primera fue la que contactó con la licenciada del juzgado de Chenalhó para concertar la fecha del segundo juicio. La presencia del abogado y del tío de Irma, que vivía en San Cristóbal favoreció a María, además de que uno de los agentes se convenció personalmente de que ella decía la verdad.

Esto nos conduce a la última cuestión: la posibilidad de conflicto entre ambos sistemas legales. Von Wright (1970) no excluye esta posibilidad, y para ilustrarla dio el ejemplo de la ley revolucionaria que cuestiona el viejo orden legal. En nuestro caso, el conflicto representa una amenaza para todos los chenalheros: el sistema patriarcal, al ser desafiado por las leyes de la ciudad, está condenado a someterse a las leyes de los mestizos. La historia de María y la de Rosa Pérez Pérez, quien fue la primera presidenta municipal de Chenalhó entre 2015 y 2018, muestran que, en caso de conflicto de «voluntades», la «ley de las ciudades» supera las prescripciones de los usos y costumbres (Jacorzynski y Kozłowski, 2024). La primera recibió un apoyo decisivo de las autoridades mestizas y ganó el juicio a nivel local, obteniendo el veredicto favorable de los agentes, quienes la multaron después de la primera reunión. En el caso de Rosa Pérez, el 17 de agosto de

2016 la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación emitió un fallo histórico mediante el cual ordenó su inmediata restitución al cargo de presidenta, en contra de los defensores de los usos y costumbres (Jacorzynski y Kozłowski, 2024: 79). El conflicto que estalló en aquel tiempo no debe repetirse, pues los tradicionalistas que defienden el *statu quo* perderían la protección del Estado. Cuestionar el derecho positivo, que reconoce oficialmente los usos y costumbres, va en contra de los intereses de los representantes de dichos usos y costumbres.⁵

Consideraciones finales

Hasta ahora hemos argumentado que, en Chenalhó, así como en otras comunidades tsotsiles de Los Altos de Chiapas, el sistema legal es híbrido, no sincrético. Recordemos que este último puede comprenderse por analogía con un compuesto químico, mientras que el primero se asemeja a una mezcla en la que se pueden distinguir los elementos de al menos dos sustancias, como el agua y el aceite. Esto no significa que, en ciertos lugares del recipiente, el agua y aceite estén totalmente separados: ambos sistemas se intersecan a través de tales instituciones, como la presidencia municipal o el juzgado. Desde esta perspectiva, la relación entre el derecho positivo y el derecho consuetudinario no se limita a una mera coexistencia de sistemas jurídicos paralelos, sino que implica procesos dinámicos de adaptación, reinterpretación y negociación normativa.

El concepto de hibridación también ha sido objeto de debate crítico. Algunos investigadores señalan que el énfasis en la mezcla o en la convergencia de sistemas puede ocultar las asimetrías de poder que caracterizan las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas. En este sentido, la hibridación no debe en-

⁵ Para interpretar los acontecimientos que tuvieron lugar en la comunidad de Chenalhó pueden tenerse en cuenta las conclusiones a las que llegó Leopold Pospisil tras investigar el sistema jurídico local entre los kapauku de la Nueva Guinea Holandesa. En su investigación, este autor llegó a la conclusión de que el individuo está sujeto a regulaciones legales en cada uno de los subgrupos a los que pertenece: la familia nuclear, la familia extensa, el linaje y la confederación. Según su interpretación, estos subgrupos pueden organizarse en una jerarquía, y al mismo tiempo crear una jerarquía de sistemas jurídicos. Finalmente, llegó a la conclusión de que existen tantos sistemas jurídicos como niveles de derecho: «No existe un derecho de la sociedad Kapauku, sino que existe un derecho dentro de la sociedad Kapauku» (Pospisil, 1958: 277). Sobre esta teoría de Pospisil, Norbert Rouland escribió lo siguiente: «El nivel de derecho es la suma de los sistemas jurídicos que pertenecen a subgrupos del mismo tipo y que tienen un grado similar de integración (es decir, cada uno de los siguientes grupos constituye un nivel diferente de derecho: familias nucleares, linajes, comunidades rurales, naciones, imperios). No hay diferencia cualitativa entre el derecho estatal y el sistema criminal de la Cosa Nostra. Solo hay una diferencia en la jerarquía» (Rouland, 1994: 55).

tenderse necesariamente como un proceso simétrico o consensual, sino también como el resultado de presiones institucionales, estrategias locales de adaptación o intentos de las comunidades por preservar márgenes de autonomía dentro del marco jurídico estatal. Así, el análisis de la hibridación jurídica en Chiapas invita a examinar las prácticas concretas mediante las cuales los actores locales negocian la autoridad normativa, redefinen los criterios de legitimidad jurídica y articulan diferentes repertorios legales en la resolución de conflictos.⁶ Un resumen de los resultados de nuestra investigación puede observarse en la Tabla 1.

Tabla 1. la coexistencia del derecho consuetudinario y el derecho positivo en Chenalhó

Orden jurídico	Derecho consuetudinario (<i>stalelal k'uxlejal jlumaltik</i>)	Derecho positivo (<i>stalelal kaxlanetik</i>)
Costumbres (trasfondo normativo)	Prácticas sociales estabilizadas transmitidas principalmente de forma oral, vinculadas a principios como la reciprocidad y a formas de vida comunitarias.	Prácticas institucionalizadas sustentadas en normas codificadas —Constitución, leyes, códigos— y en la tradición jurídica escrita.
Reglas constitutivas del «juego jurídico»	Estructura comunitaria organizada en torno al sistema de cargos político-religiosos. La autoridad y la credibilidad pueden depender de la trayectoria, el estatus y las relaciones sociales. La diferenciación de roles de género puede influir en la participación procesal.	Organización basada en competencias formalmente definidas y procedimientos codificados. La legitimidad se fundamenta en principios universalistas como la igualdad ante la ley y en reglas procesales estandarizadas.
Regulaciones / prescripciones	Decisiones y orientaciones emitidas por autoridades reconocidas localmente —regidores, agentes municipales, mayoles—, cuya legitimidad deriva del reconocimiento comunitario y del sistema de cargos.	Normas y decisiones emitidas por autoridades estatales —jueces, tribunales— con competencia formalmente establecida.
Valoración de la prueba	Evaluación contextual de testimonios y evidencias, en la que pueden intervenir género, reputación, relaciones sociales y posición comunitaria, además de declaraciones verbales.	Admisibilidad y valoración de pruebas conforme a criterios procesales codificados; reconocimiento formal de testimonios con independencia de género, edad o posición social.
Directrices / estrategias individuales	Estrategias situacionales orientadas por prácticas comunitarias y procedimientos normalmente no codificados por escrito; posibilidad de negociación dentro del marco relacional local.	Estrategias orientadas por procedimientos formalizados y recursos legales disponibles dentro del sistema estatal.

⁶ Véase, por ejemplo, Sieder (2002).

Orden jurídico	Derecho consuetudinario (<i>stalelal k'uxlejal jlumaltik</i>)	Derecho positivo (<i>stalelal kaxlanetik</i>)
Zona de intersección	Espacios de mediación institucional —por ejemplo, autoridades municipales— que articulan ambos registros normativos; posibilidad de que los actores recurran alternativamente a uno u otro sistema.	

Fuente: elaboración propia.

El orden jurídico en Chenalhó puede describirse como un campo normativo híbrido, en el que coexisten y se articulan de manera situacional normas asociadas tanto a los usos y costumbres locales como al derecho estatal. Como afirma Von Wright (1970), los fundamentos de ambos sistemas están compuestos por las costumbres, que ejercen presión normativa sobre los miembros de la comunidad, aunque difieren en su manera de formalización, en sus fuentes de legitimidad y en los agentes encargados de su interpretación y aplicación. El siguiente nivel abarca las reglas constitutivas del juego jurídico. Las reglas privativas del derecho consuetudinario se basan en la estructura de roles y la jerarquía comunitaria, que privilegia a los hombres como testigos, especialmente a los que han desempeñado cargos religiosos y políticos (*pasaros*). Eso significa que el valor de los testimonios se basa en las relaciones sociales y depende del género, el estatus y la reputación. Asimismo, el peso de la prueba puede depender no solo de declaraciones verbales, sino también de evaluaciones relacionales y contextuales. Sin embargo, en el derecho positivo la situación es diferente: la regla principal establece la igualdad de todas las personas ante la ley, simbolizada por la venda en los ojos de la diosa de la justicia —Temis—, y reconoce la admisibilidad de testimonios con independencia del género de la persona declarante. Prácticas tales como el juramento sobre la Biblia aluden a la conciencia moral del individuo. No obstante, la aplicación práctica de estos principios puede verse condicionada por factores como el acceso a asesoría jurídica, los recursos económicos o las dinámicas locales de poder.

El siguiente nivel está conformado por las regulaciones de esta base, expresadas a través de las leyes que reflejan la voluntad de las autoridades normativas: en el caso del derecho consuetudinario, por los regidores, agentes municipales o *mayoles*; y en el caso del derecho positivo, por los jueces y tribunales. En la cima de todas las normas se encuentran las directrices individuales o las estrategias de los sujetos normativos. Estas directrices no pueden caracterizarse *a priori*, ya que

dependen de circunstancias como las personalidades, los casos específicos o las intenciones de los actores. Ahora bien, la realidad excede esta división por dos razones: en primer lugar, existe una esfera gris de intersección que, en el caso del derecho consuetudinario, se refleja, por ejemplo, en la figura del presidente y su equipo, quienes tienen el derecho y la obligación de intermediar entre ambos sistemas. En segundo lugar, como lo demuestra la historia de María, los individuos no están condenados a la pasividad, sino que pueden destacarse por su mayor o menor capacidad de adaptarse a las situaciones, recurrir a sus familiares o pagar a abogados mestizos para impugnar los fallos basados en usos y costumbres.

Las tensiones entre normas comunitarias y marcos estatales pueden afectar de manera diferenciada a mujeres y jóvenes. En investigaciones futuras podrá explorarse si el recurso al derecho positivo opera como una herramienta de reivindicación de derechos, si emergen formas híbridas de protección y cómo se negocian las transformaciones normativas dentro de las comunidades.

El Estado, de acuerdo con Sally Falk Moore, puede transformar en derecho las normas de un campo social semiautónomo —como Chenalhó—, pero también puede ocurrir lo contrario y, en consecuencia, el campo puede adoptar el derecho nacional en lugar de resistirse a él. El campo «puede generar normas, costumbres y símbolos internamente, pero también es susceptible a las normas, decisiones y otras fuerzas del mundo más amplio que lo rodea» (Moore, 1978: 55). Sin embargo, las leyes impuestas a una sociedad por una autoridad centralizada no suelen surtir los efectos deseados. Esto se debe a que las obligaciones y los acuerdos mutuamente vinculantes que ya operan en una sociedad determinada —denominadas «costumbres» por Von Wrigth (1970)— poseen un poder causal superior (Moore, 1978: 58).

Los compromisos y arreglos mutuamente vinculantes que operaban en Chenalhó dieron a María y a sus hijas la oportunidad de aplicar la *stalelal kaxlanetik* (la ley de los *kaxlanes* o los mestizos), es decir, el derecho positivo. La norma que permite esta elección no es obvia ni alcanzable para todas las mujeres de la comunidad de Chenalhó. Sin embargo, gracias a su determinación y a una afortunada coincidencia, María pudo elegir el sistema jurídico, lo que le permitió ganar el litigio que mantenía.

Parece, entonces, que los habitantes de Chenalhó se identifican con determinados sistemas de derecho —expresiones de la voluntad de las autoridades nor-

mativas—, según los subgrupos de la comunidad a los que pertenecen y según la situación, beneficiándose así de un sistema híbrido de derecho.

Bibliografía citada

- Angeles-Hernandez, Elias. (2024). Estado actual del derecho indígena en las teorías tradicionales y contemporáneas del derecho en México. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 19, pp. 1-28. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2024.v19.712>
- Ayvar Acosta, Ivette, y Gaussens, Pierre. (2023). The Judicialization of the Right to Self-government in Indigenous Municipalities of Mexico: Cherán, Ayutla, Oxchuc. *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 13(1), pp. 109-136. Disponible en <https://opo.iisj.net/index.php/sortuz/article/view/1749>
- Burguete Cal y Mayor, Araceli, y Gutiérrez, Margarita. (2014). Crisis en la comunidad revolucionaria institucional. Chamula en el tribunal electoral (2010). *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 9(17), pp. 35-58. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2014.17.62>
- Congreso del Estado de Chiapas. (1999). *Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas*. México: CNDH. Disponible en https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/Indigenas/OtrasNormas/Estatal/Chiapas/Ley_DCICHis.pdf
- De Vos, Jan. (2010). *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*. México: CONACULTA.
- Foster, George M. (1985). *Cultura y conquista. La herencia española de América*. Jalapa: Universidad Veracruzana.
- Gamio, Manuel. (1945). El material folklórico y el progreso social. *América Indígena, Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Interamericano*, 5(3), pp. 207- 210.
- García Canclini, Néstor. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalvo.
- García Canclini, Néstor. (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- García Canclini, Néstor. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Garza Caligaris, María Anna. (2002). *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. México: PROIMMSE-IIA-UNAM / IEI-UNACH. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9683698476p.2002>
- Greeley, Adèle Robin. (2018). *La interculturalidad y sus imaginarios: conversaciones con Néstor García Canclini*. Barcelona: Gedisa.
- Jacorzynski, Witold, y Kozłowski, Marcin J. (2024). *La crisis en Chenalhó 2015-2018. Entre la tradición y la modernidad*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Krysińska-Kałużna, Magdalena. (2025). Aportaciones de Bronisław Malinowski a la antropología jurídica. En Leif Korsbaek, Eduardo Ponce y Witold Jacorzynski (Coords.), *Las máscaras de Malinowski. A 100 años de la publicación de Los argonautas del Pacífico occidental* (pp. 253-274). México: CIMSUR-UNAM / CIESAS / COLMICH. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9786075873213e.2025>

- Llewellyn, Karl Nickerson, y Hoebel, E. Adamson. (2002). *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Nueva York: W.S. Hein & Company.
- Malinowski, Bronisław. (1982). *Crimen y costumbre entre los salvajes*. Barcelona: Ariel.
- Marzal, Manuel M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Pontificia Universidad Católica de Perú / Editorial Trotta.
- Moore, Sally Falk. (1978). *Law as Process: An Anthropological Approach*. Londres: Routledge & Kegan Poul.
- Orantes García, José Rubén. (2007). *Derecho pedrano. Estrategias jurídicas en Los Altos de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: PROIMMSE-IIA-UNAM. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.9789703245697p.2007>
- Pale, Manuel Cosh. (2024). Tres modelos de autogobiernos municipales en México: Cherán, Ayutla y Oxchuc. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 4(2), pp. 1-29. DOI: <https://doi.org/10.48102/if.2024.v4.n2.318>
- Pospisil, Leopold. (1958). *Kapauku Papuans and Their Law*. New Haven: Yale University Publications in Anthropology, 54.
- Redfield, Robert, y Villa Rojas, Alfonso. (1933). *Chan Kom. A Maya Village*. Washington: Carnegie Institution (pub. 448).
- Reifler Bricker, Victoria. (1989). *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rouland, Norbert. (1994). *Legal Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- Sánchez Martínez, Luvia Magdalena, Parra Vázquez, Manuel Roberto, y Zamora Lomelí, Carla Beatriz. (2022). La disputa por el Gobierno Comunitario en Chilón, Chiapas. *Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas*, 29(84), pp. 39-58. Disponible en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/18362>
- Sieder, Rachel (Ed.). (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Torres-Mazuera, Gabriela. (2025). Land, law, and indigeneity in Mexico: Institutional bricolage and constitutional reform. *Sortuz. Oñati Socio-Legal Series*, 15(3). Disponible en <https://opo.iisj.net/index.php/osls/article/view/2226>
- Tubino, Fidel. (2012). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En Silvia Fernández y John Sinnigen (Eds.), *América para todos los americanos. Prácticas interculturales* (pp. 1-9). México: UNAM.
- Vogt, Evon Z. (1973). *Los zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*. México: Sepsetentas.
- Vogt, Evon Z. (1992). Cruces indias y bastones de mando en Mesoamérica. En Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (Eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* (pp. 249-294). Madrid: Siglo XXI Editores.
- Von Wright, Henrik. (1970). *Norma y acción*. Madrid: Tecnos.

Cómo citar este artículo:

Jacorzynski Witold, Krysińska-Kałużna Magdalena, y Pérez Hernández, Irma. (2026). El conflicto entre el derecho positivo y el derecho consuetudinario: estudio de caso en Chenalhó, en Los Altos de Chiapas. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 21, pp. 1-30. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2026.v21.839>