

Comentario

Jane F. Collier

Me siento honrada por la invitación para comentar esta sobresaliente colección de artículos, misma que demuestra la calidad de la investigación en el campo de la antropología jurídica que actualmente se realiza en México, Guatemala y Estados Unidos¹. Estoy consciente de los grandes avances logrados en la antropología jurídica, ya que comencé mis propias investigaciones hace casi medio siglo, durante el verano de 1960, en la comunidad maya de Zinacantán, en los Altos de Chiapas. Tres desarrollos, ilustrados en la presente recopilación, me parecen particularmente llamativos. En primer lugar, existe un florecimiento del interés en torno a los sistemas jurídicos indígenas; como describiré más adelante, durante la década de 1960 muy pocos académicos del continente americano se ocuparon del derecho indígena. En segundo lugar, me impresiona la capacidad de los autores para lograr comparaciones a través de fron-

teras nacionales. Por último, y de manera más importante, encuentro muy alentadores los intentos de los autores por desarrollar metodologías que permitan una investigación colaborativa que involucre a autoridades indígenas, activistas, abogados y académicos interesados en la justicia indígena y las relaciones de género.

Cuando inicié mi investigación en la década de 1960, la mayoría de los antropólogos de mi generación se interesaba por el tema del desarrollo, no por el de la ley. Laura Nader había realizado estudios innovadores sobre los tribunales zapotecas en Oaxaca (1964), y durante las décadas de 1930 y 1940 se realizaron algunos esfuerzos por documentar los procedimientos judiciales de las tribus estadounidenses (Llewellyn y Hoebel, 1941; Hoebel, 1940; Richardson, 1940)², pero la mayoría de los antropólogos se dedicó a analizar los cambios económicos. Durante esa época, las organizaciones internacionales de asistencia y los gobiernos estatales ofrecían a las comunidades indí-

► 89

¹ Agradezco a las editoras de este número la invitación para realizar un comentario final, así como las valiosas sugerencias vertidas por George Collier, tras su lectura de un borrador inicial.

² La mayoría de los estudios antropológicos sobre sistemas legales habían sido hechos en África, y no en América o Asia.

Comment

JANE F. COLLIER: Profesora emérita, Universidad de Stanford, California, Estados Unidos
jcollier@stanford.edu

Traducción: Tonatiuh Soley

genas y campesinas fondos y herramientas destinados a proyectos como la construcción de redes de agua potable y alcantarillado, escuelas y clínicas, así como el uso de fertilizantes para incrementar la producción agrícola y programas de alfabetización para adultos. Como resaltan los artículos de este número, el interés primordial de los gobiernos de entonces era asimilar a los pueblos indígenas en las sociedades nacionales. Su cultura, incluyendo las creencias sobre el conflicto y la armonía, frecuentemente fue considerada como un obstáculo para el cambio en vez de un valioso recurso para manejar las relaciones comunitarias. Por ejemplo, los funcionarios “ladinos” (mestizos) con quienes hablé en Chiapas no se mostraron particularmente interesados en la manera en que las comunidades indígenas dirimían sus conflictos, siempre y cuando muy pocos casos llegasen a los tribunales estatales³. Las leyes indígenas florecieron en este entorno de desatención, ni a los antropólogos ni a los funcionarios gubernamentales les importó comprenderlas.

Sin embargo, el mundo y la antropología han cambiado desde la década de 1960. Los artículos que integran este número analizan de forma excelente los efectos del neoliberalismo y explican la forma en que, durante los últimos años del siglo XX, la reestructuración de la economía mundial obligó a los gobiernos a abandonar el financiamiento de proyectos de desarrollo y, en cambio, a ofrecer formas limitadas de autonomía y democracia⁴. A pesar de sufrir recortes económicos en los servicios y programas sociales, los pueblos indígenas han sabido aprovechar las opciones centradas en la autonomía y trabajan para obtener el control de los recursos locales, al tiempo que intentan establecer tipos de gobierno y leyes que reflejen sus valores comunitarios. En este entorno socioeconómico, en el que el discurso de los derechos humanos reemplazó al del desarrollo económico como vehículo para formular reclamos ante los gobiernos estatales, la ley aparece como

un espacio de oposición. Los conservadores que apoyan a los gobiernos estatales y temen la autonomía tratan de desacreditar los sistemas jurídicos indígenas, aun cuando las comunidades y sus simpatizantes ensalzan sus beneficios. La antropología jurídica se convirtió en un subcampo floreciente en el que académicos, autoridades indígenas y activistas colaboran para documentar y desarrollar el potencial para lograr la justicia social que aportan los sistemas legales indígenas. La presente colección de artículos muestra los grandes avances de la antropología jurídica en todo el continente, mientras que su interés por las relaciones de género y el papel de las organizaciones de mujeres en la conformación de la justicia comunitaria agrega una dimensión que frecuentemente está ausente en los estudios de quienes se centran en los juzgados y autoridades indígenas.

Cuando empecé mis estudios en este campo, la mayoría de las obras existentes usaban un modelo consensual de sociedad que daba por hecho que las normas y procedimientos legales son buenos o benéficos porque operan para mantener la armonía de la comunidad al castigar a la gente mala y replantean los valores compartidos. Sin embargo, mi generación alcanzó la madurez durante la turbulenta década de 1960 y, tras nuestra participación en los movimientos en favor de los derechos civiles y de las mujeres, adoptamos modelos conflictuales de la sociedad. Concluimos que las normas y los procedimientos legales reflejan luchas históricas y que fueron creados por los grupos vencedores para beneficiar a las élites, aun cuando simulan buscar el bienestar de todos (Starr y Collier, 1989). Si bien reconocemos que los grandes grupos sociales pueden albergar a personas malas, también comprendemos que los conflictos recurrentes, como las disputas matrimoniales, reflejan desigualdades estructurales en vez de deficiencias personales. Los juzgados pueden resolver casos particulares, pero al reforzar la desigualdad original, preservan las condiciones que permitirán luchas futuras.

Debido a que esta perspectiva teórica fue la que guió mi análisis del derecho zinacanteco (Collier, 1973, 1995), me centré en las desigualdades y tensiones estructurales que existen al interior de su sociedad, aunque también tomé en cuenta las condiciones socioeconómicas más amplias que favorecen a algunos grupos por encima de otros.

³ Los antropólogos mexicanos que conocí en esa época también estaban más interesados en el “desarrollo” —o en “la superación del subdesarrollo”— que en comprender las leyes indígenas.

⁴ El excelente análisis del neoliberalismo planteado por los artículos de este número ofrece una base útil para dar cuenta de los efectos que la crisis económica de 2008-2009 tiene sobre las comunidades indígenas (véase también Collier y Collier, 2003).



Richard Cisneros

Mujeres y escobas. Comitán, Chiapas.

Siempre mantuve un interés especial por las relaciones de género, tanto por mi compromiso con los estudios feministas, como por el hecho de que las disputas matrimoniales constituían más de la mitad de los casos atendidos por las autoridades zinacantecas. Con base en mis propias experiencias, deseo describir brevemente las desigualdades que subyacían en los conflictos matrimoniales durante la década de 1960, para compararlas con las inequidades estructurales que observé en un estudio posterior del derecho zinacanteco, que hice en la década de 1990 (Collier, 2004). Durante ambos periodos los conflictos matrimoniales —en su mayoría, casos de mujeres golpeadas— superaron ampliamente en número a los demás tipos de casos presentados ante las autoridades, pero las condiciones estructurales que afectan la vida de las mujeres cambiaron dramáticamente.

En la década de 1960, los hombres zinacantecos con mayor prestigio y poder eran aquellos que encabezaban grandes familias extensas, con muchos cohabitantes e hi-

jos casados dependientes⁵. Estos hombres controlaban las grandes fuerzas laborales necesarias para producir excedentes de maíz que les permitían ayudar a sus vecinos y servir a sus comunidades mediante la adopción de posiciones religiosas muy costosas (los cargos). En esa época, las relaciones de género se asemejaban a lo que interpretan que quieren decir los mayas de Guatemala cuando hablan de “complementariedad”. Los hombres cultivaban maíz y ejercían cargos públicos, mientras las mujeres administraban los hogares. Sin embargo, el hogar era la base de la riqueza, el poder y el prestigio de los hombres. Las esposas eran esenciales y aquellas que preservaban la lealtad de los hijos y administraban con eficiencia eran un te-

⁵ Se me ha acusado de analizar la condición de las mujeres a través de los “sistemas del prestigio masculino”, en vez de centrarme en su propia situación. Dicha recriminación es fundamentalmente correcta, como esclareceré más adelante, pero pienso, en efecto, que las desigualdades y conflictos entre los hombres configuran el mundo social en que actúan las mujeres.

soro. Las mujeres mayores, sin importar si eran las esposas de hombres prestigiosos o viudas pobres, podían ejercer un poder considerable, ya que organizaban la gran fuerza laboral femenina necesaria para producir los alimentos ceremoniales y alimentar a los hombres en los maizales. Los hombres podían ejercer puestos de autoridad formal, pero dado que tanto las decisiones como los rituales comúnmente se llevaban a cabo en residencias privadas, sólo las mujeres mayores podían garantizar que sus opiniones fuesen respetadas y escuchadas.

Durante la década de 1960, la principal desigualdad estructural que fomentó los conflictos matrimoniales ocurría entre mayores y jóvenes. Debido a que el novio tenía que “resarcir” a los padres de su prometida el costo de su crianza, los recién casados iniciaban su vida matrimonial bajo una fuerte deuda con sus mayores, quienes prestaban a los varones el dinero necesario para comprarle regalos a la familia de la novia (Collier, 1968). Los jóvenes novios se irritaban bajo la supervisión de sus mayores, y muchos descargaban su frustración contra las novias por las que supuestamente habían “pagado”. A su vez, muchas de las recién casadas eran obligadas a vivir y trabajar bajo las órdenes de sus suegras, por lo que buscaban cualquier oportunidad para regresar al hogar de su nacimiento. La violencia física contra las mujeres parecía ser endémica debido a que, por un lado, los maridos frustrados realmente golpeaban a sus mujeres y, por el otro, ser golpeada era la única excusa socialmente aceptada por la que una mujer podía abandonar el hogar de su marido. La mayoría de las disputas matrimoniales presentadas ante las autoridades eran resueltas por los parientes mayores de la pareja en conflicto, la familia de la esposa amenazaba con recuperarla, mientras que la del marido ofrecía disculpas y prometía evitar toda violencia futura. En esa época existían razones profundas por las que los hombres tenían perder a las esposas que les posibilitaban convertirse en jefes de familia. Si un varón adquiría fama de violento, ninguna mujer aceptaba casarse con él y tenía que abandonar la comunidad.

Cuando regresé en la década de 1990, los zinacantecos habían dejado de “buscar alimentos” para “buscar dinero” (G. Collier, 1990, 2005)⁶. Los hombres ya no obtenían

prestigio por dirigir las grandes fuerzas laborales que producían vastas cantidades de alimentos. En cambio, los hombres más ricos y poderosos ganaban dinero, principalmente mediante la propiedad de bienes de capital, como camiones de carga, puestos de mercado y viveros comerciales. Las mujeres aún dirigían los hogares, pero éstos habían dejado de ser la fuente de riqueza de los hombres, para convertirse en una carga para sus ingresos. Esposas e hijos tenían que ser alimentados, y los niños requerían colegiaturas y la compra de ropa manufacturada. Al ser dependientes económicos, la manutención de las esposas y los hijos, así como la adquisición de bienes de consumo parecían rivalizar por porciones del ingreso masculino. Durante la década de 1990, las mujeres también intentaban obtener dinero para sus familias, tejían prendas para turistas, preparaban flores y frutas a granel para su venta o transportación y, en algunos casos, administraban pequeñas tiendas. Pero la cantidad de dinero que una mujer podía ganar resultaba trivial en comparación con lo que una familia necesitaba para procurarse alimentos, ropa y medicinas⁷. Las madres necesitaban del esposo —o de hijos adultos— para sobrevivir y mantener a los hijos dependientes. Las relaciones de género que parecían ser complementarias durante la década de 1960, para la de 1990 ya eran ampliamente desiguales.

El conflicto matrimonial seguía siendo el tipo de problema más común presentado ante los juzgados locales. Pero en vez de maridos que intentaban recuperar a las mujeres que los abandonaron, la mayoría de los casos eran presentados por mujeres que trataban de obtener dinero o pensiones de manutención infantil de esposos, amantes o hijos morosos⁸. La violencia contra las mujeres seguía

canteca, como narra en el artículo que analiza las transformaciones económicas y políticas ocurridas (G. Collier, 1990).

⁷ Para la década de 1990, algunas mujeres habían obtenido títulos de enfermera o maestra y eran empleadas por el gobierno. Pero, a pesar de que podían obtener salarios significativos para los estándares locales, normalmente debían abandonar Zinacantán y trabajar en otras comunidades indígenas. Otras zinacantecas también obtenían ingresos importantes mediante el comercio a granel de productos agrícolas en mercados de otras poblaciones, pero usualmente se trataba de divorciadas o viudas, quienes tenían que padecer el prejuicio local que las tildaba de promiscuas.

⁸ Cuando la agricultura de Zinacantán era primordialmente de subsistencia, los pobladores almacenaban dentro de sus casas los costales

⁶ George Collier se enteró de este cambio a través de una mujer zina-

siendo endémica, pero sus consecuencias se volvieron mucho más severas. Una vez que las mujeres e hijos se volvieron una costosa carga en lugar de una ventaja económica, los parientes mayores y vecinos —quienes solían proteger a las mujeres abusadas y les daban la bienvenida en sus hogares como potenciales trabajadoras— se volvieron reacios a asumir la responsabilidad de mantener a más dependientes con sus limitados ingresos. El consumo masculino de alcohol también se volvió más problemático. Durante la década de 1960, la mayor parte de la ingesta de alcohol ocurría en rituales celebrados al interior de los hogares, en los que muchas personas podían contener a los borrachos y solicitarles que se durmieran hasta que pasaran los efectos. Para la década de 1990, los hombres frecuentemente bebían en pequeños bares, en los que los dueños exhortan a los borrachos a regresar a sus casas y con sus esposas. Por lo tanto, no es de sorprender que las organizaciones de mujeres que buscan erradicar la violencia familiar promuevan el cierre de bares y la prohibición del alcohol en sus comunidades. El consumo de alcohol masculino se convirtió en un grave problema.

Cuando presencié a las autoridades zinacantecas atender disputas matrimoniales en la década de 1990, observé que los jueces mostraban empatía con las esposas abusadas, a pesar de que todos eran varones. Reprendían a los golpeadores y ridiculizaban a los hombres que trataban de justificar su agresión citando el mal comportamiento de sus esposas. La violencia, decían, refleja el fracaso de un hombre para obtener el respeto de su mujer y no es un medio para lograrlo. Pero las autoridades tenían muy poco que ofrecer a las mujeres, podían hacer que los hombres morosos y violentos firmaran actas en las que prometían aportar la manutención de sus hijos y un trato respetuoso, pero no contaban con ningún mecanismo para hacerlos cumplir. A las mujeres sólo les podían decir que volvieran al juzgado si su marido reincidía⁹.

de maíz y frijol cosechados, garantizando así que las mujeres contaban con acceso directo a la comida necesaria para sus familias. En cambio, en la década de 1990, los hombres que ganaban dinero en vez de trabajar los campos tenían que comprar alimentos. Las mujeres tenían que solicitar a sus maridos la compra de comida, lo que con frecuencia los irritaba, ya que hubiesen preferido gastar su dinero en otras cosas.

⁹ Las disputas matrimoniales que presencié en la década de 1990 también me resultaron desalentadoras porque las mujeres golpeadas asis-

Cuando imagino soluciones para remediar la vulnerabilidad económica y física que padecen actualmente las mujeres y niños de Zinacantán, se me ocurre una, pero temo que jamás se llevará a la práctica. Me gustaría que las zinacantecas se convirtieran en propietarias de sus casas y de los terrenos circunvecinos. De hecho, algunas sí poseen tierras, ya que las mujeres tienen derecho a heredar propiedades. Las familias con recursos intentan heredar sus huertas caseras a sus hijas y las de cultivo a los varones, pero muchas mujeres no poseen huertas y tienen que vivir en casas propiedad de sus maridos o de los parientes de éstos. Estas mujeres desconocen la seguridad que brinda el hecho de poder correr a un marido abusivo y saber que no perderán los pollos, frutas y vegetales de sus jardines, con los que alimentan a sus hijos y comercian en el mercado. También es cierto que las esposas que son dueñas de huertas caseras dan la impresión de aportar al ingreso familiar, a diferencia de las que no son propietarias, quienes parecen estar permanentemente suplicando que sus maridos les den dinero. Es posible que los microcréditos ayuden a las zinacantecas, pero me preocupa que el esfuerzo que implica iniciar un pequeño negocio sólo empeore su ya de por sí pesada carga de trabajo. Después de todo, las mujeres siguen siendo responsables de las labores domésticas, las cuales actualmente tienen que realizar sin la ayuda de los niños más grandes que asisten a la escuela.

La solución más práctica es la que se discute en este volumen: formar organizaciones de mujeres indígenas que evalúen sus propias necesidades y busquen soluciones que reflejen sus valores culturales. A pesar de que no conozco ninguna organización local con esas características¹⁰, mi investigación sobre su derecho señala que los zinacantecos cuentan con una rica tradición cultural que debe aprovecharse. Sus creencias religiosas determinan

rían solas al tribunal. Una vez que las relaciones del mercado calificaron a las mujeres y niños como cargas económicas en vez de recursos valiosos, sus propias familias se mostraron reacias a albergarlas.

¹⁰ Probablemente existen organizaciones femeninas en Zinacantán, particularmente de mujeres involucradas en la producción y venta de productos artesanales para turistas, pero no formaron parte de mi investigación ni inquirí sobre ellas. Hasta donde sé, no existen organizaciones de mujeres dedicadas a influenciar los juzgados indígenas o a tratar de modificar las normas locales.



Richard Cisneros

Escribanas tzeltales. Chilón, Chiapas.

que todo el mundo, incluso el niño más pequeño, puede invocar una venganza divina contra quienes lo enojan, lo cual fomenta el respeto hacia las demás personas y sus anhelos. Sus procedimientos legales están orientados a la búsqueda de acuerdos para prevenir la violencia futura, en vez de a la valoración de la culpabilidad individual para determinar un castigo. Si las zinacantecas llegan a conformar organizaciones como las que aquí se describen, pueden invocar los valores tradicionales que enfatizan el respeto y los acuerdos, a fin de buscar soluciones que les permitan recuperar el prestigio y el poder del que gozaron sus abuelas, antes de que el neoliberalismo y la integración de su comunidad al mercado mundial capitalista determinara que el trabajo de las mujeres en el hogar carece de valor.

Sin embargo, como documentan los artículos de este número, las mujeres indígenas que intentan construir organizaciones locales se enfrentan con enormes desafíos. Uno de ellos es la tendencia de los medios de comunica-

ción nacionales e internacionales de presentar sus dificultades como una manera de desacreditar los esfuerzos de los líderes indígenas por obtener la autonomía de sus comunidades. A las élites conservadoras nacionales les encanta argumentar que los derechos de las mujeres y los de los indígenas se oponen inherentemente y, debido al poder que tienen dichos grupos y su ilimitado acceso a los medios masivos de comunicación, no es probable que estos esfuerzos por “salvar a las mujeres morenas de los hombres morenos” desaparezcan. Pero quienes hemos estudiado, o vivido en, los sistemas legales indígenas, podemos contrarrestar alguna dosis del veneno al hablar y escribir sobre nuestras experiencias. Podemos señalar que quienes critican dichos sistemas necesitan compararlos con los juzgados estatales existentes, en vez de con una noción idealizada del derecho occidental. Cuando se hacen las comparaciones correctas, resulta evidente que quienes buscamos justicia tenemos más probabilidades de encontrarla con los jueces indígenas que en los tribunales estata-

les. Inclusive personas que no son indígenas pueden preferir recurrir a sus juzgados que a las autoridades estatales¹¹.

Al leer los artículos de prensa que sostienen que las costumbres indígenas dañan a las mujeres, deseo referirme a los cambios económicos que observé en Zinacantán para señalar que, en muchos casos, las costumbres que hoy parecen nocivas alguna vez fueron útiles o neutrales. No son las costumbres tradicionales las que dañan a las mujeres, sino el contexto socioeconómico más amplio en que éstas se practican. Los cambios económicos producidos por la inserción de los zinacantecos en el mercado mundial capitalista, así como su consiguiente abandono de la agricultura de subsistencia, son los verdaderos culpables. Por ejemplo, en la década de 1960, las mujeres no podían participar en reuniones políticas ni ocupar cargos públicos, pero su exclusión no importaba demasiado. Como apunté anteriormente, la mayoría de las decisiones y los casos legales se decidían en el interior de los hogares, en los que las mujeres, ostensiblemente involucradas en la preparación de alimentos, podían ejercer su influencia. Las mujeres mayores que dirigían grandes familias podían vetar cualquier medida que les disgustase y hablar en favor de las que eran de su agrado. Fue sólo hasta que las reuniones políticas se trasladaron de los hogares hacia las alcaldías y otros espacios públicos, que la exclusión de las mujeres de los cargos limitó su capacidad para incidir en las decisiones.

De manera similar, mis investigaciones sugieren que la dote (*bride wealth*) que los novios pagaban a las familias de sus prometidas durante la década de 1960 beneficiaba a las mujeres. Era positivo para las jóvenes, porque les daba motivos a las familias de los novios para preocuparse por el bienestar de las prometidas. También ayudaba a las mujeres mayores, ya que les brindaba el respeto de los hijos y garantizaba que trabajarían para los parientes mayores

que los ayudaron a casarse. Sin embargo, en la década de 1990 —cuando la dote comenzó a pagarse mediante el efectivo que gana el novio, en vez de con regalos de comida comprados con los ahorros de su familia— la tradición comenzó a ser potencialmente dañina para las mujeres. Los esposos que “pagaban” por sus mujeres en efectivo podían verse tentados a comparar los beneficios del matrimonio con los de alguna otra inversión, tal como comprar un camión de carga o unas hermosas botas vaqueras. Los pagos con dinero también hicieron que los padres de las novias pensasen en vender a sus hijas al mejor postor¹².

Mis experiencias en Zinacantán me permiten sugerirle a los antropólogos y activistas indígenas que se preocupan por cuáles tradiciones ayudan o dañan a las mujeres y, por lo tanto, cuáles merecen apoyo y cuáles deben abandonarse, que podrían beneficiarse de un análisis sobre la manera en que los cambios económicos asociados con el neoliberalismo han modificado las consecuencias que tienen las costumbres indígenas. Quienes apoyamos las luchas indígenas por la autonomía, en vez de tratar de diferenciar entre tradiciones benéficas y dañinas —lo cual brinda armas a los conservadores del país que usan las “malas” para desacreditar sus instituciones legales— haríamos bien en buscar nuevas palabras. Acepto que puede ser difícil encontrar nuevos términos para “la dote” o “la brujería”, pero podemos señalar que el primero no quiere decir “el pago por, o precio de la novia” (*bride price*). La dote se refiere a un intercambio de regalos entre familias que garantiza el apoyo de los mayores a los recién casados, mientras que “precio de la novia” sugiere que las mujeres pueden ser vendidas por dinero. Asimismo, podemos resaltar que las creencias sobre brujería fomentan el respeto mutuo entre la gente y que rara vez desembocan en las persecuciones que tanto difunden los conservadores, las cuales, de hecho, son comparables con las cacerías de chi-

¹¹ Por ejemplo, un ladino que vivía en Zinacantán me dijo que presentó ante las autoridades indígenas una acusación contra un grupo de jóvenes locales que le robó su televisión y otros objetos, porque sabía que si recurría a las autoridades estatales jamás recuperaría sus pertenencias. Asimismo, algunas personas involucradas en accidentes de tránsito prefieren presentarse ante los juzgados zinacantecos porque los jueces normalmente exigen que los conductores culpables paguen los daños que causaron, incluyendo las cuentas médicas de las víctimas.

¹² A los conservadores del gobierno que buscan desacreditar las instituciones legales indígenas también les gusta pregonar que existen instancias en que presuntas brujas fueron hostigadas. Sin embargo, mis propias experiencias me permitieron observar que las autoridades zinacantecas tienen excelentes procedimientos para manejar los casos de brujería, mismos que les permiten calmar los miedos de la gente y evitar linchamientos colectivos (véase Speed y Collier, 2000).

vos expiatorios que ocurren en todas las sociedades¹³. Como plantean varios de los artículos de este número, encontrar nuevas palabras, así como formas de hablar y escribir acerca de sus prácticas y valores, puede ayudar a debilitar y desviar los argumentos de quienes se oponen a los esfuerzos indígenas por controlar sus recursos territoriales y gobernarse a sí mismos de acuerdo con sus propias normas comunitarias.

En conclusión, los artículos que en este volumen abordan las luchas de los pueblos indígenas por obtener justicia y adquirir los derechos culturales y políticos que les han prometido en documentos nacionales e internacionales muestran el gran avance de la antropología jurídica en el continente americano. Durante la década de 1960 existían muy pocas investigaciones sobre los sistemas legales indígenas, en la actualidad los estudios del tema son numerosos. Los antropólogos, autoridades indígenas y activistas, de manera individual o en colaboración, han generado un volumen y calidad de información tal que permite hacer comparaciones entre naciones y grupos. Asimismo, los artículos aquí reunidos documentan el importante papel que desempeñan las mujeres y sus organizaciones en la búsqueda de nuevas formas del derecho indígena que fomenten relaciones igualitarias y armónicas entre los géneros. Los conservadores que buscan restringir la autonomía intentan caracterizar las normas indígenas como violatorias de los derechos femeninos, pero las organizaciones de mujeres que apelan a un discurso basado en los valores comunitarios, en vez de en derechos de género, abren la posibilidad de reclutar hombres y mujeres en la tarea de entender cómo el neoliberalismo, además de una larga historia de dominación colonial, transformó lo que alguna vez fueron relaciones de género “complementarias” en vínculos asimétricos entre maridos que ganan en efectivo y mujeres que necesitan dinero para alimentarse y mantener a sus hijos dependientes.

96 ◀

Bibliografía

- Collier, George A, 1990, “Seeking Food and Seeking Money: Changing Productive Relations in a Highland Mexican Community”, Discussion Paper 10, United Nations Research Institute for Social Development, Ginebra.
- y Jane F. Collier, 2003, “The Zapatista Rebellion in the Context of Globalization”, en John Foran (ed.), *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*, Zed Books, Nueva York, pp. 242-252.
- y Elizabeth L. Quaratiello, 2005, *Basta: Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, 3ª ed., Food First Books, Nueva York.
- Collier, Jane F., 1968, “Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, Mexico”, *Middle American Research Institute Publication*, núm. 25, pp. 139-201.
- , 1973, *Law and Social Change in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford.
- , 1995, *El derecho zinacanteco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- , 2004, “Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinacantecos”, en María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 57-114.
- Hoebel, E. Adamson, 1940, *The Political Organization and Lawways of the Comanche Indians*, American Anthropological Association Memoir, núm. 54, Arlington.
- Llewellyn, Karl y E. A. Hoebel, 1941, *The Cheyenne Way*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Nader, Laura, 1964, *Talea and Juquila: A Comparison of Zapotec Social Organization*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 48, núm. 3.
- Richardson, Jane, 1940, “Law and Status among Kiowa Indians”, *American Ethnological Society*, monografía núm. 1.
- Speed, Shannon y Jane F. Collier, 2000, “Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government’s Use of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, núm. 22, pp. 877-905.
- Starr, June y Jane F. Collier, 1989, *History and Power in the Study of Law*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

¹³ Dado que las “cacerías de brujas” se comprenden mejor como casos en los que se buscan chivos expiatorios, quienes desean entenderlas mejor necesitan centrarse menos en las creencias sobre brujería y más en las condiciones sociales que llevan a la comunidad a buscar culpables.