

PEDIMENTO DE MANO COMO EXPRESIÓN VIOLENTA HACIA MUJERES EN UN TERRITORIO CH'OL

MARRIAGE REQUEST AS A VIOLENT EXPRESSION TOWARDS WOMEN IN A CH'OL TERRITORY

ELIZABETH VÁZQUEZ JIMÉNEZ*
<https://orcid.org/0009-0007-4121-4952>

GERSON NEGRÍN NIETO**
<https://orcid.org/0000-0002-3811-747X>

ELIZABETH PARCERO MARTÍNEZ***
<https://orcid.org/0009-0006-4639-6698>

Fecha de entrega: 20 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 16 de junio de 2025

* Licenciada en Lengua y Cultura por la Universidad Intercultural del Estado de Tabasco. Forma parte de la etnia CH'ol. Ha realizado trabajos de vinculación comunitaria y colaboró en algunas actividades de traducción del castellano a su lengua materna. Contacto: elyvazquezjimenez@gmail.com

** Doctor en Estudios de Género y Prevención de la Violencia. Realizó estudios de maestría en Relaciones Públicas y Procesos Directivos y es licenciado en Comunicación. Investigador posdoctoral en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Candidato a Investigador Nacional en el SNI-SECIHTI. Reconocido con el Perfil Deseable PRODEP y miembro del Sistema Estatal de Investigadores (CCYTET). Desarrolla la línea de investigación Género, identidad y derechos humanos en el Cuerpo Académico Sociedad y Diversidad Cultural (UIET-CA-3). Docente de la Licenciatura en Comunicación Intercultural de la UIET. Correo electrónico: gerson.negrin@uiet.edu.mx

RESUMEN

El matrimonio forzado es una constante en el mundo. En México persisten como prácticas culturales, sobre todo, en poblaciones indígenas. A las mujeres se les quita la oportunidad de elegir con quién casarse y el vínculo sucede siendo menores de edad legalmente. En ese sentido, se realizó un estudio cualitativo en un territorio CH'ol en Chiapas, donde se entrevistaron a siete mujeres mayores para describir sus sentires y pensamientos a partir del ritual de pedimento de mano. Se encontró que, aunque la decisión les resultó molesta, debían obedecer y continuar con la tradición comunitaria que les da identidad.

*** Maestra en Gestión Educativa y licenciada en Lengua y Cultura. Profesora adscrita al Centro de Estudios e Investigaciones en Lenguas de la UIET, el cual también coordina. Originaria del grupo étnico CH'ol, ha realizado traducciones a diversos documentos nacionales para facilitar el acceso a población indígena. Correo electrónico: eliza.parcer@uiet.edu.mx

PALABRAS CLAVE: *estudios de género; grupos étnicos; matrimonio; ritualidad; violencia de género*

ABSTRACT

Forced marriage is constant in the world. In Mexico they persist as cultural practices, especially in indigenous populations. Women are deprived of the opportunity to choose who to marry, and the bond happens when they are legally minors. In this sense, a qualitative study was carried out in a CH'ol territory in Chiapas, seven older women were interviewed to describe their feelings and thoughts based on the ritual of asking for a hand. It was found that, although the decision was annoying to them, they had to obey and continue with the community tradition that gives them identity

KEYWORDS: *Gender Studies; Ethnic Groups; Marriage; Rituals; Gender-Based Violence*

INTRODUCCIÓN

Si bien las prácticas culturales están asociadas a las formas de convivir y percibir las realidades según cada grupo, hay algunas acciones que deben cuestionarse desde el enfoque de los derechos humanos y la perspectiva de género porque violentan a determinadas personas.

En el presente documento, la mirada se centró en las narrativas de mujeres mayores, pero que se construyeron a partir de sus adolescencias cuando fueron obligadas a contraer matrimonio sin tener la oportunidad de tomar la decisión por sí mismas.

El matrimonio infantil y forzado continúa siendo una problemática mundial y se estima que, cada año, por lo menos 12 millones de niñas se casan antes de cumplir la mayoría de edad (UNICEF, 2023). Esta unión, por lo general, se realiza con personas en edad mayor y tiene un alcance formal (legal) o informal (sin reconocimiento oficial). Asimismo, se pueden presentar casos en los que ambas partes son menores de dieciocho años. En la Convención sobre los Derechos del Niño (ONU, 1990) se considera este número como el reconocimiento de la mayoría de edad.

El matrimonio en México se ha considerado como un contrato civil, unión o institución (Adame, 2017) dependiendo del Código Civil de cada entidad federativa. Lo que sí es claro, es en referencia que sólo puede darse entre dos personas (indistintamente de su sexo). Históricamente, este acto asume el carácter de civil con las reformas realizadas (en 1859 por Benito Juárez) a la legislación mexicana (Balbuena, 2021).

Jurídicamente, el Código Civil Federal (1928) establece en su artículo 148 que, para contraer matrimonio, es necesario haber cumplido dieciocho años. Es decir, si una de las partes no evidencia este requisito, no se puede realizar

el acto (artículo 156). Además, se debe manifestar que se realiza por voluntad propia (artículo 98). Sin embargo, en los devenires de las interacciones socio-culturales, es común encontrar familias constituidas por decisión unilateral de los padres que otorgaban la venia para consagrar un casamiento. Así, niñas y adolescentes eran obligadas a unirse a varones a los que en sus vidas ni siquiera habían visto o tratado. En ese sentido, las uniones forzadas “se caracterizan por un control coercitivo, ejercido principalmente por presión familiar y comunitaria, que anula el consentimiento”, refieren Parella et al. (2023, p. 137).

El matrimonio infantil se ha prohibido en México con las reformas realizadas en 2019 al Código Civil Federal (Secretaría de Gobernación [SEGOB], 2019), aunque en las realidades cotidianas para las mujeres persisten estas prácticas acuñadas históricamente en diversidad de contextos y que, para 2018 se incrementó en su formato de unión libre (Luna et al. 2020; UNICEF México, 2020). Uno de esos espacios son los territorios indígenas, donde parecen ser mayoritarios los casos amparados bajo los usos y costumbres (Chandomí, 2016). Ello provoca desigualdad social en perjuicio de las niñas y adolescentes porque reduce o elimina la posibilidad de disfrutar de sus derechos y las expone a múltiples formas de violencia en el hogar (Instituto Nacional de Pueblos Indígenas [INPI], 2017).

Se percibe esta unión como la prevención de las prácticas sexuales prema-

trimoniales y embarazos no planificados, cuando las evidencias contradicen esas percepciones (Asociación Española de Pediatría de Atención Primaria, 2010; Luna et al., 2020).

Las poblaciones indígenas y rurales mexicanas son donde persisten más casos relacionados con matrimonio infantil, porque se sustentan en ideas basadas en la cultura, por sus religiones, incluso por motivos económicos. Ello puede tener un antecedente generacional y que impacta mayoritariamente a las mujeres (Santillán, 2021). Tal situación se presenta en territorios mexicanos como Chiapas, Guerrero, Estado de México y Puebla, que es donde mayor población indígena existe. Sin embargo, por prevalencia son Sinaloa, Baja California Sur y Tamaulipas donde se gestan más matrimonios infantiles (Red por los Derechos de la Infancia en México [REDIM], 2022).

En ese sentido, se realizó una investigación cualitativa orientada en identificar las percepciones de abuelas choles en la localidad de Usipa', Tila, Chiapas respecto a sus procesos de matrimonio cuando eran adolescentes. Específicamente, se aborda el contenido desde el ritual del pedimento de mano (ocurrido en la década de 1960). La idea es visibilizar, desde las narrativas de siete mujeres chiapanecas, sus sentires y pensares asociados a esta práctica que vulneró sus derechos y desechó su toma de decisiones para convertirlas en esposas.

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE CULTURA Y VIOLENCIA

Si bien las definiciones varían, para el presente se emplea la conceptualización de cultura que ofrecen Itchart y Donati (2014) y que conciben las prácticas culturales a partir de la cotidianidad.

La cultura es un modo de organizar la experiencia. En ella se desarrolla el presente, anclado en un pasado y proyectando un futuro. La cultura es una dimensión de análisis de todas las prácticas sociales, y, por ello, el espacio en el que se dirime la dinámica de la construcción y reelaboración continua, histórica y cotidiana de los significados sociales, aquellos que generan definiciones al mismo tiempo que plantea un mundo posible. (Itchart y Donati, 2014, p. 17)

Así, desde las significaciones subjetivas de las mujeres indígenas chiapanecas se puede construir conocimiento popular que conlleva reflexión desde lo social (Fals, 2015) y evidenciar esas realidades que habitan, donde la violencia de género es una realidad manifiesta y compleja, atravesada por otras categorías como el clasismo y el racismo que se estructuran desde los discursos patriarcales (Espíndola y Moctezuma, 2023) y la masculinidad privilegiada (Venegas, 2020). Entonces, la violencia no sólo se traduce en actos, sino también en simbolismos y subjetividades culturales que la legitiman (Galtung, 2003; Hernández, 2023).

En ese sentido, la violencia cultural parte desde la construcción del género porque “involucra sistemas de dominancia construidas socialmente desde *el*

deber y *el ser* que se otorga a las personas según su sexo, origen, clase social, escolaridad y muchos otros factores que configuran una representación de poder desde la sexualidad” (Negrín et al., 2024, p. 272).

USIPA' COMO TERRITORIO

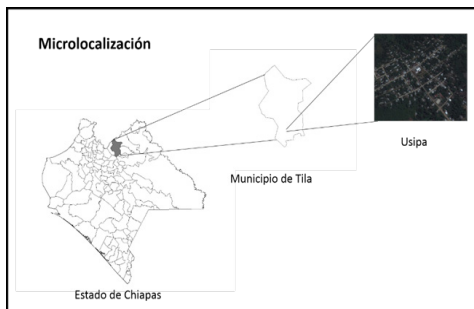
Chiapas es un estado que conforma la geografía mexicana. Dentro de sus municipios se encuentra Tila (figura 1), ubicado en la denominada región Norte del estado. En este espacio, habita la etnia CH'ol, uno de los 12 grupos identificados en la entidad. Dentro de las localidades está la que forma parte del estudio: Usipa', la cual tiene una altitud de 617 metros sobre el nivel del mar (figuras 2 y 3).

Figura 1. Ubicación de Tila, Chiapas.



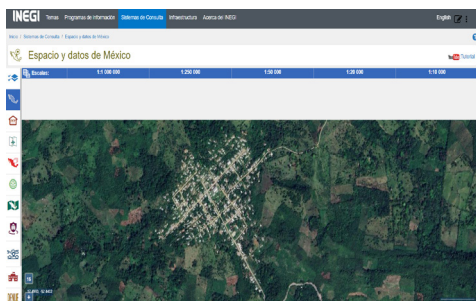
Fuente: Jiménez, M., 2020.

Figura 2. Ubicación de Usipa', en Tila, Chiapas.



Fuente: Martínez, C., 2020.

Figura 3. Mapa de Usipa'.



Fuente: INEGI, 2024.

Habitan la comunidad 1 341 personas. Podría decirse que la población es igual tanto en presencia de mujeres y varones. En el caso de ellas, representan el 50.11 % (672) y ellos el 49.89 (669), acorde con los datos del Censo de Población y Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2021). El grado promedio de escolaridad es de 6.71 años; es decir, la formación básica (primaria), si bien, ya se tiene presencia de escuelas que permiten estudiar el nivel medio superior. Por género, son los

varones quienes más educación formal han recibido (7.25 años respecto a 6.19 años para las mujeres). Aunque prácticamente la localidad es indígena, la escolarización se ofrece en castellano, lo cual afecta en el proceso de aprendizaje, puesto que no se respeta el derecho a recibir enseñanza en su lengua materna (CH'ol). Se está intentando que en formación básica se ofrezca la formación en formato bilingüe.

La mayor parte de los hogares tienen jefatura masculina, lo cual se refleja también en la estructura comunitaria donde ellos ocupan los cargos de representación (autoridad municipal, comisariado ejidal, tesorero, consejo policial).

La actividad económica principal se centra en los cultivos y algunas familias se dedican a la ganadería. En cuanto a religión, la mayoría profesa el catolicismo, aunque también hay presencia de personas protestantes.

METODOLOGÍA

Las experiencias de vida permiten construir significados socioculturales que se gestan por la interacción entre las personas. Si bien, en la generación de conocimiento se privilegian los datos que validan lo más objetivamente posible los hallazgos, con miras a crear una relación de horizontalidad se realizó el estudio con mujeres indígenas pertenecientes a la etnia Ch'ol, con base en un intercambio oral donde se buscó dotar de significados a sus vivencias configuradas a partir del ritual de la pedida de

mano que antecedió a sus matrimonios. Este acercamiento a sus realidades se dispuso a partir del enfoque etnográfico (Restrepo, 2018) en Usipa', localidad ubicada en Tila, Chiapas, para ofrecer una descripción e interpretación de esta práctica desde las significaciones de las informantes.

El fenómeno, si bien como práctica cultural poco a poco va en desuso, resulta de interés para comprender esta forma de invalidar la agencia de las mujeres para constituirse en una mercancía en el sistema de comercio social, como lo nombra Rubin (1975). Por lo tanto, es importante identificar y describir tal experiencia desde un territorio donde predominan los usos y costumbres y que colocan en desventaja al género femenino, sobre todo a aquellas que son atravesadas por la edad adulta mayor, por la lengua y por su origen étnico. En suma, los resultados surgen de un proceso dialógico para dotar de significados al acto simbólico de la pedida de mano.

Así, se determinó que los testimonios se recabarían a través de pláticas con las abuelas (entrevistas, para otorgarle el corte académico), las cuales se realizaron en 2020 a través de preguntas previamente estructuradas, con la posibilidad de dejar abierta la oportunidad de profundizar en la indagación durante las sesiones con cada participante. La selección de las informantes obedeció al criterio de haber sido "pedidas", además de ubicarse por arriba de los cincuenta y cinco años, como un elemento clave para identificar a las colaboradoras que

experimentaron el fenómeno durante sus adolescencias, porque las mujeres más jóvenes o en edad mediana ya tuvieron oportunidad de elegir con quién unirse. El hecho de tener la apertura en la comunidad para realizar la investigación y ser hablante de la lengua originaria fueron factores esenciales para establecer los primeros vínculos.

Parte crucial para facilitar el contacto con otras informantes fueron las primeras, que ofrecieron datos de sus pares para invitarlas a dialogar y recabar —desde sus narraciones—, esas vivencias que se comparten en este texto. La estrategia bola de nieve se utiliza cuando no es sencillo localizar desde la figura de quien investiga a aquellas personas clave que ofrezcan información (Stewart, s.f.).

En suma, se logró concretar siete entrevistas con colaboradoras entre los 55 y 72 años. Todas son abuelas y comparten, además del origen territorial, que fueron otorgadas en matrimonio entre los 13 y los 15 años; es decir, en plena adolescencia. Al realizar los encuentros, sus esposos continuaban con ellas. Como dato sociocultural, ninguna concluyó la educación básica y todas ejercen el catolicismo como religión. Además, dedican la mayor parte del tiempo a las labores domésticas y, eventualmente, colaboran en las actividades del campo. Prácticamente viven en condiciones de pobreza y rezago social.

Cabe destacar que, por su origen, la mayor parte de las mujeres son monolingües. En ese sentido, el intercambio

se realizó principalmente en lengua originaria CH'ol, en la variante de Tila. Así, en el texto se replicarán algunos testimonios en tal lenguaje, con su respectiva traducción al español. Asimismo, para salvaguardar la fidelidad de los fragmentos obtenidos en castellano, se respetará la forma en que se expresaron porque ahí radica la riqueza cultural y lingüística, aunque no respondan a las formalidades que norman este idioma. Finalmente, hay que declarar que previo al diálogo, se les informó a las colaboradoras sobre el alcance de la investigación y se garantizó el anonimato de sus testimonios. Por ello, en los fragmentos se usará una inicial y un apellido, además de la edad para identificar sus aportes.

Si bien las realidades personales se conciben desde múltiples aristas a las cuales se dotan de significados varios, sí existen aspectos que son comunes en la interacción social que permite categorizar la relación construida por las dinámicas basadas en los estereotipos y roles de género. Así, a partir del proceso de la pedida de mano se intenta reflejar cómo las prácticas culturales influyen en la desigualdad y vulneración de derechos de mujeres indígenas, que fueron forzadas a un matrimonio porque así se lo dictaminan sus cosmovisiones.

LOS PRINCIPALES HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN

El origen del ritual del pedimento de mano

La pedida de mano se ha venido realizando en las regiones, pueblos y tribus variadas y desde la percepción en la localidad, su origen radica en la religión. Es decir, bajo el precepto cristiano se sustentan los principios en Usipa', Tila, Chiapas. El concepto de pedir mano se remonta en la antigua tradición que proviene del Derecho Romano. Se asocia al consentimiento que necesitaban las novias por parte de su progenitor para contraer matrimonio. Sin embargo, de alguna manera se negociaba o arreglaba el casamiento de la hija (López, 2014). Esta unión tiene la finalidad de crear una familia, la cual se considera base de la sociedad.

El matrimonio entre la etnia CH'ol se entiende como la unión entre un varón y una mujer. Es el mecanismo tradicional. Generalmente las mujeres suelen ser más jovencitas respecto a los hombres, que serán mayores de edad. Desde las experiencias recopiladas, ellas no conocieron la palabra noviazgo; en consecuencia, esa parte del proceso de enamoramiento nunca existió en sus vidas. Además, no conocían a su futura pareja cuando fueron pedidas.

Cruz (2014) refiere que entre los indígenas Ch'oles el casamiento era una transacción de una mujer, la cual era cedida a cambio de dinero, despensas

o ganado. Es decir, había un intercambio de una muchacha en respuesta a los “regalos” que el padre del joven interesado llevaba a su futuro consuegro. Ese acto simbolizaba “apartar” a la futura esposa y, bajo ese estatus se aseguraba respeto por otros varones; es decir, simbólicamente se construía un mensaje de competencia que podría conllevar rivalidad y hasta humillación, como describe Rubin (1975). Ya no podía ser cortejada porque, finalmente, se le concebía como la propiedad de otro.

Asimismo, se consolidaba la estructura de parentesco, que en el caso es la conformación de una nueva familia. “El parentesco es el idioma de la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial, además de sexual”, apunta Rubin (1975, p. 106). Y en ese vínculo se creaba un conjunto de privilegios y el pacto de confianza donde “los participantes en el intercambio pasan a ser afines y sus descendientes estarán relacionados por la sangre” (Rubin, 1975, p. 109).

En ese sentido, cada localidad tendrá sus particularidades respecto a este ritual previo al casamiento. En los pueblos originarios o comunidades indígenas variará la forma en concebir el matrimonio. En Usipa’, el asunto varía en referencia a cómo se organiza, por ejemplo, en alguna ciudad. Acorde con los datos recabados, el primer momento se da con la pedida de mano. En la lengua CH’ol se denomina *K’ajtyi tyi’*. Seguidamente, se da paso al proceso consensual denominado “unión libre” (porque mayoritaria-

mente eran menores de edad ante la ley mexicana). El matrimonio CH’ol sucede una vez que hayan vivido determinado tiempo como pareja, o, “cuando ya tenían de dos a tres hijos, se casaban en lo civil” (M. Arcos, 60 años).

Así, la pedida de mano —dirigida por los padres de quienes contraerán matrimonio— adquiere un simbolismo cultural que se ha desarrollado a lo largo de la historia comunitaria y que la dotarán de tradición en relación con otras localidades. Sin embargo, este paso refleja desigualdad que afecta a las mujeres porque se les expone a condiciones de vulnerabilidad y violencias, como refiere Ortega (2017). Si bien tales eventos son percibidos como una costumbre de la localidad, con el reconocimiento de los derechos de las mujeres, incluidas las infancias y adolescencias, lo cierto es que las leyes no son aplicadas tal cual porque se priorizan los usos indígenas.

El reflejo de la cultura permea en todas las situaciones comunitarias. En el caso, el proceso del matrimonio no está exento de prácticas que se pueden convertir en violentas en perjuicio de adolescentes que fueron obligadas a casarse con personas que ni siquiera conocían. Tal fenómeno no es exclusivo de Usipa’, sino que ocurre en diversos contextos indígenas y rurales. Ejemplo de ello, los trabajos realizados en Totonicapán, Guatemala (López, 2014; Say, 2008).

Los espacios para iniciar “el cortejo”

Desde las narrativas obtenidas, se puede afirmar que, dentro de este ritual no existen fechas establecidas; es decir, puede ocurrir en cualquier momento a partir de la visita inesperada del padre de un joven a la casa de la muchacha con la que deseaba casarse. Hace aproximadamente cincuenta años, la mayoría de las personas vivían en terrenos apartados. Había pocas viviendas y el terruño en su mayoría era montazal. No estaba poblada como en la actualidad. Con el tiempo, las personas fueron construyendo sus casas en una zona más céntrica y la población empezó a agruparse para generar la comunidad. En esa época se la pasaban en las milpas; sólo asistían al pueblo para participar en algún evento o festividad, como “...cuando llegaba el día del baile, todos bajaban al pueblo en alguna celebración que realizaban los ancestros” (M. Arcos, 60 años).

Así, en el trayecto hacia el pueblo, las mujeres caminaban y ahí es donde los hombres las veían y decidían que las querían como pareja, como narró una de las colaboradoras.

Mi papá me llevaba en la milpa a cargar leña. En el camino me encontraba con el muchacho; no sentía atracción por él. Era la primera vez que nos vimos. Al día siguiente sus padres me fueron a pedir. En la primera visita llegaba un señor, decía “sólo vi que estaban preparando pozol y platicando”. No sabía nada a qué se debía la visita de esos hombres. Mi mamá se acercó a decirme en mi oído: “ese hombre que está sentado va ser tu esposo”. Yo no le daba importancia; pensé que decía jugando que me decía... En la primera

visita llegaban los padres del muchacho y decían: “venimos de visita a pedir su mujer de mi hijo, que es su corazón de venir a pedirla su hija. No sé qué dicen; por favor acepten. Ya llegó la edad de buscar su mujer; no todo el tiempo le dará de comer su mamá; tiene que formar una familia”. (F. López, 60 años)

Como se puede observar, el trabajo se torna en un espacio para la selección de la futura esposa y este se gesta tanto en la milpa como en el hogar. Los encuentros sucedían en la cotidianidad de la época. A la par, el camino y el arroyo representaban ese tránsito hacia el matrimonio, el cual, se reitera, las mujeres no decidían sino que se les imponía por la autoridad paterna.

Mi esposo y yo nos conocimos a las orillas del arroyo. Llegaba con mi mamá a lavar ropa y, cuando pasaba cerca de la casa del muchacho, sus padres me miraron. Todos los días iba al río y sus padres me miraban fijamente. Yo no sabía por qué, hasta que, dentro de un mes, me fueron a pedir. No nos conocíamos. Sólo me llegaron a pedir sin conocer el hombre. Mi mamá estaba en el río; mi papá fue el que me regaló. (M. Díaz, 72 años)

Otros espacios fueron la escuela y las áreas de convivencia, sin importar que las jovencitas no tuvieran la mayoría de edad. “Me vieron en la escuela. Sus padres del muchacho me fueron a pedir, pero estaba chica todavía; tenía 15 años”, (M. Arcos (70 años)). En el caso de G. Benítez (55 años), recuerda que “en la cancha los hombres bajaban a tocar violín y ahí me conoció mi esposo”.

Yo no quería ir con el hombre. Como mis padres ya habían aceptado, tuve que ir con él. Es así como me medio acuerdo, porque igual era yo chiquita. No sabía nada y, es más, no dejaban que yo escuchara lo que decían, porque para los ancianos era mala educación, como mi papá era muy estricto. (F. López, 60 años)

A partir de la decisión, los padres hacían las visitas, las cuales tenían la intención de crear un acercamiento entre las familias y persuadir para que la muchacha elegida fuera entregada al joven. Acorde con los testimonios, generalmente en Usipa' son tres momentos en que se dan estas visitas, aunque hay localidades donde dos son suficiente. Como relataron, durante la primera sólo llegaba el papá del futuro novio; en ocasiones, iban acompañados por otros varones, pero nunca el interesado. En esa primera asistencia al hogar de la futura novia, se decidía cuántas se realizarían posteriormente. Un hallazgo que se detectó es que estas mayormente ocurrían en la tarde, como una forma de impedir que otras personas se enteraran del acontecimiento, o evitar la competencia, como anota Rubin (1975).

Se denota que la primera persona en hablar es el progenitor del muchacho, quien tendrá que avalar a su hijo para que le sea otorgada la autorización. A quien se convence es al padre de la muchacha. En el caso donde los varones superaban los 30 años, ya no era necesaria la visita por parte de su padre, sino iban por su propia cuenta a pedir a la mujer. La principal cualidad que se destaca del hijo es la responsabilidad. Se acompañaba el discurso con la idea de “estar en edad” para formar una familia. La duración de

la pedida de mano dependía del diálogo que desarrollaban en su momento.

Duraba como una hora o dos horas. Si saben hablar bien, dura más, porque algunos no saben pedir a la mujer. En la noche se hacía... Vivían en el bosque; era privaciones. En cambio, mis padres eran ejidatarios. Pero el viejo de mi papá así aceptó; no le importaba donde venían el hombre. En la primera visita la muchacha no sabía a qué llegaba el señor. Ella pensaba que solo llegaba de visita o pedir ayuda para limpiar o sembrar la milpa. (M. Arcos, 60 años)

Es notorio, acorde con los testimonios, que la decisión se tomaba por los varones, lo cual restaba autonomía a las mujeres, tanto a las madres como a las hijas, las cuales apenas se encontraban en la adolescencia y que, en pocos meses eran otorgadas para formar una nueva familia. Es decir, en la época no existía la posibilidad de construir un vínculo romántico y debían sujetarse a las indicaciones establecidas por la autoridad que representaba el padre.

El silencio como sujeción y dominancia

En la época reciente, en algunos contextos rurales e indígenas todavía se considera al padre como la máxima autoridad. El poder que simboliza se constituye en un precepto que no se cuestiona y que se construye desde las creencias, muchas fundamentadas en la religión (Negrín et al., 2020), así como por el ejemplo percibido desde el molde de la paternidad tradicional (Rodríguez, 2019). Como se ha visto, en la localidad la decisión de

casarse está supeditada a la figura del padre. En los casos recopilados, no hubo consentimiento de las mujeres para comprometerse y unir sus vidas. Ello podría tener distintos trasfondos, pero el hecho es que ninguna de ellas pudo tener a oportunidad de elegir.

Me ofreció mi papá porque ya no podían mantener a mis otros hermanitos. Un señor llegó a pedir plantío de plátano. El muchacho preguntó: “¿hay mujeres aquí?”. Y mi papá contestó: “sí hay”. Al día siguiente el muchacho llegó a visitar. Mi papá dijo: “ya estoy enfermo; ya no puedo mantener a mi hija. Tengo varias. Quiero entregarlas en mi mano todavía. Su mamá está enferma y no les puede dar comida. (L. López, 70 años)

Anteriormente llegaban los ancianos a pedir a la mujer de sus hijos. Aunque tú no quisieras al hombre, así te ordenaban tus padres. Pedían la mujer de sus hijos, aunque tú no lo conocías y así te enviaban con él. No tenías la libertad de responder a ese orden que daban. Eran mis padres quien decidieron con quién a juntarme. Me acuerdo cuando decían: “hija, te vinieron a pedir la mano. Hoy en adelante debes de portarte bien y aprender hacer los oficios del hogar para que tus suegros te vean bien. Dentro de ocho días vendrá nuevamente al joven. Tendrás que ir porque si me llega a pasar algo nadie te va cuidar”. (M. Arcos, 60 años)

Es notorio, acorde con los testimonios, que la ausencia de agencia en las mujeres ch’oles se reflejaba al momento en que eran cedidas para el matrimonio. Es decir, el contexto socioeconómico y las construcciones culturales les impedían opinar y tomar decisiones respecto a sus cuerpos porque estaban supeditadas a la autoridad paterna, quien proveía la manutención. La capacidad de autonomía era una posibilidad inexistente que

ni siquiera cruzaba por los pensamientos de las colaboradoras. La estructura de dominación se construía en la familia a partir del simbolismo de la paternidad y se trasladaba al esposo, quien asumía el nuevo rol como dominante en la relación de poder construida bajo la negociación llamada casamiento. Así, las mujeres indígenas estaban imposibilitadas para actuar por sí misma en su rol de hija y adquirirían la categoría como objetos comercializables disfrazado del mote de esposa, situación que vivieron sus antepasadas como madres y abuelas.

En suma, en el contexto histórico y territorial, se puede afirmar que estas mujeres de la etnia ch’ol carecieron de voz, que vivieron su adolescencia siendo madres y esposas y que finalmente, con los cambios socioculturales que se están gestando en su comunidad, las nuevas generaciones están modificando ese proceso en cuanto al matrimonio.

La petición de mano, ¿sinónimo de compraventa?

Desde las narrativas obtenidas, se puede afirmar que el proceso —además de no otorgar la decisión a las mujeres— implicaba un intercambio de productos a cambio de ellas. Así, las familias del novio llevaban en su segunda o tercera visita, alimentos provenientes del campo (caña, cacao, maíz) o animales del patio como pollos y pavos. En otros casos, ofrendaban procesados como azúcar, jabón, cacao y manteca. En algunas ocasiones, el regalo consistía en bebidas alcohólicas.

TESTIMONIO EN CH'OL	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
Mi ñiñik'i ch'amob majlel tyi ñaxañ jula'al cha'añ ima-jchilob jiñi x-k'aläl, mi ch'amob majlel lembal cha'añ ityaty jiñi x-k'aläl, jiñi ña'al mi ch'ama majlel sa', ixim yik'oty bu'ul, tyi cha'sujtyelexel k'ajtyiñtyel mi cha' cha'añob ty'añ, si muk'ach ijak'ob cha'añ mi ñiñi-sä-ñtyel jiñi alob. Jiñi tyaty tyi iyälä ke muk'ach ya'i tyi yuxsujtyelexel mi cha' k'otyiob tyi ochank'iñ. Cha'añ muk'ix iñoj ujtyel li k'ajtyiñtyi'. Ityatyob jiñi alob tyi k'otyiob ipäyoñob majlel. Ktyaty tyi isu'boñ: "kalo'bil ta'ix tyäli ipäyetyob majlel", ma'añ tyi k'ajtyiboñ si komäch majlel. Ma'ix chuki tyube chä'chix tyi majliyoñ kuk'oty kñox-al kuk'otyba wa'li. (I. López, 70 años)	Llevaban algo para la familia. La primera vez llevaban Caña Real [bebida alcohólica] al papá de la muchacha y a la mamá llevaba pozol, maíz y frijol. En la segunda visita platicaban si aceptaban al muchacho como su yerno. Mis padres decían que sí y después llegaron en una tercera visita por la tarde. Es donde cerraban el trato. Los padres del muchacho llegaban preparados para llevarme. Mi papá me decía: "hija, ya vinieron por ti", sin que mis padres me preguntaran si quería ir. Pues no me quedaba de otra; tuve que ir con mi futuro esposo que ahorita tengo. (I. López, 70 años)
TYi yuxsujtyelexel jiñi tyaty alob yik'oty li alob tyi ch'amäyob majle majtyañäl bajche' presko, kayeta yik'oty asukal. TYi yuxsujtyelexel li alob tyi käyli tyi wäy-tyel tyi yotyoty ktyaty; junp'ej semañaj tyi kotyä ktyaty tyi cholel cha'añ ipäk' ixim, bu'ul, yik'oty yantyakbä. (M. Díaz, 72 años)	La tercera visita el padre del muchacho y el hijo llevaban mercancía, refresco, galleta y azúcar. La tercera vez se quedó en la casa de mis padres a dormir; una semana para ayudar a trabajar en la milpa a sembrar maíz, frijol, entre otros. (M. Díaz, 72 años)

Acorde con las narrativas, la cantidad de productos dependía de las condiciones económicas del futuro esposo y, al recibir la familia los presentes, ellas no podían negarse al matrimonio porque hacerlo simbolizaba "mala suerte". Es decir, aunque los regalos representaban una forma de agradecer el compromiso, en realidad estaban apartando y pagando por una mujer. Así, adquirirían la respetabilidad y no podrían ser pedidas por otros muchachos y se obligaban a guardar obediencia. Además, al cederlas a los hombres, estaban entregando a alguien que no cuestionaría, sino que sólo se dedicaría a servirles.

Eran los padres del muchacho quien dialogaban con mis padres. En ese momento decían: "vengo a sacar a su hija para la esposa de mi hijo. La voy a cuidar, no se preocupen. Mi hijo ya quiere a alguien quien le sirva. Ya está grande y tengo más hijos que atender". Mis padres respondían: "Mira, igual mi hija ya sabe trabajar, cocinar, moler maíz y hacer

tortilla. Le hemos enseñado. No hay ningún problema". El hombre contestaba: "yo no quiero a una mujer floja que no sepa trabajar; yo busco a una mujer trabajadora". Los padres sí regañan cuando la mujer no acepta el compromiso. El papá decía: "¿No eres mujer o qué? ¿Por eso no quieres marido? porque el joven vino con regalo. Ya gastó y me sales con que no quieres marido. Así que ahí te ves cómo vas a vivir". (G. Benítez, 55 años)

No sabía qué decir. Me puse triste y empecé a llorar porque no sabía de lo que significaba ese compromiso. Mi mamá me empezó a decir que, para tener marido, tenía que levantarme temprano para hacer los quehacer de la casa, moler el pozol, alistarle el desayuno y comida. Mi mamá me empezó a enseñar cómo atender a mi marido, que tenía que obedecer todo lo que él me decía. (R. Vázquez, 54 años)

Aunque el acto de entregarlas es una violación a sus derechos, en las percepciones de las informantes esta práctica cultural obedece a las normas preestablecidas por sus ancestros, quienes tienen más conocimiento y, por lo tanto, deben mantenerlas. Así, lejos de ver este intercambio como una afrenta

a sus agencias personales, persistieron por muchos años como forma de compromiso y respeto.

Yo pienso que era necesario aprender a vivir con un hombre, para trabajar y no para andar de floja en la casa. Así pensé. Cuando uno está chica no pensaba lo mismo. Yo decía a mí misma que me estaban haciendo daño por mandarme con una persona mayor, ni de mi gusto. Con el tiempo fui razonando era por el bien. (M. Arcos, 60 años)

A mi punto de vista era mejor lo de antes porque te pedían delante de tus padres. Pero ya ahora ya no se hace. Yo pensé que así se iba a seguir practicando, pero veo que los jóvenes se hablan en la escuela. Yo diría que es mejor pedir permiso. Criar a un hijo o una hija es dolor; es difícil. Por eso hay que hablarle su mamá, su papá. Pero ya qué le hacemos si los jóvenes ya no piensan así en la actualidad; se hablan en la calle. (I. López, 70 años)

Las mujeres de la comunidad de Usipa', Tila, Chiapas, pese a no estar de acuerdo en las decisiones que hicieron sus padres, consideran la petición de mano como práctica importante en su cultura porque el matrimonio duraba para toda la vida, lo cual se refleja en sus realidades actuales porque todas continúan unidas con los hombres a los que fueron entregadas en sus adolescencias.

La petición de mano representa un símbolo cultural significativo por el valor y conocimiento que se transmite generacionalmente, así como obediencia hacia sus mayores. Además, al realizarse desde hace más de cincuenta años, es una costumbre arraigada y es una tradición que dota de identidad a la comunidad.

TESTIMONIO EN CH'OL	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
Mi kña'tyañ, ke ma'añ wokol, jinche' chā'äch mi yälob aj ñoxob, cha'añ ma'añ wokol, ma'añik tyi jak'ä, mach weñ tyi majliyoñ bā ty'añ. Wokox yälä lakch'utyaty weñ chumuloñ; añ lumal weñ chumuloñ, che' k'amoñ kñox-al mi päyoñ majlel li loktor mi yäk'eñoñ chuki yes kom. (F. López, 60 años)	Pues, yo siento no hay problema, porque eran orden de los ancianos, para que así no haya problema, porque si no hubiera obedecido, pues me hubiera ido mal. Pues gracias a dios vivo bien; tengo terreno y hasta ahorita vivo bien. Cuando estoy enferma mi marido me lleva al doctor y me da lo yo quiera. (F. López, 60 años)

La libertad es una facultad que las abuelas de Usipa' no tuvieron en su juventud. Ellas no pudieron elegir qué hacer en sus vidas, puesto que fueron obligadas a

unirse a un hombre siendo adolescentes. Se les enseñaba someterse a la obediencia a sus padres y luego a sus maridos sin cuestionar ni negarse.

TESTIMONIO EN CH'OL	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
Ik'ajñi'baläch. Weñäch mi lak majlel che' tyajla kpi'il. Ma'añ mi lotyiñoñlaj lak ñox-al. Anke ma'añ mulañ loñ kbä, pe tä'äch wi'i mululoñ kbä. Ojli kpi'il x-ixikob ta'bä k'ajtyiñtyiyob je'el mi su'beñoñob machbi weñ tyi majliyo', jin che' mach yomo' ityajo' iñox-al. (R. Vázquez, 54 años)	Es importante. Nos iba muy bien en el matrimonio. No nos engañaban nuestros esposos. Aunque no estábamos enamorados, pero con el tiempo nos gustábamos. Pero mis compañeras mujeres que fueron pedidas en su tiempo me dicen que a ellas les fue mal en su relación, porque no querían juntarse. (R. Vázquez, 54 años)

La petición de mano, ¿práctica en desuso?

En la época reciente se están gestando cambios en la comunidad. Así, de las mujeres de Usipa', seis mencionaron que la pedida de mano tiene importancia cultural para la etnia CH'ol y que este ritual no debería quedar en el olvido, aunque es difícil con la información que se recibe en medios de comunicación masiva como la radio, la televisión y el internet, que ya tienen presencia en el territorio chiapaneco. Asimismo, por modificaciones en las costumbres en el área rural asociadas a los vínculos amorosos. Ejemplo, actualmente las parejas se dan la oportunidad de conocerse, de tomar la decisión con quien desean formar una

familia, se informan y conocen nuevas formas de socializarse.

Igualmente, con el proceso migratorio por estudios o trabajo, tanto a otras comunidades como fuera del Estado o del país, se reestructuran las dinámicas culturales. Con el relevo generacional, en algunas abuelas se da la reflexión en cuanto a esa violación a sus derechos y cuestionan esa práctica.

Yo pienso que me debí de preguntarme, pero qué le hacemos si ya tomaron el aguardiente. Ellos qué le importaban... con el tiempo fui razonando "¿cómo fui tan tonta ir con un hombre que no me gustaba?, ¿por qué no defendí mi derecho como mujer que soy?". Pero antes tenías que obedecer lo que te dijeran tus padres porque si no, era una burla para ellos. (F. López, 60 años)

TESTIMONIO EN CH'OL	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
TYi iyälä ke mach weñ cha'añ ma'añ tyi kmulu, jiñi wiñik ta'bä xijk'iyon ktyaj. Jiñi ñoxixbä ktyaty ma'añ tyi k'ajtyiboñ si mi kmulañ jiñi wiñik. Ta'jach ijap chokoyon majlel che' bajche' junp'ej aläk'il. Ma'añ mi lotyinyety tyi mich'iyon che' tyi ujtyiyon bajche' ili. CHextyoki mi kejel kmel; ñejep'oñix. (M. Díaz, 72 años)	Dije que está mal porque no me gustaba el hombre con quien se me mandó a casarme. Ni siquiera el viejo de mi padre me preguntó si me gustaba el joven. Me mandó como un animal. La verdad cómo me dio coraje porque me pasó así. Ya qué le hago; ya estoy grande. (M. Díaz, 72 años)

CONCLUSIONES

La cultura es dinámica y las prácticas que se gestaron hace medio siglo no son iguales a las que se presentan en la época contemporánea. Usipa', población asentada en Tila, Chiapas, México no es ajena a esos cambios, aun cuando haya ideas que se arraigan en las configuraciones identitarias, como son las asociadas a los procesos de creación de familia a través del ritual de la petición de mano. Como se ha referido líneas atrás,

se buscó identificar las percepciones en las ahora abuelas de la etnia CH'ol de tal localidad, quienes en sus adolescencias fueron obligadas a unirse a varones que no conocían. En la mayoría de los casos, la decisión fue inapelable por el sometimiento hacia la figura paterna, configurada a partir del machismo que impera en la sociedad mexicana.

Si bien en sus realidades esta es una práctica cultural que ha ido modificán-

dose, para la mayoría este rito debería permanecer porque les otorga identidad como grupo y porque no se percibe como una forma de violentarlas, sino como una situación establecida por los usos y costumbres de su etnia. Así, desde la mirada de los derechos humanos y la perspectiva de género, se podrá afirmar que fueron vulneradas y vendidas por sus padres, pero en sus *sentipensares* no deberían cuestionar la decisión porque estaban marcadas por sus ancestros.

En suma, se percibe un problema en cuanto a eliminar las voces de las mujeres en la estructura sociocultural y crear esta situación de intercambio forzado bajo el comercio social, como refiere Rubin (1975). Así, las colaboradoras choles ejercieron roles como esposas, hijas y madres a partir de una estructura de violencia cultural y de opresión constituida por el silencio y en la inhabilitación para la toma de decisiones como una manera de resguardar el respeto a la figura masculina representada en los padres y esposos. Por lo tanto, hay una imposición construida desde la ideología cultural y religiosa a la cual debieron obediencia, situación que las nuevas generaciones van eliminando poco a poco en sus dinámicas de interacción.

Con los cambios socioculturales, la petición de mano ha ido reestructurándose en las nuevas generaciones, pero desde las miradas de las abuelas choles tendría que mantenerse como sinónimo de respeto a la cultura, donde se privilegia las decisiones patriarcales y que, desde sus conceptualizaciones del ma-

trimonio, garantizan que no habrá separación porque se compromete la palabra y la honra ante la figura autoritaria de los jefes de familia. Los acuerdos que actualmente se toman en pareja no son bien percibidos entre la mayoría de las informantes, porque para ellas se rompe una tradición que han aprendido de sus antepasados. Aunque sus narrativas reflejaron oposición al verse obligadas al matrimonio en sus adolescencias, comentaron que debería persistir como práctica comunitaria.

Queda abierta la posibilidad de, en otro momento, obtener las narrativas de mujeres jóvenes respecto a este ritual comunitario en Usipa', Chiapas para contrastar su visión en cuanto a la estructura del matrimonio y a la toma de decisiones en cualquier plano de sus vidas. La realidad para chiapanecas aún es de desigualdad en el acceso al disfrute de los derechos humanos y se encuentran en localidades donde permanecen ideas sustentadas en la obediencia a la figura paterna como una manera de honrar su cultura, aunque ello implica callarse y no cuestionar las situaciones que las violentan y atentan con sus dignidades. Seguramente, con la apertura a formación educativa formal y el acceso a información de otras realidades, haya quienes estén reflexionando sobre las experiencias vividas por sus antecesoras y que contribuya a crear agencia personal que se traslade a la transformación social donde tengan cabida para ejercer liderazgos que benefician a sus pares.

REFERENCIAS

- Adame, J. (2017). *¿Qué es el matrimonio? Su naturaleza ética y jurídica*. UNAM.
- Asociación Española de Pediatría de Atención Primaria. (2010). El matrimonio infantil: un tema oculto de salud y derechos humanos. *Pediatría Atención Primaria*, XII(46). <https://bit.ly/47ajR6X>
- Balbuena, G. (2021). *Matrimonio. Aspectos generales en el derecho civil y el canónico*. Archivo General del Estado de Puebla.
- Chandomí, P. (2016). *Matrimonios forzados en Chiapas: Cuando los Usos y Costumbres se imponen a la Constitución* [PDF]. <https://bit.ly/3TfusHL>
- Código Civil Federal. (1928). Reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el 17 de enero, 2024. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión.
- Cruz, D. (2014). *Significado e importancia de las figuras y colores en la indumentaria tradicional Ch'ol* [Tesis de Licenciatura, Universidad Inter-cultural de Chiapas].
- Espíndola, A. y Moctezuma, D. (2023). *Cuidar y narrar la vida. Por una comunicación en defensa de nuestros cuerpos y nuestras tierras*. La Sandía Digital, Laboratorio de Cultura Audiovisual AC.
- Fals, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. CLACSO, Siglo XXI.
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural. Colección Cultura profunda y cultura de conflicto*. Gernika-Lumo: Gernika Gogoratuz, Centro de Investigación por la paz. Documento n°14. <https://lc.cx/B2d0hu>
- Hernández, O. (2023). Narrativas de violencia y masculinidad carcelaria en Ciudad Juárez, México. *Antropología Experimental*, (23), 241-253. <https://doi.org/10.17561/rae.v23.7850>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2021). Usipa', Tila, Chiapas. *México en cifras*. <https://bit.ly/3BmlnXx>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2024). Mapa de Usipa'. *Espacio y datos de México*. <https://bit.ly/47uzC8Z>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI]. (2017, 25 de noviembre). Datos e indicadores sobre violencia contra las mujeres indígenas [blog]. <https://bit.ly/3Xf4VQa>
- Itchar, L. y Donati, J.I. (2014). *Prácticas culturales*. Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- López, P. (2014). *Manifestaciones culturales sobre la pedida y casamiento que se practican en las comunidades de chuatroj, Chiyax, Poxlajuj, Chuculjuyup y Vásquez del municipio de Totonicapán, departamento de Totonicapán* (Curso de seminario, Universidad de san Carlos de Guatemala).
- Luna, J., Nazar, A. y Mariaca, R. (2020). Matrimonio forzado y embarazo

- adolescente en indígenas de Amatenango del Valle, Chiapas. Una mirada desde las relaciones de género y el cambio reproductivo. *Papeles de población*, 26(106), 35-73. <https://bit.ly/3yUpCsP>
- Negrín, G., Galindo, T. y Pérez, A. (2020). Configuración del machismo y la homofobia en la identidad de hombres de una familia indígena. En V. Meriño et al. (Coords.) *Gestión del conocimiento. Perspectiva multidisciplinaria* (Vol. 26). CEDINTER.
- Negrín, G., Pérez, A. y Galindo, T. (2024). Experiencias de acoso y hostigamiento sexual entre varones de Tabasco. *Regiones y Desarrollo Sustentable*, 24(45), 269-289. <https://doi.org/10.63042/c3vnqw51>
- ONU. (1990). *Convención sobre los Derechos del Niño 1989*. <https://bit.ly/4cTZoVd>
- Ortega, N. (2017). *La mirada distraída. Los matrimonios forzados en las comunidades indígenas de México: ¿tradición cultural o violencia de género?* [PDF]. Suprema Corte de Justicia de la Nación. <https://bit.ly/3G7930n>
- Parella, S., Güell, B. y Contreras, P. (2023). Los matrimonios forzados como forma de violencia de género desde un enfoque interseccional. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 133, 137-159. <https://bit.ly/44LBx9e>
- Red por los Derechos de la Infancia en México [REDIM]. (2022, 3 de mayo). *Matrimonio y unión temprana en niñas y adolescentes indígenas de México*. <https://bit.ly/3AIsGsj>
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rodríguez, A. (2019). La construcción social de la paternidad en varones de contextos rurales de Morelos, México. *Antropología Cuadernos de Investigación*, (21), 12-26. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i21.183>
- Rubin, G. (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo (Trad. S. Mastrangelo). *Nueva antropología*, 8(30) 98-145. <https://bit.ly/45NYutv>
- Santillán, M.L. (2021, 25 de noviembre). De niñas a esposas. La problemática del matrimonio infantil. *Ciencia UNAM*. <https://bit.ly/3MxMy4i>
- Say, I. (2008). *Las pedidas matrimoniales indígenas como un hecho cultural tradicional. El caso de San Cristóbal Totonicapán, municipio de Totonicapán* [Tesis de Licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala].
- Secretaría de Gobernación [SEGOB]. (2019). *Entran en vigor las reformas al Código Civil Federal que prohíben el matrimonio infantil y adolescente* [Boletín 133]. <https://bit.ly/3Th4qnz>
- Stewart, L. (s.f.). *Método de muestreo de bola de nieve en la investigación*. Consulta en 2024 de <https://bit.ly/3XwtN7j>
- UNICEF. (2023). *Child marriage is a violation of human rights, but is all too common* [El matrimonio infantil es una violación de los derechos humanos, pero es demasiado común].

<https://bit.ly/3Xevkh0>

UNICEF México. (2020, 2 de junio).

Agencias de la ONU saludan la prohibición del matrimonio infantil en todo el territorio nacional [comunicado de prensa]. <https://bit.ly/4gcpvJW>

Venegas, M. (2020). La masculinidad como máscara: clase, género y sexualidad en las masculinidades adolescentes. *Convergencia*, 27(e14142). <https://doi.org/10.29101/crcs.v27i0.14142>