



ESCENA. Revista de las artes
ISSN: 2215-4906
escena.iiarte@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

Y. Flores, Carlos
Visualidad, drama y ritual judicial en el sistema jurídico maya:
un caso de estudio en Santa Cruz del Quiché, Guatemala 1
ESCENA. Revista de las artes, vol. 84, núm. 1, 2024
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

DOI: <https://doi.org/10.15517/es.v84i1.58668>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=561179531006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

**Visualidad, drama y ritual judicial en el sistema
jurídico maya: un caso de estudio en Santa Cruz
del Quiché, Guatemala**

*Visuality, Drama, and Judicial Ritual in Mayan Law: A
Case Study in Santa Cruz del Quiché, Guatemala*

Carlos Y. Flores

DOI 10.15517/es.v84i1.58668



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Reconocimiento-No comercial-Sin Obra Derivada

Visualidad, drama y ritual judicial en el sistema jurídico maya: un caso de estudio en Santa Cruz del Quiché, Guatemala¹

Visuality, Drama, and Judicial Ritual in Mayan Law: A Case Study in Santa Cruz del Quiché, Guatemala

Carlos Y. Flores²

Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Cuernavaca, Morelos, México

Recibido: 1 de febrero de 2024

Aprobado: 10 de junio de 2024

Resumen

Introducción: Dado el escaso acceso al sistema de justicia estatal, algunas localidades k'iche' en el occidente de Guatemala recurren a juicios comunitarios, dentro del llamado Derecho maya, para procesar judicialmente y de manera pública a personas acusadas de cometer delitos en prácticas conocidas localmente como *suk' b'anik* (corrección/enderezamiento), las que con frecuencia ofrecen coreografías espectaculares altamente ritualizadas dirigidas a la población local en primer lugar. **Objetivo:** El artículo busca analizar entendimientos culturales mayas alrededor de los juicios comunitarios en Santa Cruz del Quiché que, bajo la conducción de alcaldes indígenas locales, buscan reintegrar a los delincuentes al cuerpo social tras su procesamiento judicial y arrepentimiento público. **Resultados:** Mediante el seguimiento del procesamiento judicial comunitario a dos delincuentes locales, se

¹ Algunas ideas preliminares de este material fueron publicadas en una versión corta (Flores, 2023) utilizada para dar contexto general al video-documental, también de mi autoría, titulado *Suk' B'anik-Corrección* (Flores, 2022), el cual está relacionado con el caso de estudio aquí presentado. Dicho documental puede verse y descargarse en: <https://vimeo.com/manage/videos/667371891>

² Profesor e investigador en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Doctor en Antropología Social por la Universidad de Manchester, Inglaterra. ORCID: 0000-0003-3113-272X. Correo electrónico: carlosyflores@aol.com

busca profundizar en los análisis de lógicas, emociones y gestos colectivos enmarcados en mecanismos de representación y circulación –entre ellos el video– que operan bajo regímenes visuales de verdad/poder al interior de campos sociales en conflicto.

Palabras clave: derecho maya; resolución de conflictos; drama social; criminalidad; política intracomunal

Abstract

Introduction: Given limited access to the State justice system, some *K'iche'* communities in Western Guatemala resort to community trials within Mayan law to publicly prosecute people accused of committing crimes in practices known locally as *suk' b'anik* (correction/straightening out), which often feature highly ritualized spectacular choreographies directed in the first instance at the local population. **Objective:** The article seeks to analyze Mayan cultural understandings around community trials in Santa Cruz del Quiché that, under the leadership of local indigenous mayors, seek to reintegrate criminals after their judicial prosecution and public repentance. **Results:** By following the community judicial prosecution of two local criminals, the paper aims to analyze the logics, emotions, and collective gestures that are framed through mechanisms of representation and circulation –among them video– which operate within visual regimes of truth/power in conflictive social contexts.

Keywords: Mayan law; conflict resolution; social drama; criminality; inter-communal politics

Introducción

Dado el escaso acceso al sistema de justicia estatal, algunas localidades *k'iche'* en el occidente de Guatemala procesan judicialmente y de manera pública por medio de juicios dentro del llamado Derecho maya a personas acusadas de delinquir. Estas prácticas son conocidas localmente como *suk' b'anik* (corrección/enderezamiento), las que con frecuencia ofrecen coreografías espectaculares y altamente ritualizadas dirigidas a la población local en primer lugar. En dichos escenarios colectivos, tanto el cuerpo individual como la moral de los acusados son exhibidos y judicializados por las autoridades locales frente a audiencias que reclaman un disciplinamiento corrector (ver [Figura 1](#)). Tal visualidad otorga al lenguaje corporal y/o *performance* de los participantes un papel fundamental en los procedimientos legales mayas. Esto, a su vez, cumple también la función de actuar como metáfora de saneamiento moral y reequilibrio del cuerpo social, al tiempo que se reafirman estructuras de poder local.

El registro cada vez más común de tales eventos mediante fotos o videos digitales y su divulgación posterior a diferentes niveles han posibilitado un mayor manejo del uso de las imágenes no solo a impartidores e impartidoras de justicia, sino también a otros actores de manera directa o tangencial. Dichos usos y representaciones informales son diversos y hasta contradictorios, dependiendo de los posicionamientos, intereses y posibilidades de quienes hacen el registro. Sin embargo, en contextos de alta criminalidad e inseguridad social, las imágenes se pueden volver poderosos mecanismos de control al interior de los sistemas de vigilancia y seguridad comunales al multiplicar y diversificar formas de circulación de las prácticas de justicia y reequilibrio comunitario.

Tomando en cuenta lo anterior, este artículo, basado en el seguimiento de un caso judicializado por el Derecho maya en Santa Cruz del Quiché, busca profundizar en el análisis de la movilización de lógicas, gestos y emociones colectivas a través de mecanismos de representación y circulación que operan bajo regímenes visuales de verdad al interior de campos sociales en conflicto. Será de importancia central examinar cómo la dramatización pública del acontecimiento judicial se relaciona con el ejercicio del poder y la construcción de comunidad. O, como señalara [Georges Balandier](#), se trata de evidenciar “la relación íntima que existe entre el arte del gobierno y el arte de la escena” (1994, p. 16).

Figura 1. Transgresores frente a la justicia maya

Fuente: Fotograma de video-documental *Suk' B'anik-Corrección* (Flores, 2022)

Contexto general

En las postrimerías del fin del conflicto armado en 1996, se dieron cientos de vapuleos y muertes a través de linchamientos públicos a supuestos delincuentes en varias regiones del país, en parte debido a la alta criminalidad existente en la posguerra, y también por la escasa intervención de las autoridades oficiales en proveer seguridad en ciudades y comunidades rurales³. Al mismo tiempo, en dicho contexto de inestabilidad social y como parte de los acuerdos de paz, en distintas zonas del país algunas alcaldías indígenas que habían dejado de operar efectivamente en los años anteriores se fueron refuncionalizando. Dichos entes –electos en asambleas comunitarias– se establecieron así como parte de los esfuerzos por restablecer el tejido social profundamente afectado por la reciente violencia militar.

³ Este no se trata de un caso excepcional en América Latina. Las comunidades con frecuencia tienen que recurrir a sus propios medios de justicia ante la creciente inoperancia en ese sentido de sus Estados nacionales, producto en parte de las políticas neoliberales en marcha que tienden a privatizar las funciones estatales como la seguridad y la justicia (ver Goldstein, 2005; Flores, 2012).

Varias de estas renovadas alcaldías, que desde el comienzo de los años 2000 venían trabajando con la Defensoría Indígena *K'iche'*⁴, fueron desarrollando, entre otras, formas de justicia local con elementos de sus propios entendimientos culturales, bajo el encuadramiento del llamado *Derecho maya o sistema jurídico mayab'*. De esa manera, innumerables “arreglos” efectivos de todo tipo entre sectores en conflicto fueron haciendo que sus operadores ganaran cuotas importantes de poder político y legitimidad entre los pobladores locales. Tales procesos empezaron a contemplar, entre otros, casos de robo, violación o intento de violación, asesinato o intentos de asesinato, destrucción de armas de fuego, problemas con linderos de tierras, de agua, de rutas de paso, difamación, etcétera.

En vez de la remoción forzada de los acusados de sus comunidades (ya fuera por muerte/linchamiento, cárcel en el sistema estatal o hasta destierro), varias de dichas operaciones tuvieron como estrategia la reincorporación de los infractores al tejido comunal a través de procedimientos legales altamente visibles y públicos, los cuales pretendían modificar o “enderezar” (*suk' b'anik*) sus conductas criminales por otras más en línea con valores comunales de coexistencia entre vecinos.

Tras su captura y en asambleas abiertas, entonces, las faltas de las personas procesadas empezaron a ser expuestas junto a la evaluación de las evidencias que las incriminaban. Seguidamente, se procedía a dar consejos o *p'ixab'* de parte de los líderes *k'iche'* una vez establecida su culpabilidad para finalmente alcanzar un arrepentimiento público. Como parte del proceso, los transgresores comenzaron a recibir sanciones establecidas por la multitud presente, las que hasta la fecha se concretizan en castigos físicos como desplazarse arrodillados (*xuculem*) con el fin de lograr el perdón de la comunidad y de la madre tierra, y también recibir azotes rituales llamados *xik'a'y*. De esta forma y como se evidencia en el caso que se analiza a continuación, la resolución de disputas mayores en el Derecho

⁴ La Defensoría *K'iche'* se integró con dirigentes indígenas del municipio de Santa Cruz del Quiché tras el fin del conflicto armado en 1996 y ha funcionado como un ente no gubernamental. Dicho organismo busca ofrecer servicios de defensa legal y conciliación gratuita a personas de escasos recursos, a la vez que promueve la coordinación entre los derechos estatal y maya-*k'iche'*. Sus fuentes de financiamiento han provenido mayoritariamente de agencias de la cooperación internacional (Sieder & Flores, 2011).

maya se ha dado con frecuencia de forma espectacular, donde las personas participantes tienden a tener roles definidos. Las prácticas de legalidad maya se vuelven así coreografías judiciales, cuyo aspecto visible y público configura en gran parte su esencia procesual⁵.

El caso

En abril del 2018, tuve acceso a un registro de video grabado por Marta Matzir Miculax, una colega maya-kakchiquel de la Asociación Maya Uk'ux B'e, cuyos miembros han acompañado a personas operadoras del Derecho maya en el occidente del país y producido diversos materiales sobre el tema (como ejemplo, ver [Asociación Maya Uk'ux B'e, 2019](#)). En el video, registrado el 17 de noviembre del 2017, se seguía el procedimiento legal encabezado por las autoridades indígenas de Santa Cruz del Quiché contra dos hombres jóvenes acusados de robar el automóvil de un vecino en una comarca cercana. Este material, meticulosamente grabado, registraba una serie de actividades judiciales con las que me encontraba familiarizado tras años de acompañar a los alcaldes *k'iche'* que los encabezan y haber escrito junto a Rachel Sieder materiales académicos y producido dos video-documentales colaborativos alrededor de ellos ([Sieder & Flores, 2011](#); [Flores, 2012](#)).

Esta vez, sin embargo, el procedimiento llamó mi atención en un aspecto en particular: el número creciente de personas del público haciendo registros en video de los eventos, desde los profesionales y semiprofesionales, hasta los obtenidos con celulares por los pobladores. Dicha visualización alrededor de la actuación legal indígena mostraba que estos ejercicios de registro/memoria comunal formaban parte consustancial de los procedimientos judiciales mismos y revelaban cómo el espectáculo de impartición de justicia debidamente coreografiado se desplazaba más allá de ese tiempo y espacio específicos. Las grabaciones, a la vez que formaban parte del reforzamiento identitario y de la organización comunal al ser utilizadas de forma pedagógica, también podían ser reproducidas e interpretadas con otros fines, fuera del control de los líderes locales y sus aliados que llevaban adelante el juicio.

⁵ Jeremy Bentham, conocido por reformar las prisiones británicas en el siglo XVIII con invenciones como el famoso “panóptico”, indicaba que la visibilidad era “la mera alma de la justicia” dada la importancia de hacer público el trabajo de las instituciones legales para la transmisión de mandatos morales al público ([Stone, 2018, p. 23](#)).

Como es usual en la región durante los enjuiciamientos públicos de este tipo, una numerosa población local fue convocada al mediodía en un campo de usos múltiples de la localidad, esta vez a un lado de la estación de bomberos. Poco a poco, familias enteras fueron llegando platicando entre sí, mientras se acomodaban formando un semicírculo alrededor de una cuerda, dejando al lado central de la circunferencia libre para el desarrollo del espectáculo judicial que estaba por comenzar. Por su parte, las autoridades indígenas, portando sus bastones de mando, improvisaron una tarima sobre la palangana de un *pick-up* para dirigir y observar el procedimiento consuetudinario. Al mismo tiempo, miembros de la prensa e invitados especiales como activistas, investigadoras e investigadores sociales y personal de diversas Organizaciones no Gubernamentales (ONG) se ubicaron en posiciones más cercanas a los líderes y lideresas mientras preparaban sus cámaras y otros instrumentos de registro. En el centro del círculo ya se encontraban en el suelo ramas de árbol que serían eventualmente utilizadas para propinar los *xik'a'y*. En las afueras del escenario improvisado, se ubicaron vendedores informales de comida, agua, gaseosas, helados y golosinas. Mientras todo esto sucedía, se escuchaba música de marimba desde el equipo de sonido ubicado en la tarima.

El juicio inició formalmente cuando el agraviado entró al círculo y, detrás de él, los dos inculcados caminaban encadenados y custodiados por algunos vecinos. Ambos acusados fueron ubicados frente al público y de espaldas a las autoridades. En ese momento, el barullo de la multitud se fue silenciando, la música se suspendió y las miradas se concentraron en lo que acontecía en el escenario mientras las personas con cámaras comenzaron a registrar los eventos. Fue entonces cuando el alcalde indígena principal, Juan Zapeta, tomó la palabra para explicar primero en idioma español a la prensa presente (alguna transmitiendo en vivo) las generalidades del caso. Luego pidió en lengua *k'iche'* a los alcaldes con bastón de mando, procedentes de varias localidades de los alrededores junto a sus ayudantes o “alguaciles”, que se acercaran para acordar por cerca de 15 minutos cómo se iba a proceder y los roles que cada quien debía cumplir.

Tras ello, Casimiro Pixcar, autoridad indígena local, tomó el micrófono y, en *k'iche'* primero y luego en español, comenzó agradeciendo a la deidad principal local (*nim Ahau*) por la actividad, y también dio la bienvenida a los invitados especiales y público en general. Seguidamente, tomó la palabra María García, una mujer *ajq'ij* (guía espiritual maya) procedente de la localidad de Zacualpa. Luego de saludar a la multitud, instó en lengua *k'iche'* a someter las diferentes creencias de los presentes ante un solo creador, el *Ahau*, mientras

los acusados eran llevados al centro del escenario. A partir de ahí, la especialista espiritual pidió a los entes sobrenaturales permiso para la actividad y protección para los alcaldes indígenas y el buen desarrollo del juicio en general, a la vez que dio consejos morales a los pobladores presentes. En su plegaria, invocó de forma repetida a los antepasados, los abuelos y abuelas, que también se hacían presentes “en el frío, en el viento, en las nubes, en la neblina”.

Todos junten su sagrado corazón, su sagrado pensamiento y su sagrada sabiduría. Hablemos un momento y platiquemos un momento con el creador, pidamos el sagrado permiso y pidamos que nos haga el gran favor con sus pies, con sus manos, el creador. Pidamos grandes favores a sus pies, a sus manos, a las abuelas y abuelos que ya están en el frío, están en el viento, están en las nubes y están en la neblina. ... Pidamos por nuestro pueblo, por nuestro cantón y por nuestra comunidad, en sus pies y manos al creador por el dolor y sufrimiento que existe, que el creador nos ayude.

Buenas tardes, gran creador; buenas tardes, sagrada salida del sol; buenas tardes, caída del sol, la salida del aire, la entrada del aire, corazón del cielo, corazón de la madre, tierra redonda. En sus pies, en sus manos, nuestra madre tierra. Perdónanos y borra nuestras faltas, gran creador; gracias, gran creador; gracias, gran señor.

Gracias a la señora, gracias al señor, dimos nuestra sagrada palabra. Ahora que nos expliquen vamos a entender por qué estamos aquí. ... Algunos han escuchado, otros no, por eso nos van a explicar. (María García, discurso público, 17 de noviembre de 2017)

De esta manera, el inicio formal del actuar legal comunitario *k'iche'* develó un conjunto de alteraciones tanto de tiempo como de espacio con la idea de sacralizar el territorio legal siguiendo conocimientos cosmogónicos propios con legitimidad vigente y alimentados por arquetipos culturales ancestrales. Aquí fue esencial otorgar un sentido de unidad que, como se evidenció, conectó no solo las fuerzas sobrenaturales con el procedimiento mundano, sino también a la comunidad entre sí y esta a su vez con sus antepasados. El apelar a los abuelos y abuelas, los antepasados, parecía funcionar como metáfora de las estructuras morales que deberían recuperarse a partir de las enseñanzas parentales, de manera que se concebía a la comunidad como una gran familia. Se trataba, finalmente, de un ejercicio de

aserción de legitimidad que tomaba como punto de partida la escenificación de un legado cultural con el fin de restituir a la audiencia presente una visión idealizada y aceptable de sí misma previa al enjuiciamiento posterior (Balandier, 1994, p. 23).

Al mismo tiempo, al enmarcar el área del evento dentro del espacio sagrado de los cinco puntos cardinales clásicos de la cosmovisión mesoamericana –la entrada y salida del sol (este-oeste) y la entrada y salida del aire (norte-sur), más el quinto punto, el corazón de la madre tierra, el centro de ese universo– se buscó definir un espacio fundacional para la corrección de fuerzas transgresoras. Es con este sentido unitario terrenal, estable, permanente y sagrado que fue posible lograr el propósito de un “enderezamiento” (*suk' b'anik*) y eventual reintegración de los acusados al cuerpo social ya debidamente demarcado.

En los procedimientos comunales de este tipo hay, por lo tanto, una recreación primaria que busca establecer unidad y combatir el caos. Entonces, se trata de dar a la crisis o drama social una perspectiva positiva con ayuda de entes superiores posicionados más allá de caprichos y pasiones terrenales (Artaud, 1958, p. 51; Turner, 2008). Todo juicio exitoso, pues, tiene que ver con los consensos y entendimientos que se logren al movilizar efectivamente símbolos morales y de poder tanto profanos como sagrados utilizados en su procedimiento. Al igual que en el terreno del ritual y/o del teatro, estos juicios emocionalmente cargados, como se mencionó, apelan constantemente a tiempos y espacios diferentes para hacer más efectiva la transmisión del esfuerzo reorganizador de la justicia comunal. En estos casos, la temporalidad funciona como algo parecido a lo que Walter Benjamin propuso como *tiempo mesiánico*, una sincronía entre el pasado y el futuro al interior de un presente instantáneo (Anderson, 1993, p. 46)⁶.

Hasta ese momento, los transgresores se encontraban separados de la comunidad por líneas morales, cosmogónicas y legales. Es en este espacio extraordinario recreado que se encuentran interactuando y en disputa las fuerzas del bien con las del mal. Las primeras mantienen un ordenamiento social de convivencia con alto grado de predictibilidad, consenso y seguridad, mientras que las segundas amenazan, desordenan y contaminan la moral

⁶ Según Clifford Geertz, con este tipo de práctica se armonizan las acciones humanas con un orden cósmico y, al mismo tiempo, el orden cósmico confluye con el plano de la experiencia humana. Así, la narración cosmogónica, al formular concepciones de un orden general de existencia, articula emoción y creencia, individuo y colectividad, el orden supranatural con el orden social, y este con el personal y corporal (citado en Ardèvol, Martorell, & San Cornelio, 2021, p. 60).

social, por lo que tienen que ser expulsadas o al menos neutralizadas. Aquí es importante mencionar que ningún posicionamiento logra una imposición sobre el otro de manera permanente, pues a la par de un ordenamiento comunal con normas, procedimientos y conductas socialmente aceptadas siempre está el espacio de disputa que subvierte e irrespetea dichos ordenamientos hegemónicos. Como indica Sally Falk Moore, “cada intento explícito de fijar las relaciones o los símbolos sociales es implícitamente un reconocimiento de que son mutables” (citada en [Turner, 2008, p. 112](#)).

Los rituales y procedimientos rígidos, las formalidades normales y repeticiones simbólicas de todo tipo así como las leyes explícitas, los principios, las reglas, los símbolos y las categorías son representaciones culturales de la realidad o continuidad social fijada. Representan estabilidad y continuidad actuada y vuelta a actuar; continuidad visible. A fuerza de repetición, niegan el paso del tiempo, la naturaleza del cambio y el alcance implícito de indeterminación potencial en las relaciones sociales. ... En cualquier caso actúan para proporcionar marcos diariamente regenerados, construcciones sociales de la realidad, dentro de los cuales se intenta fijar la vida social para salvarla de la deriva hacia el océano de la indeterminación. (Sally Falk Moore, citada en [Turner, 2008, p. 112](#))

En comunidades con altos niveles de inseguridad existe siempre un temor constante al crimen transgresor y peligroso, el cual atraviesa a todas las personas que participan en este tipo de disciplinamiento comunitario. En la mente del colectivo está presente que los infractores peligrosos son individuos que han emergido del mismo cuerpo comunal y que no solo han perdido su camino o corrompido sus existencias, sino que pueden ser dañinos o infecciosos. Al presenciar el drama legal y su resolución, entonces, la comunidad también está trabajando sus propias contradicciones y apremios, lo que da paso a una forma de “autobiografía” comunal que hace factible focalizar mejor al mal. Lo anterior facilita que el grupo fortalezca y restablezca su identidad y unidad en oposición a las energías disolutas percibidas como riesgosas ([Balandier, 1994, p. 80](#); [Turner, 2008, p. 97](#)). La primera meta del procesamiento judicial y la esperada san(a)ción en tales situaciones no es, entonces, la de simplemente penalizar a sujetos que han quebrantado la organización comunal, sino más bien restablecer cierto control sobre el ordenamiento vecinal desafiado por la delincuencia. Es decir, se busca reducir hasta lo posible inseguridades y daños en la existencia colectiva ([Foucault, 2014, p. 244](#)).

Dichos espacios arquetípicos puestos en escena por medio del ejercicio legal local al mismo tiempo confieren elevados grados de legitimidad política a quienes los encabezan, invocan y difunden. En estas circunstancias, estos dirigentes ya no son solo mediadores de entendimientos fuertemente enraizados entre los participantes, sino también tienen la habilidad de intervenir en espacios abstractos, amplios, inmaculados y sacros que están más allá de las subjetividades en juego. El procedimiento amplía así su poder, pues los individuos procesados quedan a merced ya no únicamente de la fuerza de la dirigencia local y la de sus seguidores, sino de las entidades sobrenaturales también. Como lo indica [Judith Butler](#), es así como “la conciencia abyecta ingresa en una comunidad de voluntades” (2001, p. 63).

Pese a existir divergencias y conflictos intracomunales, los procesamientos a infractores locales tienden a generar cohesión y consenso sobre lo que es tolerado y lo que no lo es. Además, proveen el espacio para que las mayorías puedan transferir hacia sus líderes el compromiso de lidiar en contra de transgresores peligrosos a cambio de otorgarles cuotas significativas de poder político. Como ha argumentado Oscar Chase, es precisamente por su adherencia espectacular al ritual y sus convenciones y normas que los procedimientos legales adquieren su poder de control social (citado en [Hartigan, 2018, p. 104](#)). Entonces, las dinámicas performáticas por las que las acciones legales son ritualizadas no solo buscan un reconocimiento del ejercicio de control local, sino a la vez van generando, reforzando o consolidando entendimientos culturales que normalmente siguen patrones previos de actuación ([Sarat et. al., 2018, p. 2](#)).

En el contexto amplio del país, además, se trata de prácticas ciudadanas desde la base, donde lo importante en última instancia es recrear espacios consensuados propios que hagan posible una mayor gobernabilidad local y, por ende, incrementen cierta soberanía comunal de frente a la maquinaria del poder político-jurídico estatal no indígena, ampliamente percibida en estos contextos como ineficiente, racista y corrupta. Sin embargo, en las prácticas judiciales consuetudinarias siempre existen dimensiones interlegales que toman elementos performativos del ordenamiento judicial oficial⁷.

⁷ En muchos sentidos, la ley maya, sus procedimientos, códigos, rituales y puestas en escena para audiencias específicas no son tan diferentes a lo que se presenta en el ordenamiento judicial estatal. Tanto en un caso como en el otro, el actuar judicial debe contar con instituciones que configuren tribunales junto a autoridades que apliquen las resoluciones de los procesos legales con el fin de restaurar públicamente un ordenamiento social hegemónico bajo el régimen legal que se trate ([de la Peña, 2002, p. 63](#)). Al mismo tiempo, existen también diferencias

El cuerpo criminalizado como espectáculo

Mientras la guía espiritual finalizaba sus plegarias, los acusados ya se encontraban con sus torsos descubiertos y arrodillados en el centro del círculo. Poco antes se habían quitado sus camisetas haciendo que varias personas del público manifestaran expresiones de sorpresa, pues en sus torsos presentaban una serie de tatuajes que fueron asociados con los utilizados por las llamadas “maras” (pandillas violentas), lo que jugó un papel incriminatorio mayor ante los ojos del colectivo. Incluso la alcaldesa María Lucas, quien los había conducido al centro del círculo, se refirió a que estas marcas en la piel “no son de nuestra cultura”, disociando a estos acusados aún más del público presente. Es así como ellos, por su reputación y aspecto, ya habían encarnado un personaje que los criminalizaba desde antes que se estableciera plenamente su culpabilidad ante la audiencia. Claramente, dentro de los discursos legales *k’iche’* tales marcadores generaron de inmediato un consenso definido y normalizado de la identidad delincucional de los acusados (Butler, citada en [Stone, 2018](#), pp. 3-4).

Posiblemente por ello y como forma de mitigar su estigma de culpable y en busca de una sanción menor, uno de los acusados (casualmente el que tenía mayor cantidad de tatuajes), se hincó e imploró al cielo, mientras la guía espiritual se encontraba evocando al creador *nim Ahau*. Varios de sus tatuajes, funcionando como memoria codificada sobre la piel, apelaban a poderosos símbolos religiosos junto con otros paganos. Este acusado, un profesor de escuela (personaje normalmente respetado en las comunidades de la región), tenía como dibujos principales dos diseños de la Virgen de Guadalupe y otros dos de Cristo. Dentro de los símbolos utilizados por las llamadas “maras”, dichos íconos religiosos han estado asociados a la protección que esperan de estos entes sobrenaturales, dada su existencia transgresora constantemente en riesgo. El otro acusado, un pandillero más joven y asertivo, con un largo

sustanciales entre estos ordenamientos jurídicos, como la configuración espacial de los tribunales, las vestimentas y lenguajes corporales utilizados, el grado y tipo de participación del público, los elementos religiosos presentes, etcétera, que por su complejidad y espacio salen del marco del presente trabajo. Sin embargo, más allá de cuestiones performativas comparables, vale la pena mencionar a manera de ilustración una práctica esencial contrastable como sería la confesión y sus implicaciones entre el Derecho maya y la Ley oficial. Así, mientras que para el sistema estatal una confesión de culpabilidad implica normalmente una condena judicial que puede terminar en la cárcel, en el sistema maya esta significa un paso previo necesario para la transformación ontológica y rehabilitación/reintegración social del infractor que se somete públicamente a su propia verdad ([Foucault, 2014](#)).

historial delictivo y de consumo de drogas que lo había enviado a la cárcel en múltiples ocasiones, portaba dos tatuajes menores con un lenguaje más codificado, pero que, según me confió después, simbolizaban eventos cruciales a lo largo de su práctica criminal⁸.

Mientras la población observaba los tatuajes de los imputados, el alcalde Juan Zapeta empezó a explicar abiertamente cuáles eran sus delitos y por qué estaban todas las personas reunidas allí. Fue a partir de este momento que se comenzó a integrar de manera más clara el espacio meramente procesual terrenal al interior de las coordenadas cosmogónicas anteriores. Primeramente, entonces, hubo una explicación pormenorizada del caso, desde el crimen cometido (relacionado con el robo de un vehículo, junto a amenaza y extorsión) hasta la forma en que se capturó a los acusados junto a las evidencias que los culpabilizaban. Entre ellas se encontraba el testimonio ofrecido por la víctima, el dueño del vehículo robado, quien los imputaba directamente. A esto se sumó la mala fama de los acusados ante los ojos de la comunidad, pues era ampliamente sabido que ambos, junto a otros, integraban desde tiempo atrás una banda considerada localmente como muy peligrosa. Por último, se tenía la confesión del acusado más joven tras su captura.

Lo que se puso en moción aquí fue el reforzamiento de un régimen de verdad establecido tras muchos otros juicios previos donde elementos como la investigación y confesión abonarían hacia una certeza jurídica patente para todos (Foucault, 2014, p. 226). Para los alcaldes que conducían el juicio, fue imprescindible hacer visible su propia solvencia moral con el fin de consolidar su legitimidad comunal. Para lograrlo, hicieron patente, mediante la presentación de pruebas infalibles, que no había habido componendas previas fuera del ojo público u otros elementos que cuestionaran la integridad de su actuar personal y judicial. Es la credibilidad lograda por proceder con normas y precedentes estatutarios previamente establecidos y aceptados lo que da mayor fuerza al rejuego político y judicial al nivel local (Hartigan, 2018, pp. 77, 105). De la misma forma que las personas juzgadas y deslegitimadas moralmente durante el proceso, los alcaldes también encarnan una *persona* con historial

⁸ Este exlíder de la mara, el primero de los dos en ser capturado por las autoridades indígenas para este caso, había jugado un papel importante en la identificación de otros tres cómplices involucrados en el robo del vehículo y luego participó activamente en la captura del otro hombre tatuado, el maestro, junto a él. Durante una buena parte del procedimiento, tuvo una actitud entre indiferente y desafiante, por lo que parecía más bien esperar la conclusión del juicio para poder marcharse a su casa. Sin embargo, el joven delincuente tuvo en principio una transformación ontológica mayor tras el procedimiento legal.

acumulado ante la vista de la comunidad, que constantemente vigila su proceder no solo en cada uno de estos ejercicios judiciales, sino hasta en sus vidas privadas y espacios externos al ejercicio de su poder público-legal. Sobre la credibilidad depositada en ellos descansa una buena parte de la confiabilidad de todo el sistema jurídico desplegado.

Tras ser expuesta la narrativa que con pocas dudas culpabilizó a los acusados, los alcaldes, en su mayoría hombres, procedieron a dar a conocer la “sentencia” al público, lograda tras discutir el caso entre ellos. Se acordó que los implicados realizaran primeramente varios desplazamientos de rodillas (*xuculem*) al interior del círculo rodeado por la multitud. Mientras esto ocurría, se agregaría otro componente esencial dentro de la justicia maya local: los consejos morales dados al público por algunos dirigentes sobre las consecuencias de participar en acciones delictivas con frases como “la invitación es para que reflexionemos y usted, padre de familia, se imagina que su hijo estuviera recibiendo eso ...” (alcalde indígena Casimiro Pixcar, discurso público, 17 de noviembre de 2017). Una vez realizado el *xuculem*, los inculpados pidieron perdón a la comunidad e instaron a otros a no seguir sus pasos.

Finalmente, ya para cerrar el evento, los acusados recibieron los *xik’a’y* (azotes) con las ramas que se habían situado en el centro del espectáculo, propinados por parte de diversos líderes de la zona, ya considerados como ancianos y poseedores de importantes cuotas de respeto comunal. Lo anterior es frecuentemente el clímax de los procedimientos judiciales locales y, dada su espectacularidad y emotividad, es lo que normalmente se destaca en los medios de prensa o videos que registran la actividad. Como en el caso de los tatuajes, la piel de los acusados se convierte una vez más en repositorio de códigos culturales que intervienen para sancionar, disciplinar, definir y educar. Así pues, la epidermis es ultimadamente la frontera física de la individualidad con el mundo externo, es “aquello que parece contenernos y, a la vez, como el lugar en el que otros dejan una impresión en nosotros” (Ahmed, 2015, p. 54). Entendido así, los *xik’a’y* serían ejercicios que no solo quebrantan la individualidad de los transgresores, sino que a la vez los conecta intensamente con los demás.

Sin embargo, el lenguaje corporal magnificado en esta fase del proceso no es el mismo en todos los casos, pues cada individuo envía señales diferenciadas a la audiencia. Estos mensajes corporales tienen que ver con los repertorios sensoriales particulares que los procesados condensan para su representación pública. Así, mientras el hombre mayor se contorsionó más y luego lloró abierta y públicamente, el menor hizo un evidente esfuerzo por controlar sus expresiones de dolor frente a la audiencia e hizo esfuerzos por retener las lágrimas como forma de mantener el respeto hacia sí mismo y hacia el ojo

público de acuerdo con sus valores previos. Este joven, haciendo gala de agencia personal aun en estas circunstancias desempoderantes, incluso indicó tras el castigo: “yo no me echo para atrás, soy hombre para hacer eso, tuve mis agallas” (Crispín Pérez, discurso público, 17 de noviembre de 2017).

Ambos actores, entonces, interpretaron personajes diferentes al interior de una situación semejante y las *performances* públicas desplegadas transmitieron igualmente diferentes reacciones personales. Y es que, finalmente, en esta actuación⁹ lo que estaba en juego ya no era tanto el establecimiento de la verdad, sino que cada quien tenía que sacar el mejor provecho posible dentro de las condiciones altamente desventajosas en que se encontraban¹⁰. Claramente, los dos estaban conscientes de que una actuación no creíble o conveniente ante la audiencia podría haber ido en contra de sus propios intereses¹¹. Como señala James Scott:

Una actuación convincente puede requerir la supresión o el control de sentimientos que echarían a perder la representación y la simulación de emociones necesarias para dicha representación. A través de la repetición se puede llegar a dominar de tal manera la actuación que ésta termina siendo prácticamente automática y aparentemente espontánea. (Scott, 2004, p. 54)

⁹ Aquí es donde puede ser más difícil establecer una diferencia sutil entre una actuación y una *performance*, tal como las concibe Victor Turner, dado que en el primer caso se trata de fingir, mientras que en el segundo más bien consiste en hacer que “algo suceda” en el mundo (citado en Hartigan, 2018, p. 72).

¹⁰ Es posible que en algunos casos los acusados acepten su culpabilidad de acuerdo con la narrativa del proceso aunque lo sean parcialmente o no lo sean. Esto podría funcionar como el llamado “procedimiento abreviado” en una corte oficial, donde el acusado se declara culpable con tal de obtener una pena menor de parte del juez (Sierra, 2023, p. 118).

¹¹ El pandillero más joven, como líder de la mara, tenía, aun en estas circunstancias, considerable fuerza expresiva y asertiva, además de una consciencia mayor de la posibilidad de usar estas capacidades comunicativas y persuasivas para retener cierto poder de acción frente a sus juzgadores y así obtener ventajas. Incluso, se le propinaron menos *xik'a'y* por haber denunciado a sus otros cómplices. Además, él estaba evidentemente consciente de su *performance* no solo ahí, sino de su papel frente a medios de comunicación electrónicos, particularmente los noticieros locales y de otros videastas, que habrían de registrar y proyectar su cambio de actitud.

Más allá de los motivos de las personas procesadas, lo crucial para todo el sistema de juzgamiento maya es que su arrepentimiento manifiesto durante el espectáculo restaura el discurso público de sumisión y subordinación al orden dominante comunal (Scott, 2004, p. 83). En cualquier caso, los delincuentes así recuperados habrán de continuar siendo juzgados moralmente de acuerdo con sus actuaciones futuras, es decir, ya no se les verá solo por las acciones que los llevaron en primer lugar a este juicio formal, sino a partir de la promesa de cambio ante la asamblea que atestiguó el proceso. No cumplir lo acordado equivale entonces a una ruptura de su parte con un contrato verbal establecido con pleno conocimiento de causa frente a la comunidad. Los alcaldes al mismo tiempo quedan de alguna manera atados a dicho contrato, pues queda la expectativa en la comunidad de que estos llevarán a cabo un nuevo proceso judicial, posiblemente más severo, si alguno de los procesados vuelve a descarrilar sus pasos.

Drama judicial y ritual de paso

Varios de los episodios durante este enjuiciamiento tuvieron muchos de los elementos encontrados en los rituales de paso tradicionales. Según se expuso, fue mediante el sufrimiento y la humillación, o la reducción de peligrosos delincuentes a entes desempoderados e infantilizados, que se buscó hacer emerger luego a entes adultos reformados, corregidos, responsables, antes de ser reintegrados a la sociedad. Como señalara María Lucas, una de las principales dirigentes que conducían el evento:

Hacen el *xuculem* ante nuestra madre tierra porque son pecadores. Ellos han ensuciado a nuestra madre tierra ... y ella nos da todo lo que comemos. Entonces, piden perdón a través del *xuculem* ... “perdón, ya no lo vamos hacer”, para eso sirve la hincada. ... ahora el *xik’a’y* es para enderezarlos. Eso es lo que estamos usando nosotros ahora, para enderezar a la gente, los que se equivocan en sus vidas. (María Lucas, comunicación personal, 20 de julio de 2021)

La fase punitiva del enjuiciamiento-ritual se caracteriza por ser un momento de transición, lo que Turner (1987), siguiendo a Arnold van Gennep, llamó “liminalidad” en su clásico trabajo sobre el proceso del ritual. Para ello, fue importante previamente ubicar a los acusados como miembros de la comunidad que se han “separado” moral y simbólicamente de ella por sus acciones criminales pasadas. El proceso, conocido localmente como “la recuperación de la vergüenza”, consiste en reducir la personalidad criminal, es decir, hacer que los acusados transiten de un ser criminal a uno no-propietario con ya solo su fuerza de

trabajo y su renovada moral como pertenencia, lo que los debe conducir hacia su inserción en labores productivas aceptadas socialmente¹². En este proceso de despojo simbólico, los procesados son, entonces, arrancados de las condiciones externas en las que se basaba su peligrosidad (Melossi & Pavarini, 1980).

Dicha ritualización del proceso judicial no sería tan efectiva sin una debida coreografía teatral capaz de asignar espacios, temporalidades y roles específicos para cada quien, incluyendo al público presente. El acto de “corrección” en el Derecho maya, por lo tanto, debe ser dramatizado frente a todos con la intención de expiar colectivamente esos históricos criminales del seno de la comunidad moral. Aunque el drama reproduce en lo fundamental arquetipos culturales como el enfrentamiento permanente entre el bien y el mal, el cosmos ordenado y el caos, la muerte y la resurrección, la transición de infante a adulto, etcétera, el guion ofrecido también dejó clara la sumisión de los infractores dentro del terreno correctivo desplegado. En tales coordenadas, se estableció desde el principio que estos se encontraban desempoderados, aislados de su propia estructura de poder y ley proveída anteriormente por la *mara* criminal. Esta vez, más bien, les tocaba conducirse al interior de un ordenamiento jerárquico con códigos adversos compuesto por los alcaldes y una buena parte de la comunidad respaldándolos. Es así que en toda estructura con relaciones desiguales se envían señales inequívocas sobre quién está a cargo de la situación y quién a sus órdenes (Scott, 2004, p. 48). Por otra parte, dicho ejercicio performático hizo de la autoridad un ente visible, palpable, accesible a los sentidos (Julie Stone, citada en Sarat et al., 2018).

En el momento liminal, sin embargo, no existe garantía de que los infractores vayan a cambiar de manera ontológicamente profunda para ser restituidos a la matriz comunitaria como sujetos plenos, con derechos y obligaciones. Aunque se espera que después del enjuiciamiento los acusados encuentren, tras su arrepentimiento y castigo públicos, una renovada existencia estable y que se comporten, ya transformados, de acuerdo con las normas comunales y sus valores éticos, es posible que nunca hagan esta transición y vuelvan a delinquir (Turner, 1987, pp. 94-95). En todo caso, se trató de que nuevas identidades fueran potencialmente

¹² Como señalara el alcalde Juan Zapeta en una entrevista del 2021: “El objetivo principal de la autoridad indígena es ver a la persona trabajando, es ver a la persona ya en un buen camino, en armonía con su comunidad, con su familia. ... Para nosotros el trabajo es vida, no sé por qué tenerle miedo. Qué gusto existe cuando uno trabaja y recibe su salario, qué gusto cuando la persona recibe su vasito de atole. Son cosas muy pequeñas, pero le digo a la juventud: el respeto y el trabajo son muy importantes para tener un pueblo en armonía”.

establecidas e impuestas durante el procedimiento: del individuo ladrón, embustero y dañino al sujeto arrepentido, racional y esforzado. En todo caso, se desarrolló un encuadramiento discursivo moral y legal que les enfatizó primeramente la identidad anterior y después la “nueva” con proyección hacia el porvenir “suministrando e imponiendo un principio regulador que invade completamente al individuo, lo totaliza y le otorga coherencia” (Butler, 2001, p. 98).

Es lo que queremos nosotros, ayudar a la población en general y no solo a Crispín [el infractor joven]. Hay otros que hemos capturado y cambian su vida. Dejan de robar, empiezan a trabajar porque el robo no es correcto, es un sufrimiento que le dan a la gente, al pueblo y al cantón. No queremos eso, más bien queremos un cambio en estos tiempos. Hemos capturado a muchos y casi la mayoría ha mejorado. (María Lucas, comunicación personal, 20 de julio de 2021)

Es así que estas escenografías que visibilizan actuaciones, gestos, emociones, alocuciones, desplazamientos, etcétera, se convierten en maneras efectivas de fijar relaciones sociales a la vez que vigorizan entendimientos socioculturales propios entre los miembros de la comunidad. De hecho, funcionan como mecanismos de transmisión de reglas fijas a la población, aunque su naturaleza –contrariamente a la práctica legal escrita– parezca fluida, inestable y efímera. Diana Taylor llamó “repertorio” a este conglomerado de expresiones corporales y códigos no escritos que transfieren enseñanzas morales y disciplinarias (Hartigan, 2018, p. 76). En los juicios populares de la región del Quiché, tales repertorios se dirigen a cimentar la enseñanza de que la ley y la justicia comunales terminan por imponer su orden a quienes las transgreden y causan desasosiego social. Y es solo porque es un campo de normas propiamente establecido que es posible plantear un marco de referencia que viabilice un cambio profundo en la conciencia de las personas procesadas, buscando su transformación ontológica y la rehabilitación social. Se trata de que quienes han infringido la ley local se comprometan de cara al público a establecer un nuevo actuar social en el devenir del drama comunitario. Con ello, se busca que el conjunto de la comunidad pueda sanar.

Cámaras, chisme y control social

Dado el carácter público de los enjuiciamientos que se llevan a cabo en el Derecho maya, lo común ahora es ver a muchas personas de la comunidad tomando fotos o videos especialmente con teléfonos celulares, y también a miembros de la prensa con cámaras más formales. Los alcaldes y dirigentes locales entienden bien no solo el alcance e importancia de los registros audiovisuales del evento que se vehiculizan y multiplican en redes

sociales, sino su inevitabilidad y velocidad de propagación también. Como señaló durante el enjuiciamiento el líder comunal Casimiro Pixcar: “Yo miro muchos teléfonos encendidos alrededor ... Bueno, que esto [los registros] nos sirva de reflexión ... ahí con la familia, que lo platiquemos con la familia” (alcalde indígena Casimiro Pixcar, discurso público, 17 de noviembre de 2017).

En dichos contextos de relaciones comunales cercanas, la circulación de estos videos entre redes familiares, de amistad y de prensa se convierte en muchos casos en un espacio de representación propia, más allá del control de las fuerzas hegemónicas locales y nacionales. Pueden ser formas domésticas de lo que [James Scott](#) llamó “discursos ocultos” que se materializan en espacios íntimos, cotidianos, fuera de la escena pública, particularmente en el hogar y otros espacios informales dentro y fuera de la localidad. Son estos los lugares privilegiados para la expresión de ideas no dominantes, y hasta disidentes, subversivas y de oposición (2004, pp. 46, 50)¹³. Por la misma razón, dichos registros audiovisuales de los enjuiciamientos locales tienen la capacidad de cumplir una importante función de control social similar a la del chisme, pues, al enfocarse en la evaluación espontánea del comportamiento ajeno, invariablemente ejercen influencia entre sus contactos cuando se les integra junto a ideas preexistentes de virtud y desviación social ([Menjívar, 2014, p. 108](#)). El registro audiovisual, visto así, puede convertirse en una forma permanente de incriminación y vigilancia que de alguna forma mantiene a los acusados encapsulados en un estado intermedio entre lo que fueron y en lo que prometieron que serían. Se convierten en archivos audiovisuales que fijan procedimientos y prácticas rituales/judiciales consuetudinarias que son por naturaleza efímeras y localizadas ([Flores, 2012](#)).

Para los transgresores, por lo tanto, el escarnio vivido, ahora amplificado y memorizado por el video, significa estar constantemente en el ojo de la moral pública, algo con lo que tienen que vivir por largo tiempo aunque hayan experimentado un cambio ontológico significativo y socialmente deseable en el proceso del *suk' b'anik*. Claramente, recuperar la vergüenza, una reputación honorable ante los vecinos, es sin duda una labor complicada dados los estigmas asociados a sus pasados delictivos. Así, muchos de los transgresores “rehabilitados”, e incluso sus familiares, se ven en la situación de quedar constantemente

¹³ El impacto del efecto de esta circulación de imágenes judicializadas en diferentes esferas públicas es indudablemente un tema amplio y pendiente que merece ser desarrollado con más detalle. Correspondería examinar en primer lugar los posicionamientos de clase, género, etnia, raza, etc., que ocupan las audiencias al interior de la estructura social local y global para un análisis más integral.

bajo sospecha y, por el mismo motivo, operan con un capital social severamente limitado¹⁴. En una ocasión, por ejemplo, la esposa del perpetrador más joven nos indicó que algunos de sus familiares que vivían en Estados Unidos le habían trasladado desde allá la información de que se hablaba en El Quiché sobre su marido que, ya supuestamente corregido, era visto por las noches con otros hombres en lugares que no eran su casa, trabajo, lugares deportivos ni templo cristiano, hecho que ella vehementemente negó.

Al mismo tiempo, para los alcaldes indígenas siempre existe la posibilidad de perder el control sobre la interpretación del evento mediante narrativas alternativas, contrarias y hasta riesgosas que circulan dentro de diferentes campos de poder. En relación con esto último, los juzgadores tienden a enfatizar durante sus exposiciones al público que, entre las personas que graban video, siempre está la posibilidad de que se encuentren cómplices de quienes son procesados recabando información útil para otros miembros de las bandas delictivas. Asumiendo tal presunción, lanzan desafíos a estos videastas vinculados a la delincuencia y confundidos en la multitud. Como señaló la alcaldesa María Lucas durante el enjuiciamiento:

Les digo, hermanos, que con seguridad nos han videograbado y han tomado fotos a todos ahora. Seguro que estos hombres tienen cómplices y saben quiénes son. Si nos llegara a pasar algo, a la autoridad, al dueño del microbús, a su familia ... nosotros los capturaremos, no hay más. De una vez les decimos que es mejor que [los procesados] se arrepientan, que adviertan a sus compañeros ... que conocen muy bien. ... Son a ellos y a nadie más quienes iremos a buscar primero si algo nos pasa. Averiguaremos dónde viven, ubicaremos a su familia, su región, eso es todo. (María Lucas, discurso público, 17 de noviembre de 2017)

Reflexiones finales

El estudio de caso aquí analizado sobre el enjuiciamiento espectacular de los dos hombres en Santa Cruz del Quiché muestra la puesta en escena de estructuras culturales de larga data con altos grados de predictibilidad, convencionalidad y consenso social.

¹⁴ En términos prácticos, un menor número de contactos favorables dentro de la comunidad moral se traduce normalmente en menos favores e intercambios, menos oportunidades laborales y limitadas opciones de fluir e influir en el cuerpo social. Es por ello que la tentación de retornar al crimen y al seno de las bandas criminales es algo que siempre está presente dadas las restricciones sociomorales impuestas por el público.

Lo anterior cumple la función de revestir a estas actividades procesales de un sentido coherente y unificado frente al peligro que significan las transgresiones criminales. Las actuaciones en el ritual legal representado significan al mismo tiempo una forma controlada de encarrilar y neutralizar erupciones de violencia que se encuentran siempre presentes y a todo nivel en la vida comunal. Al mismo tiempo, es un enmascaramiento de la violencia performativa que se encuentra en los mismos fundamentos de la actividad judicial (Ertür, 2015, p. 92). Como señala Julie Stone, este tipo de teatralidad judicial ayuda a visualizar nociones sobre lo que es importante de muchas *performances*, como:

su expresividad visible, intensidad multisensorial, capacidad simbólica, claridad, inmediatez, animación, delimitación temporal y espacial, ejemplaridad, el poder de humillar, habilidad para crear lazos comunales y reforzar normas sociales, el potencial catártico ... el estatus del ser humano, la naturaleza de la percepción, la experiencia del dolor, la traducción de la sensación corpórea en conocimiento y demás. (Stone, 2018, pp. 19-20)

Gracias a ello, con frecuencia tales escenografías se convierten en espacios de catarsis social en los que deseos reprimidos, fantasías, ansiedades e infortunios entre el colectivo hallan consuelo momentáneo mediante la representación espectacular de una sanción ejemplar propinada a vecinos fastidiosos y dañinos que hasta ese momento han encarnado desajustes en sus vidas diarias. El temor, indudablemente, es mayor cuando el colectivo sabe que hay una convivencia de lo aceptado con lo inaceptable en el mismo cuerpo comunitario y que es necesario resolver. La transmisión de emociones al público depende, además, no solo de lo que se dice, sino también de la expresión no verbal y emocional de historias individuales dentro de enmarcamientos saturados de significados culturales. De esta forma, tales dinámicas se transforman en un “idioma primario para definir y negociar relaciones sociales del yo al interior de un orden moral” (Lutz & White, 1986, p. 417).

Por otra parte, y como en cualquier puesta en escena, todo enjuiciamiento público conlleva necesariamente guiones performativos previos basados en procedimientos largamente ejecutados al interior de escenarios idealmente coherentes y cerrados, en los que se espera una resolución que posibilite el cierre inevitable del drama social planteado. Conviene recordar, sin embargo, que estas prácticas usualmente se ejecutan en escenografías donde muchos de los discursos ya se han decidido desde arriba y donde las actuaciones “por más hábiles que sean, deben reforzar las apariencias aprobadas por los grupos dominantes” (Scott, 2004, p. 61).

Sin embargo, aunque exista una estructura escénica primigenia y aparentemente totalizadora, también resulta esencial el poder del estilo personal de los sujetos que participan en el evento para construir –o no– narrativas significativas, creíbles y empáticas de su actuación social (Turner, 2008, p. 74). Esto solo refuerza lo que Jacques Derrida observó al señalar que la mera aplicación de la justicia y la ley implica un impulso performático que “siempre será una fuerza interpretativa” (1992, p. 13). Los dirigentes locales, entonces, normalmente han alcanzado posiciones de liderazgo en buena medida por sus habilidades para captar y comunicar coherentemente ideas y sentimientos relevantes para la población, lo cual sin duda facilita la coordinación y confianza pública de toda la escenificación legal.

Contrariamente, estas subjetividades puestas en movimiento también pueden descarrilar e invalidar los supuestos escénicos si no se hacen correctamente de acuerdo con los códigos sociales, las actuaciones y las dinámicas esperadas, tomando en cuenta que ninguna práctica puesta en escena es igual a otra y cada una guarda singularidad, aunque existan modelos efectivos preexistentes. Entonces, un pobre e ineficiente desempeño performático puede con facilidad percibirse como sobreactuado y no natural, por lo tanto, con devaluada solidez y veracidad (Ertür, 2015, p. 18).

En tales contextos, los registros de video formal e informal que han proliferado de forma importante alrededor de estos enjuiciamientos, al mismo tiempo que fijan los acontecimientos y se constituyen como mecanismos de verdad, también pueden abrir boquetes en la unidad y cohesión de la representación escénica, que por naturaleza se encuentra contenida en un lugar y tiempo únicos con guiones judiciales en gran medida predeterminados. Es decir, el espacio público del posenjuiciamiento, a través de comentarios privados y relecciones del registro audiovisual, ya no constituye un escenario reconocible con facilidad, pues es fluctuante al hallarse en diferentes partes y estar abierto a gran número de influencias distintas que se articulan en función de múltiples fuentes de poder e intereses particulares.

Lo anterior tiene la capacidad de conformar narraciones alternativas de conducta y vigilancia social que pueden muchas veces constituir una especie de panóptico ya no centralizado, sino fragmentado (Balandier, 1994, pp. 169, 177). El registro visual en estos contextos, entonces, funciona en algunos casos como forma de fijar, reforzar y divulgar grandes narrativas (nuevas y antiguas) de sacralidad, redención, moralidad y seguridad que se incorporan a viejas estructuras de entendimiento y comportamiento social (Ardèvol et al., 2021), mientras que al mismo tiempo puede constituir espacios de contestación y reinterpretación del ordenamiento local dominante.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Ardèvol, E., Martorell, S., & San Cornelio, G. (2021). El mito en las narrativas visuales del activismo medioambiental en Instagram. *Comunicar. Revista Científica de Educomunicación*, 29(68), 59-70. <https://doi.org/10.3916/C68-2021-05>
- Artaud, A. (1958). *The Theatre and Its Double*. Grove Press.
- Asociación Maya Uk'ux B'e. (2019). *15 casos resueltos por las autoridades indígenas de Santa Cruz del Quiché. Aportes al Sistema Jurídico Mayab'*. Asociación Maya Uk'ux B'e.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidós.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Universitat de València, Ediciones Cátedra.
- de la Peña, G. (2002). Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios. En E. Krotz (Ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (pp. 51-68). UAM-Iztapalapa.
- Derrida, J. (1992). Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". In D. Cornell, M. Rosenfeld, & D. Gray Carlson (Eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (pp. 5-67). Routledge.
- Ertür, B. (2015). *Spectacles and Spectres: Political Trials, Performativity and Scenes of Sovereignty* [Doctoral dissertation, University of London, England]. Online Repository of Birkbeck Institutional Theses. <https://eprints.bbk.ac.uk/id/eprint/40110/>
- Flores, C. Y. (2012). Derecho maya y video comunitario: experiencias de antropología colaborativa. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (42), 71-88. <https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/361>

- Flores, C. Y. (2022, 18 de enero). *Suk' B'anik-Corrección*. Vimeo. <https://vimeo.com/manage/videos/667371891>
- Flores, C. Y. (2023). Justicia comunitaria y espectáculo ritual. Un caso de derecho maya en Guatemala. *Encartes*, 6(11), 173-183. <https://doi.org/10.29340/en.v6n11.286>
- Foucault, M. (2014). *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia*. Curso de Lovaina. Siglo XXI. (Original publicado en 1981).
- Goldstein, D. (2005). Flexible Justice. Neo-liberal Violence and self-help security in Bolivia. *Critique of Anthropology*, 25(4), 389-411. <https://doi.org/10.1177/0308275X05058656>
- Hartigan, R. (2018). "This is a Trial, Not a Performance!" Staging the Time of the Law. In A. Sarat, L. Douglas, & M. Merrill Umphrey (Eds.), *Law and Performance* (pp. 68-100). University of Massachusetts Press.
- Lutz, C., & White, G. M. (1986). The Anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405-436. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.15.100186.002201>
- Melossi, D., & Pavarini, M. (1980). *Cárcel y fábrica. Los orígenes del sistema penitenciario*. Siglo XXI.
- Menjívar, C. (2014). *Eterna violencia. Vida de las mujeres ladinas en Guatemala*. Ediciones del Pensativo; FLACSO Guatemala.
- Sarat, A., Douglas, L., & Merrill Umphrey, M. (Eds.). (2018). *Law and Performance*. University of Massachusetts Press.
- Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la Resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era.
- Sieder, R., & Flores, C. Y. (2011). *Autoridad, autonomía y derecho indígena en la Guatemala de posguerra*. F&G Editores.
- Sierra, A. (2023). "Ahora los jueces hablan bonito". *Dimensión ritual y eficacia simbólica del proceso penal oral que involucra personas indígenas en conflicto con la ley federal en Oaxaca, México* [tesis doctoral, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México]. Repositorio CIESAS. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1663>

Stone, J. (2018). Penitentiary Performances: Spectators, Affecting Scenes, and Terrible Apparitions in the Nineteenth-Century Model Prison. In A. Sarat, L. Douglas, & M. Merrill Umphrey (Eds.), *Law and Performance* (pp. 18-67). University of Massachusetts Press.

Turner, V. (1987). *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Cornell University Press. (Original published in 1969).

Turner, V. (2008). *Antropología del ritual*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.