

Racismo y derecho: la justicia en regiones indígenas*

MARÍA TERESA SIERRA**

En los últimos tiempos, la posibilidad de reformar la Constitución para reconocer derechos políticos y culturales a los pueblos indígenas, ha servido de detonador para poner en la escena pública estereotipos arraigados que revelan sentimientos heteróforos: con el argumento de defender la legalidad instituida y la soberanía nacional, se ve con temor y franca hostilidad el que se reconozca la vigencia de sistemas jurídicos indígenas con espacios de jurisdicción y autonomía. En torno al tema, se ha desatado un acalorado debate en los medios que en ocasiones ha adquirido tintes racistas, al descalificar la demanda indígena como un atentado a los principios liberales más arraigados. Tal ha sido el caso de connotados juristas, como Burgoa Orihuela, quien en varias ocasiones manifestó su repudio a tal posibilidad refiriéndose indirectamente al carácter salvaje de los indios:

preocupa que se respeten los usos y las costumbres de los pueblos indios de México porque pudieran aparecer por ahí algunas etnias que realicen sacrificios humanos con criaturas.¹

* El artículo recoge resultados del proyecto "Interculturalidad, derecho y género en regiones indígenas", financiado por Conacyt (clave 26237-5).

** Investigadora del CIESAS.

¹ Palabras del abogado Ignacio Burgoa Orihuela, citado en Jaime Avilés, *La Jornada*, 4 de marzo de 1997.

Tales voces suelen identificar costumbres indígenas con violación de derechos y revelan en efecto mentalidades excluyentes que consideran que todo lo que no encaja en la concepción liberal del derecho occidental resulta por definición atávico y antidemocrático.

En estos planteamientos encontramos el núcleo de la concepción burguesa del derecho, históricamente impuesto como el único referente posible de legalidad, reproduciendo con ello visiones racistas que en busca de la homogeneidad jurídica niega cualquier otra expresión de derecho. Autores como Fitzpatrick (1992) han mostrado cómo el derecho moderno se construyó excluyendo al "otro", al colonizado, al salvaje, al diferente, bajo una pretendida búsqueda de la universalidad, equiparada con la cultura y la sociedad occidental. Tal fue la perspectiva que guió los procesos de colonización a nivel mundial: la ley se impuso como el modelo al que debían adecuarse las sociedades colonizadas, que junto con la religión y la lengua llegó a concebirse como "el regalo que les damos" (*the gift we gave them*) (Comaroff, 1992), según los colonizadores (véase también Todorov, 1991).

Llama la atención que pensamientos como el arriba citado, en los albores del siglo XXI, provengan de quienes son reconocidos como connotados juristas mexicanos, que suelen ser consultados por los altos jerarcas del país, para legitimar posiciones conservadoras en aras de defender el llamado "estado de derecho"; según hemos visto en épocas recientes en el marco del debate nacional en torno al reconocimiento constitucional de los derechos indígenas.² Se trata en efecto de ideologías decimonónicas que sientan sus raíces en la propia historia del México moderno, según las cuales la homogeneización cultural y jurídica del país es una condición indispensable para consolidar el proyecto nacional. En ese sentido resulta inconcebible que los indígenas reivindiquen el reconocimiento de sus sistemas jurídicos, de derechos propios, cuestionando con esto el orden

² Como puede verse en la prensa nacional, en los últimos tiempos se han escrito una diversidad de textos que se manifiestan en contra del reconocimiento del derecho indígena, esgrimiendo que con ello se atenta contra la soberanía del Estado. Si bien el tema amerita una amplia reflexión, las opiniones vertidas ponen en evidencia un pleno desconocimiento de las comunidades indígenas y sus procesos. Domina una visión folclórica acerca del derecho indígena, visto como expresión de prácticas atávicas y de tradiciones prehispánicas, lo cual impide comprender que la vigencia de sistemas jurídicos indígenas, con más o menos fuerza, expresa la vitalidad histórica y contemporánea de formas de regulación centrales para la identidad y vida de los pueblos indígenas.

instituido. Más que argumentar en torno al carácter mismo de los usos y las costumbres jurídicas indígenas y su particularidad como derecho, lo cual ha sido abordado por varios autores (Collier, 1995; Gómez, 1997; Clavero, 1997; Marés, 1997; Sierra, 1995, 1997), me interesa destacar cómo tales ideologías excluyentes y diferencialistas, y en ese sentido racistas, suelen ser parte del imaginario no sólo de renombrados abogados sino de quienes se enfrentan al reto cotidiano de administrar justicia, especialmente en regiones interétnicas. En aras de la defensa de la legalidad se reproducen prácticas excluyentes que niegan la diferencia cultural, o cuando la reconocen es para destacar el carácter “incivilizado” del indígena, del diferente.

De esta manera, se construyen verdaderos diques ideológicos y políticos que impiden avanzar en la construcción de un régimen democrático y en una cultura de la tolerancia. En países multiculturales y pluriétnicos como el nuestro, el Estado debe reconocer la diversidad cultural en todas sus dimensiones incluida la justicia y el derecho mismo; debe asimismo develar las condiciones estructurales e ideológicas que materializan y justifican la exclusión como una de las armas principales de la subordinación y la discriminación.

En este texto me interesa desarrollar una reflexión crítica acerca de la relación entre derecho y racismo, tema relevante en la discusión contemporánea en torno a los derechos indígenas en México y América Latina, pero poco documentado. En particular me propongo abordar dicha relación desde la perspectiva de la administración de justicia tal como se revela en una región indígena del México actual, la Sierra Norte de Puebla. Pretendo mostrar esta relación contrastando las ideologías de los operadores de la justicia, con la práctica judicial —materializada en expedientes e interacciones jurídicas— y con la versión de indígenas presos en su paso por la ley. El contraste entre estos tres ejes permitirá destacar ciertas contradicciones que revelan la exclusión y la discriminación en la práctica de la justicia. El artículo recoge resultados de una investigación en curso que he venido desarrollando en la región nahua de Huauchinango, Puebla.³

³ La investigación de corte antropológico estudia la relación y el conflicto entre el derecho estatal y el derecho indígena desde las prácticas jurídicas que se gestan en torno a la justicia y la resolución de conflictos en una región indígena, contemplando distintos niveles legales: desde la comunidad hasta el espacio del distrito judicial y la cárcel.

Racismo y derecho: el marco de referencia

Estudios recientes han mostrado el dilema inherente a la concepción liberal del derecho moderno: el reivindicar al individuo, al ciudadano, como sujeto de derecho, despojado de sus identidades, como garantía para acceder a la igualdad legal, ha hecho evidente la desigualdad real con la que sujetos social y culturalmente diferentes se enfrentan a la ley (Collier *et al.*, 1995; Fitzpatrick, *op. cit.*); tal es el caso de las mujeres, los discapacitados, las minorías culturales y los grupos étnicos. En relación con los indígenas, tal desigualdad se exacerbaba aún más porque no sólo se trata de desventajas legales, debido a su condición de clase, sino porque se confrontan con modelos culturales y jurídicos diferentes, que suelen desconocer. Así, se revela la paradoja del derecho occidental: al mismo tiempo que enfatiza la homogeneidad de los sujetos de derecho, descalifica a los diferentes por no compartir los mismos marcos culturales, hegemónicos. La ley, sin embargo, también es resultado de confrontaciones y no solamente un medio de dominación, por lo que ofrece en su seno la posibilidad de contestar el núcleo mismo de la legalidad dominante al reconocer derechos a las minorías o sujetos distintos, como entes colectivos, y abrir el espacio para su reivindicación. Tales espacios y discursos de derechos no garantizan por sí mismos que se cuestionen las estructuras de dominación que sustentan al derecho burgués, sino existen organizaciones y fuerzas que los demanden. En el caso de sociedades como la nuestra, donde las ideologías racistas y de clase son parte estructural de las relaciones interétnicas en las etnorregiones del país, resulta fundamental reconstruir los mecanismos de la exclusión y la forma en que operan esas ideologías en los espacios mismos de las instituciones estatales (los juzgados, las escuelas, los hospitales, etcétera) como una forma de afrontarlos.

Ante la exigencia de las organizaciones sociales, los estados latinoamericanos se han visto obligados a reformar sus constituciones para reconocer derechos indígenas y establecer atenuantes jurídicos para limar la desigualdad, abriendo el campo legal a la diferencia cultural.⁴ Algunas de estas reformas reconocen el peritaje antropológico

⁴ Tal es por ejemplo el caso de Brasil (1988), Colombia (1991), Bolivia (1995), Ecuador (1998), entre otras. En México, en 1992, se reformó el Artículo 4 de la Constitución que por primera vez reconoce el carácter pluricultural de la nación, lo que abrió la pauta para

como instrumento legal al alcance de los jueces para validar elementos culturales en la calificación del delito. Incluso reformas como éstas, que podrían calificarse como mínimas, ya que no cuestionan el núcleo del derecho burgués, suelen toparse con las ideologías racializadas de jueces y abogados, que justificados en un discurso positivista, impiden valorizar en su justa dimensión los argumentos culturales (Ortiz, 2000). Los esfuerzos que se han hecho en esta dirección resultan ser paliativos que terminan legitimando las decisiones judiciales, sin cuestionar los valores y normas del orden jurídico instituido. El caso colombiano, en donde una reforma constitucional de fondo reconoció, entre otras cosas, jurisdicciones indígenas, muestra, sin embargo, que los peritajes antropológicos, realizados en un marco legal distinto, con jueces y magistrados que se han atrevido a mirar más allá de sus anteojos positivistas, pueden ser efectivas armas jurídicas para reconocer la diferencia cultural como referente clave de decisiones judiciales (véase Sánchez, 1998) y con ello abrir el camino a confrontar ideologías racistas. Se constata, de nueva cuenta, que para que los pueblos indígenas accedan a la legalidad del Estado en condiciones de igualdad es necesario reconocer la diferencia cultural y la pluralidad normativa a nivel mismo de la legalidad, lo que significa cuestionar de frente el orden jurídico vigente y las concepciones ideológicas que lo sustentan (Gómez, 1996). Significa asimismo develar la manera en que el modelo unitario que sustenta al derecho estatal ha implicado la exclusión o negación de otros sistemas jurídicos, como sucede con el derecho de pueblos y comunidades indígenas.

Sin duda, el estudio del racismo resulta un reto para las ciencias sociales, sobre todo en sociedades como las nuestras que se han erigido sobre el mito del mestizaje y la integración nacional. Es de notar, sin embargo, la poca atención que se le ha dado al tema en nuestro país, a pesar de la larga tradición de estudios respecto a las cuestiones étnicas. Si bien, la etnicidad y el racismo constituyen categorías sociales distintas, una referida a representaciones acerca de la diferencia cultural para marcar pertenencias y fronteras, y la otra a construcciones sociales que ponen en juego rasgos fenotípicos con fines de inclusión o exclusión (Wade, 1997); ambas remiten a fenómenos identitarios producto de procesos sociales e históricos propios que en ocasiones

modificar algunas disposiciones legales como las referidas al peritaje antropológico y el recurso a traductores en el caso de indígenas que no dominan el español.

suelen estar entrecruzados. Recientemente desde la antropología y la historia se han desarrollado estudios que muestran cómo las ideologías racistas han jugado un papel central en la construcción del Estado nacional mexicano. En ese sentido, trabajos como los de Castellanos (1994, 1997) abren líneas importantes de investigación al indagar, en la manera en que el etnocentrismo y el diferencialismo, expresiones de cierto tipo de racismo han caracterizado las políticas nacionalistas del Estado mexicano, y en particular las políticas indigenistas; asimismo han develado ciertas condiciones y mecanismos que estructuran las ideologías racistas en las etnorregiones en el México contemporáneo, como partes centrales de la reproducción del capitalismo y del caciquismo. En una dirección similar, desde una perspectiva histórica, el trabajo de Gall (1997) muestra cómo la participación de las élites políticas regionales en el proceso de construcción nacional, tal como sucede en Chiapas, revela la tensión entre ideologías segregacionistas, como las de los políticos sancristobalenses, o bien de corte asimilacionista, como es el caso de las élites tuxtlecas en su impulso por modernizar al estado.

La legalidad ha jugado un papel central en la legitimación de tales ideologías y proyectos nacionalitarios, al sellar la exclusión del indígena, de su cultura, de su derecho, y valorizar una modernidad basada en la civilización occidental. A continuación pretendo contribuir a esta reflexión mostrando algunas de las maneras en que el racismo, como ideología discriminatoria que inferioriza o niega la diferencia, se pone en juego en la práctica de la justicia, lo cual contribuye a la reproducción de la desigualdad social y a la violación de derechos de los indígenas.

Mapeando la discriminación en una región interétnica

En la región de Huauchinango de la Sierra Norte de Puebla confluyen tres grupos étnicos: los otomís, los nahuas y los totonacos, quienes interactúan entre sí y con los mestizos asentados principalmente en los centros urbanos. La ciudad es cuna del poder regional y caciquil de la zona con fuertes vínculos con el priismo nacional. A diferencia de los grandes caciques de las tierras calientes en la parte baja de la Sierra, que han asentado su poder en el control de la tierra para la ganadería y el café, el cacicazgo huauchinanguense teje sus redes de poder sobre todo a partir del comercio y del control político y jurídi-

co regional. La ciudad de Huauchinango es sede de uno de los distritos judiciales del estado de Puebla, y asiento de un moderno Centro de Readaptación Social (Cereso), inaugurado en 1992, que atiende a la población de otros cinco distritos judiciales.

El municipio de Huauchinango cuenta con 69 864 habitantes, de los cuales 22 723 provienen de las comunidades indígenas, es decir, aproximadamente un 33%, de acuerdo al censo de 1990.⁵ La mayor parte de la población indígena se asienta en 44 localidades, entre 500 y 1 700 habitantes. La ciudad de Huauchinango tiene 38 708 habitantes y sólo 5 200 se reconocen como indígenas, es decir, alrededor de un 14%. Como en otras regiones indígenas, en Huauchinango la diferencia étnica se manifiesta de diferentes maneras. Si bien, los límites étnicos no son tajantes, y en muchas ocasiones se diluyen, en las representaciones de personas indígenas y no indígenas se reproducen ciertas creencias y prácticas que fortalecen la situación estructural de subordinación y exclusión. Las ideologías racistas⁶ arraigadas localmente por medio de las cuales se inferioriza y subordina al otro, al diferente, conforman un cuadro en donde los indígenas tienden a ser vistos como individuos sucios, borrachos, ignorantes y sobre todo violentos y "salvajes"; tal fue, por ejemplo, el panorama que me pintaron las secretarías y abogados del juzgado de Huauchinango cuando les manifesté mi intención de realizar un trabajo de campo en las comunidades nahuas de la región, después de haber revisado más de 100 expedientes judiciales muchos de ellos involucraban delitos graves, como homicidios. De esta manera, se reproducen estereotipos que justifican apreciaciones acerca de la criminalización del indígena y su alto índice de violencia.

Como en toda región interétnica, la discriminación que vive el indígena puede detectarse en diferentes áreas de la vida cotidiana. El mercado es uno de estos espacios que cristaliza las tensiones entre indígenas y mestizos, sobre todo cuando los sábados, como sucede en Huauchinango, llegan los indígenas de las comunidades a vender sus productos en la calle; y por ello son sujetos a continuas revisio-

⁵ Datos tomados de los *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*, 1993. El porcentaje de indígenas reconocidos en el censo no corresponde con la presencia significativa de indígenas en el municipio, lo que seguramente se debe a la manera en que se registra la adscripción étnica en estos conteos.

⁶ Castellanos (1994) analiza las ideologías asimilacionistas y diferencialistas que han marcado al indigenismo oficial, que confluyen también con prejuicios y actitudes raciales de sectores hegemónicos de las regiones étnicas justificando con esto la subordinación del indígena.

nes, multas y malos tratos por los inspectores del tianguis, ante la queja de los vecinos de la ciudad que ven invadidas sus calles. Pero uno de los lugares que de manera sensible revela el peso del poder y la discriminación hacia los indígenas, es el espacio judicial y carcelario de la región. Según palabras del director del penal en una entrevista realizada en 1992, alrededor de un 90% de los internos eran indígenas, lo que pareciera indicar que éstos son los que más delinquen. Una revisión de expedientes y procesos judiciales así como conversaciones con los mismos presos —que pude realizar durante mi trabajo de campo en la región— muestran la otra faceta de la administración de justicia: poco acceso a una defensa que no sea sólo la del papel, la del llamado defensor de oficio, falta de dinero para acceder a ella, dificultad para contar con testigos y pruebas para defenderse, obstáculos para comunicarse y entender las fases del proceso penal, ya que la mayoría no maneja bien el español, y algunos incluso son monolingües, además de ser analfabetos. Pero ante todo, al indígena se le presiona y tortura para declarar en su contra cuando otros consiguen sobornar a las autoridades judiciales. Estudios acerca de la defensoría de presos indígenas realizados por Magdalena Gómez (1990) muestran efectivamente cómo se construye una verdad jurídica, la versión del expediente, que se aleja en mucho de la verdad histórica, o la versión de los hechos tal como sucedieron, lo cual lleva a que se penalice al indígena con argumentaciones jurídicas que terminan por someterlo.

Si bien, los miembros de grupos étnicos comparten con otros grupos subalternos de bajos recursos, sobre todo marginales y proletarizados, una indefensión legal que dificulta su acceso a la justicia —ante la falta de medios económicos y de contactos—; en el caso de los indígenas esta indefensión se agudiza aún más porque se ponen en juego referentes culturales e ideológicos desconocidos o minimizados por la ley y los administradores de la justicia: se les juzga bajo parámetros jurídicos y culturales que penalizan la diferencia al borrarla como trazo del expediente, cuando no se la usa para construir argumentos que los categorizan como primitivos e ignorantes. La negación de la etnicidad se convierte así en una de las armas principales de la subordinación y de las injusticias cometidas a miembros de los grupos étnicos.⁷

⁷ Uno de los pocos trabajos que muestra con datos sistemáticos la etnicidad como parte constitutiva de la represión penal del indígena y por tanto ingrediente central de la discriminación, es el de Ballón (1980) en el Perú.

Con el fin de destacar el contrapunto entre discursos racializados de funcionarios judiciales y la práctica de la discriminación —tal como se revela en los expedientes judiciales— con la versión que presos indígenas elaboran de su experiencia carcelaria y judicial, a continuación destaco algunos de estos aspectos de manera separada para más adelante elaborar una interpretación integrada de los mismos. De esta forma es posible reconstruir el escenario en el que cobran vida las tensiones interétnicas en la práctica de la justicia a indígenas, y revelar las formas sutiles de la discriminación y el racismo.

Sellando la exclusión: las ideologías de los operadores de la justicia

Más que un discurso abierto que justifique la exclusión, se observan sesgos ideológicos propios de un discurso racista que niega la diferencia e inferioriza al “otro” para justificar su asimilación: por un lado, no se reconoce validez a las costumbres bajo la consideración que los indígenas se encuentran integrados a la sociedad por lo que deben ser tratados como cualquier ciudadano; simplemente se les debe aplicar la ley. Por otro lado, se elabora un discurso paternalista según el cual es la ignorancia y la práctica de las costumbres la que provoca que el indígena viole la ley y cometa delitos, lo cual no lo excluye de someterse a la legalidad. En ese sentido, la autoridad debe cumplir una función pedagógica hacia los indígenas, darles a conocer cuáles son las normas legales y los límites de las conductas. De ahí también que como parte de las políticas del poder judicial se organicen cursos dirigidos a las autoridades indígenas de las comunidades reconocidas oficialmente (juez de paz, agente subalterno, presidente auxiliar) para que conozcan la ley y su funcionamiento.⁸

⁸ Esos cursos tratan de definir las competencias de las autoridades locales y sus límites: de cuándo pueden detener a una persona y por cuánto tiempo, y cuáles son los delitos que pueden juzgar. Se trata, en efecto, de recomendaciones con las cuales se pretende incidir sobre costumbres vigentes en las comunidades que tienen que ver con la práctica del derecho indígena: el hecho de detener alguien en la cárcel por unas horas o varios días, o el de juzgar a vecinos por no cumplir con sus faenas (trabajo colectivo obligatorio), o incluso pedir multas que exceden los límites legales; estas costumbres arraigadas en los pueblos son continuamente la fuente de tensiones intracomunales y en ocasiones terminan ante el juzgado del distrito.

Veamos en palabras de autoridades judiciales cómo se expresan estas ideologías.⁹ Retomo solamente algunos extractos discursivos de los sujetos entrevistados, sin dar cuenta del contexto particular en que se producen, ya que mi interés es resaltar referencias ideológicas racializadas que guían las prácticas de los operadores de la justicia que, por cierto, no son tan diferentes en otras etnorregiones del país:¹⁰

Comentario del juez de defensa social de Huauchinango:

imposible pensar en considerar las costumbres de los indígenas como base de normas distintas, porque el indígena de esta región sí conoce la moral, sabe cuando comete un homicidio, un delito, no se le pueden aplicar otras normas, porque entonces caeríamos en el error de cometer una discriminación a la inversa. A todos hay que tratarlos como ciudadanos.

Se trata del discurso jurídico tradicional que sustentado en la legalidad excluye cualquier otro referente normativo y descalifica la diferencia como rectora de las prácticas indígenas, lo que justifica la asimilación. El juez enarbola el argumento de la ciudadanía para destacar la perspectiva liberal como garante de una interpretación adecuada de la ley: el hecho de que lo que cuenta son los ciudadanos independientemente de su adscripción étnica o cultural.

Nosotros sólo hacemos lo que la ley nos faculta. Hay unas reformas recientes al Código de Procedimiento en Materia de Defensa Social (del Estado de Puebla), es el reconocimiento de las costumbres en la individualización de la pena: es decir, sólo para considerar al momento de dictar sentencia como un atenuante. *Aún así es algo difícil de atender porque no tenemos elementos para valorar que un hecho se cometió por influjo de las costumbres. Ellos no nos ofrecen las pruebas.*¹¹

⁹ Las referencias textuales presentadas a continuación, salvo cuando lo menciono, no son transcripciones verbales, sino recuentos de lo dicho por las personas, buscando recuperar sus palabras. Dichos extractos forman parte de entrevistas que realicé con distintos funcionarios del distrito judicial de Huauchinango, Puebla (Juzgado Civil y Juzgado Penal, Juzgado de Paz Municipal y Agencia del Ministerio Público), en diferentes momentos de mi investigación.

¹⁰ Tal es por ejemplo lo que sucede en el juzgado municipal de Cuetzalan, Puebla, como he podido constatar, y en los espacios judiciales de Oaxaca (Hunt & Hunt, 1969).

¹¹ Las leyes poblanas, a diferencias de otros estados, han mostrado su sello conservador al no incorporar cambios en la constitución estatal como lo han hecho otros estados en respuesta a la reforma del Artículo 4 de la Constitución Federal. Únicamente se han introducido pequeñas modificaciones en el *Código de Procedimientos Penales* como es el reconocimiento de la costumbre al momento de la individualización de la pena, hecho que según comentarios del propio juez, no cambian el sentido de la sentencia, y cuando mucho ofrecen la posibilidad de disminuir la pena.

Una vez más es el marco legal a partir del cual se valora la acción de la justicia. La referencia a las escasas modificaciones en la legislación procesal de Puebla respecto a las costumbres indígenas, sirven para mostrar su poco peso en el desarrollo del proceso, ya que se trata solamente de atenuantes a considerar al momento de dictar sentencia. Pero, además, la opinión del juez resalta una realidad a la que se confrontan incluso quienes están dispuestos a considerar elementos culturales como atenuantes a la ley: el hecho de que no se ofrecen "pruebas" que revelen el peso de la costumbre en la comisión del delito. Esta exigencia sin embargo expresa una contradicción recurrente: cuando la ley llega a reconocer elementos de esa diferencia cultural, se sostiene que los indígenas no son "capaces" de referirla y valorarla ante las autoridades judiciales.

Las palabras del defensor de oficio confirman estas apreciaciones:

La defensoría de oficio es más en el papel, porque a nosotros sólo nos pagan 1600 pesos al mes y tenemos mucha carga de trabajo. En realidad no es posible, además tenemos que comer, *la ley nos faculta para llevar nuestros propios asuntos*, así que no le dedicamos mucho tiempo. Yo vengo de Puebla dos veces a la semana y es cuando atiendo los asuntos. *El gran problema para desarrollar una defensa es que no contamos con pruebas, por la dificultad para la persona de conseguir testigos, ya que esto implica gastos: hay que pagar el traslado, la estancia en la ciudad, y además suele suceder que las personas piensan que basta con hacer la denuncia sin dar seguimiento al proceso. A veces las personas acusan y luego se retractan, pero eso no se puede hacer porque se trata de delitos que se persiguen de oficio. Además lo que cuenta es la ley, si alguien viene con un problema de despojo quiere la propiedad legal de un predio pero no tiene papeles, no puede hacerse mucho. La ley es la ley.*

El defensor de oficio insiste nuevamente en el papel central de la legalidad, pero a diferencia del juez considera que es la ignorancia del indígena la que complica su defensa, por lo cual sutilmente les echa la culpa de su indefensión por no conocer la ley. Asimismo justifica su poca entrega a la defensoría de oficio debido al bajo salario que recibe, lo que lo obliga a llevar sus propios asuntos.

Esta opinión coincide también con la del juez menor municipal, figura que cumple una función conciliadora respecto a asuntos menores que no tuvieron solución a nivel local, en la comunidad. El juez explica esta situación con las siguientes palabras:

aunque hay jueces de paz en las comunidades la gente prefiere ir con nosotros porque *muchos jueces se aprovechan de los vecinos, y les cobran multas muy altas o los*

meten mucho tiempo en la cárcel. A veces sucede que el juez por ser amigo de la persona involucrada le da preferencia (palabras textuales).

Los comentarios del juez pretenden descalificar a la justicia indígena como un espacio de corrupción y abusos, como lo prueba el hecho mismo de que recurran a ellos como autoridades alternas que les inspiran más confianza. Si bien, no hay duda que en las comunidades la justicia enfrenta problemas y favoritismos, y efectivamente hay quienes prefieren llevar sus asuntos fuera de la comunidad, la opinión del juez termina por generalizar su comentario sin contemplar que la mayoría de los casos son dirimidos a nivel local, conforme a las costumbres, y sólo en menor proporción terminan en las instancias estatales. Así se genera una opinión adversa hacia las autoridades indígenas, lo cual reitera en los siguientes comentarios:

*se extralimitan en sus funciones [...] Como la autoridad del juez de paz, el presidente auxiliar (ambos autoridades indígenas de las comunidades), muchas veces no los respetan y a nosotros nos ven [...] como una autoridad de más arriba y muchas veces la gente dice, bueno yo quiero que tú me arregles, yo quiero pasarme a Huauchinango. Nosotros hablamos con ellos, *más que nada para tratar de aplicar la justicia ya no la ley, debido a las cuestiones que por una costumbre o por su ignorancia, por su imprudencia por las costumbres que han tenido.* Y luego las señoras cuando están con su marido si no se casaron bien, quieren que les paguen para no estar con ellos. Y qué hacemos nosotros, jurídicamente es imposible (palabras textuales).*

Al igual que la mayoría de los funcionarios, el juez hace un esfuerzo constante por mostrar que su actuación se apega a derecho, aunque reconoce que en ocasiones ha obrado en sus márgenes para aplicar la justicia. Según su opinión, las costumbres son las que alimentan la ignorancia del indígena y los enfrentan desprotegidos ante la ley. La costumbre es vista aquí como sinónimo de inferioridad.

Las palabras del agente del Ministerio Público por su elocuencia permiten sintetizar y reconstruir con más claridad el discurso judicial acerca de los indígenas y sus costumbres:

*pero ellos (los indígenas) tienen temor de acercarse al Ministerio Público *verdá porque habemos ministerios públicos que somos prepotentes, el poder lo utilizamos para otras cosas como venganzas pudiéramos decir.* Entonces el ciudadano y sobre todo el indígena se siente, voy a ir me van a meter a la cárcel [...]*

Por eso cuando yo veo a una persona digo siéntate, pásale, qué problema tienes, es decir inspirarles confianza, *ellos son los que están más olvidados, las clases desposeídas. [...] A nuestro pueblo hay que enseñarlo que para vivir en paz primero debe respeto y obediencia al derecho y a la ley.*

(Respecto a las faenas)

me ha interesado mucho ese problema, sobre esas costumbre que tienen nuestros pueblos. Efectivamente yo fui a un pueblo que se llama Hueyacapixtla, yo digo eso no debe de ser, de ninguna manera, no es delito que justifiquen nuestras leyes, verdad. De acuerdo con la ley orgánica del municipio verdad [...] habla eso de las faenas no la conozco a fondo pero no amerita privación de la libertad [...] porque hubo un presidente auxiliar que me dijo: *Licenciado permite usted, no cumplen con la faena de que vayan un día o dos a la cárcel. A no como voy yo a dar yo esas facultades. Se imagina usted que el Ministerio Público que es una institución de buena fe, un órgano conciliador va a ordenar que se meta a la cárcel, entonces todo el mundo va a dar a la cárcel, eso es una violación flagrante a las garantías individuales [...] Lo que deben ustedes hacer es conciencia con nuestra gente, yo también voy a venir a hacer conciencia.*

(Respecto a la actuación de los judiciales)

sí hay agentes judiciales que abusan no, pero ahora que están estos nuevos elementos les he dicho, *no quiero que de ninguna manera me golpeen a ningún ciudadano. Tráiganmelo como ciudadano, no como una bestia. Y deveras estos muchachos ahora nada, y tratan bien a la gente.*

Detrás de la actitud benevolente, accesible y hasta protectora del funcionario puede leerse entre líneas un reconocimiento a las prácticas intimidatorias propias de los agentes judiciales que provocan temor en los indígenas y propician su discriminación. Al distanciarse de lo que otros hacen, su discurso cumple una función de espejo que muestra el lado oscuro y cotidiano de la justicia. Termina refiriéndose de los indígenas como "nuestro pueblo", en un tono paternalista, y categorizándolos como indefensos que necesitan de la protección de la autoridad. De ahí la necesidad de hacer conciencia en ellos para que dejen de practicar costumbres que atentan contra la legalidad. En esa misma lógica intenta encubrir la mala fama de la policía judicial develando con lo dicho una realidad que contrasta con los recuentos de malos tratos y torturas descritas por los reos, como veremos más adelante.

Discursos de esta naturaleza permiten reconstruir ciertas operaciones ideológicas que reproducen la discriminación: al mismo tiempo que se inferioriza al indígena al considerarlo ignorante y necesitado de protección, se justifica su asimilación a la legalidad como ciudadano, siempre que se sacuda de su etnicidad, de sus costumbres. De esta manera se construyen actitudes legitimadoras del orden instituido que al defender el estado de derecho descalifican las costumbres por su anacronismo, y por fomentar la violación de derechos.

La exclusión en las prácticas jurídicas

Los discursos se construyen efectivamente como el marco donde se justifica la acción judicial contra los indígenas. Bajo el amparo de la legalidad se elabora el expediente judicial y se impone una versión de los hechos que penaliza la diferencia. Veamos ahora otra cara de la exclusión que atraviesa las prácticas jurídicas, revelando tres dimensiones del conflicto interétnico: la contraposición de modelos culturales, la oposición entre discursos (lenguaje especializado *vs* lenguaje cotidiano), y el conflicto lingüístico.¹²

El enfrentamiento del indígena ante la justicia revela el choque de sistemas jurídicos contrapuestos. A partir de las referencias culturales, el indígena dirime cotidianamente sus controversias, las cuales son sistemáticamente negadas durante el proceso judicial: sus patrones de disputar, sus creencias y sistemas normativos, el sentido de lo justo y lo injusto, lo permitido y lo prohibido no funcionan ya como referentes de validez para enfrentar el peso de la legalidad y la institución judicial. Se trata, en efecto, de una ruptura con sus esquemas de acción y representación, es decir, de su *habitus* (Bourdieu, 1982) por el trasplante a una situación desconocida. Tal experiencia provoca reacciones de angustia, tristeza y desesperación, como lo testimonian los indígenas presos que al contar la versión de su delito suelen construir una realidad generalmente opuesta o distante a la registrada en el expediente. La búsqueda del detalle y coherencia durante la narración, así como el recurso al lenguaje figurado, pretende restable-

¹² Retomo de Hamel (1993, 1995) la propuesta de considerar estas tres dimensiones como aspecto estructural del conflicto interétnico. Hamel desarrolló este modelo para dar cuenta de los niveles de articulación del conflicto lingüístico en regiones indígenas tal como se revelan en el ámbito de la educación bilingüe, en la interacción cotidiana e institucional entre indígenas y mestizos, como en la propia administración de justicia.

cer una identidad negada durante el proceso, de ahí también la insistencia en el contexto y en las relaciones interpersonales en torno a las cuales tuvo lugar el hecho delictivo.

La violación de derechos que expresa el conflicto de lógicas culturales se agudiza aún más al confrontar el discurso jurídico, como discurso especializado, con el discurso cotidiano de quienes no manejan la legalidad. Además de las innumerables referencias a códigos, leyes y giros del lenguaje a partir de las cuales se construye el discurso jurídico (del expediente judicial y de los agentes de la justicia), el indígena se enfrenta a un lenguaje institucional que le exige argumentar desde una lógica discursiva que no domina y termina desarrollando narraciones que difícilmente tienen cabida en el lenguaje legal. Pude estar presente durante una sesión con el Ministerio Público de Huauchinango cuando a un indígena nahua, de edad avanzada, se le pide que compruebe la propiedad de un terreno en disputa. El señor, en lugar de responder, intenta contar la historia de cómo su padre le entregó el terreno, descripción que es bruscamente interrumpida por la autoridad para exigir pruebas y respuestas cortas, ante lo cual el señor permanece callado. Estamos ante lógicas argumentativas distintas que se ponen en juego en el momento de la decisión judicial y que impiden al indígena explayarse en su defensa. Tal situación contrasta con la lógica argumentativa de las conciliaciones indígenas en las comunidades, donde los juicios suelen durar largas horas y las personas son escuchadas en sus narraciones sin tener que ceñirse a exigencias formales del discurso jurídico (Sierra, 1993).

La confrontación entre discursos se inserta además en el conflicto lingüístico entre el español, como lengua oficial, y la lengua indígena, como lengua dominada y negada en el espacio judicial, lo que en sí agudiza la subordinación y desprotección jurídica del indígena. El dominio limitado del español como consecuencia del conflicto entre lenguas tiene efectos directos en el desarrollo del proceso, generando en el indígena una inseguridad lingüística. Esta inseguridad le impide intervenir activamente, lo que dificulta la comprensión de su discurso; no es extraño entonces que algunos se vean condenados al silencio y sean tachados de ignorantes, reforzando con esto los prejuicios raciales. El recurso al traductor o intérprete, como arma legalmente reconocida,¹³

¹³ El reconocimiento del traductor y del peritaje antropológico, como medio de prueba judicial, fue reconocido en las reformas al *Código Federal de Procedimientos Penales*, el 8 de enero de 1991.

suele reducirse a un apoyo limitado que no resuelve el problema de la comunicación judicial. El traductor resulta ser otra persona también indígena —que bien es un acompañante del inculpado, o bien es elegido al azar entre policías o trabajadores del juzgado—, que no domina el discurso jurídico o el registro formal del lenguaje exigido en esos espacios, lo cual no garantiza el testimonio ni su comprensión.

La igualdad ante la ley, cuando se la observa desde las prácticas jurídicas, se revela como el mito del derecho burgués que pretende ser una tabula rasa para todos, sin contemplar distinciones ni de clase, ni étnicas, para finalmente reproducir la desigualdad. La diferencia cultural se convierte en un obstáculo para acceder a la justicia, y genera una cadena de exclusiones que redundan en una acentuada violación de derechos.

Entre el expediente y la narración: la construcción de la exclusión

Lo primero que llama la atención cuando uno revisa tanto expedientes judiciales como la lista de reclusos en el Centro de Readaptación Social de Huauchinango, es la falta de registro del origen étnico o lingüístico de la persona. La diferencia étnica simplemente se niega en el papel y el indígena entra al proceso desprovisto de su identidad. El expediente judicial se construye a partir de una especie de machote en donde las frases hechas, los giros del lenguaje y la referencia a códigos y normas, así como el seguimiento ordenado de las distintas fases del proceso conforman un discurso retórico, oscuro, que paulatinamente se va imponiendo sobre la versión de los hechos narrada por el preso. Así, el expediente es un documento en el que la voz del inculpado va suprimiéndose conforme avanza el proceso para convertirse en un discurso formal, en donde el respeto al procedimiento más que el delito mismo y sus atenuantes se convierte en la fuerza del argumento judicial. Las contradicciones entre las diferentes declaraciones, como lo es la llamada confesión, la ministerial y la preparatoria durante el curso del proceso no son consideradas más que para perjudicar al inculpado, lo cual efectivamente es un mandato legal. Según testimonio de algunos presos una gran mayoría fue torturada y obligada a declarar en su contra ante la policía judicial y el Ministerio Público, hecho que después fue negado ante el juez en la de-

claración preparatoria, sin que este testimonio tuviera algún efecto durante el proceso o finalmente fuera considerado en la sentencia.¹⁴

La entrevista a más de 60 presos indígenas en el Cereso de Huauchinango¹⁵ muestra otra realidad: el hecho que detrás de los delitos cometidos se encuentran costumbres arraigadas que incidieron en la comisión del delito. Tal como sucede en algunos casos en los que la venganza o la brujería pueden ser causantes de homicidios, o cuando detrás de un delito de despojo se encuentran herencias verbales y no papeles legalizados, o cuando una decisión colectiva provoca reacciones individuales con consecuencias funestas pero que no pueden imputarse únicamente a ciertas personas sin considerar el contexto en el que se cometieron. Lo que en particular me sorprendió al entrevistar a los reos indígenas del penal de Huauchinango fue la disposición para narrarme su versión de los hechos, explayándose en los detalles, lo que sin duda contrasta con el tipo de conversaciones que mantienen con abogados o defensores quienes suelen exigirles adecuar sus versiones a requerimientos judiciales, o dejar de lado detalles no “pertinentes” para una defensa legal.

La referencia de un indígena preso, contrastando la versión del expediente judicial con su propia narración, permitirá ilustrar el desfase entre la versión judicial y la versión vivida por el preso, lo cual abre resquicios para reconstruir otra cara de la discriminación y la violación de derechos en la práctica de la justicia. No me es posible referirme en este texto a otros casos para analizarlos en detalle, pues lo que me interesa ahora es reconstruir aspectos de la experiencia judicial de uno de tantos reclusos que tuvieron la mala suerte de verse envueltos en un homicidio, afirmando su inocencia.¹⁶ El caso referido resulta por lo demás significativo de la problemática que enfrenta el indígena ante la ley.

¹⁴ Las reformas recientes al *Código Federal de Procedimientos Penales* que restan peso a la primera declaración han sido recogidas sesgadamente en los códigos poblanos, lo que hace que se siga aplicando el criterio de la confesión y se sigan ejerciendo prácticas aberrantes como la tortura.

¹⁵ Las entrevistas las realicé al interior del Cereso, localizado en las afueras de Huauchinango. Con estas conversaciones pretendí recoger la situación judicial de los presos, en cuanto a si se encontraban o no sentenciados y si conocían los pasos de su proceso; pero mi intención principal era conseguir que me narraran a su ritmo su versión del delito en el que estaban involucrados.

¹⁶ El análisis de estos casos es parte de la investigación que he realizado en la región y que pretendo plasmar en una próxima publicación.

Don Martín, indígena nahua de Chiconcua, Puebla, narra la manera en que se vio involucrado en un crimen que no cometió; lo acusó su patrón de ser quien mató a otro de sus vecinos, cuando en realidad el culpable fue el mismo patrón.

Con la judicial, entonces que voy a decir, ahora está bien, porque lo cambió su palabra (su patrón), es que lo mataste, a ver si me (dice que) yo lo maté y primero dios, dios la vista, dios no, nunca, se lo cambió la palabra.

Su palabra no tuvo la fuerza ni el poder de imponerse a la versión del patrón (campesino más acomodado) quien antes había conseguido comprar a los judiciales y culpabilizarlo por el homicidio. De manera elocuente, y aun en su español limitado, al usar la segunda persona como eje narrativo, don Martín nos ofrece una muestra de las injusticias, indefensión y discriminación que suele vivir el indígena en su paso por la ley, que en su caso lo llevaron a tener que cumplir una condena de trece años de prisión, sin que en ningún momento se probara su culpabilidad. Don Martín narra con detalle cómo fue torturado por la judicial para obligarlo a declarar en su contra:

(los judiciales) que de verás no me dices que tú lo mataste, no lo maté, a poco no sabes que tú lo mataste, parece que no oigo, parece que no oigo, si habla con él la judicial, llévale allá, échales corriente a ver qué te crees que no me dices. Entons que se lo pegan (a él mismo) aquí el foco ese aquí, se lo amarraron con la pañuelo y aquí en la boca, aquí en la mano se lo amarran aquí, se lo aprietan bien y se lo bajan la pantalón, todo, camisa [...] y playera todo, todo tieso, nomás así puesta, tons que va a poner aquí la corriente aquí está quemando, puta ya mero se murió (él mismo) una puntita así que baja como así de aquí, pero no se va a morir aguanta, pero está escurrido de aquí, está l´echaste aquí inyecciones, médicos que viene l´echaste dos, nomás son dos inyecciones para que se seca.

Don Martín narra el maltrato e impunidad que gozan los policías judiciales para conseguir una confesión. Pese a que sus palabras son lo suficientemente elocuentes para exhibir la cara real de la experiencia judicial, lo más dramático es que su testimonio no le sirvió de nada para demostrar que había sido torturado y obligado a estampar su huella digital. Veamos cómo se registra la condena en el siguiente extracto del expediente judicial:

No es óbice para llegar a tal conclusión (la responsabilidad penal por homicidio) la circunstancia de que ahora el indiciado al rendir su declaración preparatoria

ante este juzgado se haya retractado de su confesión producida en su fase ministerial; porque en primer término debe estarse al principio de inmediación procesal de darle valor preponderante a las primeras declaraciones que fueron producidas recién verificados los hechos y no a las posteriores en las que se presume que existió aleccionamiento y reflexiones defensivas.

El lenguaje oscuro del expediente no recupera el detalle minucioso de la narración de don Martín, quien reconstruye en su memoria la versión de los hechos. Por el contrario, apoyada en la referencia a códigos y leyes, la sentencia toma como referente la declaración ministerial bajo el criterio legal de que tiene más validez la primera declaración por su cercanía a los hechos. El que don Martín haya negado la acusación en la declaración preparatoria ante el juez, donde menciona incluso que fue torturado, no tuvo ningún efecto en el desarrollo del proceso. El acusado es considerado culpable únicamente por su confesión arrancada a la fuerza. A pesar de que se consiguió apelar el proceso en segunda instancia nunca se realizó un careo que sustentara la acusación, la sentencia definitiva reitera la culpabilidad del acusado sin que en la segunda ocasión el Tribunal Superior de Justicia del Estado haya cuestionado nuevamente el procedimiento. De esta forma, don Martín, como muchos otros indígenas presos, se enfrenta desarmado a la ley que lo penaliza por el simple hecho de no saber defenderse y no contar con el dinero para su defensa.

El ansia manifestada en su narración al contar la vicisitud de los hechos muestra también cómo don Martín continúa sin comprender la lógica de una justicia que lo condenó a cumplir una sentencia que no le pertenecía. Por su recuento queda claro que no entiende por qué no creyeron en su palabra, puesto que nunca aceptó el delito ni hubo ninguna prueba acusatoria confirmada en su contra. De ahí también la desesperanza que atraviesa su discurso. Ni siquiera su testimonio intervino en la individualización de la pena, ya que se le consideró como un "individuo de peligrosidad media". En esta misma argumentación se dice:

se trata de una persona capaz para valorar sus actos, y por lo mismo imputable y responsable penalmente [...] que su grado de ilustración se considera deficiente, razón como se advierte en la causa no sabe firmar y por ello de notorio atraso [sic] intelectual.

Sale a relucir aquí un sesgo ideológico de la persona que realizó el expediente respecto a las "limitaciones" intelectuales de don Mar-

tín, al señalar que se trata de una persona con poca ilustración, por no decir ignorante, y que además no sabe firmar. Punto de vista que en ningún momento considera el grado de elocuencia y capacidad narrativa de don Martín al reconstruir los hechos. El manejo limitado del español seguramente tampoco le ayudó a defender su versión y exigir sus derechos.

Si bien, en este caso la costumbre no es un ingrediente que se destaca de manera principal en el desarrollo del proceso ni en el mismo relato, lo relevante es la misma lógica narrativa de don Martín que con lujo de detalle contradice la versión del expediente y muestra su incapacidad para hacer valer su palabra. La exclusión, en este caso, se revela como una sumatoria de irregularidades y obstáculos en donde la pertenencia étnica de don Martín contribuye a su indefensión legal. El derecho otorga armas para reproducir la exclusión cuando privilegia la declaración ministerial sobre un posible detractamiento durante la declaración preparatoria, lo que indudablemente permite construir falsos culpables y encubrir las prácticas de tortura. Ante estos hechos don Martín tiene poco que hacer, cuando mucho esperar a alguna apelación o a ser incluido en uno de los programas de reducción de la pena por buen comportamiento o de preliberación otorgados por el Ejecutivo, una vez que haya cumplido un determinado número de años en la prisión. Sin duda, la pertenencia étnica y la condición de clase son dos factores íntimamente ligados que confluyen y propician la falta de alternativas legales al alcance de don Martín. Casos como este suelen teñir las historias de presos indígenas y no indígenas en las cárceles rurales del país.

Hacia una justicia de la pluriculturalidad

Los procesos de exclusión e inferiorización del indígena, caracterizados por algunos estudiosos como una de las armas de la discriminación y del racismo (Wieviorka, 1994; Wade, 1997), son el ingrediente cotidiano que estructura las relaciones interétnicas del país. A lo largo de este trabajo he querido documentar algunas maneras en que el racismo se arraiga en las ideologías y prácticas de los operadores de la ley en el México contemporáneo, lo cual más que excepcional resulta ser un elemento estructurador de la administración de la justicia en las etnorregiones del país.

Es posible reconstruir un proceso ideológico diferencialista y excluyente con dos facetas aparentemente contradictorias que se sobreponen a una misma finalidad, y que responden a lo que Wieviorka (1998) identifica como dos tipos de lógicas: la universalista, del racismo jerarquizador, y la diferencialista, vinculada a la exclusión. Con el argumento de la legalidad y la idea de la igualdad ante la ley se construye un discurso jurídico que niega la diferencia, y por tanto la excluye del proceso judicial. El indígena, como cualquier otro ciudadano, se confronta a la legalidad, despojado de su identidad, obligado a someterse a los valores y lógicas culturales del orden hegemónico. Puesto que la ley no reconoce diferencias ni de clase, ni de cultura, se le cataloga de ignorante y primitivo, que por la práctica de sus costumbres es proclive a violar el orden instituido. El principio de la igualdad ante la ley se convierte así en la piedra angular que justifica la exclusión en aras de la aplicación neutra de la legalidad. Pero es justamente la diferencia cultural la que cotidianamente confronta este principio y revela el mito de la igualdad legal.

Además de las limitaciones estructurales que obstaculizan el acceso a una defensa, por el excesivo gasto que suele implicar (en defensa, papeleo, extorsiones, etcétera), el indígena se ve inserto en un laberinto desconocido que lo desnuda y le exige un cambio de piel, sin ofrecerle en contrapartida más que maltratos y torturas. Al enfrentarse como simple sujeto de derecho a una lógica cultural que desconoce, inscrita en valores, códigos y procedimientos; a un discurso jurídico distante de sus patrones culturales de argumentar, y a la necesidad de tener que expresarse en una lengua que no es la suya, se agudiza su subordinación convirtiéndose en presa fácil de exclusiones y descalificaciones. Las ideologías racistas de los administradores de la justicia, amparadas en la legalidad o en sesgos paternalistas, legitiman prácticas de discriminación ante las que el indígena se ve desarmado. El caso de don Martín, como uno de los cientos de indígenas que se enfrentan al aparato de justicia estatal, revela la carrera de obstáculos que viven culpables e inocentes en su recorrido por los espacios de la ley. El contraste entre el expediente judicial y la narración de los presos da cuenta de la distancia abismal existente entre la versión jurídica y la versión del inculpado, quien cada vez más ve alejarse la posibilidad de ser juzgado conforme a patrones de justicia. El discurso jurídico del expediente tiende a autonomizarse y a seguir su propia lógica, cada vez más distante de los hechos que lo produjeron, mientras los inculpados aferrados a

sus versiones, envueltos en papeleos y trámites incomprensibles ven alejarse la posibilidad de hacer valer su verdad. Si bien, esta experiencia judicial no suele diferenciarse en mucho de la vivida por otros grupos subalternos, en el caso de los indígenas suele estar traspasada por otros obstáculos ante el peso de costumbres y visiones del mundo descalificadas por la legalidad y sus agentes. En ese sentido cabe destacar la estrecha relación entre clase-etnicidad-racismo como tres facetas que expresan la realidad de los indígenas en su paso por la ley.

Las formas sutiles de la discriminación vigentes en la vida cotidiana que encubren el racismo contrastan con las maneras burdas de la dominación, vejación e indefensión del indígena cuando se ve sujeto al aparato judicial, convirtiéndolo generalmente en víctima y expuesto a que se violen sus derechos humanos más elementales. Una vez ahí, se activa un engranaje que difícilmente puede contrarrestar y en el que se ponen en juego prácticas institucionales que legitiman la subordinación legal. De tal manera, el derecho instituido al excluir la diferencia en aras de la igualdad formal termina justificando la exclusión y la desigualdad ante la ley.

Resulta un reto avanzar en una profunda reforma del Estado y del derecho, recuperando el sentido original de la justicia, lo que implica reconocer que para conseguir la ansiada igualdad ante la ley, como principio jurídico rector, que tanto proclaman los ideólogos del régimen, hay que empezar por reconocer la diferencia en el seno mismo de la legalidad. Algunos estados confrontados a la multiculturalidad han desarrollado medidas específicas de compensación cultural dirigidas a minorías étnicas y raciales, lo que ha significado varios problemas porque la compensación no siempre se consigue, como es el caso de los programas de acción afirmativa en Estados Unidos. Otros, como Suiza, Bélgica y Canadá han reconocido espacios de jurisdicción personal o territorial para el ejercicio de derechos culturales y políticos, y otros más terminan por aceptar la autonomía como el marco que garantiza el derecho propio y la práctica de la diferencia. En el caso de países como México, el reconocimiento a la diferencia cultural debe impactar la lógica misma del derecho estatal y de la administración de justicia y construir un orden jurídico de la pluriculturalidad (Gómez, 1996). Esto implica dar cabida a normas jurídicas diferenciadas, desarrollar medidas específicas que garanticen el acceso a la justicia a grupos e individuos culturalmente distintos, y sobre todo reconocer espacios de jurisdicción y autonomía indígena.

Tales medidas, sin embargo, no serán suficientes sino inciden en las mentalidades, de las cuales se alimenta el racismo, y constituyen armas principales de la dominación para las élites políticas, sobre todo en las regiones interétnicas del país, lo cual se vislumbra indudablemente como lo más difícil de cambiar. La reforma a las leyes por sí misma no basta sino tiene efecto en la práctica de los administradores de la justicia y de la sociedad en su conjunto. Efectivamente estamos ante uno de los grandes retos que compartimos las sociedades multiculturales y pluriétnicas en América Latina en el nuevo milenio.

Bibliografía

- Avilés, Jaime, "Burgoa rolló, huyó y lo pescaron... con los Acuerdos de San Andrés", en *La Jornada*, México, 4 de marzo de 1997, p. 12.
- Castellanos, Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, enero-abril de 1994.
- , "Nación y racismo", en *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1997, pp. 11-36.
- Clavero, Bartolomé, "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América", en *Derecho Indígena*, México, INI, 1997.
- Comaroff, John, "The Discourse of Rights in Colonial South Africa: subjectivity, sovereignty, modernity", Working Paper núm. 9401, American Bar Foundation, University of Chicago, 1992 (mecanoescrito).
- Collier, Jane, Bill Maurer y Liliana Suárez-Navaz, "Sanctioned Identities: Legal Construction of Modern Personhood", en *Identities*, vol. 2, núms. 1-2, Gordon and Breach Publishers, Newark, N. J., 1995, pp. 1-28.
- Fitzpatrick, Peter, *The Mythology of Modern Law*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.
- Gall, Olivia "Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas", en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1997, pp. 143-190.
- Gilroy, Paul, *There ain't no black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- Gómez, Magdalena, "La defensoría de presos indígenas", en Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (comps.), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, México, El Colegio de México-IIDH, 1990.
- , "La cuestión indígena en México hoy", en *Economía Informa*, núm. 250, Facultad de Economía, UNAM, septiembre de 1996, pp. 24-42.
- , "Derecho indígena y constitucionalidad: el caso mexicano", en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho Indígena*, México, INI, 1997.
- Hamel, Rainer Enrique, "Derechos lingüísticos", en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 44, México, 1993.
- , "Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas del análisis sociolingüístico", en *Alteridades*, año 5, núm. 10, México, 1995.
- Hunt, Eva y Robert Hunt, "The Role of the Courts in Rural Mexico", en P. K. Bock (ed.), *Peasants in the Modern World*, Albuquerque, University de Nuevo Mexico Press, 1969.

- INI, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 1993.
- Marés, Carlos Federico, "Los indios y sus derechos invisibles", en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho Indígena*, México, INI, 1997.
- Ortiz, Héctor, "La diferencia cultural en el ámbito legal: el trabajo pericial antropológico", tesis, México, ENAH, 2000.
- Sánchez, Esther, *Justicia y pueblos indígenas en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia-UNITUS, 1998.
- Sierra, María Teresa, *Discurso, cultura y poder: el ejercicio de la autoridad en pueblos ñhañhús del Valle del Mezquital*, CIESAS-Gobierno del Estado de Hidalgo, 1993.
- , "Indians Rights and Customary Law. A Study of the Nahuas in the Sierra Norte de Puebla", en *Law & Society Review*, vol. 29, núm. 2, USA, 1995, pp. 131-143.
- , "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, año 7, núm. 14, México, UAM-Iztapalapa, 1997.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.
- Wade, Peter, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press, 1997.
- Wieviorka, Michel, "Racismo y exclusión", en *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, México, El Colegio de México, enero-abril de 1994.
- Wieviorka, Peter, *Le racisme, une introduction*, París, Editions La Découverte/Poche, 1998.

