

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ



Etnografía  
en el sistema de  
**(IN)**  
**JUSTICIA**  
**PENAL**

Los condenados rarámuri  
frente a los operadores jurídicos  
en Guachochi

Carlos Murillo Martínez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Juan Ignacio Camargo Nassar  
*Rector*

Daniel Constandse Cortez  
*Secretario General*

Santos Alonso Morales Muñoz  
*Director del Instituto de Ciencias Sociales y Administración*

Jesús Meza Vega  
*Director General de Comunicación Universitaria*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

**Etnografía  
en el sistema de  
(IN)  
JUSTICIA  
PENAL**

Los condenados rarámuri  
frente a los operadores jurídicos  
en Guachochi

Carlos Murillo Martínez

D.R. © Carlos Murillo Martínez  
© Flor Urbina Barrera (Prólogo)  
© Universidad Autónoma de Ciudad Juárez,  
Plutarco Elías Calles #1210,  
Fovissste Chamizal C.P. 32310  
Ciudad Juárez, Chihuahua, México  
Tel : +52 (656) 688 2100 al 09

Primera edición, 2021  
Disponible en:  
<http://elibros.uacj.mx>

ISBN: 978-607-520-409-3



---

Murillo Martínez, Carlos  
Etnografía en el sistema (in) justicia penal: los condenados rarámuri frente a los operadores jurídicos en Guachochi / Carlos Murillo Martínez.— Primera edición --Ciudad Juárez, Chihuahua, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2021.  
237 páginas; 22 centímetros.  
ISBN: 978-607-520-409-3

Contenido: Prólogo / Flor Urbina Barrera.— Introducción.— Capítulo I: La multiculturalidad en la justicia penal moderna.-- . Capítulo II: Rumbo al Cereso de Guachochi.— Capítulo III: Narrativas sobre la justicia de indígenas rarámuri Presos.— Capítulo IV: La etnocárcel de Guachochi en el discurso del chabochi.— Conclusiones.— Referencias.

1. Administración de justicia - Guachochi, Chihuahua. — 2. Rarámuris - Asistencia legal a indígenas - Guachochi, Chihuahua . — 3. Rarámuris - Condición jurídica, leyes, etc. - Guachochi, Chihuahua — 4. Rarámuris - Derechos civiles - Guachochi, Chihuahua. — 5. Rarámuris - Discriminación en la administración de justicia penal - Guachochi, Chihuahua.

LC - KGF2202 M87 2021

---

La edición, el diseño y la producción editorial de este documento estuvieron a cargo de la Dirección General de Comunicación Universitaria, a través de la Subdirección de Editorial y Publicaciones.

Coordinación editorial: Mayola Renova González  
Diseño de cubierta y diagramación: Karla María Rascón  
Corrección: Diandra Carolina Ordaz Pereyra  
© Fotografía de portada: Randy Anaya

# ÍNDICE

<b>Prólogo .....</b>	<b>7</b>
----------------------	----------

*Flor Urbina Barrera*

<b>Introducción.....</b>	<b>13</b>
--------------------------	-----------

## CAPÍTULO I

<b>La multiculturalidad en la justicia penal moderna.....</b>	<b>33</b>
---	-----------

El fetiche de la igualdad en la modernidad.....33

La realidad multicultural que la modernidad intenta ocultar.....39

Derecho penal moderno y los pueblos originarios.....48

Apuntes sobre el pluralismo jurídico y la multiculturalidad .....59

## CAPÍTULO II

<b>Rumbo al Cereso de Guachochi .....</b>	<b>67</b>
---	-----------

La primera colonización: la Nueva Vizcaya en la colonia española  
y la imposición de una forma de organización en los rarámuri.....69

La segunda colonización: la Independencia de México, la Reforma,  
la secularización del Estado y la propiedad privada .....76

La tercera colonización: del progreso y la ética del trabajo de Porfirio  
Díaz a la imposición del mexicano mestizo de Vasconcelos .....84

La cuarta colonización: el México moderno y los gobiernos posrevolucionarios.....	88
Viaje a Guachochi, la capital política y económica de la Sierra Tara- humara. Ejercicios de descripción densa: Si se portaban mal, los me- tían en un troje I, II y III.....	96

### CAPÍTULO III

<b>Narrativas sobre la justicia de indígenas rarámuri presos.....</b>	<b>127</b>
Breviario sobre el trabajo de campo en la cárcel de Guachochi.....	127
La justicia tradicional, (des)usos y (sin)costumbres: el control social de los indígenas fuera del discurso legal.....	143
La cárcel de Guachochi: modelo para los indígenas que evita el esclavismo .....	167
(Sin) Procurar justicia: el rarámuri que se entrega(ba) a la justicia chabochi .....	172

### CAPÍTULO IV

<b>La etnocárcel de Guachochi en el discurso del chabochi .....</b>	<b>179</b>
Breviario sobre el trabajo de campo con los operadores del sistema judicial en Chihuahua.....	179
Notas sobre la razón occidental y la razón rarámuri: la falta de diálogo entre “gente de razón” o “entendidos” y los rarámuri en el “drama judicial” .....	188
De la “epopeya judicial” donde el Estado nunca pierde a la justicia transicional: una propuesta alternativa .....	205
<b>Conclusiones .....</b>	<b>221</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>231</b>

## PRÓLOGO

*En lo que se refiere á la etnografía y á la etnología, se han tratado estas ciencias más de un modo literario que verdaderamente científico, pero un etnógrafo, un etnólogo deben de ser, antes que todo, naturalistas y han de tener una educación científica y no literaria.*

—George Engerrand y Fernando Urbina, 1909

### EXPERIENCIAS EN EL CAMINO

**E**n el año de 1990 comencé a estudiar la carrera de Historia en la Universidad Michoacana, ahí tuve la oportunidad de convivir con mis compañeros de clase y con muchos otros universitarios indígenas purépechas, Francisca Galván Crisóstomo, Casimiro Leco, Juan Carlos Cortéz Máximo. Tanto mis compañeros como mis maestros purépechas eran miembros —comunes unos y otros verdaderamente sobresalientes— del ámbito universitario, es decir, no estaban lejos de las aulas ni mucho menos de los últimos peldaños del desempeño académico. Aquellos estudiantes indígenas no eran jóvenes que experimentaron la crianza en la ciudad, tampoco eran descendientes de indígenas de segunda o tercera generación; venían a estudiar directamente de los poblados purépechas, eran hablantes de la lengua y miembros activos de sus localidades.

Igualmente, entre mis maestros había muy destacados indígenas que impartían cátedra en las diversas carreras de la universidad, leí sus libros, asistí a sus clases y conferencias, e incluso a sus conciertos, ya que

entre ellos hay reconocidos músicos como los integrantes de la familia Bautista. En 1994 Cecilia Bautista y yo éramos becarias de la Academia Mexicana de la Ciencia, mientras realizábamos una estancia de investigación en el Instituto José María Luis Mora. Cecilia me compartía anécdotas sobre las giras que sus tíos, primos y hermano habían llevado a cabo por diferentes países, incluidos algunos selectos espacios en Inglaterra a donde fueron invitados. Mientras la escuchaba, recordaba a mi maestro de la adolescencia, Francisco Bautista (tío de Cecilia), un maravilloso músico, profesor y muy cálido ser humano que impulsaba a sus estudiantes en una escuela secundaria de la ciudad de Morelia.<sup>1</sup>

Además, los universitarios conocíamos la lucha del pueblo purépecha. Fue en diciembre de 1991 cuando se proclamó a la Nación Purépecha, después de una década de encuentros de las asociaciones, los comités y las organizaciones de profesionistas purépechas. El movimiento no implicaba una separación del Estado mexicano, sin embargo, exigía la convivencia social en igualdad de condiciones y puntualizaba la autonomía para gobernarse con sus propias leyes. Fue en el año siguiente, el 12 de octubre de 1992, cuando en una manifestación se derribó en Morelia la estatua del virrey de Mendoza, símbolo de la opresión y del despojo de que han sido objeto los pueblos originarios.

Veinte años después de mi experiencia con los indígenas en Michoacán, me incorporé como profesora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), no encontré estudiantes ni colegas indígenas, incluso los temas de las investigaciones que se estaban desarrollando en la universidad no marcaban una clara línea de interés por las condiciones políticas y sociales de la población rarámuri. Sin embargo, sí descubrí entre mis estudiantes de la especialización en Estudios Culturales del doctorado en Ciencias Sociales a Carlos Murillo, cuya investigación de tesis doctoral era pionera en una universidad, una ciudad y una entidad con un profundo adeudo con los habitantes de los pueblos originarios.

---

1 Entre aquellos maestros y estudiantes purépechas, sobresalen académicos que obtuvieron grados de doctorado y que cuentan con membresía en el Sistema Nacional de Investigadores.

## DE LA ANTROPOLOGÍA COLONIALISTA A LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

El discurso nacionalista y la institucionalización instaurados en el México posrevolucionario edificaron el imaginario de un indigenismo colonialista, una postura que retrata al “salvaje” que fue instruido y “civilizado” por el andamiaje de los pilares del colonialismo europeo: el cristianismo garante del rescate de almas y el régimen político-social fincado en buena medida en la superioridad étnica del europeo, el criollo, el mestizo y todo un escalafón descendiente que clasificaba despectivamente, en un conocido sistema de castas, a los indios, los negros, los asiáticos y todos aquellos quienes fueron sometidos y esclavizados.

El indigenismo colonialista ha perpetuado a los indios en los museos, donde se exhibe un pasado glorioso. Igualmente conserva la romantización del indígena que se dedica a bordar, tejer, trenzar, tallar, teñir piezas de artesanías que son reflejo de su mirada sincrónica con la naturaleza y el cosmos. Esta es la conocida infantilización de individuos despojados de sus propias confrontaciones e intereses, quienes, además, son objetivados y deshumanizados. Incluso hoy en día, cierta vertiente de la antropología mexicana, la vieja escuela europea, sigue formando antropólogos especializados en el folclor de las danzas y los vestidos, los platillos y los rituales; algunos otros observan preocupados el desuso de la lengua como pérdida de identidad. Este reclamo peligrosamente puede colocar a los indígenas como sujetos que no deberían involucrarse en el sistema social mestizo, ya que puede alterar su candidez y sumisión. No es esa una postura que pugna por reconocer la cultura propia y diferente, pues tiene matices de exotización del indígena, comprendido como bondadoso, inocente y ajeno a la avaricia económica y política de la sociedad occidental, esta postura le coloca en las márgenes del sistema social.

La rancia escuela de la antropología física metropolitana —colonialista—, que se volcaba en la recuperación de piezas arqueológicas para ser exhibidas en salas de museos que ostentaban orgullosamente el mundo indígena del pasado, dio lugar en 1911 a la instauración de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (EIAEA). Debido a ese mismo proceso, arribaron a México destacados

antropólogos, etnólogos, lingüistas y naturalistas que buscaban alejarse de la intolerancia y agresión que percibían en Europa. Fue sin duda alguna Franz Boas y algunos de sus alumnos, entre ellos Goerge Engerrand, quienes promovieron la antropología cultural, que miraba las particularidades históricas, geográficas y sociales para comprender la vida social de los pueblos indígenas en el continente americano. En el contexto de la lucha armada en México durante los años de la Revolución, estos intelectuales dejaron el país y fueron alojados en diversas universidades de los Estados Unidos, sin embargo, su presencia, participación e influencia dio lugar a la germinación de la antropología cultural mexicana, también nombrada antropología social, la cual ha producido numerosas investigaciones acerca de la organización social, estratificación y vida cotidiana de las localidades indígenas. Además, posicionó a los sujetos como agentes que enfrentan, resisten y confrontan a un sistema clasista, racista, excluyente y abusivo que limita sus posibilidades de acceso a los recursos para su desarrollo e incluso para su mera sobrevivencia.

## **UACJ LA JOVEN REBELDE**

Veo a la UACJ como una institución joven, una universidad rebelde que se erige en la casa de estudios de la ciudad que no duerme, Juárez, la ciudad fronteriza, industrial, laboriosa, la del bullicio, la castigada, la resiliente. Esta universidad formadora de talentos idóneos para el desarrollo y operación de la industria maquiladora, la administración de las aduanas y otras actividades propias del cruce de las fronteras entre México y los Estados Unidos ha dado cabida al desarrollo del pensamiento social y humanista. Desde 1997 tuvo lugar la creación de un espacio de estudios especializados de nivel maestría, el área de Estudios Culturales, que se albergó en el programa de maestría en Ciencias Sociales. Una década después, surgió el doctorado en Ciencias Sociales, en esta misma área de especialización. Fue en ese espacio, en el año 2015, donde conocí a Carlos Murillo Martínez. Carlos representa a una nueva generación de estudiosos juarenses, herederos de un pensamiento intelectual particular, localmente construido en un espacio de muchos encuentros, tierra de viajeros, migrantes nacionales y extranjeros, lugar de arribos,

retornos, de buscadores de sueños, de soñadores en pausa. El autor del libro ha sido forjado con una mirada académica sensible, por lo que su tesis es la primera investigación del área de Estudios Culturales que visibiliza a los indígenas rarámuri en este contexto transnacional, industrial y urbano.

## EL ESTUDIO DE LOS RARÁMURI PRESOS

Esta idea es una metáfora, cuando Carlos me expuso su interés por los indígenas condenados por el sistema judicial, los ejes de la búsqueda de información y algunos de sus primeros hallazgos, elaboré una serie de imágenes mentales sobre la noción de ser preso: los rarámuri presos en la sierra agreste de las sequías y la hambruna; presos en la discriminación y exclusión social; presos en una sociedad occidentalizada, modernizada,<sup>2</sup> encauzada en la llamada era digital, un tiempo que, como ellos mismos han expresado, ya es muy viejo, muy tarde.<sup>3</sup>

La investigación de Carlos Murillo permite pensar en la liberación de los presos rarámuri, no solo de los condenados, detenidos o infractores. El investigador documenta varios casos de infractores tanto a través de la revisión de los expedientes como del diseño de entrevistas llevadas a cabo cara a cara con los detenidos y los diversos operadores del sistema jurídico del estado de Chihuahua. Ahí se exponen y analizan los factores y contextos en que estos indígenas son detenidos y declarados culpables gracias a una confesión que no es comprensible a la luz de la interpretación occidental del mundo. El autor logra abrir las puertas de la prisión, ingresa y recolecta las voces que habían permanecido inaudibles, no solo las de los condenados, sino también las de algunos de sus familiares, mujeres y hombres que comparten su experiencia de interacción con un sistema que no dialoga, que nada más se comunica de manera unilateral.

En esta búsqueda de liberación de los presos rarámuri, encontré en el libro de Carlos Murillo el trazo de una ruta —primero de conoci-

2 Desde el punto de vista de Touraine (1993), la sociedad modernizada se desvirtuó, está muy lejos de la modernidad anhelada.

3 Leí esa expresión en un pie de foto en mi primera visita al museo de la ciudad de Creel.

miento, después de reflexión— que finaliza en una propuesta que invita al conocimiento mutuo entre dos culturas que convergen: la indígena y la occidental. Conocimiento, comprensión, disposición y determinación son necesarios para dar cabida a un nuevo sistema que opere desde la equidad identitaria y la inclusión, a través de la formación intercultural de operadores del sistema jurídico tanto rarámuri como mestizo. Sin duda, esa sería una importante transformación en el camino al reconocimiento de la autonomía de los pueblos originarios.

Enhorabuena por la publicación de este libro, por la iniciativa del investigador, por el espacio que ofrece el área de especialización en Estudios Culturales de la UACJ. Agradezco mucho la oportunidad de tomar la voz para iniciar al lector en esta obra.

*Flor Urbina Barrera*

Doctora en Antropología Social por El Colegio de Michoacán  
Ciudad Juárez, Chihuahua, 31 de agosto de 2020

## INTRODUCCIÓN

*Sin dinero, ¿cómo vamos a mover al mundo?... pos sí le  
dije, el mundo se mueve con dinero, si uno no tiene,  
no la [sic] hacemos mover.*

—Luz, hermana de Gabriel, rarámuri preso en  
Guachochi, 2015

**E**l Sistema Judicial Penal Mexicano está diseñado para que los operadores se concentren en los casos fáciles de resolver y permite que torturen legalmente a los sujetos más vulnerables hasta obligarlos declararse culpables. En esa lógica, el Estado creó las formalidades jurídicas para darle una salida falsa a la justicia: el procedimiento abreviado y la prisión preventiva.

En Chihuahua, un rarámuri acusado de cometer un delito no tiene ninguna posibilidad de ser declarado inocente una vez que su caso se judicializa. Así, mientras los rarámuri esperan una sentencia son privados de la libertad con la prisión preventiva y después son condenados a través de una negociación judicial que se conoce como procedimiento abreviado.

Según la falacia moderna de la readaptación social, en la cárcel se les educará (“civilizará”) para que un día regresen a la sociedad como hombres útiles para el Estado. Saldrán libres cuando paguen su deuda social, como si la sociedad no tuviera una deuda con el pueblo rarámuri.

Pero el procesado rarámuri compurga el castigo en prisión<sup>1</sup> sin haber comenzado el juicio. Y, por cierto, el juicio nunca comienza. Todos los rarámuri se rinden ante el sistema de (in)justicia penal, después de largos periodos de prisión preventiva que los operadores jurídicos usan como tortura. Tras meses de abandono por parte de su defensor de oficio, los indiciados deciden aceptar los hechos y con ello las condiciones para llegar al procedimiento abreviado. A cambio reciben una reducción de una tercera parte de la pena y, lo más importante, la certidumbre de una sentencia que ya no podrá aumentar. Así, el rarámuri nunca llega a un juicio oral, por lo que no hay un debate sobre los hechos o defensa técnica. Los operadores abrazan el procedimiento abreviado para acabar con la burocracia judicial a costa de la libertad de los rarámuri, quienes son víctimas de un sistema que solamente se preocupa por las sentencias no por la calidad de la justicia.

En prisión, los rarámuri sobreviven al castigo estatal y se aferran a sus tradiciones. El Centro de Readaptación Social (Cereso) de Guachochi es una penitenciaría diseñada para respetar sus rasgos identitarios, por lo que en el discurso oficial se asume que se está honrando su dignidad como seres humanos, aunque todavía está lejos de ser el mejor ejemplo de cumplimiento de los derechos humanos. Se les separa de los chabochi presos, para protegerlos de la discriminación y el abuso que se presenta en los autogobiernos de las cárceles en Chihuahua, pero no se salvan de la discriminación del Sistema de Justicia Penal.

Separarlos no es suficiente porque se les recluye en circunstancias de injusticia procedimental y con las viejas razones del discurso judicial penal moderno. Lutz y Cruz (2012) hacen mención de una realidad que se vive desde hace muchos años, cuando afirma:

...gran parte de los indígenas del Cereso de Guachochi han sufrido atropellos a sus derechos tanto durante el juicio (o no cometieron delito alguno, o no pueden aportar las pruebas de su inocen-

---

1 Según Foucault (2009):

Se dirá que la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación —que han ocupado un lugar tan importante en los sistemas penales modernos— son realmente penas “físicas” que, a diferencia de la multa, recaen, y directamente, sobre el cuerpo. (p. 20)

cia o no tienen intérpretes) como durante su reclusión (porque no tienen dinero para pagar su fianza o porque no saben que su condena ha terminado). (p. 27)

Sin embargo, en la lógica de la modernidad, no se puede entender un Sistema de Justicia Penal si no hay una noción de conductas que atenten contra el Estado y, en consecuencia, contra la moral social, a eso se le llama crimen y merece, en reciprocidad, un proceso que culmine con la sentencia. Al cuestionar a la gente común, muchos están a favor de penas más severas porque asumen que a mayor castigo menor incidencia delictiva, pero esta falacia ya ha sido desenmascarada muchas veces.

En cuanto al castigo, Carrasco (2008) analiza con puntualidad el contexto social —el cual expone a partir de las ideas de Nietzsche—, cuando afirma:

La imposición de castigos supone una doble función social e instintiva: satisfacer deseos de venganza que surgen más bien del resentimiento, o de volcar contra el infractor la cólera por un hecho envidiado en su factura por el resto, debido a la liberación del instinto. Si en un momento la retribución relaja la cólera a través de la pena y el instinto de venganza y del resentimiento, la pena como recordatorio, como regla nemotécnica punitiva, intimida, manteniendo fresca la memoria de las prescripciones morales para sojuzgar los instintos. (p. 215)

Esto sucede durante el drama judicial, donde el juez condena a un castigo que precede el ordenamiento penal. Aunque en apariencia las sentencias se traducen en la materialización de la sanción legítima de los delitos, a los rarámuri, en realidad se les criminaliza bajo el supuesto de la presunción de culpabilidad porque existen elementos de discriminación que apuntan al ejercicio de la cultura: el chabochi acusa a los hombres rarámuri de ser flojos y borrachos. De acuerdo con Foucault (2009), el discurso de la sociedad moderna declara que “la ociosidad es la causa general de la mayoría de los delitos” (p. 142); lo que justifica esta percepción distorsionada. Además, la gran mayoría de los crímenes

de sentenciados rarámuri se cometen durante una fiesta tradicional que se nombra tesgüinada.<sup>2</sup> Si un caso se le plantea a la autoridad chabochi, entonces ya no es necesario investigar: seguramente el rarámuri sí cometió el delito, porque es flojo y estaba en una tesgüinada. Las entrevistas aparentemente confirman esta hipótesis, porque la mayoría manifiesta indicios clave de que los delitos que cometieron están conectados directamente con el abuso del tesgüino.<sup>3</sup> De ahí se desprende el prejuicio alimentado por los chabochi, quienes señalan a los rarámuri como viciosos y flojos.

Sobre la cuestión del tesgüino hay una equivocación, no es solamente una bebida con alcohol, es una bebida sagrada que sirve para la cohesión social de la comunidad rarámuri. Sobre la acusación de que son flojos, hay otro error, para evidenciarlo es necesario el análisis de la forma de vida del rarámuri, que no se ajusta a la moral del trabajo moderno, por el contrario, según Villegas (1995):

El rarámuri piensa en producir únicamente para cubrir sus requerimientos, mas no para acumular o comerciar. La concepción que el rarámuri tiene del trabajo es muy distinta al occidental [*sic*], de ahí la idea estereotipada del mestizo al considerarlo como flojo y borracho. (p. 443)

El chabochi llega a sentenciar al rarámuri sin mediar una indagatoria en el juicio, mucho menos existe un intento por comprender la cosmovisión indígena,<sup>4</sup> por lo tanto, se está criminalizando la cultura y

---

2 Fiesta relacionada con la religiosidad y el ciclo agrícola, principalmente, donde los rarámuri danzan y consumen tesgüino, un licor de maíz.

3 Indica Irigoyen Rascón (1974/1979):

Así frecuentemente la bebida se toma en exceso y no se realiza el trabajo planeado o se arruina la ceremonia ritual para lo cual el tesgüino se pretendía sirviera de contexto. Esto en cuanto a costo; en cuanto a disfunción —hecho comprobado casi a diario—, la mayoría de los desórdenes sociales o morales, como riñas, adulterio, aun homicidio, están casi siempre relacionados con el consumo de la bebida. Con todo, parece ser que tal disfunción es menor que la del otro sistema alcohólico que mencionábamos antes, el de los mestizos. (pp. 121-122)

4 En este trabajo de investigación se presentarán dos elementos de esa cosmovisión, el primero está relacionado a las fiestas y el otro, con la justicia indígena, por ser elementos necesarios para el análisis y comprensión del tema.

la condición étnica, no los hechos que se cometieron o los delitos, pues, como dice Bauman (2002), en la modernidad estos son herramientas para sanear a la sociedad de sus patologías, principalmente la pobreza y la diferencia. Así, la justicia estatal castiga la cultura, la ignorancia, la pobreza, la vulnerabilidad de los rarámuri, porque no cuentan con los recursos económicos para contratar a un profesional que vigile el debido proceso y se ocupe de buscar la defensa adecuada que les permita el acceso a la justicia.

Entonces, a los rarámuri se les ha etiquetado socialmente por sus costumbres y tradiciones, lo que genera un prejuicio entre los operadores jurídicos. Y el sistema aprovecha estos casos fáciles —donde no es necesario investigar porque existe la presunción de culpabilidad— para presentar resultados favorables de acuerdo con los indicadores de gestión. En el sistema judicial, el indicador más importante para todos los operadores jurídicos es el número de las sentencias, es decir, la gestión judicial premia a quienes logran sentencias condenatorias a través del procedimiento abreviado.

Hasta ahora la justicia penal en México no ha logrado salir del pantano que representa el derecho penal moderno y, por consiguiente, los operadores jurídicos están lejos llegar a resoluciones judiciales que cumplan con los estándares de derechos humanos en condiciones de multiculturalidad, pues “entender al delito como manifestación de desequilibrio personal, una conducta sin control que representaba un peligro social, requiere de compenetrarse en la cultura específica” (Brokmann, 2008, p. 15). Entonces, es necesario adentrarse en la cosmovisión rarámuri para garantizar una defensa técnica en el procedimiento penal que, si bien está diseñado para cumplir con los objetivos del Estado moderno y del modelo del liberalismo económico, también está inmerso en los nuevos instrumentos legales que dotan de derechos humanos a los pueblos originarios.

Visto desde esa perspectiva, esta investigación se suscribe a la antropología social, en términos generales, y a la antropología política y jurídica, en lo particular. En este trabajo, a través de las narrativas de los indígenas presos, se visibiliza un grupo que fue vencido una vez

más por el chabochi,<sup>5</sup> en un juego judicial desigual, ya que “no todos los participantes conocen de la misma forma las reglas del juego social y menos aún tienen las mismas posibilidades de ejercerlas” (Kalinsky, 2003, p. 32).

Ante esta injusticia procedimental, los rarámuri mantienen sus costumbres mientras están presos, en específico, usan la danza a modo de resistencia, como una forma de comunicación mística entre su etnia adentro del Cereso. Esta es una manera de transgredir las reglas de los chabochi, quienes los subordinan<sup>6</sup> a sus leyes. Para Lutz y Cruz (2012), en la cárcel “se comprueban ciertos estereotipos del rarámuri pacífico y resignado” (p. 27), esto se observa en la vida adentro de la prisión, donde los rarámuri son dóciles ante los chabochi. Mientras que en el proceso judicial se confirma el mito que caracteriza al chabochi como la representación del mal o de quien causa castigo: “en el principio de los tiempos Dios dio vida a los rarámuri y el diablo a los chabochis” (Villegas, 1995, p. 459).

---

5 Sobre este término, señala Villegas (1995):

Algunos rarámuri utilizan el término de *oribákame* (es como persona blanca) para referirse a los descendientes de su misma cultura que mantienen una actitud y forma de pensar semejante al estilo de vida mestiza, mientras que a los mestizos los denominan *chabóchi* (los que tienen barbas). En un lugar de la sierra le han dado el nombre de *chabóchi* a una araña que comparan con el mestizo por poseer unas largas patas y por la facilidad que tiene para atraer el alimento hacia ella. (p. 406)

6 Según Villegas (1995):

La interacción que los rarámuri mantienen con los mestizos locales es a través del intercambio de carácter económico, en el trabajo asalariado y también con las instituciones de gobierno. Las relaciones predominantes entre los rarámuri y mestizos son antagónicas ya sea por la explotación de los recursos naturales, por la lucha por la tierra o por las arbitrariedades que en muchas de las ocasiones cometen los mestizos con los rarámuri. Este tipo de relaciones se manifiesta en la imagen que el mestizo y el rarámuri tienen del otro. El mestizo piensa que el rarámuri es flojo, borracho, sucio e incapaz de realizar cualquier actividad para su “desarrollo”, entendido éste como el llegar a ser emprendedor hombre de negocios, modificando su cultura y adoptando la mestiza. El rarámuri considera que el mestizo es ventajoso y en general desapueba muchas de sus costumbres. (pp. 474-475)

Es necesario comprender la cultura, porque la danza y el tesgüino<sup>7</sup> están unidos en las ceremonias y también están presentes cuando se recuperan las historias de los internos del Cereso de Guachochi para esta investigación. Para la lógica chabochi, los rarámuri se aferran a una forma de vida fuera de la civilización, alejada de la modernidad y la noción del progreso, viven en un mundo salvaje que quedó fuera del desarrollo. Una muestra de ello es la economía del autoconsumo, las constantes fiestas tradicionales<sup>8</sup> y el exceso en el consumo de tesgüino. Esto contradice la ética del trabajo y el liberalismo económico, donde la acumulación de capital es considerado una virtud y el trabajo en las clases marginadas representa el mejor plan de vida que puede existir; pensar lo contrario es considerado incivilizado<sup>9</sup> o también —lo mal

---

7 En 1904, ya señalaba Lumholtz (2012):

El que quiera sembrar su campo, la primera providencia que debe tomar es hacerse de buen acopio del estimulante nacional que es una especie de cerveza llamada tesgüino o tejuino, pues mientras en mayor cantidad la tenga, más grande será el terreno que cultive, porque dicha bebida es el único pago que esperan y reciben los que le ayudan. (p. 227)

8 Sobre estas tradiciones, apunta Villegas (1995):

...en la iglesia (*teyopáchi*) y su patio (*awimeachi*, “lugar de bailar”) se desarrollan los rituales dominicales y las celebraciones de fiestas con motivo de La Candelaria (2 de febrero), semana santa, la fiesta del patrón de la iglesia, la Purísima Concepción (8 de diciembre), la virgen de Guadalupe (12 de diciembre), el nacimiento del niño Dios (24 de diciembre), fin de año (31 de diciembre), la Epifanía (6 de Enero) y alguna ceremonia de petición de lluvias y buenas cosechas organizada por el pueblo. Como parte de las ceremonias se danza Matachín y yúmari —excepto en semana santa que se baila Fariseos y Pascola—, y se ofrece tesgüino y comida a *Onóruame* (el que es padre), mismos que se comparten entre los asistentes como parte de la celebración. (p. 462)

9 Carlos Brokmann (2008) aclara:

Esta diferenciación puede ser situada en el plano mental, como una inferioridad psicológica del indígena, el cual, en virtud de pertenecer a grupos humanos primitivos, que no han desarrollado sus potencialidades psicológicas, principalmente intelectuales, estaría en un grado de inferior o incompleto desenvolvimiento mental. Los que se colocan en esta posición, comparan la capacidad psíquica del indígena con la de un niño o la de un sordomudo, ambos incapaces legalmente conforme a las legislaciones “civilizadas”. (pp. 112-113)

nombrado— salvaje,<sup>10</sup> inadaptado<sup>11</sup> o primitivo. Según Cajas (1992), para los chabochi:

Convertir al indio en ciudadano es un acto humanitario, transformarlo en un hombre de bien, ubicarlo en el camino correcto de una economía de mercado, es la vía más próxima, más cercana a la civilización. (p. 32)

En cambio, “hoy cualquier intento por medir el grado de civilización se condena por considerarlo un ejercicio inútil, que no puede evitar ser etnocéntrico” (Tamanaha, 2007, p. 237).

Es importante notar que a diferencia del chabochi, la noción de trabajo del rarámuri no tiene una connotación exclusivamente económica, porque la siembra de maíz tiene además “una dimensión [...] social y está permeada por [la] religiosidad” (Villegas, 1995, p. 449). Esto es lo que John G. Kennedy llama “las redes de tesguino” (Citado por Villegas, 1995, p. 449).

Las dos cosmovisiones que coexisten en Guachochi son ajenas y distantes. Los chabochi y el pueblo rarámuri comparten una geografía, sin embargo, no hay un intercambio cultural más allá del discurso estatal que admira en público al rarámuri, pero lo discrimina en privado. Por lo tanto, no existe una relación que permita establecer una noción de interculturalidad, si consideramos lo que entiende García Canclini (2005) por multiculturalidad e interculturalidad, cuando afirma:

Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: multiculturalidad supone la aceptación de lo heterogéneo; inter-

---

10 Sobre este término, indica Lévi-Strauss (2012):

...es posible que la palabra salvaje se refiera epistemológicamente a la confusión e inarticulación del canto de los pájaros, opuestas al valor significativo del lenguaje humano. Y salvaje, que quiere decir “del bosque”, evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana. En ambos casos rechazamos admitir el mismo hecho de la diversidad cultural; preferimos expulsar de la cultura, a la naturaleza, todo lo que no se conforma a la norma según la cual vivimos. (p. 48)

11 Fernando Jordán (1989) refiere que el rarámuri está “completamente inadaptado a la cultura occidental” (p. 416).

culturalidad implica que los diferentes son lo que son con relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos. (p. 15)

Pocas veces el chabochi intenta comprender la cosmovisión del rarámuri, sus tradiciones y sus costumbres. Como hemos visto, se le reprocha su condición de pobreza y la vida de ocio en un razonamiento mecánico que discrimina sin pensar que esto tiene connotaciones religiosas y místicas en los rarámuri.

Ante esta realidad, a la que podemos llamar “brecha cultural”, el sistema penal requiere de un especialista que permita suplir la falta de comprensión, eso es posible a través del peritaje cultural antropológico, que no se usa en el juicio a pesar de ser una herramienta ideal para hacer el análisis cultural necesario y garantizar el acceso a la justicia y el cumplimiento de los derechos humanos de los indígenas en los procedimientos judiciales.

Resulta imprescindible destacar que cuando aludimos a la noción de peritaje antropológico vinculado con la impartición de justicia, por necesidad nos remitimos a un escenario interdisciplinario en el que convergen la ciencia jurídica (sustantiva y procesal); la antropología y la etnología, que describen la alteridad cultural, las cosmovisiones específicas, las identidades, la ritualidad, los sistemas normativos y de justicia tradicional, entre otros; la etnohistoria, que abreva en las crónicas, en los archivos parroquiales y oficiales, en los códigos, en busca del dato que muchas veces no está escrito, pero que ha estado implícito en la cotidianidad ancestral y presente de los grupos étnicos; la lingüística, que determina las variables y coincidencias idiomáticas; la antropología física, que mediante la osteología y diversas técnicas colaterales describe las características antropomórficas de los ancestros humanos, adscribiéndolos, conforme a su especificidad, a ciertas épocas y nichos culturales; la arqueología, que reseña las texturas del pasado a través de los vestigios materiales, para conjeturar sobre las dinámicas culturales preexistentes. (Marcos, 2012, p. 45)

En este estudio etnográfico existen diversas formas de entender la cosmovisión del rarámuri a partir de las narrativas de los informantes. Es necesario precisar que estas son miradas heterogéneas de sus propias culturas (en plural), no es posible hablar de una única cultura rarámuri, por las barreras de tiempo y de carácter geográfico: no es lo mismo el rarámuri que vive en la Alta y en la Baja Tarahumara, ni siquiera el lenguaje es igual, varía de un lugar urbanizado como Guachochi a uno semirural como Norogachi y es todavía más diferente en las comunidades que están completamente alejadas de las ciudades y carecen de vías de comunicación. Tampoco es lo mismo el rarámuri del siglo XXI que el rarámuri del siglo XVI. Se entenderán estas consideraciones en el análisis de la investigación, el cual se aleja de una visión cerrada, totalitaria o esencialista de la condición cultural e identitaria del rarámuri, pues esta es una identidad que se va construyendo conforme a sus circunstancias particulares y a su historia. Tampoco el chabochi de antes es el mismo que el de ahora, es diferente el serrano al urbano, aunque hay algo que une a todas las representaciones del mexicano mestizo: la superioridad sobre los rarámuri.

Otro rasgo que está presente en esta investigación son los efectos de la dominación cultural y el colonialismo interno que se ha normalizado al grado de ser invisible. Hay quienes no están de acuerdo con esta condición asimétrica que se acentúa con el ejercicio del poder como Fernando Jordán (1989), un historiador chabochi, quien afirma que el blanco y el indígena son mexicanos y eso es lo más importante, además, considera una política torpe estar enfrentados; pero al mismo tiempo se manifiesta en contra del discurso indigenista que refiere a las cuestiones de carácter histórico-social para establecer las diferencias. Esta postura aparentemente tolerante, contrasta con el mismo Jordán, quien se refiere al problema indígena de esta forma:

...el indio es un cero en el todo económico de la Nación, o algo peor; porque su rescate, su aculturación, su inclusión dentro de la vida nacional (en proyecto siempre) opera en costo sobre el Erario. El tarahumara cuesta dinero, ya sea arrancado al presupuesto o a los particulares mediante contribución voluntaria,

sin que en nada contribuya al desarrollo económico o social de México. (p. 418)

Esto representa lo que todavía en estos días creen muchos chabochi de la región. Aunque eso piensan, es políticamente incorrecto decirlo en público. La discriminación de los rarámuri está arraigada en la sociedad de Guachochi y el poder judicial no es la excepción.

Frente a esta realidad, los rarámuri intentan mantener sus tradiciones pese al agresivo cambio cultural que impone la forma de vida y los estereotipos del chabochi en los medios de comunicación masiva. En las narrativas de los entrevistados en el Cereso se recuperan pasajes de la justicia indígena en las comunidades que es importante resaltar, pero también es indispensable advertir que no se trata de un trabajo de campo levantado en las comunidades. Las narrativas de los presos rarámuri muestran la diversidad de justicias indígenas, a decir de Kalinsky (2003):

Se re-inventan tradiciones y estilos populares en la interpretación y uso de las leyes, penas y castigos dominantes, así como en la propia semántica de la justicia. La confrontación de creencias y de normas no es lineal, ni tan siquiera muy explícita. (p. 28)

Cada comunidad tiene sus propias reglas que, lamentablemente, se van diluyendo con la cultura chabochi, como las demás costumbres.<sup>12</sup> Este proceso de aculturación se acelera con las injusticias del proceso penal estatal que tiene como piedra angular el pensamiento del primer positivismo jurídico que data del siglo XVIII. A pesar de contar con el arsenal jurídico de los tratados internacionales y las leyes nacionales, así como de la jurisprudencia local e internacional, el operador jurí-

12 Según posicionamientos liberales como el de Parekh (2005):

En toda sociedad el Estado desempeña un papel fundamental a la hora de generar un sentido de la justicia y de pertenencia común. En una sociedad multicultural en la que constituye uno de los pocos focos de unidad, su papel es aún mayor, ya que dota a la vida en común de un centro y se supone que es un ejemplo de cómo se pueden trascender los prejuicios y puntos de vista estrictamente comunitarios. Por lo tanto, es muy importante que las instituciones sean (y que estén a la vista que son) imparciales en su forma de tratar a los miembros de las diferentes comunidades. (p. 312)

dico sigue actuando conforme al paradigma de razonamiento judicial decimonónico. Utiliza el código y la ley como una camisa de fuerza de la lógica formal, aunque a través del pluralismo jurídico existan alternativas para solucionar los casos difíciles —por ejemplo los de sujetos indígenas— por medio del derecho nacional, internacional o del mismo sistema jurídico rarámuri.

Este trabajo de investigación aborda también el falso presupuesto de la readaptación social en las cárceles, un fetiche más de la modernidad que no tiene resultados de ningún tipo porque ni readapta ni inhibe el delito. Sin embargo, los Estados modernos no conciben otra forma para el tratamiento del infractor que el castigo, la misma pena medieval convertida en una sentencia suave que promete educar al sujeto como ciudadano encerrándolo. Estos son eufemismos de una sola realidad: la prisión es para castigar a los pobres y, en este caso, además “civiliza” al rarámuri.

El estudio de los casos de los presos rarámuri ayuda a comprender, desde un enfoque distinto al positivismo legalista, el Sistema de Justicia Penal estatal en Guachochi, una zona con alta población indígena; pero también muestra lo que sucede en el resto del país. Estos casos permiten analizar la falla del nuevo sistema judicial de corte acusatorio-adversarial en los casos de los más vulnerables, los rarámuri son más susceptibles a sufrir discriminación, por ser pobres y por ser indígenas. A esa condición de desventaja se le suma la discriminación por la falta de reconocimiento de la autonomía de los pueblos originarios y su sistema jurídico y, en segundo lugar, la discriminación institucionalizada por motivos culturales, de la cual son víctimas los rarámuri.

Por otro lado, el sistema penal de corte acusatorio-adversarial, también adolece de fallas evidentes que no afectan exclusivamente a los pueblos originarios: el procedimiento abreviado y la prisión preventiva, dos momentos del proceso que rompen con la promesa de garantizar los derechos humanos. Si a este análisis se agrega la presencia de los cárteles del narcotráfico en una zona que, durante décadas, ha sido utilizada para el trasiego de drogas y en cuyas tierras alledañas se planta amapola y marihuana, principalmente, entonces la realidad se vuelve todavía más compleja.

Los operadores jurídicos en el Sistema de Justicia Penal de Chihuahua reproducen los estereotipos discriminatorios del rarámuri, a quien describen como inadaptado a la vida civilizada. La imagen del indígena es la de un sujeto que rechaza el progreso, que se niega al desarrollo y que desprecia la vida occidentalizada: esos son los elementos que sostienen la hipótesis chabochi de que los indígenas le estorban a México. Además, se cree que obstaculizan el plan de desarrollo regional, esa acusación es alimentada veladamente por la dupla Estado-empresas que, en este caso, se presentan como dos cabezas de un mismo cuerpo: el liberalismo económico y político.

La marca social que cargan los rarámuri es el principal argumento del Estado, y de las grandes empresas, cuando se trata de desestimar la lucha social de las organizaciones activistas indígenas, lo mismo sucede con cada caso que se presenta ante los tribunales.

Como ha sucedido desde la Conquista, la presencia de las expresiones religiosas es un factor importante en la lucha social del pueblo rarámuri. Algunas organizaciones con vínculos cercanos a las iglesias, principalmente católicas y protestantes, mantienen su presencia en las comunidades con el fin de ayudar bajo el discurso de la asistencia privada, sin embargo, en ocasiones estas mismas organizaciones terminan reproduciendo el estereotipo y reafirmando la marca social que pesa sobre los rarámuri.

Esta investigación tiene una justificación histórica, ya que las condiciones de marginalidad que prevalecen en el pueblo rarámuri demuestran que ni el Estado ni la sociedad organizada han podido responder al reto de superar las injusticias originadas principalmente en las asimetrías entre los grupos étnicos y los chabochi. El objetivo de esta investigación es documentar y evidenciar las condiciones de vulnerabilidad de sujetos jurídicos indígenas rarámuri que están dentro o han sido parte de un proceso judicial estatal, para confrontar esa realidad con el discurso de las autoridades estatales sobre la aplicación del derecho indígena en la Sierra Tarahumara y proponer mecanismos que permitan visibilizarlos, además de plantear acciones que ayuden a reducir las injusticias procedimentales.

Para la exposición, es necesario recuperar las narrativas de los operadores jurídicos y su percepción de los casos de justiciables de ori-

gen rarámuri para encontrar en esos discursos indicios de las injusticias procedimentales derivadas, principalmente, de la omisión de las autoridades judiciales. También se deben evidenciar las condiciones actuales procedimentales en el sistema judicial de Chihuahua, para visibilizar los nudos del proceso donde se presentan deficiencias en el procedimiento, principalmente en relación con la comprensión de la cosmogonía del pueblo rarámuri como sujetos jurídicos indígenas condenados por la representación del poder, el castigo, la judicialización y el Estado en la administración de justicia. Además, esta situación se compara con el sistema jurídico rarámuri.

Las entrevistas realizadas a los justiciables rarámuri se llevaron a cabo adentro del Cereso núm. 8. Las referencias sobre el sistema jurídico rarámuri no fueron recolectadas en las comunidades, sino de las narrativas de los entrevistados. A través de la etnografía es posible interpretar los rituales de poder que se presentan en la justicia indígena, así como los procesos judiciales administrados por el Estado.

Con los datos obtenidos del diario de campo, se registraron los resultados de las visitas a la Sierra Tarahumara, a las oficinas de gobierno y el trabajo de campo, así como las entrevistas a profundidad con indígenas y mestizos, en especial con informantes que, desde la cosmovisión rarámuri y desde la cultura occidental, podían aportar a esta investigación. Los datos se organizaron a través de la polifonía narrativa y fueron recabados a manera de un diálogo.<sup>13</sup> En este ejercicio se logra entablar una conversación imaginaria, lo que permite comprender la realidad más allá de las versiones conocidas del pueblo rarámuri que tienden a discriminar o, en el mejor de los casos, a encerrarlo en el folklor del indígena mítico. Esta es una revisión de los casos particulares porque no solamente se debe ver la rama, sino también las astillas.<sup>14</sup>

---

13 Pérez-Taylor (2002) señala: “El diálogo producido entre las partes proporciona la estrategia para poder organizar el dato empírico y el conceptual como parte de un sistema organizativo, el principio de la investigación” (p. 146).

14 Así lo evidencia Geertz (2002):

Si se ha de comprender lo general en lo absoluto y nuevas unidades han de ser descubiertas, la comprensión no debería ser directa, de una sola vez, sino mediante ejemplos, diferencias, variaciones, particularidades, por pasos, caso por caso. En un mundo astillado debemos atender a las astillas. (pp. 214-215)

En el primer capítulo de este libro se encuentra un estudio teórico sobre los elementos de la modernidad, principalmente la igualdad, el liberalismo económico, el individualismo, el derecho moderno y las categorías de multiculturalidad y pluralismo jurídico como referencias necesarias para el análisis del siguiente apartado.

El segundo capítulo relata la microhistoria regional del pueblo rarámuri, desde la Conquista hasta la última década del siglo XX. Esta se delimita política y geográficamente en la región de la Nueva Vizcaya y Guachochi, un municipio joven. Por otro lado, se expone un planteamiento general de algunos hechos históricos referentes a los registros de la vida rarámuri durante estos periodos y la situación política, económica y social en la que interactúan con los chabochi para hacer un acopio de datos relevantes para esta investigación.

Posteriormente, en el mismo capítulo segundo, se presenta un acercamiento al trabajo de campo por medio de la investigación etnográfica y un ejercicio de descripción densa como recurso metodológico, el cual permite mostrar los relieves del paisaje a través del lenguaje descriptivo. En la narrativa se expone el escenario y los sujetos que circunstancialmente se encuentran en esa trayectoria de análisis y comprensión de la realidad. En este apartado etnográfico,<sup>15</sup> a manera de inmersión, se expone la complejidad del camino a la Alta Tarahumara mediante un ejercicio de descripción densa sobre el primer viaje que realicé a Guachochi, saliendo de la capital del estado, Chihuahua. En ese ejercicio se hace un primer planteamiento de cómo el Estado simula control social en esos lugares panópticos: la central camionera y después el mismo autobús. Aquí comienza la interacción multicultural y la discriminación de los rarámuri, que se observa en el camino y en el destino.

Inspirado en el trabajo de Marc Augé, *El viajero subterráneo: un etnógrafo en el metro* (1998), y usando el recurso de la descripción densa con las características que enuncia Clifford Geertz (1992) en su libro publi-

15 Sobre esta disciplina, menciona Geertz (1992):

...objeto de la etnografía: una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin las cuales no existiría (ni siquiera los tics de grado cero que, como *categoría cultural*, son tan no guiños como los guiños son no tics), independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados. (p. 22)

cado en 1973, *La interpretación de las culturas*, es que expongo, a manera de relato<sup>16</sup> de viajero, la experiencia de mi primer visita al municipio de Guachochi en autobús.

El trabajo de campo es una experiencia enriquecedora, pues sitúa al investigador en el terreno, lo pone en contacto con posibilidades argumentativas, vivenciales, existenciales y emotivas, entre otras más. Se trata de partir del terreno de la percepción y transitar a la adquisición de la experiencia-conocimiento como conjunción de saberes que se pretenden descubrir (Pérez-Taylor, 2002, p. 40)

El espacio<sup>17</sup> es la representación simbólica del poder en la geopolítica de Chihuahua. Y, por eso, la distancia entre Guachochi y la capital

---

16 Señala Augé (1998):

La lógica mecánica del modelo segmentario (que, sociológicamente, sólo ha sido un instrumento, a veces discutido, de descripción de las sociedades constituidas por linajes o clanes) no corresponde por otra parte con exactitud al encadenamiento de los niveles de relato que acabo de esbozar. Porque, en cada nivel del relato, el autor-personaje está implicado de modo individual y a la vez colectivo: está implicado de modo individual pues la pluralidad de relatos en los que interviene afecta a cada uno de ellos (no vemos un partido de fútbol con el mismo placer si nos acaban de informar de la amenaza de un despido laboral), y el relato de una vida, además, no es el resultado de una superposición de relatos sino algo que impregna a todos ellos con un rasgo original, idiosincrásico; y está implicado colectivamente, pues, por muy solitario que pueda ser el recorrido, estará por lo menos perseguido por la presencia de otro, bajo forma de lamento o de nostalgia; de tal modo que, de manera diferente pero siempre marcada, la presencia de otro o de otros es tan evidente a nivel del relato más íntimo como lo es la del individuo singular al nivel más global del relato plural y colectivo. (pp. 51-52)

17 Es necesario recordar que

...enunciar un espacio nos obliga a situarlo materialmente en un apartado tangible donde tenga presencia física, sobre todo cuando es un probable lugar que delimita un territorio; ese situar el espacio configura la noción de límite y de frontera, puesto que saber hasta dónde llega determina sus posibilidades de existencia. Lo importante aquí es tener en cuenta que materialmente un lugar predispone su influencia física sobre otros. Delimita a partir de ello su fortalecimiento y capacidad para mantenerse estable, en crecimiento o decrecimiento, lo cual lo define como una forma que ocupa el lugar de los significantes y, bajo esta perspectiva, el espacio es parte de la forma que delimita materialmente conocimiento y certidumbre, al poder ubicar desde su frontera las evidencias de su interior. En cualquiera de las formas en que se encuentra, siempre manifiesta algún tipo de movimiento, actividad que denota la vitalidad del espacio como una entidad en busca de una estabilidad que le produzca la permanencia como un sitio. (Geertz, 1992, p. 141)

política del estado es un elemento que se aborda con interés para la comprensión del tema principal porque además de representar el abismo que existe entre la cultura mestiza y la cultura rarámuri también muestra la marginación de las poblaciones alejadas del centro, víctimas de la ausencia del Estado, de los vacíos, de las omisiones, de las distancias. El abandono se nota en la falta de recursos humanos y económicos, esto genera un hueco que es ocupado por el crimen organizado; esta marginación es una forma de violencia simbólica del Estado (Bourdieu y Teubnor, 2000).

En el tercer capítulo se expone el resultado del acopio de información, a través de las herramientas etnográficas: la observación, la entrevista, el grupo focal y las fotografías.<sup>18</sup> Después, en un análisis de datos, se muestra la información seleccionada para lograr comprender la cultura<sup>19</sup> rarámuri y así comparar las narrativas de los condenados y de los operadores jurídicos. Para esto, fue pertinente entretener las historias de los informantes para seleccionar lo más significativo de lo que dijeron y lo que callaron, porque en el silencio<sup>20</sup> también hay un mensaje.

En el cuarto capítulo se amplía el análisis de las entrevistas a los operadores jurídicos, un juez y un agente del Ministerio Público, además, se incorpora el discurso del fiscal general del estado. Ellos explican el funcionamiento del sistema y su percepción de los rarámuri, con esto concluye la investigación que se expone en este libro.

18 “El testimonio es sin lugar a dudas la función comunicacional más importantes de la imagen fotográfica. La imagen aparece así cargada de fuerza empírica y sirve de apoyo y refuerzo al mensaje narrativo-explicativo...” (Rodríguez, 1995, p. 245).

19 Como referencia sobre la cultura, Clifford Geertz (1992) ofrece un resumen que permite guiar el estudio etnográfico cuando afirma:

...la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas, o percibe insultos y contesta a ellos no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico (una característica del espíritu, de la personalidad, de la estructura cognitiva de alguien) o decir que la cultura es el tantrismo, la genética, la forma progresiva del verbo, la clasificación de los vinos, el derecho común o la noción de “maldición condicional”. (p. 25)

20 “La lógica, fanática de la presencia, sólo considera lo que de hecho y literalmente se dice, mientras que la retórica sabe que la ausencia es a veces más significativa que la presencia y que también el silencio tiene sentido” (Dehesa, 2010, p. 18).

Como instrumentos metodológicos se emplea la descripción densa y las narrativas de un grupo de indígenas presos recuperadas a través de entrevistas semiestructuradas, entrevistas a profundidad y un grupo de enfoque —estos se llevaron a cabo en los salones habilitados como carpintería, biblioteca y escuela del reclusorio,<sup>21</sup> donde siempre estuvo vigilando un policía de seguridad y custodia penitenciaria—.

Todas las entrevistas fueron hechas en el idioma castellano, a pesar de que se ofreció a los informantes un traductor; ninguno accedió. Los más jóvenes declararon no entender muy bien la lengua rarámuri, por lo que el español es su lengua materna.<sup>22</sup>

Se hacen algunas referencias al contexto en el que se llevaron a cabo las entrevistas y la observación,<sup>23</sup> tomando en cuenta los detalles del lugar y el espacio, porque estos mantienen un permanente diálogo entre culturas.<sup>24</sup> En ese sentido, la cárcel nos dice mucho.

En las narrativas de los rarámuri es posible visibilizar las condiciones de vulnerabilidad por discriminación en las que se encuentran atrapados, porque al caer en la red del Sistema de Justicia Penal se exponen al laberinto de la prisión preventiva que tiene solo dos salidas:

- 
- 21 Estos lugares recuerdan a pequeñas cajas chinas, una cabe adentro de la otra porque la cárcel es una institución panóptica que adentro tiene, además, sus propias instituciones panópticas de segundo nivel: la escuela y el trabajo, cajas adentro de otra caja.
- 22 Es importante señalar que “...dos lenguas suelen programar la misma clase de sucesos de modo totalmente diferente, ningún sistema filosófico, ninguna creencia podría considerarse disociada del lenguaje” (Hall, 1966/2003, p. 7).
- 23 Aquí se sigue el pensamiento de Velasco y Díaz (2003):  
 ...el etnógrafo precisa tener conciencia de estar investigando y no sólo viviendo la cultura, cobra cuerpo en el juego intencional de la entrevista y la observación. Escuchar y mirar (y no sólo oír y ver): ésas son las dos fuentes primarias de obtención de información intencionalmente producida. (p. 109)
- 24 Explican Velasco y Díaz (2003):  
 Dar prioridad a la entrevista o a la conversación sobre la observación quiere decir interesarse por matizar, hasta el punto en que resulte operativo [...]. Esta matización implica una negociación —un diálogo— cultural siguiendo al menos dos líneas de contraste: la que confronta la conceptualización del etnógrafo con la de los informantes, y la que confronta las diversas conceptualizaciones de los propios informantes. La resultante de esta negociación de significados (que puede no coincidir con la versión consciente de ninguno de los grupos en cuestión) ayudará al etnógrafo a depurar al máximo sus categorías observacionales. (p. 113)

el principio de oportunidad<sup>25</sup> o el procedimiento abreviado. Esto significa aceptar los hechos consignados por la autoridad investigadora que, paradójicamente, es el remanso que les da paz en un océano de incertidumbre. Sin embargo, en estas historias se encuentra escondida la falla en el corazón del Sistema Judicial Mexicano, como se señalará a lo largo de esta investigación.

El plan del trabajo de campo comenzó a implementarse en marzo de 2014 cuando se solicitó a la Fiscalía General del Estado el acceso a un Cereso ubicado en la Sierra Tarahumara, con la finalidad de entrevistar a los rarámuri presos. Fue hasta marzo de 2015 que autorizaron la entrada con equipo para fotografiar y grabar audio y video en el interior del centro penitenciario. El Cereso núm. 8, ubicado en Guachochi, recién se había remodelado y adaptado para operar como un centro exclusivo para internos indígenas, la mayoría rarámuri, aunque también hospeda a una minoría de otras etnias.

Los datos que aquí se presentan se levantaron durante cinco visitas que se llevaron a cabo entre marzo de 2015 y diciembre de 2016 en el Cereso núm. 8 de Guachochi y se presentan con la autorización de los informantes, aunque se reserva su identidad, con excepción del fiscal general, quien sí aparece con su nombre real.

---

25 Según Pastrana (2009), el “principio de oportunidad [...] en Latinoamérica no es el discrecional *plea bargaining*, sino que es uno reglado, con causales de aplicación” (p. 321).



## CAPÍTULO I

# LA MULTICULTURALIDAD EN LA JUSTICIA PENAL MODERNA

## EL FETICHE DE LA IGUALDAD EN LA MODERNIDAD

**E**l objetivo de este apartado es realizar un acercamiento teórico a la modernidad como proceso histórico, político, social y económico, y, en específico, a la noción de igualdad como concepto que articula los principales elementos de la modernidad. Se entiende mejor la modernidad a través de un recuento de las piezas ideológicas que se encuentran en el juego del discurso estatal como la intención de homogeneidad de la sociedad, la construcción de la identidad nacional, la ciudadanía en el Estado moderno, las libertades y los derechos económicos.

Para comenzar con este recuento es necesario plantear una discusión sobre la igualdad. Desde el punto de vista de la crítica jurídica,

la igualdad es un invento de la modernidad, un fetiche,<sup>26</sup> que al mismo tiempo es una pretensión de integración nacional cuyo objetivo es estandarizar la ciudadanía y provocar la exclusión de los divergentes —de los diferentes— a quienes castiga o separa bajo los criterios de una ortopedia moral de la normalidad impuesta por el Estado (Foucault, 2009).

Para Lazo Briones (2010), “al fetiche le basta su representación para generar a su alrededor adhesiones y pasiones, no es menester que presente, de hecho, la materialidad de su significado” (p. 18). Por lo tanto, la igualdad es un paradigma impuesto en la sociedad que se asume como necesario, es la puerta para acceder a la modernidad y reproduce una ficción legal en la que, a manera de artilugio,<sup>27</sup> se convierten en creíbles las fábulas centrales del derecho moderno que se inventaron junto con la igualdad, como el Estado de derecho, la democracia, el sistema de justicia, la ciencia del derecho o cualquier otra nueva tecnología útil para el progreso y el desarrollo. Estas se usan como una maquinaria para imponer las decisiones de una élite económica que mantiene fuertes conexiones con quienes ostentan el poder político desde el Gobierno.

Así como la igualdad es un fetiche, también la identidad nacional que pretende una cultura única es un invento que contrasta con la diversidad cultural de la sociedad. Esas asimetrías se intentan borrar con la imposición de un ciudadano único, producto de un estereotipo confeccionado desde el Estado y cuya ciudadanía se pone en práctica a través de la instrucción de los programas de educación pública de masas, que operan como una mancuerna con las industrias culturales para fomentar el paradigma de un nacionalismo único. Por lo tanto, las escuelas y los medios de comunicación participan en la formación del constructo social que llamamos nacionalismo. Además, otras institu-

---

26 Apunta Lazo Briones (2010):

La igualdad es el fetiche de los fetiches, pues aloja en sí, [...] las utilidades amañadas de los fetiches del Hombre, la Historia, la Ciencia y la Razón. Es, pues, la herramienta más funcional a la hora de querer negar la esencia múltiple y diferida de las culturas. (p. 36)

27 Para Rolando Tamayo y Salmorán (2003), desde la antigüedad se consideraba que “los brujos, augures o sacerdotes, no hacían sino dotar de significado ciertos hechos, fórmulas o signos misteriosos que, en razón de su posición de poder, sólo ellos manejaban o entendían (o hacían creer que entendían)” (pp. 134-135).

ciones panópticas también contribuyen a que el sujeto moderno adopte la identidad nacional. El Estado usa las alianzas con las iglesias, las fábricas, el mercado y —una de las más antiguas— las prisiones para cumplir con el objetivo de castigar a quien se rebela contra él (Foucault, 2009).

Más allá del discurso político de la modernidad, el punto de partida para la igualdad jurídica está anclado en la formación del Estado moderno. Según el contrato social, el ciudadano a cambio de someterse al Estado obtiene sus libertades civiles, comenzando por las económicas, ya que son indispensables para sobrevivir en el libre mercado. Esto provoca la desregulación paulatina de la economía para acabar con los aranceles impuestos por la monarquía y las restricciones al libre tránsito de mercancías, con ello también se consolida la institución jurídica conocida como la propiedad privada, pieza clave del capitalismo que se convirtió en una prioridad del nuevo paradigma del derecho moderno.<sup>28</sup>

Las libertades económicas también vienen acompañadas de libertades políticas y religiosas, por ejemplo, la libertad de culto, la libertad de asociación o la libertad de expresión, así como la representación popular para ejercer un gobierno de los hombres para los hombres. Estos son los nuevos derechos del ciudadano del Estado moderno, los cuales representan la secularización del Estado y la ruptura total con la monarquía absolutista.

Según el paradigma de la epistemología jurídica occidental (también llamada eurocéntrica) la igualdad entre los ciudadanos es un presupuesto que proviene del Estado secular decimonónico, cuyo objetivo es combatir las desigualdades porque las considera una forma de irracionalidad que se asocia a la época de la monarquía. Deben rechazarse las desigualdades en respuesta a la incertidumbre que generaban entre el poder de la nobleza y los súbditos. Por el contrario, se pensaba que

---

28 De acuerdo con el derecho moderno, los bienes jurídicos se deben tutelar. Al derecho penal le tocan “sólo aquellos especialmente merecedores y necesitados de protección, dada su jerarquía, la que se otorga por medio de la amenaza y la ejecución de la pena”, en especial la vida, la libertad y la propiedad (Carrancá y Carrancá, 1937/2004, p. 26).

...las élites modernas habían roto consciente y resueltamente con lo que, para entonces, ya veían retrospectivamente y con horror, como un estado de cosas descentrado, difuso, caótico y, por consiguiente, peligroso, preñado de potencialidades catastróficas; en una palabra, irracional. (Bauman, 2002, p. 58)

Así, el Estado rechaza la heterogeneidad entre los nuevos sujetos-ciudadanos en la modernidad, por considerar que una diferencia es incierta y, por tanto, un retorno a la tradición. Ser diferente ante la ley riñe, además, con los principios del derecho moderno, especialmente con la certeza jurídica. El principal argumento es que enterrar la desigualdad es una forma también de negar los cargos nobiliarios de la monarquía porque eso provocaba las peores injusticias y, por tanto, era el fruto podrido de la época medieval.

Por otro lado, desde el positivismo jurídico, la igualdad es uno de los elementos necesarios para el Estado moderno porque, vista así, promueve una sociedad monocultural y pretende la homogeneidad del nuevo ciudadano republicano. Actualmente, mientras la modernidad continúa con su programa de sociedad igualitaria, los sin nación, los no sujetos o los no actores (Touraine, 1993) siguen resistiendo las prácticas de etnocidio que desea imponer la vida “civilizada” en toda la geografía de los nuevos Estados nacionales.

En el mismo sentido, en cuanto a las razones ideológicas la nueva ciudadanía imaginal<sup>29</sup> se suscribe a una identidad nacional a través de su adhesión al Estado y, según Touraine (1993), con esto manifiestan

---

29 Sobre este concepto, explica Lazo (2010):

...la ciudadanía imaginal es la que se entiende a sí misma como resultado de un proceso en movimiento de producción y consumo simbólicos antes de como ganancia de espacios institucionales fijos. Es por tanto una ciudadanía que asume las identidades de los sujetos como resultados de múltiples referencias culturales, históricas, de género, de adscripción racial, pero también de significaciones mediáticas adquiridas en el cine, la literatura de divulgación, en los distintos sistemas de comunicación etc. Asumiendo que su identidad es dúctil y porosa, el ciudadano imaginal aprovecha estas múltiples referencias para resignificar imaginalmente sus prácticas cotidianas en el sentido de una liberación política que lleva a cabo como coproducción con otros. (p. 179).

su aprobación del contrato social.<sup>30</sup> Por otro lado, la imposición de una identidad nacional<sup>31</sup> forma parte de una ideología política que permite legitimar a un Estado con la misión de integrar una masa homogénea.

Igualmente, también el derecho tiene que legitimarse (Bourdieu, 2009, p. 214) y seguir el mismo estándar de igualdad ante la ley. Esto, además de ser un producto artificial de una nueva cultura nacional, tiende a desvanecerse en medio de la globalización donde, a decir de Geertz (2002), “se han deshecho temibles simetrías de la era de la posguerra y, al parecer, nosotros nos hemos quedado con los pedazos” (p. 213). Esos pedazos, asimétricos y sin conexión, son una forma de entender la multiculturalidad; de ahí que exista la necesidad de repensar la noción de igualdad e identidad nacional partiendo de que existe una pluralidad de identidades que rompe con la idea monótona de la cultura nacional que, además de ser un objetivo prácticamente imposible de alcanzar,<sup>32</sup> provoca la polarización entre culturas dominantes y dominadas.

Estos paradigmas de igualdad y homogeneidad finalmente colisionan con su antítesis: la inocultable realidad multicultural de las naciones modernas, producto de la migración y de la globalización. Esta realidad no se pudo ocultar más y obligó al reconocimiento de lo con-

---

30 Al respecto, indica Salas (2002):

Cuando el Contrato Social es alterado por una conducta que rompe con el orden establecido, y ésta afecta bienes jurídicos que la sociedad considera valiosos, es necesario sancionar dichas conductas, con doble efecto, por una parte, como sanción directa y retributiva respecto de la obligación que le surgió al gobernado con base en su conducta desplegada, y por otra, como medida de amenaza del Estado respecto de quienes pudieran ser animados a repetir dicho tipo de conductas. (p. 23)

31 Recuerda Bauman (2002):

En el curso de la historia moderna, el nacionalismo ha representado el papel de bisagra que une el Estado y la sociedad (conceptualizando e identificando a esta última con la nación). Estado y nación surgieron como aliados naturales en el horizonte de la mirada nacionalista, como la línea de meta de la carrera por la reintegración. (p. 59)

32 Olivé (1999) concuerda:

Reconocer el derecho a la diferencia de los pueblos indígenas tiene como consecuencia que la política cultural de un Estado, como el mexicano, orientada durante décadas hacia el ideal de una nación monocultural, deba ser rectificadas, pues intentar integrar a las diversas culturas en un modelo único es imposible. (p. 227)

trario: la desigualdad y la pluralidad de culturas que sobreviven en las comunidades de un Estado moderno, lo mismo sucedió con el derecho.

Asimismo, el reconocimiento de una pluralidad cultural, obliga a definir primero la cultura como categoría operativa, por lo que se entiende que “abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación social” (García, 2005, p. 34). Para acotar el concepto de multiculturalidad, se retoma lo que afirma León Olivé (1999) sobre el modelo multicultural pluralista:

El pluralista propone sustituir la justificación del intervencionismo basada en valores verdaderos y normas absolutas, por valores y normas compartidos y reconocidos por liberales y oprimidos. De acuerdo con el modelo multicultural pluralista, por ejemplo, los derechos humanos no son derechos basados en valores trascendentales a toda sociedad; son derechos que se basan en nociones de dignidad y de necesidad básica que no son absolutas ni trascendentes, sino conceptos cuyo significado se debe definir en cada época entre representantes legítimos de las diversas culturas. (p. 74)

Por lo tanto, el reconocimiento de la multiculturalidad implica también aceptar el papel que el contexto y el tiempo desempeñan en la construcción de los valores trascendentales de las diversas culturas, ya que estos están en constante cambio y atienden a las circunstancias del momento.

Así pues, las culturas no occidentales —los pueblos originarios, por ejemplo— comienzan a resistirse a la colonización epistémica y el etnocentrismo. Y, por el contrario, buscan que el Estado reconozca la diferencia. Desde hace cien años, han fracasado las políticas de integración nacional que se ofrecían a los pueblos originarios para transformarlos en ciudadanos: el prejuicio del pensamiento moderno contra el pluralismo cultural se agota frente a la realidad.

Después de un largo periodo de intentos, el proceso de homogenización de la modernidad naufragó, no fue posible meter en una camisa de fuerza a todos, menos a los indígenas cuya cosmovisión es completamente distinta a la del sujeto occidental. Entonces, a finales

del siglo XX, los activistas de derechos humanos proponen alternativas para el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos originarios, se reconoce a la comunidad como sujeto con legitimidad para preservar los saberes tradicionales y la cosmovisión ancestral, así como el derecho a un razonamiento diferente al moderno.<sup>33</sup>

Entonces, la relación de fuerzas entre culturas provoca tensión, ya que existen grupos dominantes. Mientras tanto, las culturas minoritarias se encuentran en constante resistencia ante las políticas económicas liberales, impulsadas y protegidas desde las élites. Aunque estas se enmascaran de distintas formas, al final de cuentas representan el interés de conservar a los grupos dominantes en el poder.

## **LA REALIDAD MULTICULTURAL QUE LA MODERNIDAD INTENTA OCULTAR**

Para continuar, se abordará una noción de racionalidad moderna que se contrapone a la multiculturalidad. Esto es más evidente en el análisis de los derechos de las minorías y los derechos de la diversidad, en específico, los derechos culturales de los pueblos originarios.

Aun con la imposición del fetiche de la igualdad en el sistema normativo y la estandarización del sujeto con la identidad nacional, los grupos sociales en realidad son heterogéneos. No es posible hablar de igualdad cuando existen culturas dominadas y dominantes, especialmente cuando estas últimas usan el poder de las élites para aprovecharse de los más vulnerables. Las asimetrías disocian y separan, y al final reproducen mayores desigualdades.

En México, quienes asumieron su rol como ciudadanos de la nueva nación mexicana construyeron una cultura diferente a la de los pueblos originarios y la impusieron como la forma ética-moral de vivir. Sin embargo, en este país cohabitan cosmovisiones distintas y muchas veces opuestas, por ejemplo, la cultura mexicana y la de los pueblos originarios. En este caso, la comunicación entre ambas es imposible por-

---

33 El consenso “se basa en un proceso de ajuste entre mentes e intereses discrepantes [...] consenso es un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes” (Sartori, 2001, p. 37).

que hay un desconocimiento generalizado y mutuo; aunque usualmente se ignoran más las costumbres, las tradiciones y el lenguaje de las etnias.

Existe poco interés por la racionalidad moral, política y jurídica de los pueblos originarios. Es como si no existieran para el Estado y la sociedad mexicana. Estas diferencias son más profundas cuando se trata de comparar la forma de pensar en temas como el medio ambiente, la organización política, la propiedad privada, el crimen y el castigo, es por eso que existen tantas desemejanzas entre los pueblos originarios y la sociedad mexicana (occidentalizada-moderna). Sin embargo, aunque intenten disociarse, esto no es posible porque ambas deben volver continuamente a su realidad multicultural.

El positivismo transforma la ciencia en una especie de “diosa coronada”. A nombre de la ciencia gran parte de los intelectuales mexicanos sugieren derroteros nuevos para que el país ingrese por los campos floridos de la modernidad. Curiosamente todos tienen un referente común: los indios, el omnipresente fantasma que persigue como una maldición a la nación mexicana desde sus orígenes. (Cajas, 1992, p. 41)

A pesar de los esfuerzos etnocidas, los pueblos originarios están aquí, resistiendo. Se han invisibilizado y el Estado ha buscado la forma de ocultarlos, pero siguen presentes, luchando por los territorios ancestrales, migrando a las ciudades pequeñas y deambulando en los grandes centros urbanos. La presencia de los pueblos originarios en el Estado moderno ha provocado una colisión entre racionalidades, sin embargo, el andamiaje jurídico de la modernidad es insuficiente para resolver los problemas de la multiculturalidad y esto provoca que sean necesarios otros instrumentos del arsenal jurídico para poder solucionar la controversia entre monismo y pluralismo cultural.

Los operadores jurídicos que mantienen la perspectiva de la teoría positivista del derecho apuntan que el reconocimiento de la diversidad es un retroceso a la arbitrariedad, ya que al no existir igualdad ante la ley, entonces hay incertidumbre, es decir, se viola también el Estado de derecho. Este argumento es débil, ya que el reconocimiento de la desigualdad frente a la ley de los pueblos originarios ha sido re-

iterado en los órganos internacionales, en las cortes internacionales y en el sistema jurídico nacional. Aunque el debate ha terminado en los tribunales internacionales, en el ámbito local el operador jurídico ha quedado rezagado.

En contradicción al paradigma de la modernidad, la multiculturalidad permite también una pluralidad de razones, sin caer necesariamente en lo ilógico.

Encarar la subjetividad desde un conocimiento científico no significa caer en un caos de arbitrariedad. Por el contrario, nos permitiría conocer en forma más honda, amplia, detallada, y en todo caso, más cierta los por qué [*sic*] de las cuestiones que se juzgan. (Kalinsky, 2003, p. 36)

Ante este nuevo escenario de racionalidades divergentes, no basta el derecho moderno para resolver el conflicto judicial contemporáneo. Como se ha visto, son necesarios otros saberes jurídicos y otras epistemologías jurídicas para comprender la realidad a partir de la diversidad cultural y aplicar criterios de justicia alternativos.

La forma en que se reconocen los derechos de los pueblos originarios —los cuales nacen a finales del siglo XX— obliga al Estado a entender la realidad desde el nuevo paradigma de la heterogeneidad.<sup>34</sup> El Estado debe hacer justicia desde y con la cosmovisión de los grupos indígenas para enfrentar el reto de respetar su autonomía, sus tradiciones y sus usos y costumbres, que representan otra “armazón jurídica” (Foucault, 2009, p. 34) poco explorada e igualmente heterogénea, porque cada comunidad es distinta y cada conjunto de normas es diferente.

Los operadores jurídicos deben hacer un esfuerzo por comprender los saberes de los pueblos originarios, esto implica llevar a cabo acciones encaminadas a abrir el proceso de justicia a nuevas epistemologías jurídicas diversas, distintas y provenientes de una cultura no occidental, pero no por eso irracional.

34 Señala Clifford Geertz (2002): “El desmembramiento sólo ha hecho patente la heterogeneidad: llana, imposible de cubrir con grandes ideas, imposible ya de no verla por más tiempo” (p. 218).

Por otro lado, los prejuicios que sufren los pueblos originarios son un lastre para la aplicación de derechos que nacen de la realidad multicultural y el reconocimiento de una razón indígena que, según Zemelman (2012), es la

...organización crítica de la razón [que] consiste en la capacidad de ésta para abrirse hacia lo objetivo sin deformaciones formalistas, ya sean lógicas o teóricas. La apertura consiste en el mecanismo racional para definir líneas de razonamiento alternativo, determinadas en función de la exigencia epistemológica de la totalidad concreta. (p. 14)

Entonces, para el operador jurídico es necesario abrir una ventana al razonamiento alternativo con alta exigencia para la comprensión de realidades complejas ajenas al paradigma del pensamiento formalista y eurocéntrico. Es importante detenerse para hacer notar que el multiculturalismo no se entiende en esta investigación como una ideología o un perfil deseable, al contrario, se trata de una realidad que muestra una frontera entre culturas. Los chabochi y los rarámuri viven en el mismo sitio, pero no se comunican, ni se comprenden entre sí. En ese sentido, la multiculturalidad describe una situación práctica, no es parte de un enunciado hipotético.

Durante el siglo XX, la respuesta de las naciones de pensamiento eurocéntrico sobre los pueblos originarios fue el asimilacionismo, una manera como el Estado intenta integrar a los pueblos originarios y transformarlos en ciudadanos de la nación que actúan de acuerdo a la vida moderna.

El perfil del multiculturalismo se dibuja con mayor claridad si se contrapone al del asimilacionismo: el multiculturalismo parte del hecho de la existencia de culturas diversas en una misma sociedad y aspira a que tengan un reconocimiento en la esfera pública, mientras que el asimilacionismo parte de que el inmigrante con una cultura distinta tiene que aceptar la cultura política establecida en la sociedad receptora para poder ser reconocido públicamente. (Abellán, 2003, p. 19)

Hoy, países como México aceptan la multiculturalidad en el discurso jurídico. Aunque esto es solamente en la formalidad de la norma, pues no se materializa, es una de forma simulada de cumplir con los tratados internacionales en los que México se compromete a reconocer los derechos de los pueblos originarios. En la realidad, se mantiene una política de discriminación, ya que es evidente el etnocidio.

Entonces, la convivencia entre diferentes y múltiples culturas es lo que se denomina multiculturalidad.<sup>35</sup> Está enmarcada por los fenómenos constantes de migración en el mundo;

...la creciente heterogeneidad de los modelos culturales que estimula el desarrollo de la movilidad espacial y de las comunidades inmigradas y su copresencia en el espacio urbano han contribuido al éxito de la correosa noción de “multiculturalismo”. (Matterlart y Neveu, 2004, p. 155)

Así, la identidad del ciudadano se construye desde la historia (casi siempre oficial) y conforme al proyecto de nación impuesto por un grupo social dominante. Esta imposición termina por crear un discurso de igualdad conveniente a los intereses de las élites económicas que sobrevive por encima de los derechos indígenas a pesar de las reformas legales que reconocen la pluralidad étnica. Esa aceptación no es suficiente para lograr la equidad de las culturas frente a los órganos del Estado porque continúan las políticas de la discriminación, la colonización interna y el desprecio social por la cultura de los pueblos originarios, esto, “en el fondo, representa la proclamación de una supremacía de la concepción de la vida social traída por el hombre blanco, por sobre el sentir

---

35 La distinción entre multiculturalidad y multiculturalismo nos permite asociar los elementos que las distinguen. Según García Canclini (2005):

La multiculturalidad, o sea la abundancia de opciones simbólicas, propicia enriquecimientos y fusiones, innovaciones estilísticas tomando prestado de muchas partes. El multiculturalismo, entendido como programa que prescribe cuotas de representatividad en museos, universidades y parlamentos, como exaltación indiferenciada de los aciertos o penurias de quienes comparten la misma etnia o el mismo género, arrincona en lo local sin problematizar su inserción en unidades sociales complejas de gran escala. (p. 22)

y la interpretación que de ella hace el propio aborigen” (Brokmann, 2008, p. 117).

Lazo (2010) afirma que “la multiculturalidad como fenómeno material —esto es, como realidad empírica no ideologizable— no puede siquiera ser postulada desde la pretensión de la Cultura Única” (p. 36), por lo que el discurso de un Estado que en el fondo mantiene políticas de homogenización de la sociedad pierde legitimidad, ya que mientras las leyes formalmente aceptan la multiculturalidad, el reconocimiento no es congruente con el ejercicio del poder público. Es como sustituir el fetiche de la igualdad por uno de multiculturalidad, pero con la nueva lógica de que no es necesario practicarla, pues resulta suficiente pronunciarse a su favor.

En otro sentido, más allá de la multiculturalidad, cuando se trabaja para lograr el consenso en el pluralismo cultural<sup>36</sup> no se trata exclusivamente de llegar a la convivencia o la tolerancia, al contrario, estas solo son acciones que permiten formar acuerdos entre grupos que se entienden como diferentes. La época poscolonial

...ha puesto sobre el tapete —epistemológico y político— el fenómeno del pluralismo cultural, la convivencia de conjuntos de conocimiento y prácticas en los mismos ordenamientos jurídicos e institucionales. (Kalinsky, 2003, p. 27)

La diferencia entre pluralismo cultural y multiculturalidad no es clara del todo, sin embargo, para efectos de esta investigación se entenderá como multiculturalidad a la realidad de las naciones contemporáneas, donde diversas culturas comparten un territorio común, además de mantener una aparente tolerancia a sus diferentes valores morales que pueden o no colisionar durante la convivencia.

---

36 Sobre este término, Bocado (2003) explica:

En términos muy generales se podría decir que el pluralismo es una concepción moral sobre el respeto a las creencias ajenas y sobre la naturaleza y la justificación última, si la hubiera, para ejercer o rechazar la violencia hacia otros que no comparten nuestras creencias con el objeto de obligarles, por la fuerza física —como algunas veces se ha practicado— a que se sometan a la verdad de los principios genéricos sobre el valor de la vida y la organización de la sociedad que nosotros mismos profesamos y que consideramos legítimos. (p. 67)

Cabe mencionar que es común confundir la multiculturalidad, desde el punto de vista del discurso legal, con la democracia, ya que, según García Canclini (2005):

El multiculturalismo ha llegado a funcionar en algunos países como interpretación ampliada de la democracia [...] [porque] formar parte de una sociedad democrática implica tener derecho a ser educado en la propia lengua, asociarse con los que se nos parecen para consumir o protestar, tener revistas y radios propias que nos distinguan. (p. 22)

Así, esta confusión proviene del reconocimiento de la diversidad. Hoy, “el multiculturalismo reivindica una especie de nueva naturalización del orden político al reclamar un reconocimiento público-político de las distintas comunidades culturales en cuanto a tales” (Badillo, 2003, p. 31); este reconocimiento cada vez es mayor en las naciones. Al mismo tiempo, las diferencias y la reivindicación de los derechos de la diversidad producen rechazo por parte de los grupos conservadores que han construido un bloque a nivel global para frenar la migración y comenzar una lucha contra las culturas que, bajo esta lógica, consideran enemigas.

Por tanto, la multiculturalidad es una realidad presente en las sociedades contemporáneas, mas no una ideología política ni un programa de acción del Estado. Jameson y Žižek (2003) presentan una postura crítica cuando afirman:

...la relación entre el imperialismo cultural occidental y la auto-colonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo de la cultura occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin metrópolis colonizantes de tipo Estados-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”. (p. 172)

La multiculturalidad encuentra en estos autores una guía para su análisis, porque efectivamente, se trata de la convivencia entre culturas que mantienen una relación de poder para que la dominante someta a la dominada, como una forma de colonización.<sup>37</sup> En la Sierra Tarahumara, se entiende como la manera en la que coexisten varias culturas;<sup>38</sup> en específico nos interesa analizar la cultura chabochi o mestiza<sup>39</sup> desde la perspectiva del mexicano moderno y del pueblo rarámuri. Entre estos grupos étnicos no existe mayor relación que un aparente respeto de las costumbres por parte del mestizo occidental. Es posible encontrar esta obligación en repetidas ocasiones en el discurso estatal, aunque, en realidad, únicamente se simula el respeto mientras cada vez es más evidente la segregación y discriminación del rarámuri.

La diversidad cultural, y por lo tanto la identidad, no es estática. Claude Lévi-Strauss (2012) dice que “la noción de la diversidad de culturas humanas no debe concebirse de una manera estática. Esta diversidad no es la de un muestreo inerte o un catálogo en desuso” (pp. 45-46). Es por ello que la cultura rarámuri no se entenderá como inmóvil, al contrario, “asumir que no es posible acceder a una interpretación definitiva de lo que se estudia constituye, desde esta perspectiva, una premisa fundamental” (Díaz, 1995, p. 266). Por lo tanto, se le llamará cultura rarámuri bajo la premisa de que en realidad son *las culturas rarámuri*, en plural, porque no es la misma percepción la de un rarámuri que

---

37 En la discusión sobre interculturalidad, multiculturalidad y pluralismo, Nestor García Canclini (2005) declara:

...adoptar una perspectiva intercultural proporciona ventajas epistemológicas y de equilibrio descriptivo e interpretativo, lleva a concebir las políticas de la diferencia no solo como necesidad de resistir. El multiculturalismo estadounidense y lo que en América latina más bien se llama pluralismo dieron aportes para hacer visibles a grupos discriminados. Pero su estilo relativista obtuvo los problemas de interlocución y convivencia, así como su política de representación —la acción afirmativa— suele generar más preocupación por la resistencia que por las transformaciones estructurales. (pp. 21-22)

38 En ese sentido, “la relación entre el hombre y la dimensión cultural es tal que tanto el hombre como su medio ambiente participan en un modelamiento mutuo” (Hall, 1966/2003, p. 10).

39 Se entiende que la cultura es un proceso más que una definición. Clifford Geertz (2002) señala que “la cuestión es la misma respecto del ser, el componente subjetivo que se refleja como la otra cara de la moneda: ¿qué es una cultura si no es un consenso?” (p. 219).

vive en una ciudad urbanizada, como Ciudad Juárez, y la representación que tiene de la cultura uno que habita en una ranchería de Sisogui-chi, lejos de los grandes centros de población. También hay diferencias cuando hablamos de la cultura rarámuri de hace cien años y la actual, es evidente que son distintas.

Fragmentados, los rarámuri comparten la misma lógica de las sociedades plurales, cada quien construye de manera diferente su identidad. Este grupo también es heterogéneo, tal como lo afirma Clifford Geertz (2002):

Y esto, una vez más, supone una crítica a las concepciones que reducen los asuntos a la uniformidad, a la homogeneidad, a la igualdad de pensamiento, al consenso. El vocabulario de la descripción y el análisis cultural también necesita abrirse a la divergencia y a la multiplicidad, a la no coincidencia de clases y categorías. Al igual que los países, tampoco las identidades que los colorean —musulmanes o budistas, franceses o persas, latinos o sánicos, negros o blancos— pueden ser comprendidas como unidades sin quiebra, totalidades sin fragmentar. (p. 249)

Rompiendo con la lógica formal, se trata de la misma cultura, pero al mismo tiempo no es igual, porque el sujeto que la vive da un sentido único.

Y es aquí [...] donde el concepto de cultura tiene un impacto sobre el concepto de hombre. Cuando se le concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, como una serie de fuentes extrasomáticas de información, la cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno. Llegar a ser humano es llegar a ser un individuo y llegamos a ser individuos guiados por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas. (Geertz, 1992, p. 57)

Hay un proceso en el que el sujeto es influido por su entorno y esto modifica su noción de la cultura a la que pertenece, eso es producto de la interactuación. Yúdice (2002) afirma que “la cultura ya no puede interpretarse como la reproducción de un ‘estilo de vida’ de la nación en cuanto entidad discreta, separada de las tendencias globales” (p. 115). Así, la cultura es, además, un fenómeno inmerso en los procesos de globalización.

Representar a las culturas rarámuri con una forma única y estática, llevaría de nuevo a homogenizar todas sus expresiones, tal como el programa de la modernidad en México deseaba imponer la ciudadanía mestiza como la única. Lazo (2010) afirma:

...la utilización más cínica —y más rentable— de la idea de cultura aparece cuando su sentido quiere hacerse único. La presunción de una Cultura Única es ya una herramienta que trabaja con la desmesura y con la arrogancia, con la exclusión de lo real diferido y la pretendida inclusividad de lo abstracto unitario o global. (p. 35)

Por consiguiente, a partir de la multiculturalidad, no es congruente usar una fórmula monotónica y unidimensional para comprender a las culturas rarámuri que, por lo que ya se ha explicado, mantienen una noción de identidad en constante movimiento. También, la categoría de multiculturalidad que se usa en esta investigación se encuentra lejos de la idea preconcebida de interculturalidad— que presupone el consenso y diálogo entre culturas—, aquí se expone más como un programa de acción para las sociedades contemporáneas. Es esta una reflexión necesaria, sin embargo, no es el centro de la discusión en este trabajo.

## **DERECHO PENAL MODERNO Y LOS PUEBLOS ORIGINARIOS**

A continuación, se presenta un somero recuento del derecho penal moderno de origen decimonónico, comenzando por el derecho positivo y algunos de sus elementos: la verdad y la igualdad jurídica, así como la racionalidad que usa el operador jurídico. Después, se enunciarán las

características del nuevo paradigma garantista que comenzó a implementarse en las reformas judiciales de Latinoamérica a finales del siglo XX y las conexiones con los derechos de los pueblos originarios.

En la modernidad, el nuevo sujeto es libre de poseer, de pensar, de gobernarse a sí mismo y sobre todo de juzgarse a sí mismo sin la intermediación del derecho divino ni de los cánones de la moralidad cristiana. Entonces, la reforma judicial que impulsa la modernidad requiere de un nuevo paradigma, en este caso el positivismo jurídico que se impone como un nuevo andamiaje en los sistemas jurídicos que rechazan la irracionalidad, la arbitrariedad, la incertidumbre y cualquier forma metafísica que tenga tufo a la tradición monárquica.

La igualdad y el individualismo liberal son dos engranajes de la nueva racionalidad moderna que operan como fetiches. Sobre estas ficciones se construye también el *framework* ideológico del discurso judicial, en específico de la administración de justicia, porque el juez —que opera bajo el paradigma de la racionalidad moderna— considera que todos los sujetos son iguales ante la ley y que los delitos deben ser castigados conforme a la legislación vigente a través de un procedimiento legal formalista que, al final, emite una sentencia: la dogmática del derecho moderno considera que esa resolución es la verdad jurídica, aunque “más que una verdad podemos hablar de políticas de verdad” (González, 2007, p. 21). En el caso del proceso penal, se trata de una parte importante de la política criminal que permite indagar en un juicio para “inventar” la verdad jurídica con pruebas, esto le permite al Estado establecer una política judicial que se unifica en la justicia procedimental. Eso es en resumen el procedimiento penal moderno. Así, la razón moderna se convirtió en la nueva deidad de los procesos judiciales bajo la premisa de que, si lo dice la ciencia, entonces así es. No hay dudas cuando se usa el método científico, tampoco es aceptable pensar lo contrario.

Marginalmente, hay que apuntar que el Estado moderno intenta consolidar la forma de gobierno representativa donde, a través de la regla de mayoría —con la máscara de la democracia y la igualdad—, se elige a las élites gobernantes como parte de una política moderna en armonía con las estrategias de la economía liberal. Esto se logra a través de otra ficción jurídica que se ofrece como un plan retórico para

legitimar al Estado: la supuesta igualdad en los procesos políticos para todos los ciudadanos.<sup>40</sup>

Entonces, la absurda irracionalidad de la monarquía sería combatida por el orden de la racionalidad moderna, encarnada en la ciencia: el antiguo debate entre el caos y el cosmos. La racionalidad moderna adopta los principios lógicos aristotélicos para imponerlos como centro de la razón científica y, en el derecho positivo, como el paradigma del razonamiento judicial. Según Eduardo Fernández (2002), “la Razón, así con mayúsculas, es el mayor de los mitos modernos para Hopenhayn y con el que se intentó conjurar la contradicción de otros dos mitos modernos, el de la emancipación y el de la identidad” (p. 196).

Según los autores que defienden a la modernidad en el derecho penal, este cambio de modelo es una evolución, por ejemplo, para Mariano Jiménez (1972/1985), “el Derecho Penal contemporáneo se gesta en las ideas de la Ilustración y el Iluminismo que lentamente van minando la teocracia y la arbitrariedad imperantes” (pp. 17-18). Según estos preceptos, en el sistema judicial moderno la secularización permitiría la asepsia moral y, por tanto, erradicar las subjetividades en la aplicación de la ley. Sin embargo, además propicia la deficiencia en el análisis por confundir la modernidad con lo contemporáneo. En particular, Jiménez intenta hacer una referencia retórica contra el modelo tradicional para convencer al lector de que él tiene la respuesta correcta; muestra al modelo judicial moderno como la panacea de la justicia y niega cualquier valor al sistema jurídico anterior a la modernidad.

De la misma forma, la ciencia del derecho logró posicionarse como el paradigma dominante por tener la tecnología más avanzada en materia penal. Se trata de la escuela positiva que, según Carrancá y Carrancá (1937/2004), es posible esquematizar de la siguiente manera:

1. El verdadero vértice de la justicia penal es el delincuente, autor de la infracción, pues esta no es otra cosa que un síntoma revelador de su “estado peligroso”.

---

40 No así para las ciudadanas, quienes no lograron el reconocimiento de sus derechos políticos, sino hasta mediados del siglo XX, gracias una prolongada lucha. Con ello comenzaron la resistencia contra el dominio histórico del orden patriarcal.

2. La sanción penal, para que derive del principio de la defensa social, debe estar proporcionada y ajustada al “estado peligroso” y no a la gravedad objetiva de la infracción. El método filosófico jurídico es el inductivo experimental.
3. Todo infractor, responsable moralmente o no, tiene responsabilidad legal si cae bajo el campo de la ley penal.
4. La pena tiene una eficacia muy restringida; importa más la prevención que la represión de los delitos y, por tanto, las medidas de seguridad importan más que las penas mismas.
5. El juez tiene facultad para establecer la sanción en forma indeterminada, según sea el infractor.
6. El régimen penitenciario tiene por objeto la reeducación de los infractores readaptables a la vida social y la segregación de los incorregibles; por tanto, el régimen celular absoluto y las penas cortas de privación de libertad son contraproducentes; la pena es, pues, defensa y reeducación. (p. 174)

También, es necesario agregar que el derecho penal moderno adopta la lógica jurídica<sup>41</sup> como elemento de objetividad y la usa como método del razonamiento judicial. También se suman a la racionalidad judicial moderna el desarrollo de una teoría de las normas, teoría del delito, teoría de la pena y la readaptación y corrección social del

---

41 Según Jiménez (1972/1985):

Las figuras típicas geometrizan lo antijurídico, corrigen la intuición, frenan la emoción y dotan al Derecho penal de una mística noble y de una reciedumbre segura y grandiosa que cercenan los arrebatos de la ira, los despotismos, las arbitrariedades y demás excesos emotivos inherentes a la feble condición humana. Sus contornos y distornos, sus límites y amplificaciones, sus fácticas formas y contenidos intrajurídicos, captan los fenómenos ilícitos más trascendentes y más adheridos a la vivida realidad social. (pp. 17-18)

inadaptado<sup>42</sup> o delincuente<sup>43</sup>. En el siglo XIX, esto se consideraba el pensamiento de vanguardia del mundo jurídico.

Esas son las piezas de la filosofía del derecho positivista y de la maquinaria estatal que usa el discurso de la modernidad para legitimar las políticas criminales y el derecho penal. Las mismas herramientas jurídicas permiten procesar judicialmente a personas con la ayuda de una razón mecánica en la impartición de justicia. Este modelo, aparentemente infalible, crea certeza jurídica, uno de los principios rectores del nuevo paradigma judicial moderno y, por supuesto, del paradigma moderno de la igualdad ante la ley. Para el sistema penal moderno, es indispensable la homogeneidad del sujeto, pues permite juzgarlo bajo los principios de la modernidad y, así, supuestamente defender a la sociedad de la irracionalidad de la diversidad cultural que atenta contra el monismo jurídico.

Además de reafirmar la igualdad del ciudadano frente a los órganos judiciales, el proceso del derecho penal moderno presenta al sujeto como ahistórico. El nuevo paradigma dicta que la norma debe ser abstracta e impersonal, no permite hacer distinciones en función de la identidad de los procesados en un juicio. La ley penal moderna niega cualquier desigualdad y no permite la ponderación de la cultura del sujeto. Sin embargo, desde el punto de vista de la labor antropológica y el derecho penal moderno, según Kalinsky (2003):

La polémica sobre Universalismo y Particularismo, que tanto ha preocupado, y lo sigue haciendo a la labor antropológica, es pasada por alto por el Derecho Penal, por ficciones jurídicas que,

---

42 Este término se usa en la dogmática penal moderna que todavía es ampliamente aceptada en México. Carrancá y Carrancá (1937/2004) concuerdan cuando afirman:

...el delito es una manifestación de la personalidad del delincuente y hay que readaptar a éste a la sociedad corrigiendo sus inclinaciones viciosas. Tal corrección es el pivote sobre el cual gira este nuevo período. La pena como sufrimiento carece de sentido; lo que importa es su eficacia, dado aquel fin. (p. 118)

43 Dice Colín (1999) que “la investigación de los hechos delictuosos y la dinámica encaminada a la imposición de una pena están siempre dirigidos a la represión de la delincuencia, ejemplarizando al imponer una pena al infractor de la ley” (p. 82).

como axiomas, no se discuten por su supuesta evidencia: “La ley es igual para todos”, “el Código Penal refleja al hombre medio” (modelo antropológico subyacente) que considera a un sujeto libre y autónomo que concluye en la inexcusabilidad del conocimiento de la ley penal, entre otras. Los particularismos no deben debilitar la fuerza de aplicabilidad de la ley penal, que los pasa por alto frente a un potencial peligro de que ellos ocasionen su debilitamiento (confianza pública en la aplicación de la ley), o que se provoque una impartición sesgada de las leyes. (p. 26)

Entonces, se trata de un proyecto nacional que pretende conformar una masa homogénea del individuo-ciudadano<sup>44</sup>-sujeto,<sup>45</sup> donde se impone la voluntad de la mayoría a través del sistema democrático que aparece en el clausulado del contrato social, al tiempo que se dota de poder soberano al Gobierno, dándole vida a la ficción jurídica del Estado de derecho.

Desde finales del siglo XX, una nueva reforma judicial en Latinoamérica ha impulsado un renovado paradigma garantista que privilegia el reconocimiento de los derechos humanos, se le ha llamado sistema acusatorio de corte adversarial. Pero el problema no es la reforma penal, el conflicto es la aplicación del nuevo paradigma porque los operadores del sistema se han formado bajo el razonamiento moderno del positivismo jurídico y el nuevo sistema tiene modelos jurídicos distintos.

Cabe hacer una acotación especial sobre el sistema acusatorio adversarial penal ya que, en México —como en la mayoría de los países latinoamericanos— la reforma judicial fue impulsada por Estados Unidos. La idea era cambiar el modelo de procuración y administración de justicia para transitar de uno inquisitorio o escrito al acusatorio-adversarial, también conocido como juicio oral, promovido

44 “La ciudadanía consiste en afiliación y participación, pero está sobredeterminada de maneras complejas que mitigan las demandas de ‘habilitación legal’ [o *empowerment*] especialmente las que se hacen en el dominio de la representación” (Yúdice, 2002, p. 201).

45 “El individuo, el sujeto, la persona son tres pilares de la constitución occidental del ser humano y tienen en común una profunda ambivalencia. El individuo es al mismo tiempo único y semejante; el sujeto es a la vez soberano y sometido; la persona es a la vez carne y espíritu” (Supiot, 2007, p. 65).

por la Agencia Internacional para el Desarrollo de Estados Unidos (USAID,<sup>46</sup> una oficina de cooperación internacional), conforme a los objetivos de los acuerdos de la Iniciativa Mérida.<sup>47</sup>

Las naciones que mantienen como sistema económico el capitalismo y que han adoptado las políticas neoliberales, difícilmente privilegiarán los derechos de los más vulnerables, por lo tanto, la reforma penal garantista, el nuevo Sistema de Justicia Penal acusatorio-adversarial y el reconocimiento de los derechos humanos, —en este caso los derechos de los pueblos originarios— se convierten en un discurso sin efectos en la realidad, son derechos sin garantías para su aplicación que se convierten en piezas de un museo de buenas voluntades, al no existir mecanismos para asegurar el acceso a la justicia.

Ninguno de los derechos humanos es gratuito ni fortuito. El Estado mexicano tuvo que ceder a la presión de los organismos nacionales e internacionales cuando movimientos sociales como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional o el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo apelaron a ellos para imponer un nuevo paradigma de los derechos indígenas. Por lo tanto, no es una concesión del Estado mexicano, es un logro de los activistas de los derechos humanos y en particular de los defensores de derechos indígenas, quienes han logrado impulsar reformas importantes en materia del reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios y la creación de legislaciones especiales como la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, o la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los

---

46 Por sus siglas en inglés: United States Agency for the International Development.

47 Indica el portal de la embajada y consulado de Estados Unidos en México:

En diciembre de 2008, México y los Estados Unidos firmaron la primera Carta de Acuerdo sobre la Iniciativa Mérida, escribiendo así un capítulo histórico de cooperación y reconocimiento de las responsabilidades compartidas de ambas naciones con el fin de contrarrestar la violencia ocasionada por las drogas que amenaza a los ciudadanos en ambos lados de la frontera. A cinco años de su implementación, la Iniciativa Mérida ha construido una nueva arquitectura para la cooperación bilateral en materia de seguridad, ha proporcionado apoyo tangible a las instituciones mexicanas de seguridad y judiciales y ha impulsado los esfuerzos de los Estados Unidos para detener el tráfico de armas, dinero y demanda de drogas. Inicialmente firmada por los presidentes Calderón y Bush, la Iniciativa Mérida continúa con los presidentes Peña Nieto y Obama. (Iniciativa Mérida, s. f.)

Pueblos Indígenas, las cuales reafirman la obligación y responsabilidad del Estado de respetar los usos y costumbres como derechos culturales y garantizar los derechos de los pueblos originarios.

Sin embargo, hay una simulación de la justicia que resulta evidente. Solo es necesario contrastar los discursos políticos y legales con la realidad para darse cuenta de que el precepto legal está ahí, pero se encuentra lejos de materializarse. Aunque se cumplieran —en materia penal— los derechos indígenas, el sistema sigue estando bajo el mismo modelo de crimen y castigo moderno, lo que se traduce en delito<sup>48</sup> y encarcelamiento. Mientras que el modelo carcelario sea el más frecuentado por los jueces para castigar y la reinserción social sea el falso paradigma del derecho penal, el sistema seguirá fracasando porque cuando se revisa la incidencia delictiva se comprueba que, en el modelo penal moderno, nadie queda satisfecho: la víctima no obtiene la reparación del daño, el infractor no se reintegra a la sociedad ni hay más seguridad en las calles.

Esta perspectiva crítica<sup>49</sup> intenta visibilizar las realidades que emergen a partir de las tensiones entre el poder político y económico,

---

48 En cuanto a la teoría penal:

...la Escuela Positiva, como se ve, partiendo del estado peligroso del delincuente atiende a la defensa social. El microbio carece de importancia en tanto no encuentre un cultivo apropiado para su desarrollo; el medio social es el cultivo; podría decirse, pues, que las sociedades tienen los criminales que merecen. (Carrancá y Carrancá, 1937/2004, p. 175)

49 En una extensa explicación sobre la antropología crítica que coincide con el tema jurídico, Marcus y Fischer (1986) afirman:

...los “estudios jurídicos críticos” [...] como Duncan Kennedy, Robert Gordon, Moron Horwitz, David Trubek, Katherine Stone y otros abogados y profesores de facultades de derecho [...] [tienen el] propósito [...] [de] criticar la ideología y la práctica de todos los aspectos del sistema jurídico estadounidense. Adoptan para ello un enfoque etnográfico *de facto* de la formación jurídica, el discurso hablado y escrito de los profesionales del derecho y los efectos sociales de los procedimientos legales. No sólo proponen presentar una descripción realista del modo en el que el sistema funciona realmente en la práctica, en oposición a los modelos formales a los que han sido propensos juristas, en estrecha alianza con los profesionales, sino también mostrar que, como proceso, el derecho no actúa como lo supone el saber convencional. Al igual que los estudios de la cultura de masas y la cultura popular, los estudios jurídicos críticos facilitan la comprensión de la hegemonía cultural, la construcción de sentidos autorizados y los procesos mediante los cuales sería posible impugnarlos. La obra de antropólogos como Laura Nader y Sally Falk Moore en el subcampo establecido de

mismas que tienen una conexión con la justicia penal y la política criminal modernas. Así, el derecho penal es una forma de castigar a través del encierro y el suplicio de la privación de la libertad, según Foucault (2009), el hecho de que se encuentre “tan fuertemente incrustado en la práctica jurídica se debe a que es revelador de la verdad y realizador del poder” (p. 66). Por lo tanto, es una forma en la que el Estado representa el poder que tiene sobre los individuos y una manera simbólica de imponer la verdad. Entonces, en México la simulación es doble, primero por decir que el sistema cambió para ser más garantista, mientras se cometen injusticias institucionalizadas, y después porque se castiga con un encierro que no sirve de nada, simplemente causa dolor a las familias de los internos; además, exhibe, tanto a la víctima como a la sociedad, un acto de venganza que no repara el daño ni cambia la realidad social.

En cuanto a los derechos sustantivos de los indígenas, los instrumentos legales locales están empalmados con otros sistemas. Los ordenamientos del derecho penal<sup>50</sup> local generalmente están el Código Penal, la Constitución y la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, pero además tienen aplicabilidad los tratados internacionales en materia de derechos humanos<sup>51</sup> que, para ser efectivos, deben ser interpretables por todas las culturas (Supiot, 2007, p. 281). Al respecto no hay que perder de vista la advertencia que hace Höffe (2000):

---

la antropología legal podría ampliarse fácilmente para participar en estos intentos de crítica cultural, y esa es la dirección en la que parece moverse lentamente. (pp. 226-227)

50 Señala Kalinsky (2003):

La ley (penal) es un fenómeno cultural al igual que el delito que persigue y condena. La ley es, además, un conjunto de sentidos que se ponen en juego, usan y ejercitan. La aplicación del Código Penal no se reduce a proporcionar parámetros de castigo para determinadas infracciones; es, también, la legitimación de los sentidos sociales que se otorgan a los valores humanos más preciados, en tiempos y lugares históricamente determinados. (p. 32)

51 Los derechos humanos se entenderán como instrumentos legales no dogmatizados, que proceden de la misma cultura hegemónica legal occidental. Estos se han desarrollado en materia de derechos indígenas, sin embargo, no son suficientes. Por otro lado,

...la naturaleza dogmática de los Derechos Humanos es difícil de refutar. Por cierto, hoy muchos quisieran fundarlos en una “verdad científica”, y vemos por ejemplo aquí y allá a bienintencionados que esgrimen la identidad biológica de todos los seres humanos para justificar su igualdad jurídica. (Supiot, 2007, p. 259)

[Existe el] peligro de que los derechos humanos sean exportados ‘en paquete’, es decir, no desligados de su contexto sino estrechamente asociados a otros elementos de la cultura occidental, concretamente a su técnica, a su economía y a su lengua dominante. (pp. 172-173)

En ese sentido, hay que analizar con cuidado los instrumentos legales para no caer en la trampa de reproducir un discurso occidental que, enmascarado de derechos humanos, obligue a retroceder en lugar de avanzar, en particular, cuando el razonamiento eurocéntrico provoca que se pierdan de vista los derechos indígenas. Explica Franco (1999):

[El reproche de la influencia de occidente en los derechos humanos] no carece totalmente de justificación cuando proviene, por ejemplo, de Estados africanos al sur del Sahara. Dado que sus elites han sido educadas en París, Oxford, Cambridge o Harvard, es decir, en el marco de la cultura jurídica de los antiguos colonizadores, los preámbulos de sus constituciones incluyen, con la mayor naturalidad del mundo, declaraciones de derechos humanos. Pero éstas no son el producto del discurso dentro de sus propias tradiciones jurídicas, sino más bien, el adorno exótico antepuesto a ellas. (p. 173)

De acuerdo con la reforma constitucional de los derechos humanos de 2011 en México, los tratados internacionales están al mismo nivel que la Constitución, en cuanto a la jerarquía de las normas: estos son los discursos jurídicos dominantes en el razonamiento judicial.

En otro plano están los usos y costumbres de la justicia indígena, un sistema jurídico indígena autónomo reconocido por el Estado. Sin embargo, son demeritados por los operadores jurídicos porque consideran que son instrumentos jurídicos de segundo nivel o quizá de menor valor en la clásica jerarquía de las normas —según el paradigma positivista de Hans Kelsen (1932/1982, p. 235)—. Para esta investigación, los

---

Es por ello que se requiere de una revisión para la aplicación de los derechos humanos, en el caso de los indígenas, en la lógica de los “valores comunes” y sin fundamentalismos (p. 266).

rituales para administrar justicia que la ley considera usos y costumbres de los rarámuri se entenderán como el *sistema jurídico rarámuri*, tal como sostienen Jorge Alberto González Galván (1997, p. 51) y la Fundación para el Debido Proceso Legal (2011), quienes lo defienden, pues es su derecho tener sistemas de justicia propios y una identidad e integridad cultural ante la ley.

Por ejemplo, el garantismo, modelo del proceso penal de corte acusatorio adversarial, actualmente está legitimado por los operadores jurídicos. Uno de los autores más influyentes es Luigi Ferrajoli (1999/2002), él afirma:

En el clima cultural y político [en el] que vio la luz el actual constitucionalismo —la *Carta* de la ONU de 1945, la *Declaración universal* de 1948, la Constitución italiana de 1948, la Ley fundamental de la República Federal Alemana de 1949— se comprende que el principio de mera legalidad, considerado suficiente garantía frente a los abusos de la jurisdicción y de la administración, se valore como insuficiente para garantizar [*sic*] frente a los abusos de la legislación y frente a las involuciones antiliberales y totalitarias de los supremos órganos decisionales. (p. 67)

Mientras tanto, a pesar de que el bagaje jurídico del garantismo se presenta como un nuevo modelo que permite materializar los derechos fundamentales que se encuentran en papel, los operadores jurídicos se mantienen anclados al razonamiento judicial mecánico conforme al primer positivismo que se reproduce como un discurso dogmático. Es como tener una bicicleta con el cascarón de un auto deportivo porque la forma de razonar sigue estancada en el positivismo jurídico que aplica la ley con rigurosidad, aunque el operador jurídico cuenta con el arsenal normativo que podría ser útil para argumentar sentencias conforme a los múltiples tratados internacionales y a los derechos fundamentales.

A pesar de las reformas judiciales, las conexiones que tiene el derecho moderno con la economía liberal siguen presentes y vigilan los intereses de las élites económicas, gracias a ello, quienes detentan el poder económico mantienen la ventaja a la hora de encontrarse frente al sistema jurídico. Ese es el gran reto del sistema judicial, cambiar el

paradigma decimonónico arraigado en los operadores jurídicos, el cual ha acelerado las desigualdades.

## APUNTES SOBRE EL PLURALISMO JURÍDICO Y LA MULTICULTURALIDAD

La sociedad mexicana está compuesta por una pluralidad de culturas, esto implica que existen también una diversidad de sistemas jurídicos. En ese orden de ideas se entenderá el pluralismo jurídico en este trabajo como “...la heterogeneidad normativa generada por el hecho de que, la acción social, siempre tiene lugar en un contexto de ‘campos semiautónomos’, múltiples y superpuestos, lo cual, podría añadirse, es en la práctica una condición dinámica” (Griffiths , 2007, p. 214).

El pluralismo jurídico, en esa tesitura, es una respuesta al monismo jurídico y al razonamiento moderno. Se trata de la subsistencia de varios ordenamientos que se consideran válidos y vigentes para resolver el mismo caso, en otro sentido, es la posibilidad de implementar los usos y costumbres de los rarámuri, al mismo tiempo que se aplica la legislación local e inclusive los tratados internacionales, conforme al procedimiento judicial y sus reglas jurídicas.<sup>52</sup>

Sin embargo, la trascendencia del pluralismo jurídico no está solo en la fuente de las normas, sino que también se encuentra en el reconocimiento de una lógica distinta al razonamiento moderno. Hasta ahora, no hay una definición única de pluralismos, esto, según Adonon Viveros (2009), se debe a que “se encuentra estrechamente ligada a las representaciones del Estado y del derecho que el propio estudioso tenga, además de que la implicación de disciplinas como el derecho, la sociología, la antropología y la historia diversifican los enfoques” (p. 53).

52 Malinowski (1929/1982) aclara:

Las reglas jurídicas destacan del resto por el hecho de que están consideradas como obligaciones de una persona y derechos de otra. No están sancionadas por una mera razón psicológica, sino por una definida maquinaria social de poderosa fuerza obligatoria que, como sabemos, está basada en la dependencia mutua y se expresa en un sistema equivalente de servicios recíprocos lo mismo que en la combinación de tales derechos con lazos de relación múltiple. La manera ceremonial como se llevan a efecto la mayoría de las transacciones, que comprende apreciación y crítica públicas, contribuye aún más a su fuerza obligatoria. (p. 70)

Entendido así, el pluralismo jurídico conjuga varios sistemas jurídicos que son válidos en un Estado y, lógicamente, con esto se acepta que no solo existe un sistema jurídico estatal. Esta idea rompe con los principios del derecho moderno, el legislador ya no es el único facultado y legitimado para producir normas a través del proceso legislativo. También, el pluralismo jurídico surge como una crítica a las políticas estatales que benefician a la economía liberal, reivindicando las causas de las minorías históricamente discriminadas y los grupos sociales vulnerados que son sometidos a la voluntad de quienes mantienen el poder hegemónico en las élites estatales mientras actúan con base en el discurso etnocéntrico.<sup>53</sup> En ese sentido, para Pierre Bourdieu (2009), “el derecho no hace otra cosa que consagrar simbólicamente, por un registro que eterniza y universaliza, el estado de la relación de fuerzas entre los grupos y las clases producidos y garantizados prácticamente por el funcionamiento de esos mecanismos” (p. 214).

Entonces, el pluralismo jurídico, no es solamente la imbricación de sistemas jurídicos, sino que, además, es un análisis marxista que también contempla las relaciones de poder y las tensiones que existen entre el derecho, la economía, el Estado y la democracia. Según Garland (2007), en nuestra época:

Desde esta perspectiva más amplia, las medidas penales están determinadas no sólo por patrones de criminalidad (los cuales están a su vez vinculados a las condiciones de vida de los grupos marginales y sus relaciones con otras clases sociales), sino primordialmente por las percepciones gubernamentales sobre los pobres, entendidos como un problema social, y las estrategias preferidas para su tratamiento. Tales formas de tratamiento pueden involucrar tantos aspectos de asistencia y provisión de servicios, como de coerción y control; sin embargo, para comprender a cabalidad dichos tratamientos, resulta indispensable analizar su afianzamiento dentro de estrategias más amplias de dominación. (p. 157)

---

53 Cabe mencionar que “si bien oponerse al etnocentrismo es laudable, no es en sí mismo una razón convincente para abrazar el pluralismo jurídico” (Tamanaha, 2007, p. 237).

En la práctica, el pluralismo jurídico permite atender una realidad compleja e impredecible, tal como afirma Griffiths (2007), “el derecho y las instituciones jurídicas no son totalmente subsumibles dentro de un sistema, sino que tienen sus orígenes en las actividades autorregulatorias de los múltiples campos sociales presentes” (pp. 214-215). Entonces, a través del pluralismo jurídico<sup>54</sup> se reconoce la existencia de sistemas jurídicos no estatales.

Por el contrario, el sistema judicial en México sigue inmerso en el monismo jurídico, los operadores jurídicos piensan que el Estado es el único que puede emitir normas jurídicas válidas o formalizar otras como los tratados internacionales; así, niegan la posibilidad de que existan sistemas jurídicos diferentes a los estatales. Por lo tanto, el operador jurídico, frecuentemente desestima el pluralismo jurídico si se trata de los usos y costumbres de los pueblos originarios, pero lo acepta si se trata de otras materias, como el derecho civil, familiar o mercantil, por ejemplo.

En México, la ley<sup>55</sup> ya está reformada y es lo suficientemente clara en cuanto al reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios, el artículo 2 de la Constitución mexicana es el mejor ejemplo cuando afirma: “Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres” (Citado por Gamboa y Gutiérrez, 2008, p. 13). No obstante, es necesario advertir un error común, como afirma Magdalena Gómez (2005):

Es clara la resistencia a ubicar al derecho indígena, como una suerte de derecho constitucional de la pluriculturalidad. Una concepción así llevaría a revalorar a la diversidad cultural, reba-

54 Tamanaha (2007) propone llamarle “sistema de reglas” en lugar de pluralismo jurídico, como crítica formal al debate sobre la posible resistencia y confusión que se genera con este concepto entre los juristas (p. 273).

55 No hay que olvidar, dice Kalinsky (2003):

La ley es también una instancia interpretativa que le da la pertinencia que de ella se requiere. No es teoría (axiológica) que se aplica en estado “puro”; al revés, es la mediación de conflictos nacidos de la convivencia social. Es allí —en la convivencia— donde se han generado sus sentidos y es allí donde vuelve, modificándola. (p. 32)

sar su sentido “folklorista” restringido, que en materia de “costumbres” pretende enlistarlas, “codificarlas” como antes se hacía con las fiestas o los trajes, promoviendo ahora una variante que podemos considerar “folklorismo jurídico”. (p. 89)

Por lo antes visto, hace treinta años no había leyes que reconocieran los derechos indígenas, pero ahora ese no es el problema porque ya están promulgadas y solo faltan los mecanismos para garantizar esos derechos y acceder a la administración de justicia. Además, las reformas a la Constitución y a las leyes reglamentarias, así como los tratados internacionales que ha suscrito México, han reconocido gradualmente los derechos de los pueblos originarios; sin embargo, aunque esto resulta un avance, no se ha logrado consolidar un proyecto de nación donde se atiendan las demandas colectivas de los indígenas y se respete su autonomía y su cosmovisión para comenzar con un diálogo y terminar en un consenso que atienda su realidad con el fin de generar un plan de acción conjunto.

Mientras tanto, el discurso de dominación que permanece oculto en el Estado moderno tiene la intención de someter a los pueblos originarios a través de las distintas representaciones de la violencia simbólica —“la forma suave y larvada que adopta la violencia cuando la violencia abierta es imposible” (Bourdieu, 2009, p. 15)—, una de ellas es el Sistema de Justicia Penal. Así pues, la multiculturalidad es una realidad social que se contempla formalmente en la producción del derecho moderno, sin embargo, se queda petrificada en la ley porque refleja una circunstancia temporal que cambia una vez promulgada la norma jurídica; esta, por lo tanto, no atiende a la nueva realidad. El Estado no garantiza el cumplimiento de los derechos de los pueblos originarios y, por consecuencia, sus operadores jurídicos no se preocupan por el acceso a la justicia de estos grupos. Esto se traduce en el rechazo mecánico de las cosmovisiones diversas al pensamiento eurocéntrico.

En ese sentido, puede haber reformas, algunas de largo aliento y otras completamente inocuas, pero únicamente la interpretación de los operadores jurídicos es la que puede reivindicar a los grupos originarios. No es suficiente tener leyes, se debe cambiar el paradigma del

razonamiento instrumental<sup>56</sup> moderno del aparato estatal, ya que los operadores jurídicos deciden las sentencias con base en esos criterios decimonónicos. De nada sirve tener derechos indígenas, si en la práctica no se aplican.

Es necesario reconocer la multiculturalidad, para después alcanzar la interculturalidad en los procesos de justicia. Esto permitirá comprender la cosmovisión del indígena y no solamente aceptar la costumbre jurídica reconocida por el Estado, en el caso de México, como usos y costumbres. Después, para cumplir con el pluralismo jurídico, es necesario un diálogo entre culturas. En ese sentido, aceptar los usos y costumbres de los indígenas es un primer paso, pero también es necesario promover juzgados estatales integrados por operadores jurídicos indígenas, estas son soluciones que no se han explorado lo suficiente.

La propuesta es que el Estado administre justicia a través de la cosmovisión de los pueblos originarios, esto, además de ser una auténtica forma de interculturalidad en el sistema judicial, es una acción de reivindicación de las etnias. En esas condiciones, las comunidades indígenas toman sus propias determinaciones para terminar con lo que Bacca (2008) llama “monolingüismo constitucional”.<sup>57</sup> Es decir, se busca que el Estado no sea el único con la capacidad de emitir, aplicar o interpretar las normas jurídicas, lo cual contradice su monopolio de la justicia y de las violencias, principalmente la simbólica.

En resumen, una de las funciones fundamentales para el control social del Estado moderno es la judicial, un instrumento para juzgar a los infractores de la ley y emitir una sentencia<sup>58</sup> que permita castigar o

56 Recuerda Lazo (2010), “la cápsula del humanismo que nos contiene presenta ya importantes horadaciones, y los intentos de una racionalidad instrumental por recubrirlos y contener sus fugas son cada vez más débiles” (p. 19).

57 Sobre este término, Bacca (2008) refiere:

...el reconocimiento constitucional de la diversidad étnica y cultural en Colombia representada en el pluralismo jurídico, ha devenido en una suerte de monolingüismo constitucional, en tanto supedita la justicia propia de los pueblos indígenas a lo estrictamente preceptuado en la Constitución y la ley. (p. 222)

58 En el derecho moderno, la sentencia es la verdad jurídica que se desprende de la verdad histórica, según los hechos que se acreditan en el procedimiento legal. Dicta este paradigma procesal que las partes tienen versiones contradictorias de los hechos y se encuentran en igualdad de circunstancias para probar esas versiones a través de los medios que la ley contempla para tales efectos (Colín,

absolver. De acuerdo con el aparato represivo del Estado,<sup>59</sup> esta sirve para hacer justicia y mantener el orden del sistema; de ahí que cobre relevancia el tema de la administración de justicia bajo el paradigma moderno y la tensión que existe con el pluralismo jurídico.

Por otro lado, es necesario también interpretar el contexto en el que se llevan a cabo los procesos judiciales administrados por el Estado. Para esta investigación son relevantes los casos en los que participan miembros de los pueblos originarios y los operadores del sistema judicial estatal, pues coexisten en una relación de poder entre dominante y dominado. Esta condición de hegemonía se presenta bajo una racionalidad moderna que, por lo general, es completamente diferente a la cosmovisión del indígena, lo que demuestra que el pluralismo jurídico está lejos del actual razonamiento judicial.

En esta realidad, vista desde la óptica del lenguaje simbólico del poder que es ejercido por las élites políticas y económicas, el proceso judicial representa la dominación de los indígenas, los occidentalizados son quienes imponen las reglas del juego conforme a su propia racionalidad, mediando, hasta ahora, un discurso limitado de aparente respeto a los pueblos originarios, léase minorías étnicas. Esas mismas reglas se quedan en la frontera entre la tolerancia y la indiferencia. Según Sierra (2004):

...lo que está en juego es cómo defender una visión que al mismo tiempo que reconoce las autonomías indígenas potenciando su desarrollo garantice que dentro de ellas se generen también espacios plurales que permitan construir nuevas propuestas y

---

1999, pp. 82-83). Por otro lado, señala Pastrana (2009), refiriéndose a la verdad histórica: “por décadas se estructuró la justicia penal al logro de algo irreal” (p. 317).

59 Refiere Iturralde (2007):

Aunque la idea de la resocialización sigue presente en las legislaciones penales latinoamericanas, ésta ha perdido fuerza frente a la tendencia conservadora de castigar de manera severa para imponer el orden y garantizar el funcionamiento eficiente de un mercado libre. A ello ha contribuido notablemente la visión economicista del crimen, que cada vez domina más el discurso oficial y que privilegia el fortalecimiento del aparato represivo. (p. 113)

opciones no autoritarias, sin perder de vista los propios marcos culturales e identitarios de las distintas colectividades. (p. 79)

Es precisamente en el marco de la tolerancia institucional que el Estado mexicano reconoce como una concesión a los pueblos originarios sus usos y costumbres, fuente consuetudinaria del derecho. Así, autoriza a los rarámuri a resolver sus problemas domésticos a través de un ritual simbólico de carácter político-jurídico-religioso, es decir, un juicio oral y público que se hace periódicamente para dar cuenta de los conflictos de la comunidad.

Sin embargo, a pesar de que los rarámuri tienen el derecho a ejercer la justicia indígena usando una facultad concedida por el mismo Estado, el aparato judicial penal de Chihuahua se reserva los casos que considera trascendentes para preservar la paz social; esta evaluación la hace bajo la óptica de racionalidad occidental de la criminalidad<sup>60</sup> y el castigo, todavía en la lógica de la modernidad. Por ende, un sujeto que pertenece a la etnia rarámuri podría ser juzgado por la autoridad estatal en los casos que dicte la ley —esto es, por quienes administran la justicia del Estado, los otros, los occidentalizados— y no por su comunidad, con

---

60 Carrancá y Carrancá (1937/2004), al despojarse del traje científico del derecho penal, engrosan la lista de la dogmática mexicana y proponen al legislador tomar en cuenta otros elementos para crear las leyes:

[El] Estado y muy concretamente el Poder Legislativo deben fijar su atención, primero, sobre todo, antes que modificar, reformar o crear nuevas leyes y códigos, en los grandes problemas sociales que propician la violencia y el delito, la inseguridad que nos abruma y la constante alteración al propio Estado de Derecho, y que son, entre otros, los siguientes: la pobreza, la incomunicación, el abuso de autoridad, la impunidad, la crisis familiar, la transculturación con la consecuente importación de valores ajenos a los nuestros, la crisis económica, el narcotráfico, la deficiencia en la educación, las malas leyes, la falta de autoridad en el acatamiento a la ley, el mal manejo de los medios masivos de comunicación. Todo esto favorece e impulsa una sociedad criminógena. (p. 181)

A manera de corolario, explican que a pesar de tener una técnica jurídica en materia penal impecable y probablemente un razonamiento jurídico conforme a los criterios legítimos por los juristas, el problema de la criminalidad no se resuelve con sentencias condenatorias. En esto coinciden la mayoría de los autores, sin embargo, se siguen dirigen al legislador como si fueran las leyes la solución, esta problemática no se resuelve así.

quien comparte rasgos de identidad y una racionalidad indígena con la que es empático.

Se han explorado bastante los derechos de los pueblos originarios a partir de las legislaciones de países latinoamericanos y de tratados internacionales, sin embargo, las investigaciones sobre la forma de razonar de los operadores jurídicos en los sistemas judiciales de los Estados modernos se han realizado en menor grado. Resulta importante señalar que estos agentes operan bajo el paradigma de la racionalidad occidental y bajo la lógica de las naciones modernas que preservan y construyen una identidad nacionalista basada en la historia oficial y en el proyecto de nación de un grupo social dominante. Destaca León Olivé (1999):

Desde el tiempo de la Colonia, México y los países latinoamericanos han vivido una confrontación entre el ideal alimentado por los grupos dominantes de promover una cultura única a la cual deberían converger todas las demás, y la posición que pugna por el reconocimiento de la diversidad cultural que de hecho existe, [...] un modelo de sociedad según el cual es deseable que todas las culturas preserven, florezcan y evolucionen en su diversidad, en vez de asimilarse a un único patrón de corte occidental moderno. (p. 37)

El paradigma de la cultura única que pretende imponer el Estado termina por reproducir un discurso de igualdad conveniente a los intereses de las élites económicas, sin embargo, este debate está superado, al menos en el campo académico e inclusive desde el Estado mismo. Aunque para Bocardo (2003) el pluralismo político sirve al Estado corporativista como discurso, se puede ser pluralista en todo menos en las decisiones sobre la economía y los empresarios, ahí es un pequeño grupo hegemónico el que toma decisiones (p. 37). Por lo tanto, es importante señalar que en ocasiones el pluralismo es secuestrado por grupos hegemónicos para lograr otros fines.

## CAPÍTULO II

**RUMBO AL CERESO  
DE GUACHOCHI**

**L**a exposición de este breve apartado histórico se focaliza en la región de Guachochi y en la cultura del pueblo rarámuri. Es un recuento de las referencias más relevantes para enmarcar el trabajo de investigación. Estos antecedentes permitirán guiar el análisis de la realidad actual a través de las herramientas etnográficas en los siguientes capítulos.

Es relevante acudir a dos historiadores chihuahuenses, cuyo trabajo está fuera de los cánones de la academia. El primero es el profesor Mario Ronquillo Aguirre (2002), originario de Guachochi, quien muestra una versión de la historia a partir de su posición social como educador en esta zona rural. El profesor Ronquillo aporta una mirada chabochi que, por momentos, evidencia el distanciamiento social con los rarámuri, a quienes les reconoce sus tradiciones, pero al mismo tiempo critica con los argumentos del nacionalismo moderno y del progreso. Esto es importante porque ese discurso refleja una realidad que se vive en Guachochi. Ante la poca literatura, el profesor Ronquillo es

un referente en dos sentidos, como mirada regional y como historiador no académico.

El otro autor que se cita con frecuencia es Fernando Jordán (1989), quien escribió varios trabajos sobre la historia de Chihuahua y se convirtió en el autor preferido de una élite del poder económico y político en el estado. Inclusive a finales de los noventa y principios del nuevo siglo, Fernando Jordán era el autor favorito del gobernador en turno, Patricio Martínez García, dueño de una librería y asiduo lector de la historia. Como mandatario ordenó regalar miles de ejemplares de este libro porque consideraba que la obra de Jordán era el más importante testimonio histórico de la región. Esta investigación examina el trabajo de Jordán y el del profesor Ronquillo de manera similar, pues cuentan con la misma característica: observan la historia a través de la perspectiva chabochi. Así, podemos contrastar la historia desde la visión del grupo dominante (vencedor) con las narrativas de los rarámuri que están presos (vencidos).

Se siguió la cronología que se presenta en el trabajo de Everardo Garduño (2004), quien menciona al menos cuatro ciclos de resistencia indígena en el noroeste de México. El primero se presentó contra los misioneros europeos durante la Conquista; el segundo, frente a los nuevos mexicanos después de la Independencia y un tercer ciclo contra la colonización de los estadounidenses en el México contemporáneo, ya que se encuentra sometido políticamente a los vecinos del norte. En el caso de Chihuahua, en esta investigación se considera que en el tercer ciclo se resiste a los latifundistas y las empresas que invadieron la Sierra Tarahumara por iniciativa de los gobiernos del siglo XX, comenzando por el de Porfirio Díaz y luego los posrevolucionarios. En este planteamiento, el cuarto ciclo de resistencia a la colonización se presenta en la actualidad con la globalización.

## LA PRIMERA COLONIZACIÓN: LA NUEVA VIZCAYA EN LA COLONIA ESPAÑOLA Y LA IMPOSICIÓN DE UNA FORMA DE ORGANIZACIÓN EN LOS RARÁMURI

En el primer ciclo de resistencia, los misioneros religiosos llegaron al norte del territorio conquistado e hicieron los primeros registros sobre la vida social del rarámuri. Desde una perspectiva antropológica, describieron lo que veían, pero no indagaron sobre la forma de vida y el pasado, por lo tanto, poco se conoce de la vida precolombina del pueblo rarámuri. Sobre la cuestión social y política, dice Villegas (1995):

Al parecer la forma de organización rarámuri se fundaba en relaciones recíprocas teniendo como base el parentesco y contaban con un cacique o principal, así identificado por los españoles, más no aparece el nombre que los rarámuri le daban, ni datos acerca de su organización política y forma de elección. (pp. 407-408)

Es probable que el rarámuri de esa época tuviera una organización social y política muy distinta a las formas de gobierno que los españoles impusieron. La primera etapa del proceso de dominación de las culturas precolombinas en América fue violenta, la Sierra Tarahumara no fue la excepción. La colonia fue impuesta por la fuerza, mientras los españoles sometían a los rebeldes, los misioneros religiosos comenzaron a diseminarse por todo el territorio de la Nueva España para cumplir con el programa de evangelización católica. Según Jordán (1989), los blancos llegaron en dos grupos, los primeros eran misioneros religiosos que venían a colonizar y los segundos, ambiciosos que deseaban encontrar fortuna, principalmente en las minas.

El registro de actividades en la región está narrado por los misioneros del siglo XVI, quienes comenzaron la labor religiosa. Durante este primer periodo fue creada la Gobernación de la Nueva Vizcaya (Márquez, 2013) en las inmediaciones de lo que ahora son los estados de Durango, Chihuahua, Sonora, parte de Sinaloa y Coahuila. Esta demarcación colonial de la geopolítica comprendía solamente dos provincias mayores: la Guadiana (o Durango) y Chihuahua.

Sin embargo, el plan de dominación colonial de la Corona española encontró obstáculos impredecibles. En el caso de la región del norte, las principales dificultades de los colonizadores fueron las enormes distancias con el centro de la Nueva España y la falta de recursos.<sup>61</sup> La administración de las regiones requería de una burocracia y del ejército para imponerse violentamente y en pocas ocasiones era suficiente.

En el norte, el proyecto colonizador se llevó a cabo de forma paulatina y “la conquista de esta región se fue haciendo principalmente a través de la religión” (Ronquillo, 2002, p. 18) y de la persuasión del pueblo rarámuri en una primera etapa. Es posible que la religión católica y el sistema de creencias rarámuri compartieran ciertos aspectos, esto fue aprovechado por los religiosos, quienes adaptaron el catolicismo a la cosmovisión rarámuri. Además, los misioneros consideraban al pueblo rarámuri salvaje e incivilizado, atrasado en sus conocimientos sobre el mundo, por eso comenzaron con una labor educativa y la transferencia de saberes sobre la organización política. Su principal objetivo era convertirlos a la religión católica de manera pacífica.

Pocas acciones son fortuitas durante un proceso de colonización, en este caso, los misioneros españoles usaron la organización política como una herramienta útil para cumplir su misión de imponer su religión. Los rarámuri vivían dispersos en la región, entonces, una solución práctica fue organizarlos en comunidades pequeñas para hacer más accesible la labor evangelizadora e imponer un control social interno jerarquizado, así se creó una autoridad legitimada que servía como interlocutor entre los misioneros y la comunidad rarámuri.

Los religiosos —en muchos de los casos jesuitas— comenzaron a encargarse de la evangelización del pueblo rarámuri a finales del siglo XVI. La referencia de sacerdotes que “atienden” las comunidades rarámuri aparece en esta etapa histórica. La idea de “atención” tiene una cercana relación con la ideología colonizante que parte del discurso de moral cristiana que pretende “salvar” las almas de los infieles; una misión paternalista en la que la Iglesia católica toma la posición mesiánica de rescatar a los indígenas. La historia de la colonización se parece a la

---

61 Es irónico, pero el problema sigue siendo el mismo (como se revisa más adelante): las largas distancias y los bajos recursos en la Sierra Tarahumara. Quizá eso ha permitido que el pueblo rarámuri haya sobrevivido tanto tiempo en resistencia.

educación familiar, donde el padre se hace responsable de educar a su hijo, obligándole de manera violenta a corregir su conducta desviada. Esa era la misión de los evangelizadores. Los indígenas son como menores de edad que requieren de un castigo y de alguien que les corrija para salvar su alma. Villegas (1995) dice que el sistema de organización social “fue adoptado por los rarámuri desde la época de los contactos con misioneros españoles [...] muchos pueblos rarámuri que existen en la actualidad se constituyeron en el siglo XVII” (p. 455).

Las comunidades rarámuri que sobreviven en la actualidad mantienen la misma organización política impuesta por los misioneros, también los rituales de la época colonial con ciertas variantes. Hoy el plan de los religiosos católicos conserva la misma lógica de la colonización europea: “atienden” a los rarámuri y los guían a través de la moral cristiana.

Durante la época de la Colonia, la organización política rarámuri era muy parecida a la moderna. Señala Villegas (1995):

Los principales dirigían sermones públicos, llamados por los misioneros tlatotes, a través de los cuales instruían a su gente sobre el buen funcionamiento del gobierno y la conducta a seguir en la vida. Los misioneros identificaron también a los hechiceros como principales, por la influencia que ejercían en la vida social, religiosa y política rarámuri. (p. 408)

La estrategia de elegir a los hechiceros como tlatotes es coherente con la cultura occidental y el catolicismo. Los misioneros colonizan a través de la religión y el hechicero es su portavoz, pues es quien sabe de las cuestiones espirituales, además, su liderazgo en la comunidad tiene el mismo valor que los occidentales cristianos dan al sacerdote, por esa razón son elegidos como principales en la Sierra Tarahumara.

Cabe hacer mención que el sistema de la monarquía se sostenía con la filosofía del derecho divino, donde existe una relación estrecha entre la Iglesia y el Estado, los cuales se complementan para el ejercicio del poder, igual que el hechicero que, como principal, conservará la misma tradición de representar la religión y el Estado.

También, los misioneros ofrecieron un intercambio cultural con el pueblo rarámuri,<sup>62</sup> ya que, al interactuar, los conquistadores y los conquistados comenzaron con una transferencia de saberes y conocimientos, pero las asimetrías entre los grupos impidieron el equilibrio en el intercambio, por lo que el conquistador conservó la ventaja.

Gran variedad de indios formaban otro componente importante de la sociedad en el Chihuahua colonial. Durante el siglo XVIII el trabajo forzado, conocido localmente como mandamiento, trajo a tarahumaras de los cercanos pueblos y misiones franciscanos y jesuitas, para trabajar en turnos temporales en San Felipe y Santa Eulalia. (English, 1996/2004, p. 82)

Entonces, al mismo tiempo que el pueblo rarámuri adopta la religión y algunas formas de vida occidentales, reafirma su cosmovisión frente a los conquistadores. Es cierto que las culturas terminan por mezclarse, no obstante, en algunos casos solamente se aparenta un híbrido. Por ejemplo, es común que los rituales sean de origen rarámuri, pero con elementos de la religión católica. Sin embargo, una parte las creencias del catolicismo —impuestas durante el periodo del colonialismo— se mezcló con los rituales relacionados con el ciclo agrícola, incorporando la danza y la bebida mística conocida como tesgüino, tres elementos que están unidos a la cultura rarámuri, pero que frecuentemente se asocian a la religión católica (esto se observa en las celebraciones más importantes como el caso de Semana Santa). No obstante, este vínculo es discutible, puesto que estas tradiciones son más parecidas a las culturas paganas, que al catolicismo.

Por otro lado, la vida rarámuri tenía características que contrastan con la opulencia de las élites en el mundo occidental,

...su adaptación al medio ambiente se basaba en la agricultura, la caza y la recolección. Cultivaban maíz y frijol en pequeñas porciones de terreno en las márgenes de arroyos y ríos con la

---

62 Además de los misioneros “un creciente número de personas no indígenas se asentaba en los pueblos tarahumaras, cultivando tierras rentadas por las misiones o instalando pequeñas tiendas de menudeo” (English, 1996/2004, p. 83).

ayuda del bastón plantador (*wiká*) como herramienta. (Villegas, 1995, p. 409)

Los misioneros impusieron la organización política en las comunidades rarámuri como una forma jerarquizada de control social junto al castigo occidental, la forma medieval de causar suplicio a quien se rebela contra el poder político. Sin embargo, los rarámuri, receptores de esa tecnología social, aunque conservaron algunas medidas como los golpes, al final transformaron esos saberes en un sistema de mediación y privilegiaron la reparación del daño para mantener la cohesión de la comunidad mediante la reconciliación.

El paradigma de civilización que deseaba imponer la monarquía española en la Nueva España pretendía imponer la moral cristiana por medio de la ética del trabajo, el desarrollo de nuevas tecnologías, la educación, la cultura y las nociones estéticas occidentales, para lo cual era necesario la transformación de la vida rarámuri. Uno de los datos relevantes de este momento histórico es que se configura un proyecto que pretende borrar cualquier vestigio de la vida salvaje.

La ley, que en ese tiempo creyeron divina, ordenó, con todo su poder y rigor: hay que exterminar a los indios sin alma o refundirlos en cavernas de la sierra. La ley se cumplió. Y ahora nuestros indígenas sobrevivientes, nuestros antepasados, carecen de los elementales derechos humanos y mendigan kórima en las calles. (Espinosa, 2004, p. 96)

Durante el Siglo XVII, los rarámuri no participaron en las rebeliones contra la Nueva España que se dieron en la región de la Nueva Vizcaya. Según Jordán (1989) el pueblo rarámuri vivió en paz durante la época de la Colonia:

Esa primera mitad del siglo [XVII] es la época de avance y del progreso en paz. Con pocas excepciones, la conversión de los indios se efectúa sin más contratiempos que los que [se] originan en la geografía y la falta de recursos económicos [...]. Los fran-

ciscanos, con habilidad ejemplar, han reunido a estos inquietos indios del desierto para asentarlos en los primeros pueblos. (p. 72)

Sin embargo, hay algunos datos que contradicen el proceso pacífico de colonización. Una de las rebeliones que sí se conoce ocurrió cuando grupos de rarámuri motivados por los deseos libertarios y el rencor “empiezan a predicar la guerra entre los pinos de la sierra y los laberintos de los grandes barrancos: Supichiochi, Bartolomé, Ochavarri y Tepox, levantan el estandarte de la guerra” (Jordán, 1989, p. 100). Además, este pueblo en varias etapas de la historia se ha sumado a movimientos de rebelión, lo que demuestra que, aunque son pacíficos, también han tomado las armas para defenderse. Un dato interesante es que, en 1649, tras un enfrentamiento marcado por las traiciones, los rarámuri se rinden después de que los caudillos que lideraban la rebelión fueron atrapados. Jordán narra que “ciento cincuenta cadáveres han quedado abandonados en las cercanías de Tomochi; cadáveres de indios que abonarán la tierra y harán de ella la más fértil en valor y en soberbia” (p. 100), los rarámuri conservan ese carácter hasta nuestros días.

En esta época, “los misioneros, entrampados entre la ambición y la barbarie, luchan contra la una y la otra, tratando de conciliar, con prédicas parabólicas, la aspiración de los blancos y el desesperado anhelo de sobrevivir de los indios” (Jordán, 1989, p. 88). Entonces, mientras los misioneros evangelizaban, los rarámuri sobrevivían y el saqueo de la naturaleza se expandía hasta el lejano norte. En la región de Guachochi sobresalió la extracción minera,<sup>63</sup> principalmente en la región de Batopilas hacia el siglo XVIII, por su abundante producción de plata, lo que provocó la migración del pueblo rarámuri. La mayoría se refugió en la Alta Tarahumara, aunque unos cuantos se quedaron en los centros económicos.

---

63 “Un censo efectuado en la misión de Santa Isabel en 1750, reveló que la mayoría de los indios de sexo masculino del pueblo trabajaban contratados como ayudantes en minas, haciendas y refinerías de plata” (English, 1996/2004, p. 83)

Algunos tarahumaras, ignorando los esfuerzos oficiales para “reducirlos” a habitar en sus pueblos, se asentaron permanentemente en la villa o en propiedades rurales del área circundante, mientras que otros buscaron trabajos temporales y pagados en varias empresas. (English, 1996/2004, pp. 82-83)

Guachochi, según el profesor Ronquillo (2002), se fundó a mediados del siglo XVIII con carácter de pueblo de visita. En 1752 los jesuitas reconocieron la misión de Tónachi (Guachochi), aunque como ranchería, no como un pueblo. No es sino hasta 1780 cuando los franciscanos mencionan a Guachochi, previo a la guerra de Independencia de México.

Mientras en estas latitudes se imponía una nueva forma colonial de gobierno en el siglo XVIII, en Europa el modelo de la modernidad comenzaba a delinear sus primeros trazos con los intelectuales de la Ilustración. El movimiento tenía como objetivo el combate de los privilegios de la monarquía a través de la razón científica, la secularización, la tecnología y el discurso del desarrollo. Con este plan, los filósofos modernos esperaban que se terminara la sinrazón y la incertidumbre que había generado la monarquía con la unión de la Iglesia y el Estado.

Los rarámuri, durante el colonialismo, adoptaron la forma de organización política y social impuesta por los misioneros católicos; fueron evangelizados y mezclaron sus saberes tradicionales con los rituales del cristianismo. En cuanto a la geopolítica, durante esta etapa fueron agrupados en comunidades, aunque, por su negativa a participar en las compañías mineras, pronto se refugiaron en lo más alto de la Sierra Tarahumara, donde implementaron una forma de vida conforme a los cánones impuestos por los colonizadores y al mismo tiempo mantuvieron su cosmovisión sobre la medicina, la economía, la justicia y la religiosidad del ciclo agrícola.

## **LA SEGUNDA COLONIZACIÓN: LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO, LA REFORMA, LA SECULARIZACIÓN DEL ESTADO Y LA PROPIEDAD PRIVADA**

De acuerdo con las fuentes históricas consultadas, no se registró la intervención de grupos rarámuri en la rebelión contra la Nueva España durante la guerra de Independencia. Sin embargo, es lógico pensar que sí participaron de alguna forma, aunque la guerra se libró con más intensidad en el centro del país.

Durante esta etapa del México independiente, los antropólogos que llegaron a la Sierra Tarahumara fueron principalmente europeos motivados por la idea mística de los rarámuri que conservaron su cultura y resistieron el embate colonial. Estos trabajos son descriptivos y repiten los rasgos más importantes de la etnia, sin embargo, en algunos puntos son contradictorios.

Los Estados modernos en Latinoamérica se fundaron con la idea de establecer un gobierno que privilegiara las libertades políticas y económicas negadas durante la Colonia. Una inspiración de estos movimientos sociales fue la Revolución Francesa de 1789. Este movimiento adoptó el lema “Libertad, igualdad y fraternidad”, el cual resume el ideario político de la modernidad y la economía de libre mercado; esos nuevos paradigmas sustituyen a la monarquía y la tradición, lo que permite acceder al modelo democrático de una república representativa.

Otro caso que influye en los movimientos libertarios de América Latina es la independencia de Estados Unidos de Norteamérica, que propone emanciparse de los reinados europeos para conformar una república federada con el mismo formato de la economía liberal de la Revolución Francesa.

Las nuevas naciones —como México que se independiza en 1810 de la monarquía española— necesitan también de un nuevo modelo legal y político para construir un proyecto de nación. En México esto ocurre hasta 1824, cuando se consolida la idea de un México independiente después de 14 años. Entonces nace el México independiente y moderno de la república representativa, con una división de poderes, el

sistema federal de organización de las provincias y el catolicismo como religión oficial.

El recién formado Estado mexicano, necesita la legitimidad del pacto social del pueblo, por eso acude a los recién delineados rasgos de identidad nacional y construye la ficción del sujeto-ciudadano a partir del arraigo a su historia, cultura y tradiciones. Pero esto sucede con una visión de futuro contradictoria en donde no caben ni la historia ni la cultura ni las tradiciones españolas, pero tampoco las de los pueblos originarios: es necesario enaltecer una nueva cultura mestiza.

Según el individualismo y el liberalismo económico, este nuevo sujeto debe ser productivo para la nación trabajando en la industria tecnológica que llegará a México durante la segunda mitad del siglo XIX, pues el país debe adaptarse al ritmo de la modernidad que, por el momento, solamente existía en los libros que llegaban de Europa.

Por otro lado, en Chihuahua, la Independencia provocó la formación de nuevas figuras de organización política regionales. Por ejemplo, “existía Guachochi en ese entonces en lo que actualmente conocemos por Casas quemadas o Guachochi Quemado” (Ronquillo, 2002, p. 22), pero fue hasta 1826 que adquirió la condición de sección municipal, dos años después de que se había creado el estado de Chihuahua como parte de la naciente federación. Entonces, Guachochi quedó supeditado a la jefatura política de Balleza.

El Estado es un reflejo aproximado de la primera República: debilitada, torpe e indecisa; pero la situación particular de Chihuahua proyecta tintes más sombríos en su futuro. Situada entre la política débil de Guadalupe Victoria y la ambición precisa de Jefferson, entre la vanidosa ambición de Santa Anna y las intrigas de Poinsett, entre el espíritu traidor de Zavala y la voluntad dominadora de Monroe, Chihuahua, en 1824, no tiene fuerza ni un claro destino. (Jordán, 1989, p. 221)

Mientras tanto, la tradición de los pueblos originarios y la diversidad cultural son realidades ignoradas porque el nuevo Estado apenas puede sortear los problemas de la época. Debido a que se encontraba

...en medio de convulsiones, consecuencia de frecuentes pronunciamientos y guerras civiles, imposible era atender a los más elementales problemas inherentes a la organización y desarrollo nacionales. Las lejanas provincias del norte, con su escasa población, quedaban fuera del campo de interés inmediato. El aislamiento norteño era cada más grande [...] la vinculación con el centro del país parecía simbólica. Ello explica que proliferaran en el norte gobernantes que no eran sino auténticos caciques, interesados sólo en conservar una posición de predominio. (León-Portilla, 1976, p. 167)

Es por ello que el Estado mexicano, para sobrevivir, necesitaba que todos adoptaran el español y se integraran al proyecto nacional y a la vida occidental. En esa lógica los pueblos originarios estorban, no eran prioridad para el país. Esto sucede en el norte, los rarámuri están marginados, aunque sería más preciso decir que son invisibilizados. En este contexto se desarrolla la narrativa del cuerpo normativo de México en plena modernidad. En la Constitución, durante la primera etapa histórica después de la Independencia, se reafirma la homogeneidad como condición para la cohesión del programa nacionalista.

Según el profesor Ronquillo (2002), “en la guerra de Independencia no hubo ninguna participación por parte de los habitantes de la Sierra. Los rarámuri no pertenecían a ningún lado” (p. 22). Esta afirmación contradice algunas versiones que sostienen que se sumaron a la defensa de los liberales y que pelearon contra la Corona española. Sin embargo, una vez que los liberales vencieron, el discurso independentista mostró su verdadera cara: el nuevo paradigma estaba diseñado para negar el pasado y enfrentar el futuro con una nación soberana y un pueblo homogéneo, los indígenas se tenían que transformar al mestizaje para ser incorporados. Declara Cajas (1992) que

...los cultos forjadores de la “idea nacional”, desde las grisuras otoñales de la independencia, contraviniendo las leyes del sueño como recurso natural, han soñado despiertos. Soñando se ha construido el Gran relato de la Nación, de la Cultura Nacional, de la Homogeneidad cultural. (p. 25)

Una vez que el naciente Estado mexicano comenzó a reorganizarse políticamente, comenzaron a establecerse gobiernos en las provincias que antes fueron parte de la Nueva España. Mientras tanto, “nuestra patria se construyó sobre las espaldas de los indios, costándoles a ellos, en un proceso que aún continúa, primero la tierra y después su existencia como raza” (Irigoyen, 1974/1979, p. 92).

El objetivo del Estado mexicano, después de la Independencia, era que el indígena se convirtiera en mestizo y después en mexicano. Los indígenas tenían que sumarse a la construcción de la nueva nación, para ello debían convertirse en la nueva raza de mexicanos, esto es, mestizos. Si bien es cierto que el mestizaje acepta la raíz de los pueblos originarios, también considera ese origen como un lastre para la modernidad, por lo que todos deben conservar su historia nacional, pero ver al futuro actuando como el mestizo moderno. El plan se puso en práctica en algunas regiones y funcionó, no así en lugares apartados como la Sierra Tarahumara de Chihuahua.<sup>64</sup>

Por otro lado, México, en plena metamorfosis, tuvo varios tropiezos: en 1846 la invasión de Estados Unidos de Norteamérica y en 1862 la intervención francesa. En ambos casos, Chihuahua fue protagonista, sin embargo, nos referiremos solamente al enfrentamiento con Francia, pues ahí Guachochi tiene una conexión directa.

Durante la ocupación francesa se tiene registro de dos intervenciones, en 1865 y 1866 en Parral. Fue hasta 1868 cuando llegaron a Guachochi los franceses “trayendo al frente a Bon o Von, guiados por un mexicano, de esos traidores que nunca han faltado, de apellido Zapata” (Ronquillo, 2002, p. 22). Los pobladores refugiaron a sus familias en Tetejachi y pidieron ayuda a Don Miguel Aguirre Portillo, hijo de don Andrés, quien estaba a cargo de Guachochi; los principales quejosos eran los rarámuri, quienes manifestaron su inconformidad porque los franceses provocaron destrozos en sus campos.

64 Un apunte interesante lo hace Espinosa (2004) cuando dice:

...en el escudo de Chihuahua hay una especie de ajedrez al fondo. Son 16 cuadros sobre los cuales aparecen dos rostros de perfil: un español y un tarahumara. Tal y como estuvieron a lo largo de la historia: frente a frente. Dos culturas dispuestas más al combate que al diálogo; dos hombres que imposibilitan el mestizaje. (p. 49)

Se comenta que una de las diferencias notables entre el implacable Luis Terrazas (el azote de los apaches) y el Benemérito de las Américas, se fundamentaba en que Benito Juárez —a propósito de la intervención francesa— nunca llegó a comprender por qué en Chihuahua era más importante matar indios que franceses. (Cajas, 1992, p. 68)

Finalmente, los franceses fueron expulsados en 1866, pero muchos de los grupos de europeos que venían con el ejército francés se rezagaron y finalmente se quedaron a vivir en los ranchos de Chihuahua.

Según el profesor Ronquillo (2002), en Guachochi se dio un enfrentamiento con el ejército extranjero,

se apostaron en la loma donde se encuentra la capilla antigua de Guachochi. La respuesta que llegó de Guadalupe y Calvo fueron dos cartas, una para don Miguel y la otra para el jefe de los franceses. Al primero le decían que de no atender la orden de retirada, entonces se defenderían como pudieran. La carta que venía dirigida al jefe francés le fue entregada personalmente por don Miguel, y éste, sin leerla, la rompió en su presencia. Don Miguel reunió a todos los vecinos tarahumares y blancos para preparar el ataque con las pocas armas que tenían. Contaban con unos rifles grandes de un solo tiro y pistolas de chispa. En todo superaban a los franceses.

Donde se encuentra actualmente el cementerio municipal había un bosque muy espeso, ahí preparó don Miguel a su gente para la campaña. El ataque lo realizaron de norte a sur, obligándolos a recular hasta una de las zonas pantanosas. Acorralados en la Ciénega, se vieron perdidos, ahí mismo casi acabaron con ellos. Bon y Zapata tuvieron junto con la muerte la sepultura, en medio de un pantano. Algunos fueron aprehendidos para ser enviados a Guadalupe y Calvo, otros se quedaron escondidos, y es por eso que en nuestra sierra hay gente rubia ¡y sí que la hay! (pp. 22-23)

Este pasaje histórico muestra la cercanía que los rarámuri tenían con los chabochi y que se unieron para defender la región de los extran-

jeros. El motivo principal del encuentro bélico no fue la defensa de la nacionalidad y la ciudadanía, sino el destroz de las cosechas y la ocupación del territorio, contra estos fines se unieron chabochi y rarámuri.

Posteriormente en México, el proceso que conocemos como la Reforma fue la punta de lanza para que el país adoptara el modelo de la modernidad y el liberalismo político y económico, principalmente mediante la desamortización de los bienes de la Iglesia; lo que permitió que, a través de la propiedad privada, se formaran latifundios en el país. El beneficio lo recibieron unos cuantos, mientras los rarámuri volvieron a quedar fuera de los intereses del gobierno liberal de Benito Juárez y de las élites económicas de la época.

En cuanto a la geopolítica, en 1847, Guachochi pasó a ser parte de Guadalupe y Calvo y para el 25 de junio de 1865, el profesor Ronquillo (2002) narra:

...ordenan la desamortización de los bienes “de manos muertas” al prohibir a las corporaciones civiles y eclesiásticas poseer y administrar bienes raíces, disponiendo al mismo tiempo que los que les pertenecieran se adjudicaran a los censatarios, siendo éste el pretexto legal para despojar de sus heredades a las comunidades indígenas del estado de Chihuahua. Por este tiempo don Andrés Aguirre entregó dichos bienes, que fueron trasladados a las inmediaciones de Chihuahua.

Todas las tierras de la llanura de Guachochi se reconocían propiedad de los naturales, en cuyo nombre las reclamó en 1828 el misionero Jesús María Martínez, y en 1857 defendió para ellos el usufructo Fray Jesús Guerra. (p. 22)

Como en todo el país, la ley de desamortización permitió que los latifundistas se apropiaran de grandes extensiones territoriales en Guachochi y despojaron a los rarámuri de sus tierras.<sup>65</sup> Refiere Cajas (1992):

---

65 Aunque es aceptable la idea de despojo, hay aquí escondido un paradigma legal de la modernidad porque el “despojo” se entiende en general como la apropiación ilegal de una cosa con fines de dominio. Sin embargo, hay dos aspectos que poco se han discutido, por un lado la noción del rarámuri sobre la propiedad no

La guerra de Reforma define el triunfo del proyecto liberal sobre el proceso de constitución de la nación, y de paso asesta un golpe definitivo sobre los grupos étnicos. Las leyes de desamortización, no solo destruyen el obsoleto sistema colonial, sino que arrastran consigo el desmoronamiento de las comunidades indígenas, que muy lejos de convertir a sus integrantes en prósperos propietarios individuales, a la manera de los *farmers* norteamericanos —como el sueño del pensamiento liberal de hombres como Mora—, fácilmente son transformados en individuos errantes, mano de obra oportuna y barata del sistema hacendario nacional. Expuestos al mercado del trabajo asalariado, muchos indígenas quedaron prisioneros como peones acasillados de las grandes haciendas. (p. 31)

De nueva cuenta, el pueblo rarámuri quedó al margen de las reformas liberales, no se reconoce su diferencia ni se reivindican sus derechos como pueblos originarios, al contrario, el Estado tomó el control de todo cuanto administraba la Iglesia y lo entregó a un grupo pequeño de empresarios.

Hombres como Luis Terrazas, de Chihuahua, protegido por las leyes de Reforma logra crear, a costa de las mejores tierras de la zona norte, uno de los latifundios más grandes y vergonzosos del país. Algunas de aquellas tierras eran propiedad de los tarahumaras. (Cajas, 1992, p. 32)

En esta etapa histórica, el pueblo rarámuri estaba alejado de las decisiones que cambiarían al estado de Chihuahua; poco interés tenían los lugareños en las transformaciones del país. Así continuó el etnocidio

---

es la misma que la del occidental, no existe para ellos la propiedad privada, por lo tanto, es necesario hacer un análisis más cuidadoso de estos elementos para no caer en la trampa de aplicar criterios etnocéntricos indiscriminadamente y correr el riesgo de perseguir una idea viciada de origen. Esto no quiere decir que no se trata de un despojo, más bien hay que apuntar que, en todo caso, quienes cometieron el crimen, si desean regresar los bienes tendrían que hacerlo de acuerdo a la cosmovisión del rarámuri, no a la forma de razonamiento moderno occidental de propiedad privada.

en la región, muestra de ello es la persecución sangrienta de los apaches que llevó a cabo el otro Terrazas, Joaquín, quien se conocía como “el azote de los indios” (Jordán, 1989, p. 276). La práctica de exterminio por motivos raciales afectaba a los rarámuri, ya que se pagaba por la cabellera de apaches asesinados una cantidad que fue regulada por un decreto emitido en Chihuahua conocido como “contratas de sangre” (Cajas, 1992, p. 68). Además de ser perseguidos, eran considerados un lastre para la sociedad occidental de la época, en un decreto se afirma:

...los indios bárbaros son la terrible plaga de Chihuahua, que le evitan ascender al grado de poder y de riqueza a que legítimamente debe aspirar, que a ello le dan derechos sus grandes elementos materiales y la índole y patriotismo de sus hijos, Periódico Oficial terracista 73, de fecha 23 de abril de 1881. (Citado por Almada, 1948, pp. 305-306)

Por esas razones, muchos rarámuri fueron asesinados por error o dolo por los cazadores de cabelleras,<sup>66</sup> esto “se volvió un deporte y un motivo de esparcimiento. Y los cristianos atacaban a los más vulnerables: las mujeres, viejos y los niños indios que en los aduares esperaban la llegada de los guerreros indígenas” (Espinosa, 2004, p. 64). Este pasaje oscuro de la historia hizo más desconfiados a los rarámuri, quienes volvieron a las cuevas entre las montañas para protegerse del chabochi.

Chihuahua, a finales del siglo XIX, atraviesa una situación muy controvertida. En complicidad con el gobierno norteamericano, promueve una violentísima campaña de exterminio contra los apaches y los comanches, que culmina victoriosamente con la muerte del gran jefe Victorio y la rendición incondicional de Geronimo, en 1886, prisionero hasta su muerte en Fort Sill, Oklahoma. (Cajas, 1992, p. 68)

---

66 Subraya Cajas (1992): “Yaquis, mayos, guarojíos, tepehuanes y tarahumaras resisten con estoicismo las embestidas de los soldados, aventureros, colonos y cazadores de cabelleras” (p. 38).

Las culturas indígenas no eran compatibles con el programa de gobierno liberal eurocéntrico —implementado durante la época de la Reforma—, ni con el principio de la secularización de la política, medida pendiente de la Independencia. Pero una vez que se consolidó el Estado mexicano con la expulsión de los franceses, comenzó una etapa de estabilización, donde los pueblos originarios seguían invisibles, no existían en la formalidad de la ley ni en la realidad: inició un proceso de etnocidio.

Eliminadas las rencillas internas, el héroe militar del “2 de abril”, don Porfirio Díaz, se esfuerza con denuedo en la construcción económica del país. Emulando el “sueño americano” aspira a convertir a México en un país próspero y desarrollado, eliminando para ello uno de los obstáculos más visibles: la ociosidad natural de los indígenas. (Cajas, 1992, p. 38)

Durante esta etapa, los rarámuri no fueron tomados en cuenta ni en la ley ni en el reparto de los bienes que se expropiaron a la Iglesia. Tampoco existe reconocimiento de sus derechos, ni siquiera de sus usos y costumbres.

### **LA TERCERA COLONIZACIÓN: DEL PROGRESO Y LA ÉTICA DEL TRABAJO DE PORFIRIO DÍAZ A LA IMPOSICIÓN DEL MEXICANO MESTIZO DE VASCONCELOS**

A finales de siglo XIX, México apenas logra consolidar su sistema político y económico, mientras defiende su soberanía, al mismo tiempo, en otras latitudes, el mundo occidental avanzaba cada vez más con el proyecto de la modernidad y la Revolución Industrial. El país se queda atrás, durante esa época es, “a los ojos de los extranjeros, una enorme bodega de anticuario” (Cajas, 1992, p. 45).

En esa lógica de la modernidad y secularización, la racionalidad científica comienza a sustituir las creencias<sup>67</sup> emanadas de la tradición; así se construyen los Estados modernos y sus pilares ideológicos. Al final del siglo XIX, Porfirio Díaz proclama que el centro de la racionalidad de su Gobierno proviene de la ciencia y, conforme a este paradigma de control social, nacen las instituciones panópticas: la cárcel, la industria, la escuela, el hospital, entre otras. México no queda afuera de este acelerado proceso de la modernidad gracias a los “zares del positivismo mexicano”, como les llama Cajas (1992, p. 65).

El ámbito de la administración de justicia no es la excepción, al contrario, es por medio de las instituciones legales que se racionaliza el control del Estado a través del castigo, así nacen los fetiches del sistema jurídico-democrático moderno como la igualdad, la ciudadanía, la nacionalidad, la representatividad y, en teoría jurídica, los principios de generalidad, abstracción de la ley y certeza jurídica, propios del monismo jurídico. Ese catálogo eurocéntrico del pensamiento occidental se convierte en el discurso de los intelectuales del México independiente, quienes comienzan a mexicanizar las teorías sociales y jurídicas de los autores europeos de la época.

Es con el presidente Porfirio Díaz y su gabinete, conocido como Los Científicos, que comienza un proceso de modernización del Estado mexicano basado en el positivismo europeo. Una de sus herramientas fue la civilización de una vez por todas de los indígenas, para convertirlos en una sociedad occidentalizada.

Más escrupuloso que los norteamericanos, en lugar de la eliminación física directa, don Porfirio ordena que los indios sean puestos a trabajar a la fuerza. Miles de indígenas son reclutados como fuerza laboral de los latifundios. (Cajas, 1992, p. 38)

---

67 Como afirma Kalinsky (2003):

Las creencias [...] no son un conjunto estable de respuestas ya previstas por “la cultura” ante determinadas situaciones. Son construcciones sociales que no se mantienen aisladas de la dinámica cognoscitiva de los contextos globales. En un mismo ordenamiento institucional no pueden dejar de lado, aceptando, asimilando o rechazando, según el caso, conjuntos de motivaciones que pueden provenir de distintos sistemas de conocimiento y que, compatibles o no, se sostengan *a la vez*. (p. 28)

Así, la idea del mexicano ideal está más relacionada con un europeo educado conforme a los paradigmas científicos que con un mestizo sin educación o un indígena. El modelo de Porfirio Díaz se funda en la ética del trabajo, nadie puede estar fuera de las labores productivas: “los enemigos de la civilización, dirá don Porfirio, deben ser obligados a trabajar usando el recurso del látigo” (Cajas, 1992, p. 39).

Así comienza la tendencia de las políticas integracionistas, donde el valor más alto de la moral porfiriana es la ciencia, el desarrollo y el trabajo. Todo esto representa a la nación mexicana moderna; en cambio,

...los rarámuris, en sentido general, desconocen el “valor moral” de la bandera y el contenido patriótico del himno nacional. En pleno ejercicio de la idea de progreso y modernidad resulta paradójico y contrastante que los “ciudadanos mexicanos” desconozcan el valor moral de los símbolos heroicos de la nacionalidad. (Cajas, 1992, p. 26)

Al contrario del proyecto de país, la idea de nacionalidad es ajena a los pueblos originarios. En la Sierra Tarahumara, las narrativas históricas giran en torno a los mestizos y marginalmente se hace referencia a los rarámuri, quienes tienen contacto con la nación progresista en las zonas más apartadas, solo a partir de las empresas de inversión extranjera y las nuevas tecnologías que llegan hasta lugares desconocidos para el progreso nacional como ocurrió, excepcionalmente, con las vías del tren que se construyeron en Chihuahua, gracias al programa de transporte más ambicioso de la época. Mientras tanto,

...el dúo Terrazas-Creel, al amparo de las leyes de desamortización y con el apoyo en la “ley municipal de la tierra”, de 1905, no sólo concentró y acaparó poder político y económico en Chihuahua, sino que convirtió al estado en un enorme latifundio. (Cajas, 1992, p. 69)

En parte, esto lo pudieron lograr gracias a las relaciones políticas que estableció Terrazas. Señala Jordán (1989):

La historia se repite, indudablemente, o, en todo caso, son las situaciones humanas las que se repiten. Con don Porfirio, Terrazas inicia sus relaciones del mismo modo que con Juárez: primero enemigos. Con los años, al igual que antes, vendría el cambio. También entonces serán los amigos los que logren la reconciliación. Esta vez le tocará a su yerno ser intermediario: Enrique C. Creel. Pero esto tardará. Se necesitará, antes que don Porfirio se defina como supremo dictador. (p. 274)

El desarrollo, bajo el paradigma del liberalismo económico francés, abrió las puertas del país para que las grandes empresas transnacionales llegaran a instalarse y aprovecharan los recursos naturales con los que cuenta México. En Chihuahua, creció la industria minera extractivista y se establecieron aserraderos de madera para llevar a cabo una agresiva y salvaje tala de árboles; muchas de esas empresas de capital extranjero se crearon en el porfiriato y hasta la fecha siguen funcionando en la sierra de Chihuahua con otros nombres y otros dueños, aunque hacen lo mismo.

Paralelo a la expansión de las líneas del ferrocarril y de los aserraderos, se fueron construyendo nuevas relaciones de poder. La vieja economía de subsistencia de los rarámuris fue sustituida por una arrolladora economía de mercado, donde ellos no contaban más que con potenciales proveedores de fuerza de trabajo. (Cajas, 1992, p. 36)

Para Cajas (1992), los rarámuri que se asentaron en la Sierra Tarahumara sufrieron otra invasión, en este caso no era la Corona española, se trataba de empresas extractivas que se aprovecharon de la tierra fértil. Su refugio en las montañas, que antes les protegía de los chabochi, ahora es el centro económico de la región. Algunos migraron de otras zonas para ir a trabajar en las industrias, ese es el motivo por el cual comienzan a formarse pequeñas ciudades a principios del siglo XX.

Las luchas armadas en la región serrana son famosas, los pueblos del norte comenzaron a rebelarse contra el despotismo de un gobierno dedicado a abrirle paso al progreso y pasar por encima de los más vul-

nerables en su camino. Estas ideas detonaron el movimiento armado de la Revolución mexicana.

## **LA CUARTA COLONIZACIÓN: EL MÉXICO MODERNO Y LOS GOBIERNOS POSREVOLUCIONARIOS**

La Revolución mexicana de 1910 fue el gran parteaguas del México contemporáneo, la guerra contra Porfirio Díaz despertó la inquietud de las clases marginadas que sufrieron las fallas de la modernidad, ya que el crecimiento económico y el desarrollo de la infraestructura nacional no tenían relación con el desarrollo social, el ejercicio de los derechos, el acceso a la justicia y la democracia.

En ese sentido, con la primera revolución social del siglo XX, México inicia una agenda de reivindicación del pueblo mexicano: los obreros, los campesinos y las clases marginadas fueron los protagonistas revolucionarios. Estos grupos marginados se sumaron al ideario de la Revolución, tomaron las armas y lucharon por una nación. Tenían la misión de derrocar a Díaz y la esperanza de un nuevo gobierno para el pueblo.

De nueva cuenta, no hay un registro en las fuentes consultadas de grupos de rarámuri que se hayan sumado a la lucha, pero la “Bola”, como llamaban al ejército rebelde, estaba compuesta por hombres de campo, muchos de ellos indígenas que lucharon en las batallas; primero contra las fuerzas porfirianas y después con los bandos que se formaron durante las turbulentas décadas siguientes.

No era la primera ocasión en que los indios alistaban sus arreos para ir a la guerra: carne de cañón, los indios mexicanos se habían batido al lado de los criollos durante los años duros de la independencia; en la parodia monárquica de 1822 prestaros sus voces para gritar ¡Viva Agustín!; acompañaron a múltiples revoluciones del general Santa Anna (incluyendo los funerales de su pierna gloriosa en Veracruz), pelearon en la guerra de Reforma al lado de diversos bandos; lucharon contra los americanos, tam-

bién lo hicieron contra los franceses. En 1910 son parte de la “bola revolucionaria”. (Cajas, 1992, p. 66)

Aunque Chihuahua es parte importante de la Revolución mexicana,<sup>68</sup> en Guachochi no se registraron enfrentamientos armados y las historias que tienen que ver con batallas en el noroeste de Chihuahua las protagonizan los mestizos, los obreros y los campesinos que se sumaron a los revolucionarios para defender sus causas.

En los discursos de los caudillos, el tema del indígena no tiene un lugar relevante, salvo en los hermanos Flores Magón, quienes, desde la ideología anarquista, hicieron referencia a la dignidad del indígena como parte del plan revolucionario. También en el discurso ideológico de Emiliano Zapata encontramos a los pueblos originarios, su ideario se concentraba en los trabajadores del campo, principalmente indígenas, quienes debían considerarse para el reparto de tierras.

En Chihuahua, el patrimonio de los latifundistas Creel y Terrazas fue afectado por los gobiernos posrevolucionarios, pues sus propiedades fueron repartidas, muchas de ellas se convirtieron en ejidos, la forma de propiedad comunal que fue impuesta en la Constitución de 1917.

El Estado mexicano posrevolucionario, apenas consolidado, emprendió el proyecto de civilizar al indígena lo que, para Lutz y Cruz (2012), consiste en “transformar al otro con el fin de dotarle de atributos de un alter-ego, pero sin otorgarle la posibilidad de constituirse en sujeto autónomo de sus propios derechos” (p. 24). En este caso, el modelo de ciudadanía moderno se concentraba en el mestizo como el prototipo del mexicano, no en el indígena. De ahí emana el plan de José Vasconcelos para educar a los indígenas bajo el nuevo paradigma de una “raza cósmica” —eufemismo del mestizo—. Este, en primer lugar, busca integrar a los indígenas al México moderno posrevolucionario, “quiere

---

68 Dice Jordán (1989):

Otros son los hombres, pero es la misma tierra: Tomochi, en el centro geográfico de la Longitud de Guerra: meridiano 107 al oeste de Greenwich. Los huesos de Tepóracca han abonado la tierra, y los hombres: los indios y los blancos; los mestizos que hacen la raza, han estado comiéndose durante dos siglos y medio, en el maíz y el trigo, el cuerpo mismo del héroe tarahumara: hostías de rebeldía. (p. 290)

decir síntesis racial, pureza: el mexicano típico es un mestizo” (Cajas, 1992, p. 102). Con ello, de nueva cuenta se presenta otra variante de la modernidad que idealiza al mexicano por encima del indígena, pero mantiene el mito del pueblo originario como la raíz cultural; un doble discurso que hasta nuestros días sobrevive: “los indios que la nación reclama para ingresar a la modernidad del *siglo XX*, no son los vivos, sino los muertos. He ahí, las raíces necrológicas del alma nacional” (Cajas, 1992, p. 47).

Mientras dos mundos, el capitalista y el socialista, comienzan a competir por el dominio del mundo; en el México de la posguerra inicia la consolidación de la Revolución mexicana y el reconocimiento a los pueblos indígenas gradualmente, mientras transcurren “los ‘años plásticos’ del nacionalismo cultural, la *dolce vita* de la *intelligentsia* mexicana, el nacimiento de los nuevos mitos: la construcción de una cultura oficial” (Cajas, 1992, p. 92). A pesar de que el general Lázaro Cárdenas, conforme a la lógica del nacionalismo revolucionario,<sup>69</sup> creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas en 1936, en 1938, según el profesor Ronquillo (2002):

Discutió [el maestro José Hernández y Hernández] con los tarahumares de Guachochi la conveniencia de su incorporación a formas de vida nacionales y de su convivencia con el mestizaje, que aceptaron, a condición de recibir un trato adecuado y justo. Al empezar esta plática, la respuesta unánime de los gobernadores fue ésta: “no queremos nada con los chabochis, quienes quiera que sean, sólo deseamos que se vayan de este territorio, que es nuestro”. Otra vez la idea absurda en los tarahumares de desconocer la mexicanidad nuestra; aunada a ésta se ve la ignorancia de los que asesoran a los indigenistas, al desconocer implícitamente la participación de ese asesoramiento cuando dicen “quienes quieran que sean”. Aquí como en cualquier parte del territorio mexicano, México es de los mexicanos. (p. 32)

---

69 “La aventura vasconceliana es fundamental para entender la ideologización de los mitos fundadores de lo que con Cárdenas habrá de denominarse de manera definitiva nacionalismo revolucionario” (Cajas, 1992, p. 95).

En este pasaje y en la interpretación de la narrativa del profesor Ronquillo, hay un discurso discriminatorio que refleja el pensar de los mestizos occidentalizados. Esta la voz de un guachochense en el año 2002 y aunque hace referencia a un hecho que aconteció en 1938, su postura parece estar de acuerdo con la crítica al pueblo rarámuri. Actualmente, no ha cambiado el pensamiento de los pobladores de Guachochi acerca del indigenismo y, en específico, de la comunidad<sup>70</sup> rarámuri, en esta forma de pensar persiste un abierto “colonialismo interno”, como lo define Rodolfo Stavenhagen (2001). Otro ejemplo de discriminación es la reflexión que hace Jordán (1989):

Aunque antes se ha dicho que el tarahumara vive totalmente ajeno —por su inadaptación— al patrón cultural nacional, no puede negarse que es fácilmente adaptable. Un tarahumara “civilizado” no presenta ninguna diferencia en su presentación, en el cumplimiento de su trabajo y sentido de responsabilidad, y aun en su pensamiento, al blanco mestizo que le rodea, exceptuando desde luego el color de la piel, el pelo totalmente liso, negro y grueso, y la oblicuidad mongoloide de sus ojos. Tal vez, si el tarahumara no ha sido suficientemente transculturado, le quedarán otros resabios de su personalidad indígena que le harán parecer ligeramente distinto al blanco mestizo: una gran dignidad, una honestidad a toda prueba y una nobleza sencilla en sus actitudes, que mejor podría explicarse por la palabra elegancia. (p. 417)

No parece que Jordán quiera hacer una apología de los rarámuri, al contrario, es evidente el estigma social que impone sobre esta etnia porque les acusa de no ser útiles al Estado, lo que se traduce en que no producen y no consumen. Después Jordán rememora los primeros antropólogos de las naciones colonizadoras en África, cuando hace una

---

70 Según Bauman (2002):

...el signo de la modernidad es el incremento del volumen y del alcance de la movilidad, con la cual, inevitablemente, el peso de lo local y de sus redes de interacción se debilita. Por la misma razón, la modernidad también es una época de totalidades supralocales, de “comunidades imaginadas” aspirantes o sostenidas por el poder de construcción de naciones e identidades culturales fabricadas, postuladas y edificadas. (p. 52)

descripción física de los rarámuri, y confirma el estereotipo racial del rarámuri. Al final, desea compensar la discriminación con un reconocimiento de sus valores, contradicción recurrente entre los chabochi, pues, según Cajas (1992), “el discurso nacionalista se desenvuelve como un nudo gordiano de contradicciones; por un lado el nacionalismo cultural (mesiánico) exalta las virtudes del pueblo, por otro las rechaza” (p. 105). En esa dinámica, las relaciones de poder se quedan como resabio de la dominación epistémica occidental, lo que Velasco Gómez (2013) llama las posiciones de la etnocracia que se ubican en dos extremos:

...los universalismos que pretenden imponer una sola concepción del mundo, sea religiosa o cientificista[, y] [...] la concepción republicana que otorga prioridad al mundo de la cultura que constituye el horizonte de sentido de la vida de los hombres, sobre la estructura jurídico política que se distingue por el recurso de la fuerza coercitiva para garantizar el cumplimiento de las leyes. (pp. 57-58)

Bajo estas condiciones de colonización interna del siglo XX, la costumbre jurídica indígena dejó de tener las mismas condiciones y adoptó nuevos elementos mezclando la tradición con la modernidad, en un proceso de hibridación.

Una de las grandes estrategias del Estado para su propia consolidación fue oponer a las clases o sectores sociales y así apropiarse del poder. Aquí reside la clave del Estado posrevolucionario, no solo de oponer una clase o sector a otro, sino también de dividirlos y enfrentarlos. ¿Cómo los divide y cómo los contrapone? Se incrusta y apropia de sus tradiciones, su cultura propia, sus símbolos y los incorpora en su discurso y sus procedimientos normativos. (Domínguez, 2011, p. 289)

Narra Cajas (1992) que para “1936, el ideal cardenista parece ser el de integrarlos al espacio de las fábricas: la nacionalización de los ferrocarriles y del petróleo parecen garantizar fuentes inagotables de inversión en el agro y la industria, capaces de captar la fuerza laboral

emergente” (p. 132). De nueva cuenta, como ocurre desde la colonización, la mano de obra que necesita la creciente industria extractivista de la Sierra Tarahumara es rarámuri.

Entre tanto, en 1940 se llevó a cabo el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán. Después Miguel Alemán creó la Dirección General de Asuntos Indígenas y “el 10 de noviembre de 1948 se promulgó la ley que estableció el Instituto Nacional Indigenista” (Ronquillo, 2002, p. 260), lo que llama Jordán (1989) el “indigenismo oficial” (p. 416).

Durante este periodo hubo cuatro congresos tarahumaras —en 1938, 1944, 1945 y 1950— promovidos por gobernadores rarámuri. En el primero se creó el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara y

...se tomó el acuerdo de exigir “la resolución completa y pronta de los problemas de las tierras”. A partir de su primer congreso, los tarahumares del otrora municipio de Batopilas han participado en las elecciones del estado, desde entonces se ha buscado siempre su voto, tomándolos en cuenta como fuerza política. Esta participación de los tarahumares en la política ha venido cobrando cada vez mayor fuerza en el actual municipio de Guachochi. A raíz de ese congreso se planteó la llegada de Patricio Járiz a la diputación local y la de Ignacio León Ruíz a la Presidencia de Batopilas. (Ronquillo, 2002, p. 260)

El profesor Ronquillo (2002) narra las fechas en que se formaron los primeros congresos del pueblo rarámuri, pero también abunda en el capital político que tienen los rarámuri en la zona serrana. Su participación política, hasta la fecha, no es proporcional a su acceso a los puestos de representación o de la administración pública, de aquí se desprende otro análisis sobre las políticas clientelares que buscan acercarse a los electores rarámuri para obtener el beneficio de sus votos durante el periodo electoral.

Fue hasta el siglo XX que Chihuahua inició la creación de políticas públicas indigenistas. En 1987 el Gobierno del estado fundó la Coordinación Estatal de la Tarahumara y en abril de 1993 se instalaron oficinas en Guachochi.

La coordinación aplica programas que vienen a comunidades indígenas. Anualmente hay apoyos de mejoramiento de vivienda, protección parcelaria, para piscicultura, programas de ovinos y fertilizantes, entre otros. (Ronquillo, 2002, p. 267)

Sin embargo, en la década de los ochenta, a nivel nacional, el Estado mexicano dejaba de ser punta de lanza en América Latina respecto al tema indigenista, “contando con la tercera parte de la población indígena en esta región, se mantenía sin expresiones jurídicas de reconocimiento explícito a su conformación pluricultural” (Gómez, 2005, p. 90).

En 1992 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la reforma al artículo 4, donde se reconoce que “la Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas”. No obstante, no se ha consolidado lo que Franco Mendoza (1999) llama “el cambio de modelo Estado-nación por el de Estado pluriétnico y pluricultural” (p. 145), cumplir con este ideal es un asunto pendiente. Hasta ahora, es solo un discurso legal y político.

En ese sentido, no se trata de la negación ni de la asimilación o de la integración, sino de “la diversidad de las culturas humanas — que — no debe invitarnos a una observación divisoria o dividida” (Lévi-Strauss, 2012, p. 46); al contrario, la pluriculturalidad alienta al diálogo con las culturas de los pueblos originarios, pero no despega la mirada de la cultura occidental, mucho menos la niega.

Según el profesor Ronquillo (2002), el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) visitó Guachochi en 1999 con el fin de realizar una encuesta nacional por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y el fin de la guerra de exterminio. Esa reunión se llevó a cabo conforme a los acuerdos de San Andrés (p. 115). Por otro lado, Jordán (1989) opina:

Apoyados en la demagogia, entusiasmados ciegamente por el repique sonoro de sus propias palabras, los indigenistas de La Tarahumara proponen para el problema soluciones injustas y torpes. Sientan premisas falsas, activan fórmulas que en otros casos podrían ser idealistas, pero que de acuerdo con la realidad nacional

resultan ingenuas, y con esta actitud, perjudican a la colectividad nacional en lugar de servirla. (p. 420)

La pregunta frecuente es ¿por qué, a pesar de que se atiende a los rarámuri en oficinas gubernamentales, siguen siendo tan vulnerables? Irigoyen Rascón (1974/1979) tiene una respuesta certera: “porque son más y más fuertes los que explotan y perjudican que los que intentan hacer algo en beneficio del indígena” (p. 92). Mientras que, sobre las dificultades del pueblo rarámuri, Jordán (1989) señala:

...en cuanto a su origen, el problema ha sido creado por la lucha de intereses, por el avance blanco en la sierra: por eso es que [...] hemos llamado la última conquista blanca en tierras de Chihuahua. No tiene esta postrera conquista-colonización las mismas características brutales, de asesinatos en masa, que caracterizaron algunas épocas de los siglos XVII y XVIII, pero, de cualquier modo, va realizándose conforme a métodos que no concuerdan con la cultura actual ni con las normas de una elemental justicia. Por esta lucha, casi siempre sin violencia, ni sangre, el indio va retirándose a sus últimos refugios, empobrecido cada vez más por la falta de tierras, de espacio vital, mientras el blanco avanza con sus siembras, sus caminos, sus mejores técnicas o con sus aserraderos que hacen del bosque tablas. Se cometen injusticias y despojos, y esto tanto por la ambición natural de los conquistadores-colonos, como por el mezquino interés de las autoridades oficiales. (p. 417)

Hasta aquí, un breve resumen de la historia del pueblo rarámuri que permite comenzar con el análisis de los datos obtenidos en el trabajo etnográfico realizado en Guachochi.

## **VIAJE A GUACHOCHI, LA CAPITAL POLÍTICA Y ECONÓMICA DE LA SIERRA TARAHUMARA. EJERCICIOS DE DESCRIPCIÓN DENSA: SI SE PORTABAN MAL, LOS METÍAN EN UN TROJE I, II Y III**

La descripción densa es un recurso etnográfico<sup>71</sup> que me permitió representar con detalle el viaje que experimenté en el primer trayecto de la capital del estado de Chihuahua al municipio de Guachochi. En los tres apartados destinados a la descripción densa existe un hilo conductor, la simulación del Estado como un ente con presencia simbólica que busca enviar un mensaje a los ciudadanos. No se trata de vigilar, de controlar o de garantizar que las obligaciones y los derechos se cumplan, es más importante simular, aparentar que el Estado está ahí y que eventualmente podría ejercer su poder, su fuerza legítima. En algunos casos puede ocurrir de manera fortuita, el Estado simula presencia y lo hace para reforzar la idea de que hace algo. Se hace presente de forma azarosa o a veces premeditada, pero siempre con la intención de mantener en el imaginario colectivo el discurso retórico del control social.

Tal como sucede en la descripción densa, es posible observar en el modelo de procuración de administración de justicia de Chihuahua la simulación. Los operadores jurídicos usan a los rarámuri para presentar estadísticas que simulan eficacia y así demostrar que están trabajando, que están dando resultados de acuerdo a los criterios cuantitativos de las políticas públicas.

Finalmente, la distancia y la precariedad en el presupuesto estatal son dos elementos que provocan la escasez y, por tanto, la simulación. Los operadores hacen lo que pueden y se enfrentan a las limitantes de la burocracia centralista. Cuando no hay recursos es complejo responder a las necesidades, es una historia que se repite desde las primeras décadas del México independiente. Además, si no hay voluntad del poder central, entonces no hay justicia. “Imperio o república, federalismo o centralismo, nada habrá de salvar a Chihuahua sin soldados y sin di-

---

71 Para Clifford Geertz (1992), “el etnógrafo ‘inscribe’ discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultado” (p. 31).

nero de los nómadas. Es en esto donde se manifiesta el abandono del centro y donde se encuentra la soledad” (Jordán, 1989, p. 223).

Desde la geopolítica, las distancias son importantes. Guachochi está lejos del centro político del estado y eso se ve reflejado en el sistema político, económico y judicial de la Sierra Tarahumara. Se trata de un lugar que guarda la mística de la historia centenaria y las cuevas y cavernas de sus barrancas, objeto de admiración de turistas extranjeros que se rinden ante la grandeza de la naturaleza. Mientras unos ven los paisajes, se oculta la tala de árboles de las empresas extractivistas que consumen los recursos naturales y el narcotráfico que aprovecha los recovecos de las montañas para sembrar drogas,<sup>72</sup> “desde la década de los sesenta la sierra tarahumara es escenario de los enfrentamientos entre el ejército y las bandas de narcotraficantes; pero ésta ya no es la guerra por la nación sino por el usufructo de la modernidad” (Cajas, 1992, p. 73).

Además, los lugares, los caminos y los personajes que de manera furtiva se encuentran en el trayecto de la investigación tienen mucho que aportar en esta investigación. La distancia que existe entre la capital del estado, Chihuahua, y Guachochi es un elemento de la historia que permite comprender las circunstancias del caso, para eso sirven los relatos que aquí se presentan, aunque también permiten revisar cómo impacta la lejanía en el Sistema de Justicia Penal de Chihuahua y en el entorno cultural y social.

Para el investigador, salir de la comodidad del gabinete es parte de la experiencia que se narra, dice Geertz (1992): “Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian en aldeas” (p. 33). Por esa razón es necesario viajar al lugar donde se levantarán los datos a analizarlo, en ese sentido Rafael Pérez-Taylor (2002) explica:

La trayectoria que establece la directriz del traslado pone en cuestión el saber preconcebido con la experiencia que está por alcanzarse; el primer movimiento focaliza la incertidumbre sobre las posibilidades de hacer converger el proyecto de investigación con la realidad que se pretende estudiar. (pp. 140-141)

72 “Otra de las actividades que juega un importante papel en la economía de ciertas áreas de la sierra, es el narcotráfico que influye en la reproducción social de los rarámuris y mestizos” (Villegas, 1995, p. 449).

En ese sentido, el derecho también es parte de nuestra cultura, ya sea occidental o rarámuri, no tanto porque se trata de un producto del hombre, bajo el paradigma positivista del derecho, sino también porque este necesita de los programas culturales para ordenar su conducta. Clifford Geertz (1992) lo explica de la siguiente manera:

En el intento de lanzarme a esa integración desde el terreno antropológico para llegar así a una imagen más exacta del hombre, deseo proponer dos ideas: la primera es la de que la cultura se comprende mejor no como complejos esquemas concretos de conducta —costumbres, usanzas, tradiciones, conjunto de hábitos—, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control —planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”)— que gobiernan la conducta. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta. (p. 40)

Sin embargo, ni extractivistas ni narcotraficantes se esconden del sistema penal: están a la vista de todos. La violencia en la zona es parte de un proceso histórico relacionado con el aumento en la criminalidad y la inseguridad, lo que Garland (2007) denomina “el complejo del crimen” de la modernidad tardía. Los siguientes supuestos, actitudes, y creencias explican el concepto:

- » Los altos índices de criminalidad son vistos como un hecho social normal
- » Una generalizada e intensa fijación emocional hacía los temas relacionados con el crimen [...] abarca tanto aspectos de fascinación como de miedo, rabia y resentimiento
- » Los tópicos relacionados con el crimen están politizados y son representados públicamente en términos emotivos

- » El interés por las víctimas y por la seguridad pública domina las políticas públicas; la justicia penal estatal es considerada inadecuada e ineficaz
- » Las rutinas privadas defensivas son comunes y existe un extenso mercado en el área de la seguridad privada
- » Una “conciencia sobre el crimen” se ha institucionalizado en los medios de comunicación, la cultura popular y el entorno arquitectónico (Garland, 2007, pp. 257-258)

Mientras tanto, los turistas que viajan a la sierra, ya sea por el tradicional tren Chihuahua al Pacífico, por carretera o en avioneta, son atrapados por la belleza de los paisajes, nadie escapa de reaccionar ante la naturaleza de la región. Ahí permanecen las montañas como testigos de la cultura que se consume poco a poco, como el carbón que algún día estuvo encendido, cuyas llamas que alcanzaron la estatura de la misma humanidad.

Los circuitos de turismo europeo o local arriman a los visitantes al último rincón de la Sierra Tarahumara que sobrevive al capitalismo salvaje. Venden paquetes que prometen al viajero llegar a conocer los pueblos mágicos y la cultura rarámuri, etnia que, como las barrancas, guarda el misticismo de ser el vestigio de una época antigua. Todo es parte del plan de mercadeo que oferta un producto único en el mundo.

Para los turistas locales, ir a la Sierra Tarahumara es volver al principio, a las raíces, al origen del pueblo mismo. La cultura rarámuri tiene esa grandeza que provoca nostalgia porque resistió la invasión de los hombres blancos: fue sometida más no vencida. Este pueblo permanece estoico, son héroes que mantienen ese vínculo etéreo, intangible, que une a la nación. Como el mito de Rómulo y Remo para la cultura romana, los pueblos originarios hicieron patria al legar un origen histórico,<sup>73</sup> al menos eso afirma el Estado. Todas las etnias en México son víctimas de un discurso político que las une como pliegos de una nación

---

73 “Dado que las personas tratan de vivir en mundos significativos, resulta prácticamente imposible encontrar unidades de observación (temporales, espaciales, de conducta, etc.) que sean independientes del proceso específico de construcción sociocultural de la realidad que estamos investigando” (Velasco y Díaz, 2003, p. 113)

moderna: los indígenas son tratados como héroes. Simultáneamente, en la realidad, el mismo Estado y la sociedad los discriminan.

Además, en la Sierra Tarahumara, si no es el Estado, es el crimen organizado quien explota a los rarámuri para cosechar amapola o mariguana. Otros tantos emigran de sus comunidades a las grandes ciudades buscando mejores condiciones de vida y, otros miles trabajan en los campos agrícolas de todo el norte del país por sueldos miserables.

Para la gran mayoría de los mestizos que piensan en la lógica del folclorismo, los rarámuri son una reliquia, los quieren conservar detrás de un aparador o en los libros de la historia oficial. Demuestran respeto por el mito del rarámuri muerto, mas no por el vivo. Al contrario, un indígena resulta incómodo para la sociedad moderna del progreso y la razón científica por su evidente negación a aceptar los cánones de las economías liberales de la globalización y la sociedad de consumo. No, el rarámuri no es compatible con estos valores de la modernidad, su conducta es primitiva y salvaje para el hombre moderno, incomprensible e irreconciliable.

La sociedad mestiza occidental, los chabochi, piensan que es mejor tenerlos lejos, apartados, en las comunidades entre los pinos de la profunda Sierra Tarahumara, allá son parte del paisaje; en la ciudad son el enemigos de la moral cristiana, rebeldes de la estética de los grandes centros comerciales y las avenidas que emulan la vida “gringa”. En la ciudad de Chihuahua, las mujeres y los niños deambulan entre los autos europeos marca Mercedes Benz o BMW para pedir limosna; el misticismo de los rarámuri se esfuma en un semáforo de las colonias de nuevos ricos en la capital.

Los rostros indígenas están llamados a ocupar cuentos de lugares públicos; paradójicamente, los indios vivos sólo tienen la libertad de exhibir sus angustias al frente de las exiguas mercancías que expenden en la calle, sobre un pedazo de lienzo blanco. (Cajas, 1992, p. 103)

Pero los ciudadanos desconocen cómo llegaron hasta ahí y cómo regresarán a la Sierra Tarahumara. Este tema tiene una conexión con el Sistema de Justicia Penal, ya que la descripción densa que se presen-

tará a continuación delinea varias historias que se vinculan entre sí para mostrar el complejo entramado de contactos que son parte de la vida de los rarámuri en Chihuahua, el territorio que les fue arrebatado.

## El Estado que simula control social en las calles

La central camionera es el lugar donde comienzan estos relatos, es un espacio público “contenedor de sistemas de integración, que permiten tener un posible marco de referencia en cualquiera de sus posibilidades”, es decir, en el mundo real y simbólico (Pérez-Taylor, 2002, p. 145). Aquí estamos todos, esperando a ser transportados de un lugar a otro, haciendo fila.

Si se portaban mal, los metían en un troje I

*En el viaje aprendí que nos vamos a ir nosotros primero,  
que nunca podrán sepultar las montañas, ni podrán borrar  
el camino. Y, cuando ya no estemos, en las cuevas de la  
Sierra Tarahumara seguirán resistiendo los rarámuri.*

—Notas del autor

En las universidades mexicanas, los maestros de las materias relacionadas con política y derecho enseñan que el Estado moderno es omnipresente y omnipotente, casi como un dios griego. Por si fuera poco, además alimentan el mito de que es omnisciente, porque gracias al razonamiento científico que lo auxilia, sabe dónde estamos y dónde debemos estar. Él nos separa y nos acomoda, su forma de comunicarse es a través de las leyes, así nos dice qué hacer y qué no hacer; dónde hacerlo y hasta cómo hacerlo. Nada se le escapa, inclusive si no ordena una conducta, el Estado permite; lo hace mágicamente bajo la fórmula dogmática de que “todo lo que no está prohibido, está permitido”.

El Estado traza los límites, establece reglas, dicta normas, las ejecuta; si alguien se resiste, lo sanciona, le cobra una multa o lo encierra. Ése es el discurso jurídico de la modernidad que conserva desde su nacimiento un tufo podrido en sus entrañas; es como un árbol con un tronco de gruesa corteza, pero hueco. Fracasado,

el Estado moderno simula la autoridad, pero esta no es el poder. Es un juego macabro donde la percepción de autoridad se diluye con la distancia. La ecuación es sencilla, entre más lejos está el sujeto que se gobierna o los intereses económicos son escasos, menos presencia hay del Estado. Finalmente, el Gobierno es un coctel en el que se fusionan economía y poder<sup>74</sup> para darle sentido al mundo moderno.

Las cárceles y las aduanas son parecidas. Por un lado, la cárcel es el único lugar donde el Estado logra ejercer el poder absoluto sobre las personas y aun ahí simula la vigilancia de los presos a través del modelo panóptico. Por otro lado, en las aduanas, los operadores controlan la entrada y salida de personas y mercancías, aunque esto parece un pleonasma en el contexto del capitalismo salvaje. Ambas instituciones panópticas son abiertamente mecanismos útiles para el control social. Cruzar una frontera, más que ir de un lugar a otro, es cruzar una línea geopolítica. Es una ficción que nos permite salir de una realidad y entrar a otra de forma instantánea.

Subirse a un autobús es comenzar el trasiego entre cosmovisiones distantes de realidades ajenas; quizá es mejor decir, de ficciones ajenas circunstancialmente unidas en el mismo espacio.<sup>75</sup>

La central camionera de Chihuahua se ubica al sur de la ciudad capital, es un galerón frío y maloliente, en el que se unen los caminos de cientos de miles de personas que van de paso.<sup>76</sup> Tren-combustible, rieles-camino, carretera-asfalto, autobús-dié-

---

74 En una escena de la película de *El padrino III* (1990), una historia original de Mario Puzo, un cardinal explica con una analogía certera el mundo moderno. Para él, la economía es un arma poderosa, pero la política es la que dicta el momento adecuado para accionar el arma. Nada más cercano a la realidad, el mundo globalizado y las economías de libre mercado han puesto en marcha un plan para penetrar hasta la médula de todos los Estados modernos, pero encontrar el momento ideal para avanzar sigue estando en manos de la política.

75 Un autobús es como una isla-consulado, como Mogador, el lugar mítico de la novela *Nueve veces el asombro* de Ruy Campos. En este lugar que parece una máquina del tiempo, el mundo se mueve en tandas de sube y baja.

76 Como en la película icónica de *Matrix* (1990), una historia de Lana y Lilly Wachowsky.

sel, patrón-empleados, oferta-demanda, necesidad-satisfactor y autoridad-permiso son los binomios indispensables del engranaje que rige el neoliberalismo económico. Esto permite que exista una central camionera donde el Estado simula el paso por una frontera con su aduana interna.

El edificio es un cubo gigante donde el gris, color neutro, es el más usado y por él transitan viajeros todos los días. En verano, si no funciona el aire acondicionado seguramente será un infierno y en tiempo de frío —el clima no perdona— un refrigerador. Entre los amplios pasillos hay mapas donde se explican los destinos turísticos del estado, las líneas que unen puntos también dividen territorios. Casualmente, estar en la capital significa estar también en el centro geográfico, a donde todo llega, como si fuera un embudo que se traga a todos. Esas líneas en un mapa que cuelga de la pared son las carreteras. El dibujo reproduce los lugares y sus límites, siempre parece que estamos en el centro de una tela-raña cuyos hilos comunican las regiones, aunque en realidad creo que es un resumidero de una bañera.

En el lugar hay decenas de compañías de transporte con afanosos vendedores “encorbatados” que intentan atrapar a los clientes, como si fueran moscas, con un saludo o con la clásica pregunta “¿a dónde viaja?”, mientras giran la pantalla de una computadora y avientan el cuerpo hacia delante. Atrás de ellos, como si fuera un asunto menor, están las tarifas con letras de plástico montadas en pizarrones de tela oscura, como un recordatorio de que todo en esta vida se paga.

El autobús Guachochi<sup>77</sup> sale a las seis de la mañana, es el único viaje del día y cuesta 600 pesos, unos 35 dólares. “Hay pocos

---

77 A diferencia de otros países, en México los autobuses de pasajeros son el transporte público más usado para viajar, sobre todo si se trata de ir a los municipios de la Sierra Tarahumara. La otra opción es el tren, el legendario Chihuahua al Pacífico (mejor conocido como Chepe), que es otra maravilla creada por el hombre según los concursillos que se dedican a ponerle títulos nobiliarios a las cosas. El recorrido es un espectáculo de la naturaleza. El tren sale a las seis de la mañana de Chihuahua y viaja hasta Topolobampo, en el estado de Sinaloa; la primera clase cuesta dos veces más que el boleto de autobús, es un lujo y es más tardado. También hay una clase turista que paga considerablemente me-

lugares”, dice el vendedor mientras clava su mirada en la pantalla. Apenas son las tres de la mañana, no hay más opción que esperar.

En la madrugada, muchos ruidos se apagan, otros siguen ahí, pero las luces se mantienen prendidas. Mientras afuera apenas suena el chiflido del viento que se cuela cuando abren las puertas; adentro se escucha cada vuelta de un abanico metálico gigante que cuelga sobre el techo, las aspas se mueven como manecillas de un antiguo reloj. Es como si estuviéramos dentro de una pequeña caja de música con canciones de una película de terror. Cada cinco o diez minutos rompe el tedioso silencio la música programada de una consola de videojuego y, arriba de la entrada principal, un gran reloj —que alcanzaría a ver desde un kilómetro de distancia— marca las tres con quince de la madrugada.

Unas veinte personas aguardan la hora de su viaje mientras duermen en una banca de plástico color azul o se acuestan en el piso de mármol esperando a que amanezca. La central camionera es una pequeña aldea en la que cohabitan fortuitamente los viajeros, casi siempre durante unas horas, aunque parece que pasa toda una vida.

Como sucede en las grandes ciudades, aquí es posible comprar boletos para viajar a cualquier parte del país. Regularmente, en los destinos comerciales los autobuses están equipados con baños y televisión; por un costo extra, ofrecen internet inalámbrico y, además, entregan al pasajero una bolsa de plástico pequeña con un sándwich, una bolsa de papas fritas, un refresco y unos audífonos. En otros autobuses no regalan ni los buenos días, lo que demuestra que hasta en los camiones hay clases.

Estos lugares son el estómago de la migración. Entre los pasajeros hay gente que viene desde Centroamérica para acercarse a la frontera norte, principalmente van a Ciudad Juárez que está a 320 kilómetros de distancia de la ciudad capital, hacia el norte. Además, hay quienes van a visitar a un familiar o a atender una

---

nos, ahí se suben principalmente los rarámuri. Si usted elige el tren y quiere ir a Guachochi, debe transbordar en Creel y tomar un autobús. También existe la alternativa de trasladarse en avionetas privadas, pero son muy costosas.

enfermedad en un hospital grande; algunos viajan por negocio, así como también hay “clasemedieros” que van a las playas de vacaciones y suben sus fotos al Facebook como si se dieran vida de millonarios. La sociedad del consumo no perdona, tiene que reproducir el ocio en su vida digital, así sea en avión o camión.

En la central camionera hay puntos de revisión antes de llegar a los andenes, ahí están dos agentes del Estado, uno del Instituto Nacional de Migración y otro de la aduana unos metros más adelante. Aparentemente el control es mayor, aun así, el protocolo es poroso; a cierta hora de la madrugada es posible entrar y salir de los andenes sin ninguna revisión porque las puertas se quedan descuidadas. Si alguien quisiera brincar este límite ilegalmente todo lo que debe hacer es esperar el momento adecuado.

El Estado moderno simula el control en las fronteras. Contrario a lo que piensa la mayoría de la gente, no existe un sistema de vigilancia infalible, mucho menos en este mecanismo antiguo de la central camionera que reduce el control a pasar por un arco detector metales que no está conectado a la corriente de luz, junto a un agente o dos que vigilan con desenfado. La única tecnología que usan de vez en cuando para la aduana es un semáforo que enciende de manera aleatoria en rojo o en verde. Frente a este aparato de seguridad, es más eficaz una corazonada. Casi siempre, las reglas son así de absurdas, pero ayudan a cumplir con la función del Estado de simular control y vigilancia, para que los ciudadanos después pretendan que les preocupa. Cada personaje tiene su rol y así se mantiene el teatro del Estado. En realidad, la ley opera solamente en ciertos lugares y ciertos casos, adentro de la central camionera el Estado simula vigilancia, afuera ni eso.<sup>78</sup>

---

78 Cerca de la central camionera pasa el tren carguero, símbolo de la modernidad, del progreso y la tecnología del siglo pasado. Las vías rodean la capital por un costado, pegadas a la sierra de Chihuahua. Por este lugar es común ver a los migrantes, una gran parte de ellos centroamericanos, que se bajan de La Bestia, ése es el nombre con el que conocen al tren que parte al país en dos y cruza de la frontera sur con Guatemala a la frontera norte con Estados Unidos. Los migrantes se bajan en Chihuahua para descansar un poco, aprovechan para pedir dinero y comer algo antes de volver a La Bestia. Al siguiente día se vuel-

En estos lugares, donde la apariencia de control sirve para administrar la migración y el comercio, las aduanas materializan el discurso de la legalidad moderna y el de su fiel compañera, la corrupción, que está presente como sombra. En México, lo que prohíbe la ley puede ser permitido por el dinero.

El poder del dinero es sustituto de la ley, pero el silogismo no funciona al revés, la ley no puede sustituir al dinero, en ese sentido, el derecho y la economía son un binomio que se complementa.

También hay autobuses clandestinos fuera del edificio, se trata de falsas empresas que operan ilegalmente, simulan una agencia de viajes, pero en realidad tienen la misma función que una pequeña central camionera de bajo costo. Estos negocios clandestinos escapan a la supervisión de las autoridades aduanales y de migración, mientras usan autobuses en mal estado y choferes que no respetan medidas de seguridad. Todo esto genera mayor riesgo de accidentes, aunque este siempre existe, sea legal o ilegal el transporte.

Son las cinco de la mañana y esperamos el autobús que va para Guachochi en el andén 32. Es diciembre, ya hace frío. Hemos pasado el filtro de vigilancia simulada. Jugamos el juego. Ya estamos en los andenes. En esta área, casi todos los autobuses van a algún lugar en la Sierra Tarahumara, como nosotros.

En el primer relato, sobresalen dos temas que son necesarios para la reflexión, el primero es la constante conexión entre el derecho y la economía, como modelos que sirven para consolidar el control social. La reflexión sobre el primer acercamiento al sistema de transporte público foráneo muestra cómo opera el aparato del Estado moderno y, marginalmente, las otras formas de transporte, legal e ilegal, que existen y que también son parte de la realidad, como sucede en otras funciones de vigilancia.

---

ven a subir al tren para continuar su travesía. La migración tiene muchas caras diferentes, algunas de ellas son invisibles, hasta para el Estado.

De algún modo, también la estructura<sup>79</sup> de simulación del Estado moderno destinada a controlar el tráfico de personas y mercancías demuestra las porosidades del mismo sistema, que para nada resultan fortuitas, al contrario, forman parte del diseño que fue planeado desde el origen del Estado moderno. Se trata de pretender, es un discurso que contiene un mensaje simbólico,<sup>80</sup> y en esa simulación está también una de las claves del Sistema de Justicia Penal donde la justicia es una ilusión.<sup>81</sup>

## La discriminación de los rarámuri: la sociedad irracional

La siguiente parte de la descripción densa abunda en los detalles de la vida cotidiana del rarámuri que va de regreso a su tierra. El contacto o la falta de contacto con los chabochi es un reflejo de una dinámica social generalizada, donde la segregación étnica es una forma correcta de vida. La forma de actuar frente al rarámuri es un fenómeno de multiculturalidad en el que parece existir reconocimiento, tolerancia y convivencia, aunque en realidad se traduce en discriminación, sometimiento y estigmatización.<sup>82</sup>

79 Debemos recordar que para Geertz (2002), “cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos”, en ese sentido, la estructura del Estado también es una sistema social y, por lo tanto, es una cultura. En este caso, se trata de una cultura de simulación.

80 Según Pérez-Taylor (2002), “los símbolos son los elementos que generan conjuntos cognoscibles, y sus aspiraciones a permanecer se legitiman a partir de la credibilidad-significación en los que se encuentran socialmente” (p. 146).

81 “La ilusión de un mundo pavimentado de un extremo a otro con unidades repetidas que es producida por las convenciones pictóricas de nuestros atlas políticos, recortes de polígonos en un rompecabezas en el que encajan bien, es tan sólo eso, una ilusión” (Geertz, 2002, p. 234).

82 En el libro del profesor Ronquillo (2002), donde trata la historia de Guachochi, una parte importante del material trata de un relato predominantemente mestizo. En sus páginas podemos encontrar narrativas de la occidentalización de Guachochi, más que de su historia. Por ejemplo, mientras destaca la labor educadora del Estado en la región, a la hora de referirse a la fiesta patronal el día de la Virgen de Guadalupe, señala:

La fiesta indígena de la Virgen de Guadalupe en la Tarahumara es una celebración importante. Los festejos duran entre dos y tres días alrededor del 12 de diciembre; en todo el municipio de Guachochi se celebra esta festividad, siendo la más difundida en casi todas las comunidades. Se enriquece esta celebración con elementos prehispáni-

Sobre la barbarie —como sinónimo de salvaje—, Claude Lévi-Strauss (2012) hace un apunte idóneo como punto de partida:

En la misma medida en que pretendemos establecer una discriminación entre culturas y costumbres, nos identificamos más con aquellas que intentamos negar. Al rechazar de la humanidad a aquellos que aparecen como los más “salvajes” o “bárbaros” de sus representantes, no hacemos más que imitar una de sus costumbres típicas. El bárbaro, en primer lugar, es el hombre que cree en la barbarie. (p. 49)

En ese sentido, los chabochi que discriminan a los rarámuri, pueden ser catalogados como salvajes o bárbaros, debido a que tienen una visión estrecha de la vida y, por lo tanto, son proclives a reproducir estas condiciones de sometimiento étnico. Un dato adicional, Carrancá y Carrancá (1937/2004), desde la dogmática penal, narran cómo la Escuela Clásica del derecho está “organizada como reacción vigorosa contra la barbarie del absolutismo” (p. 173). Esto permite reflexionar sobre la antagonica asimetría, esta vez del derecho penal moderno, frente a cualquier sinónimo de barbarie que descendiera de la sin razón de la monarquía absolutista. Aparentemente, con la modernidad “se entra en la era de la sobriedad punitiva” (Foucault, 2009, p. 24), donde la cárcel sustituye a la guillotina y los castigos públicos, muestra de una sociedad humanista que usa solamente la privación de la libertad como venganza del Estado contra los infractores, contrario a la época medieval.

En esta cadena de relatos, el primer apartado resalta la presencia del Estado moderno en las aduanas que controlan el tráfico de personas y mercancías usando un criterio económico, con lo que se visibiliza la dualidad poder-economía que permite el funcionamiento del Estado moderno. El segundo ejercicio relata la experiencia<sup>83</sup> de convivencia

---

cos que los indígenas le agregan. Se danza, se bebe tesgüino, matan algunas vacas y se comparte tonare. (p. 238)

El mestizo occidentalizado ve este festejo como un hecho cultural menor que, en 294 páginas de historia regional, solamente merece un párrafo.

83 Aunque consideramos que “no se puede contar con que la experiencia sea un punto de referencia estable, ya que se da en un medio moldeado por el hom-

entre los chabochi y los rarámuri en una condición particular, fuera del Estado moderno; esta, sin embargo no difiere de la relación que el mismo Estado ha mantenido con los indígenas rarámuri.

Si se portaban mal, los metían en un troje II

*Adentro del autobús somos  
mercancías que se llevan de un lado a otro,  
el viaje quizá es por una vez  
o quizá por siempre.*  
—Notas del autor

Nadie habla en el andén de la central camionera de Chihuahua. Junto a nosotros hay dos familias esperando la llegada del autobús; una es de mestizos, la otra de indígenas rarámuri. Los varones de ambas familias comparten el mismo tipo de ropa: usan pantalón de mezclilla, botas vaqueras con un pico pronunciado, camisa a cuadros y en la espalda cargan algún dibujo del mundo vaquero bordado con hilo brillante. He visto que a veces usan un sombrero o una gorra con diseño abigarrado del mismo estilo; en este caso ambos usan gorra y en la cintura el popular cinto “pitiado”. Esta es la vestimenta más común de los hombres jóvenes en las comunidades rurales de Chihuahua, pero no necesariamente es la ropa más económica; viajar con la familia tampoco es barato. Esa ropa y el transporte que están por abordar significa que la familia tiene un ingreso superior a la media en Guachochi.<sup>84</sup>

---

bre” (Hall, 1966/2003, p. 8), esa experiencia aspira a ser dinámica, por lo que dependerá de múltiples factores.

84 Según el Censo de 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) —en el apartado de “Población de 12 años o más por municipio, sexo y grupos quinquenales de edad según condición de actividad económica”— en la población de Guachochi 17 040 personas tienen 12 años o más, de los cuales 13 172 tienen ocupación y 417 están desocupados; así como 3325 forman parte de la población no económicamente activa y en 126 casos no se especifica. Aunque con este dato queda claro que la mayoría de las personas que fueron encuestadas están ocupadas, en realidad, no cuentan con trabajos formales, sino que trabajan en la informalidad o se ocupan en la agricultura para el autoconsumo.

Es imposible adivinar a qué se dedica este joven que viaja con su familia de regreso a Guachochi, ya que es difícil de comprender la economía de los rarámuri. Por un lado, los que siguen las costumbres viven de la agricultura en pequeña escala que apenas alcanza para el autoconsumo y aprovechan la tierra para tener algunos animales de granja. Entre más buena sea la cosecha y más sean los animales, mejor le va al rarámuri, pero esto no significa acumulación —sinónimo de riqueza en la economía de libre mercado— ni va de acuerdo al discurso del progreso y el desarrollo moderno, conceptos que no existen en la cosmovisión de la tradición rarámuri. Eso, para los chabochi, es incomprendible.

Hoy en día, los más jóvenes han dejado atrás la economía tradicional y se dedican a otras cosas, algunos son albañiles, otros trabajan en ranchos. Las mujeres, por su parte, se dedican principalmente al trabajo de limpieza doméstica o a la costura, otras estudian para ser maestras en escuelas bilingües y cada vez son más las que emigran para estudiar una carrera profesional.

Sin embargo, para quienes viven en la Sierra Tarahumara, es normal que el crimen organizado sea la principal fuente de empleos y el motor de la economía.<sup>85</sup> Las comunidades rarámuri no son la excepción. La cultura del narcotráfico está tan arraigada en la vida cotidiana de la zona serrana que se ha convertido en un estilo de vida, tanto por la forma de vestir como por la música que se escucha en fiestas chabochi. Esto reproduce una forma de expresión especial, se trata del lenguaje del crimen que hace una apología de los héroes del narcotráfico,<sup>86</sup> los capos que se revelan

---

85 En Guachochi, un informante clave aconsejó que no saliéramos del pueblo de noche y que no fuéramos a Creel porque “ahí sí estaba muy caliente”, una expresión que se usa para decir que hay riesgo de sufrir una situación violenta, ya sea directamente —como un robo, secuestro, golpes, maltrato o hasta la muerte— o por mala suerte de estar en el lugar y en el momento equivocado —por ejemplo, cuando hay algún enfrentamiento entre bandas de criminales—. Aunque en general Guachochi es un pueblo tranquilo, se deben seguir las instrucciones al pie de la letra para no tener problemas, esas son reglas que todos saben porque se pasan de boca en boca.

86 El tráfico de drogas en la Sierra Tarahumara es un negocio serio que mantiene a comunidades enteras. Para que la empresa funcione, es necesario reclutar a gente que se dedique a la producción, transporte y comercialización, por eso

ante cualquier tipo de autoridad; es este discurso ficcional, el que atrapa a la población desde la temprana infancia, sin importar género o etnia.

Los rarámuri más jóvenes se han mimetizado con los chabochi. Entre más cercanía tienen con ellos, la hibridación es mayor, a diferencia de quienes viven en comunidades más alejadas.<sup>87</sup> Regularmente, los varones rarámuri son callados, no acostumbran hablar mucho, solo lo necesario, no demuestran su afecto en público y observan a su alrededor con cuidado, como si estuvieran esperando algo, o mejor dicho, como presas en constante acecho. Son desconfiados.

Los hombres rarámuri, en su mayoría, han abandonado la forma tradicional de vestimenta a diferencia de las mujeres, a ellas es más común verlas con el vestido tradicional: faldas largas de colores fuertes, a veces chillantes, calcetas gruesas de algodón y zapatos de hule de manufactura china. Según una costurera rarámuri, un vestido es más costoso por el número de dobleces, por eso, para una mujer rarámuri, el atuendo es un accesorio estético y también refleja el estado socioeconómico: un vestido rarámuri puede costar más de 2000 pesos, unos 120 dólares americanos.

La familia rarámuri que espera el autobús junto con nosotros está conformada por una pareja joven de veintitantos años y dos niños menores de diez vestidos como vaqueritos. Cada nueva generación pierde más rasgos de la identidad rarámuri, quizá estos niños ya no hablen la lengua rarámuri ni practiquen las tradiciones.

---

se requieren controles impecables que permitan mantener el negocio intacto, lo que ha provocado violencia a gran escala desde hace décadas. El negocio funciona a través de una estructura paralegal organizada por los narcos y un Estado fantasma que simula estar presente mandando cobijas y despensas.

87 En ese sentido la distancia con el centro político y económico, donde viven los chabochi, es un factor que determina el grado de mimetismo. Sin embargo, los elementos identitarios de los rarámuri son fáciles de reconocer. Sus rasgos físicos, su lenguaje corporal y la forma de comunicarse, aunque usen el mismo idioma, son una señal que los hace distinguir. Quizá sea la pronunciación de ciertas palabras o su semántica porque no usan artículos en las oraciones ni usan el plural.

El autobús ha llegado al andén, es un Mercedes Benz de la empresa Chihuahuenses, el tiempo aproximado del viaje son siete horas, según dijo el vendedor, pero fácilmente se pueden convertir en nueve y en un mal día llegar a ser doce. Dos personas dirigen el rumbo del camión: uno es el chofer, de unos treinta y tantos, moreno, delgado, nunca habla, solamente opera el camión; el otro, un sesentón, alto, canoso, con bigote, es el que manda. Ambos usan uniforme, camisa blanca, pantalón, corbata azul marino y zapatos negros.

El chofer no se pudo estacionar al primer intento, tuvo que hacer varias maniobras con el volante para acomodarse en su andén; el humor de cualquier chofer de autobús puede cambiar cuando el día comienza con una mala estacionada. Al bajar, el sesentón se dirige a los viajeros: “Háganse para allá”. Escupe con desgano en el último escalón, mientras el autobús todavía se mueve de un lado a otro para terminar de estacionarse.

“No hay lugar para cajas, tiene que pagar equipaje extra”, el sesentón le grita a una mujer que quiere subir dos cajas de cartón donde alguna vez hubo jabón en polvo a granel. El chofer sigue sin mencionar palabra, escribe en su bitácora montada en una tabla de almacén que sostiene con el volante como escritorio.

Para entonces hay más de veinte personas en la fila, no es casualidad que más de la mitad sean rarámuri. El sesentón se nota enfadado, regaña a la gente por igual, pero a los indígenas les dice “mijo” o “mija” en una actitud de falso paternalismo. Después de un rato, este autoriza el abordaje, mientras el chofer sigue clavado en su asiento y ahora revisa la pantalla de su celular; sonríe porque vio algún meme en Facebook. Al subir al camión, el sesentón nos advierte que no podemos ocupar asientos con nuestras pertenencias. No hay asientos vacíos y en unas horas el pasillo tampoco estará disponible.

Media hora tarde salimos rumbo a Guachochi. Comienzo a buscar algunos datos en el internet de mi teléfono, según lo que me han dicho en términos de geopolítica, Guachochi, “el pue-

blo”, es la cabeza, pero en el municipio hay 1072 localidades, y de acuerdo con el Estado, 49 689 habitantes.<sup>88</sup>

Todavía no salimos de la ciudad y ya pasó una hora. El tráfico de la capital comienza a ser asfixiante. En el camión, los dos operadores van al frente: el chofer solo escucha; el sesentón habla y habla sin parar, en sus manos sostiene la tabla de almacén que usa para señalar algo como una espada mientras sus pies brincan entre los escalones.

Al sur de Chihuahua, a la salida, hay una pequeña oficina de la compañía de autobuses donde la gente puede comprar boletos de pasaje y abordar el camión, ahí nos esperan al menos treinta personas que suben cargando bultos y maletas improvisadas, unos llevan cajas de cartón; otros, una colorida bolsa de plástico tejido en forma red. Casi todos los que abordan son indígenas, por lo que, antes de arrancar, los chabochi ya somos minoría en el autobús.

Sube la temperatura rápidamente porque el camión ya está al doble de su capacidad y la mitad de los pasajeros están en pie. El sesentón pide que “cooperen” para que se junten lo más posible y así quepan más, lo hace con palabras sencillas, pero de mala gana. El tono es de una orden marcial y arrastra las sílabas como si le estuviera hablando a un extranjero que desconoce la lengua. Los pasajeros hacen caso sin quejarse, se juntan en el pasillo del

---

88 Según datos del INEGI en 2010, la población de Guachochi es de 49 689, de los cuales la mayor cantidad (28 488) vive en 1057 localidades, lo que representa un 57 %, mientras que en la cabecera municipal vive el 29 %. Según el censo hay 14 513 habitantes en el pueblo.

En Chihuahua existe un total de 3 116 723 habitantes de los cuales 109 378 cuentan 5 años o más y son hablantes de una lengua indígena (principalmente la rarámuri), esto significa un 3.5 % de la población del estado. Sin embargo, en Guachochi, los hablantes de lengua indígena son 27 967, un 56.2 % del total de la población, de los cuales 22 437 es bilingüe rarámuri-español (80%).

Estos datos son apenas una muestra de una realidad, los rarámuri son una minoría étnica en el estado, con excepción del municipio de Guachochi. Además, la mayoría son bilingües. Entre los chabochi, el conocimiento de la lengua rarámuri es más inusual, ni siquiera la estadística que se presenta es clara en cuanto a este rubro. Para finalizar, a nivel estatal la cifra es más clara: 2 980 290 personas en Chihuahua, el 95.6 % de la población, no hablan una lengua indígena.

camión, mujeres y niños entre ellos. No dicen nada, solo obedecen. Esta escena describe la realidad en la Sierra Tarahumara, donde hay pocos chabochi buscando sacar provecho de la mayoría étnica: los rarámuri. Ellos cooperan sin mediar queja, aunque ese contrato social es completamente injusto.

En cada pueblo, el camión se detiene para subir más pasajeros. En este punto, parece que el motor va a reventar, porque carga el doble del peso para el que está diseñado. Los choferes también levantan gente sobre la carretera<sup>89</sup> o en alguna caseta de cobro rumbo al destino. El sesentón platica sus vivencias mientras abre y cierra la puerta para subir personas, su función es reclutar y cobrar. Siempre pregunta “¿a dónde va?” y hace un cálculo del cobro con el incuestionable método del tanteo, a veces quince pesos, otras cien, es lo que tienen que desembolsar quienes estén dispuestos a sufrir el raquíico servicio. Su conversación es la de un abuelo, cuenta que tiene más de veinte años en el oficio de chofer y se las sabe de todas todas. Intercala el relato de experiencias con sus cuentas matemáticas que hace en voz alta con la inspiración de un metafísico, su predicción inicial es que a cada uno le quedarán quinientos pesos; seguramente al sesentón le quedará el doble, pero desde ahora ya le está rebajando una comisión extra al chofer por manejo de cuenta, eso hacen los que se dedican a guardar el dinero, desde el banquero hasta el usurero.

En este viaje, las personas aprovechan una de las pocas oportunidades de traslado a Guachochi, ya que esas rutas solo tienen dos camiones disponibles por día, uno de cada compañía camionera existente. Esto limita la movilidad, de modo que la molestia

---

89 Sobre estos viajeros, Jordán (1989) narra:

El aún triste y oscuro destino de esta raza chihuahuense lo simboliza bien ese vagabundo que en ocasiones se mira marchar a un lado de las modernas carreteras. Lleva a la espalda un atado en el que irá seguramente pinole, el cantarito para el agua y el sarape de sobrios colores para cubrirse del frío. Parece ir hacia una meta que le espera en el infinito, pero se ignora si ella se encuentra en el futuro o en la muerte. Es el símbolo de una fuerza que ha roto la civilización; supervivencia de una cultura antaño adaptada a las condiciones geográficas, y que hoy se ha constituido en su propio e inexorable verdugo. (p. 428)

que ocasiona ir de pie adentro de autobús se compensa al saber que no tienen que esperar hasta el día siguiente para realizar el viaje. Tampoco importa que no les den recibo de pago, ese es un problema menor. Total, si se trata de una “transa”, no es relevante en realidad.

El paisaje se va transformando conforme avanzamos hacia el sur. La verde pradera de Cuauhtémoc se convierte poco a poco en el bosque inmenso que rodea a la Sierra Tarahumara. La transición comienza a notarse a medida que vamos subiendo. Desde lo alto se pueden ver los pinos que cubren como una alfombra los cerros, comienzan a asomarse las barrancas entre ríos y voladeros que lucen majestuosos. Al internarnos en la sierra se va sintiendo otro clima más frío. Es diciembre, en esta época, las mañanas y las noches son heladas en la sierra, aunque con algo de suerte durante el día puede ser que el clima sea moderado.

En San Juanito bajan los primeros y el camión se libera un poco. Este pueblo pequeño es el centro comercial de la región. Aquí, el olor a madera quemada de las estufas de leña es místico. A lo lejos se alcanzan a ver los aserraderos donde la madera es industrializada para su posterior transportación. Así se van acabando los pinos de la sierra, se vende la naturaleza al mejor postor.

En el camino, es común encontrarse con camiones de carga que llevan troncos inmensos a paso de tortuga, como si supieran el daño que le hacen al medio ambiente y se resistieran; su destino es el comercio en las ciudades. Todos sabemos que la tala de árboles desde hace décadas está matando a la Sierra Tarahumara lentamente.

En la salida de Creel,<sup>90</sup> rumbo a Guachochi, hay una escultura de un rarámuri de bronce. Los chabochi ven más al monumento inmóvil que a los indígenas, ellos son invisibles.

---

90 Creel, es el famoso poblado que recibe a miles de viajeros de todo el mundo. Aquí hay una estación del tren Chihuahua al Pacífico (Chepe) donde turistas europeos y mexicanos de élite se bajan para sacarse una *selfie*, o bien, se encuentran con choferes que los esperan con sus nombres escritos en pequeñas hojas para identificarlos y llevarlos a su hotel. Para llegar, ellos usaron las vías del famoso tren que tantas vidas rarámuri costó para su construcción, pero esa sangre ya se diluyó en el pasado.

Quienes van al Divisadero, el lugar más popular para disfrutar de las Barrancas del Cobre, pueden observar dos signos del nuevo extractivismo, el primero es la tubería de gas que atraviesa la sierra como una rasuradora y el aeropuerto comercial que se instaló en Creel, como un lunar entre los pinos. Ambos acabaron con todo a su paso.

Al final, el sesentón nos avisa que, después de doce horas, vamos a entrar a Guachochi.

En la descripción densa se encuentran algunas pistas: primero, una ruta de poco interés para las grandes empresas de transporte foráneo que termina por convertirse en un viaje que rememora la década de los cincuenta. Es como un regreso al México que narra en sus cuentos de realismo mágico Juan Rulfo, en el *Llano en llamas* o *Pedro Páramo*, sin embargo, es el norte de México en el año 2015. Por otro lado, se describe la indolencia de las empresas de transporte que poco interés tienen por quienes no son turistas y van a la Sierra Tarahumara. Los pasajeros son tratados con pocas consideraciones, pero no hay más, es la única forma de llegar a las comunidades. En ese trayecto, además, hay dos coincidencias, en San Juanito y Creel el extractivismo cada vez es mayor, aunque definitivamente no es nuevo.

### **Guachochi, la pequeña ciudad indígena, embudo de la realidad**

El tercer relato narra la llegada a Guachochi, comienza el reconocimiento de los lugares, las calles y las personas con los que se cruzan las historias. La vida en el pueblo es una forma de expresar la multiculturalidad, desde el comercio, las oficinas de gobierno o los parques, ahí se encuentran los rarámuri con los chabochi.

También, en esta descripción densa se narra el primer acercamiento al Cereso núm. 8 de Guachochi. El lugar es un clásico edificio panóptico que conserva el diseño de las prisiones modernas, aunque está enclavado en la Sierra Tarahumara.<sup>91</sup>

---

91 “Lo que necesitamos es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares” (Geertz, 1992, pág. 51).

Si se portaban mal, los metían en un troje III

*Guachochi significa tierra de las garzas  
porque antes aquí había garzas,  
pero se fueron.*

—Rubén, informante

A la entrada de Guachochi hay un retén del ejército donde un grupo de soldados revisan los vehículos, buscan armas o drogas. Su tono seco inmediatamente se impone, aunque sus preguntas son sencillas: es obvio que nos van a dejar pasar.

En la primera calle del pueblo, el Gobierno municipal construye una plaza para los paseantes con algunas bancas y adornos que funciona también como una nueva entrada vehicular al pueblo, pues cuenta con un círculo que permite el tránsito. Enfrente hay un estanque donde los lugareños van a pescar y a divertirse el fin de semana, también un río que desemboca en otro pequeño lago artificial llamado Parque de la Garzas porque Guachochi<sup>92</sup> en rarámuri significa “lugar de las garzas”.

Guachochi es un pueblo que se construyó entre montañas. La primera calle es como una cordillera que rodea al pueblo, ahí principalmente hay comercios y hoteles, el lugar es un polo de

92 Sobre la región Ronquillo (2002) señala:

El día 30 de septiembre de 1983 se decretó oficialmente un escudo para el municipio de Guachochi. Lleva el lema: “Trabajo. Educación y Progreso”; el año en que se erigió el municipio de Guachochi; un libro que simboliza la importancia que tiene Guachochi en la enseñanza y ésta como base el progreso; unas manos, que son el símbolo de la unidad de las razas que, a través del tiempo, han trabajado unidas para el desarrollo de la Sierra Tarahumara; unas garzas, que fueron aves comunes en los paisajes de esta zona y que dieron origen al nombre primero del antiguo pueblo, después de la ciudad que es hoy y, desde 1963, del municipio; pinos y trozos, que son el recurso natural básico para el desarrollo social y económico de la región. Hubo un certamen para elegir el mejor diseño de lo que nos representaría en ese escudo. Fue seleccionado por unanimidad el diseñado por Francisco Guerra Peña. El autor del lema es el Prof. Everardo Quintana Villalobos. (p. 81)

En esta cita podemos ver lo sobrecargado del discurso moderno como el escudo que identifica al municipio de Guachochi, lleno de ideales que no se cumple, pero que además condenan a un colonialismo interno.

desarrollo económico. Por ese camino entramos hasta el centro. La estación de autobuses es pequeña, dos cuartos viejos de ladrillo y un patio con piso de tierra para estacionar los camiones. Cuando llegamos, abajo había dos taxis de *pickups* pequeños, listos para el traslado de los viajantes.

Nosotros teníamos una reservación en el hotel Melina, el más cómodo del pueblo, pues goza de un restaurante, internet y televisión con programación de una antena satelital. Cuando llegamos ya tenían nuestra habitación en el segundo piso, con dos camas y calefacción. En el hotel se hospedan los policías ministeriales que vienen de Chihuahua, algunos de ellos están aquí para participar en operativos de seguridad. Su sola presencia hace que el ambiente se sienta tenso. Sin embargo, ellos también vienen a simular su trabajo, si no hacen más de lo que se les pide, entonces no habrá problema.

En el Parque de las Garzas hay un lago artificial y a un lado una pequeña presa, el agua va a dar a una bella cascada que se llama El Salto. El lugar se encuentra enclavado entre dos montañas que están tupidas de pinos, como si fuera una postal europea. El lugar es espectacular, tomando en cuenta que además está en el centro del poblado, a tres cuerdas de la presidencia municipal. A menos de una hora está un mirador de las Barrancas de la Sinforosa, famosas por ser un espectáculo de la naturaleza. También otros lugares que se han convertido en zonas turísticas para aventureros, pero son de acceso difícil, la terracería hace imposible el tránsito para vehículos de pasajeros en temporada de lluvias. Las Barrancas de la Sinforosa son propiedad privada, por lo que no están abiertas al público permanentemente: los lugares más impresionantes de la Sierra Tarahumara tienen dueño.

Nuestro primer contacto es con un taxista, un señor de sesenta y tantos que viste vaquero. Él nos sugiere visitar el poblado de Norogachi, se trata de un sitio de interés para quienes desean conocer más de la cultura indígena rarámuri.

En las fiestas patronales, Los Pintados son el atractivo: se trata de danzas tradicionales donde los rarámuri se pintan el cuerpo con manchas blancas. Estas fiestas ocurren principalmente en

Semana Santa y en el Día de la Virgen de Guadalupe, el doce de diciembre; gente de todas partes del mundo acuden a ver este espectáculo cultural, según dice el taxista.

En el pueblo de Guachochi hay una gran variedad de hoteles con precios accesibles, servicio gratuito de internet inalámbrico, televisión y teléfono. No hay mucha oferta gastronómica, existen pocos restaurantes, algunos en cocinas domésticas improvisadas que atienden a cuatro o cinco clientes en dos mesas. La comida más común en la sierra de Chihuahua es el chile colorado con carne de puerco, chile pasado con carne de res, frijoles y tortillas de harina, este es el menú casi oficial.

Después de instalarnos en el hotel y comer en un restaurante cercano, caminamos por las calles del poblado mientras se daban las cuatro de la tarde, la hora de nuestra cita en el Cereso de Guachochi.

Casi todos los comercios están visiblemente orientados a la población indígena, ya que ofertan ropa, calzado y accesorios que usan comúnmente como los huaraches de hule para las mujeres, las calcetas de colores vivos, los pañuelos con arabescos, los huaraches de piel o de cinta con suela de llanta para los hombres, entre otros. Muchos de los consumidores indígenas bajan de los poblados cercanos a comprar este tipo de productos. Entre la mercancía, sobresalen en los aparadores los aparatos electrónicos que se venden con un sobreprecio elevado, dos o hasta tres veces el costo que tienen en la ciudad, por otro lado, son modelos con una tecnología de hace veinte años. Un pequeño radio de fabricación china que capta frecuencia de AM y FM cuesta unos veinte dólares, cuando su costo comercial en Estados Unidos es de cinco.

En las calles se pueden ver caminando a decenas de rarámuri que llegan a comprar o realizar algún trámite en las oficinas de gobierno, sobre todo en la Presidencia Municipal, en la Coordinación Estatal de la Tarahumara que pertenece al Gobierno del estado o en la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas que pertenece a la federación, donde hay programas asistencialistas destinados a los indígenas de la región.

Guachochi no es el principal atractivo turístico de la región. Creel, municipio de Batopilas, es el destino más importante para los visitantes y es donde hay más inversión en infraestructura para la atención de los turistas internacionales. Pero Guachochi es el centro político de la región y una zona económica que representa un punto geográfico estratégico en la Alta Sierra Tarahumara, por este motivo, aquí se asientan las oficinas que se encargan de la atención de indígenas en la región.

En la calle se ven *pickups* de reciente modelo con el sonido a tope, las canciones son incomprensibles, pero es evidente que se trata de narcocorridos; la cultura del crimen organizado ha penetrado hasta la médula de la población. También se pueden ver vehículos todo terreno con un valor de alrededor veinte o treinta mil dólares con las mismas canciones. Estos son conducidas por adolescentes o jóvenes, mujeres y hombres, que seguramente son hijos de los ricos del pueblo, quienes viven en casas con todas las comodidades de las grandes ciudades; por lo regular, aquí la élite económica y política son una misma y el dinero de sus fortunas pocas veces es ajeno al narcotráfico.

En los pueblos, la información corre más rápido que la policía. Siguiendo la recomendación de quienes conocen el lugar, trato de ser discreto y no llamar mucho la atención, así que camino tres cuadas hasta un sitio de taxis. Me subo e indico que voy al Cereso. El lugar está a unos cinco minutos del hotel. El taxista, algo tímido, me pregunta si es mi primera vez en Guachochi. Mi respuesta es que no.

La cárcel está en la cima de una ladera, al norte del centro, rodeada de casas donde habitan mestizos de clase media-baja; la calle que desemboca en la entrada está pavimentada, pero los demás caminos, que cruzan como el esqueleto de un pescado, son de terracería. Desde afuera se alcanza a ver que el Cereso está construido con piedras en lugar de bloques de cemento. La oficina del director está afuera del edificio, es de un solo piso. Enfrente de la dirección está el juzgado, una construcción más reciente, que igualmente está afuera del Cereso. Antes de llegar

a la entrada principal del edificio, está una caseta de seguridad donde se revisa a quienes entran al estacionamiento.

Al llegar me recibe un policía penitenciario, le doy mi nombre y le digo que tengo una cita con el director.<sup>93</sup> Después de unos minutos me dan acceso y me entrevisto con el director del centro en su oficina que está en remodelación. Él me saluda y me da algunas instrucciones para el acceso. Después me presenta al director operativo, un comandante de la policía penitenciaria,<sup>94</sup> quien señala que ha venido a este centro con la misión de lograr la certificación, pues tiene experiencia en ese tema. Con bastante insistencia me pregunta qué haré adentro, yo contesto con diligencia y reitero que es un trabajo académico.

Ese día platicué con dos coordinadores operativos, ambos exhiben una conducta que resulta significativa, se trata de una cercanía evidente con la cultura del narcotráfico que se reconoce por la música que escuchan, no ocultan los narcocorridos con banda o conjunto norteño. Además, su forma de vestir es la misma de los narcotraficantes de “medio pelo” y, conforme a las platicas entre ellos, su tema de conversación se concentra en las anécdotas sobre fiestas con exceso en el consumo de alcohol y seguramente de drogas, así como la tradición que implica curarse

93 Desde enero de 2015 inició operaciones un Cereso que depende de la Fiscalía General del Estado, conocido como el número 8. Fue catalogado como de baja peligrosidad y es el primer y único Cereso en México que está planeado para que la población carcelaria sea únicamente indígena.

El edificio se gestionó en la administración municipal 1983-1986, con el apoyo económico del Gobierno del estado, quien consideró que era necesario un Cereso para el Distrito Andrés del Río en Guachochi; es así como finalmente comenzó a operar el 10 de mayo de 1988. Fue inaugurado por el entonces gobernador Fernando Baeza Melendez (Ronquillo, 2002, p. 109).

94 El Cereso está administrado por un director y un coordinador operativo, el primero es un puesto que designa el fiscal especial para ejecución de penas del Estado y regularmente atiende a motivos políticos; por otro lado, el coordinador operativo es un mando de la corporación de agentes ministeriales que es designado por razones más técnicas. Estos funcionarios públicos son constantemente cambiados de Ceresos como medida para evitar la corrupción en los centros penitenciarios; cada vez que esto sucede ellos se llevan a un equipo de dos o tres personas que son de su confianza para hacerse cargo de los centros a los que son asignados.

“la cruda” después de una parranda. Los directores operativos son cambiados con frecuencia en los centros penitenciarios para evitar malas prácticas y cuando esto ocurre se trasladan con un pequeño equipo de incondicionales que los acompañan. Para los mandos de la policía penitenciaria, ir al Cereso de Guachochi, es como estar de vacaciones, porque después de haber coordinado centros penitenciarios complejos y violentos como el de Ciudad Juárez o Chihuahua, con comunidades carcelarias de dos mil o tres mil presos de alta peligrosidad, estar con indígenas de baja peligrosidad en Guachochi es una tarea fácil.

Después de varias entrevistas me permitieron la entrada. Los rarámuri son obedientes en el Cereso, aunque esta característica no es solamente de los indígenas en reclusión, también los rarámuri en su vida social y política tienden a obedecer las reglas de la comunidad y las leyes de los chabochi; excepcionalmente se oponen o tienen alguna reacción de resistencia, menos aún alguna forma de protesta que les permita enfrentar a la autoridad para defender sus derechos. Hay pequeños grupos de rarámuri que son activistas de derechos humanos, pero son pocos.

El Cereso de Guachochi es el único en el que se privilegia el lenguaje de los pueblos originarios, desde los letreros que señalan lugares específicos como el comedor, la biblioteca, la carpintería o la panadería, hasta los comunicados que se pegan en las paredes de las diferentes actividades que se celebran para mantener la cultura de los indígenas internos. Se les da un trato diferenciado al que reciben en los demás Ceresos porque se fomentan actividades que fortalecen la identidad cultural, principalmente en las dos fechas más importantes para los rarámuri, la Semana Santa y el día de la Virgen de Guadalupe en diciembre. En ambos casos, se celebra en el interior del Cereso una fiesta tradicional, lo más parecida posible a la que se lleva a cabo en los poblados cercanos.

Aunque los custodios se toman muy en serio su trabajo, al poco tiempo, en la rutina las revisiones se vuelven mecánicas dentro de la aduana del Cereso, únicamente se hacen para cumplir con el requisito de preguntar datos generales por motivos de protocolo.

El edificio es un panóptico tradicional que tiene cuatro torres donde hay custodios armados con rifles automáticos que vigilan a los internos desde la parte más alta. Arriba de estas paredes de piedra hay un pasillo desde donde se le puede dar la vuelta a todo el edificio rodeándolo, caminan de un lado a otro como hormigas en el borde una caja vacía. Hay un portón grande al centro del edificio y enseguida una puerta de vidrio donde está el acceso para los visitantes, adentro hay un mostrador alto que atiende una mujer-custodio. El coordinador operativo dice orgulloso: “Mira ella es tarahumara, ¿verdad que sí?, dile algo en tarahumara para que vea”. La mujer que porta el uniforme de custodio dice algunas palabras en rarámuri, pero no demuestra interés alguno. En ese punto de revisión se registran las cosas que pueden entrar, principalmente es para los familiares en un día de visita (sábado o domingo), pues pueden entrar con ropa, comida, refrescos y cigarros. En nuestro caso, para registrar los datos de la visita, en la Fiscalía General del Estado han dado la instrucción de permitir la entrada de un teléfono celular, un iPad y un iPod para grabar voz y video, una libreta y una pluma, lo que rompe completamente con el protocolo de seguridad, por lo que se tiene que levantar un acta de incidencia describiendo el motivo por el cual es necesario ese equipo y la explicación de la visita del investigador: así es el protocolo. Eso sucedió la primera vez, en las siguientes visitas fueron relajando las reglas hasta que ya no registraban nada.

En el segundo punto de revisión, un custodio inspecciona la ropa para buscar objetos prohibidos, principalmente armas o drogas, sin embargo, por ser un Cereso con reos de baja peligrosidad, el protocolo no es tan estricto. En la pared de un pequeño cuarto hay dos manos pintadas, el visitante debe poner ahí sus palmas para que el guardia haga la revisión corporal. Después, abren una reja en el siguiente punto de revisión donde se registra en una bitácora —de nuevo— el nombre la persona que va a entrar y se notifica al siguiente, y último, punto de revisión, que está a unos pasos. A la izquierda hay una puerta que lleva a las oficinas del departamento jurídico, al archivo y a trabajo social;

al lado derecho está la puerta de la cocina donde se alcanza a ver a un grupo de personas que elaboran alimentos, a simple vista se observan las medidas de higiene necesarias para su preparación como el uniforme especial con cubrebocas y un pañuelo para la cabeza. Ahí está el último punto de revisión, donde el responsable vuelve a preguntar el nombre y motivo de la visita, aunque ya está debidamente informado, vuelve a confirmar los datos.

Adentro del Cereso, puede observarse mucho mejor la arquitectura panóptica; el edificio tiene forma cuadrada y un patio central con dos canchas, una de basquetbol y otra de voleibol, y pequeñas áreas verdes y bancas su alrededor. En el fondo están los dormitorios, son dos pisos donde hay aproximadamente veinte celdas con literas de dos camas, en cada una viven entre seis y ocho personas y hay cuatro baños con regaderas e inodoros, dos en la planta baja y dos en la planta alta. El lugar tiene un pasillo entre las celdas y el protocolo de seguridad les obliga a pasar lista en la mañana, después del desayuno y por la tarde antes de dormir. Todo está muy limpio y ordenado, parece más una bodega de mercancías que una cárcel, aunque finalmente hoy los presos son mercancías. El día comienza a las seis de la mañana, cuando despiertan y deben asearse, después salen por grupos a comer, hacen una fila afuera de la cocina, reciben su platillo y cubiertos, después limpian los trastes que usaron y los regresan a su lugar.

Enfrente de los dormitorios también hay un pequeño salón donde reciben educación primaria, secundaria y, en mayo de 2015, según me dicen, algunos internos comenzaron la preparatoria. Enseguida hay una pequeña biblioteca, el lugar tiene algunos libros, entre los que sobresalen unos engargolados con la legislación penal del estado de Chihuahua; además hay cinco o seis bancas pequeñas para quienes desean ir a leer. Enseguida se encuentra una pequeña panadería donde fabrican pan para el consumo de los internos y se les enseña el oficio de panaderos, y una carpintería en la que hacen juguetes y adornos para vender en ferias comunitarias; la maquinaria fue regalada por la esposa del gobernador con presupuesto de la Secretaría de Desarrollo Social.

Los custodios del Cereso parecen ser amigables con los internos, saludan con familiaridad y hablan de asuntos comunes, ríen y aparentan tener buena comunicación. Los únicos internos que no son indígenas están en la cocina, ellos vienen de otros Ceresos del estado, en ocasiones los mandan como cocineros, es la forma en que la fiscalía negocia protección con grupos de criminales al interior de Ceresos más conflictivos como el de Ciudad Juárez.

Me preguntaron por dónde quería comenzar. Les dije que quería platicar con algún interno, alguien que fuera más extrovertido y que hablara bien español, así que mandaron traer a Gabriel. Entramos a la carpintería para la primera entrevista. Ahí estaban las artesanías de los presos listas para enviarse a la venta. Yo me senté en unos pedazos de madera que servían como una silla improvisada. Al rato llegó Gabriel, mi primer informante rarámuri.

Ese mismo día entrevisté a Álvaro, quien platicó que recuerda que en su comunidad “si se portaban mal, los metían en un troje”. Esa parte de su historia se me quedó grabada, el troje es un pequeño cuarto rústico, eso es la central camionera, eso es el autobús y eso es el Cereso núm. 8 de Guachochi. Cada uno está en un troje.

Esta parte del proceso etnográfico lo describe Díaz Viana (1995) en un análisis que hace sobre el tema cuando afirma que

...la etnografía se aproxima a una verdadera poética de la persuasión mediante la cual se nos hace partícipes de dos convicciones básicas: que el etnógrafo “estuvo allí” y que su visión interpretativa de las otras culturas es la que nosotros mismos hubiésemos suscrito de encontrarnos en esa situación. (p. 252)

Una cárcel sin sobrepoblación, limpia, ordenada, con un trato digno para los rarámuri, así es el Cereso de Guachochi, respeta los derechos humanos y sus tradiciones. Es una prisión modelo que fue certificada bajo los estándares de seguridad que impone Estados Unidos,

pero ¿qué pasa en los procesos judiciales? Esa es la siguiente parte del trabajo etnográfico.

Los tres relatos de la descripción densa se unen con un fugaz relato de un informante sobre el troje,<sup>95</sup> lugar a donde los llevaban cuando se portaban mal, una cárcel de la comunidad —el *komeráchi* (Villegas, 1995, p. 467)— improvisada en una especie de granero que sirve para castigar, tal como el Estado de derecho moderno ha previsto que sea sancionado todo aquel que no cumpla con la ley penal.

También la central camionera es un troje, porque es el lugar que el mismo Estado instala como una caja gigante que sirve para el control de personas y mercancías; en teoría, nada entra ni sale sin la verificación de los operadores del Estado. Lo mismo que el autobús, una especie de troje ambulante, una pequeña isla en la que el chofer es quien ordena, aquí no manda el Estado, sino las reglas del libre mercado. Finalmente, el Cereso núm. 8 de Guachochi es el troje moderno que demuestra la decadente modernidad que se conforma con encerrar a los infractores de la ley, como si esto fuera un método infalible para llegar a la reinserción social.

Todos simulan, hacen el trabajo para generar percepción de control y vigilancia, solamente quien tiene dinero puede evadir esa simulación, quien tiene dinero se libra de la aduana y de los choferes indolentes de la central camionera, de las doce horas de camino, del hacinamiento en el autobús y de la discriminación. Quien tiene dinero se libra de la cárcel, quien tiene dinero mueve el mundo.

---

95 “Afuera, a unos pocos metros de la casa, o a un lado, se construye la ‘troja’, especie de cuarto que funciona como bodega” (Cajas, 1992, p. 150).

## CAPÍTULO III

# NARRATIVAS SOBRE LA JUSTICIA DE INDÍGENAS RARÁMURI PRESOS

## BREVIARIO SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO EN LA CÁRCEL DE GUACHOCHI

**E**ste segundo apartado etnográfico está diseñado metodológicamente para exponer las narrativas de los rarámuri presos en el Cereso de Guachochi, en una lógica que permita darle voz a los procesados y condenados del Sistema de Justicia Penal de origen rarámuri,<sup>96</sup> en quienes se combinan las voces de los operadores del sistema como un ejercicio de polifonía narrativa.<sup>97</sup>

96 Dice Clifford Geertz (2002):

Si se ha de comprender lo general en lo absoluto y nuevas unidades han de ser descubiertas, la comprensión no debería ser directa, de una sola vez, sino mediante ejemplos, diferencias, variaciones, particularidades, por pasos, caso por caso. En un mundo astillado debemos atender a las astillas. (pp. 214-215)

97 Aunque es un ejercicio narrativo, se tomará como referencia lo que dice Marc Augé (1998):

La lógica mecánica del modelo segmentario (que, sociológicamente, sólo ha sido un instrumento, a veces discutido, de descripción de las sociedades constituidas por lina-

Además, se agrega como recurso etnográfico una serie de fotografías<sup>98</sup> tomadas en el Cereso de Guachochi como soporte de la argumentación del presente trabajo de investigación, con el fin de que sirvan como herramienta para enmarcar las narrativas de los rarámuri presos.

Las fotografías y diapositivas permiten captar el instante en que se expresa algo por medio de un gesto corporal o de una mueca facial, y reflexionar con posterioridad sobre ello. De la misma forma son útiles para analizar la distribución espacial de un acto o de un momento cotidiano. (Fericola, 1995, p. 159)

En cuanto a los temas que se abordan, la primera parte de la investigación recupera las narrativas de los entrevistados sobre la cultura indígena, principalmente el ritual de la danza y el consumo del tesgüino. Estos dos elementos que están presentes en las fiestas tradicionales, pero también tienen una conexión fuerte con las creencias de los chabochi sobre las causas de criminalidad,<sup>99</sup> ya que, según las entrevistas hechas a los rarámuri presos, en la mayoría de las ocasiones los delitos se cometieron durante o después de estar en una “tesgüinada”.

---

jes o clanes) no corresponde por otra parte con exactitud al encadenamiento de los niveles de relato que acabo de esbozar. Porque, en cada nivel del relato, el autor-personaje está implicado de modo individual y a la vez colectivo: está implicado de modo individual pues la pluralidad de relatos en los que interviene afecta a cada uno de ellos (no vemos un partido de fútbol con el mismo placer si nos acaban de informar de la amenaza de un despido laboral), y el relato de una vida, además, no es el resultado de una superposición de relatos sino algo que impregna a todos ellos con un rasgo original, idiosincrásico; y está implicado colectivamente, pues, por muy solitario que pueda ser el recorrido, estará por lo menos perseguido por la presencia de otro, bajo forma de lamento o de nostalgia; de tal modo que, de manera diferente pero siempre marcada, la presencia de otro o de otros es tan evidente a nivel del relato más íntimo como lo es la del individuo singular al nivel más global del relato plural y colectivo. (pp. 51-52)

98 Sobre las fotografías, señala Díaz (1995):

Es por lo tanto un conocimiento parcial de la sociedad, puesto que esa instantánea es un fragmento puntual de una situación cultural más compleja [...]. Por ello, el etnógrafo busca la fotografía más impactante o que mejor ilustre su objetivo. (p. 265)

99 La criminalidad, desde el punto de vista occidental, impone los valores de la moral social arraigada en el discurso de la modernidad. Ese modelo de criminalizar y después castigar por cometer un delito está agotado, sin embargo, esa es la realidad en el sistema judicial moderno.

Entonces, el tesguino es parte de la cultura rarámuri, sin embargo, según la razón occidental del chabochi, el consumo de alcohol genera un prejuicio generalizado de que los rarámuri son borrachos y por ello contradicen la moral cristiana que niega cualquier muestra pagana de placer.<sup>100</sup> En el caso de los operadores jurídicos, las tesguinadas también generan una presunción de culpabilidad. La suma de los factores funciona así: si se le acusa de un delito a un rarámuri y estaba en una tesguinada, el resultado es que sí es culpable.

Por lo tanto, la etiqueta social es suficiente para juzgar, no hay necesidad de indagar porque eso hacen los rarámuri, toman tesguino, se ponen borrachos y pierden el control. Solamente falta organizar los elementos de prueba para demostrar la sentencia dictada mecánicamente después de prejuzgar el caso y cumplir con las formalidades jurídicas procesales.

Según Lutz y Cruz (2012), las élites mestizas lo consideran “un atavismo cultural que la civilización no ha podido extirpar todavía [ y esto] contribuye en reforzar su estereotipo de primitivos cuyas pulsiones no han aprendido a domar” (p. 25). De modo que los autores pretende valorar moralmente la conducta de una etnia; es esta una forma de pensar generalizada, pero equivocada. Además, la sociedad chabochi en general piensa como Jordán (1989):

Desde un punto de vista absolutamente realista, la población indígena de Chihuahua obra sobre el Estado como un lastre. No es una sociedad ni consumidora ni productora; son 50,000 fantasmas miserables que deambulan por la sierra, algunos pastoreando ovejas o cabras, otros sembrando trocitos de tierra de donde obtienen el puñado de maíz que convertido en pinole es su ali-

100 En la narrativa de Jordán (1989) encontramos un ejemplo que data del siglo XVII cuando llegaron los sacerdotes de apellidos Guadalajara y Tardá a la región virgen de Tutuaca. Los hombres de la región habían pertenecido al grupo del guerrero rarámuri Teporaca, pero

...ahora quieren ser cristianos y por ello han invitado a los padres. Para celebrar su llegada, han sido preparados enormes cántaros de tesguino y están listos para iniciar la borrachera de bienvenida. Guadalajara protesta. No quiere vino ni embriaguez. El cacique indio se azora: “¿es que la borrachera es pecado, Padre?” y puesto [que] le dicen que sí, ordena que se derrame el vino. (pp. 149-150)

mento preferido. Pero éstos y los que viven bajo el amparo oficial o particular, son mexicanos que no influyen en la estadística de México y que solamente aparecen en el balance de la República en la columna del “debe”. Forman parte del déficit. (p. 418)

Aunque parece que este discurso conduce a una conclusión aparentemente lógica, es una aseveración que abiertamente plantea el etnocidio y el epistemicidio. En público, lo políticamente correcto es venerar a los pueblos originarios, pero en privado los chabochi los desprecian, aunque Jordán no tiene ningún empacho en publicarlo. Como se puede observar, creen que los pueblos originarios son como menores de edad.

Regresando a las tesgüinadas, es importante mencionar que son parte sustancial del ritual religioso de la danza, es un rasgo de identidad religiosa<sup>101</sup> que es criminalizado y penalizado por el Estado.<sup>102</sup> Loïc Wacquant (2000) afirma que existe una penalización de la precariedad, en sus investigaciones sobre la población carcelaria en países occidentales. Casualmente en el caso de los rarámuri es necesario oponerse y librar lo que Wacquant llama una triple batalla:

...al nivel de las palabras y los discursos, [...] hay que frenar las derivas semánticas que conducen, por un lado, a comprimir el espacio de debate (cuando limitan, por ejemplo, la noción de inseguridad física, con exclusión de la inseguridad social y eco-

---

101 Agrega Villegas (1995):

Dada la influencia católica en la cultura rarámuri, se ha creado una identidad religiosa que los hace distinguirse al interior de su misma sociedad como: rarámuri pagótuame (rarámuri bautizado) y rarámuri gentile o simaróne (para referirse a los rarámuri no bautizados). (p. 406)

102 La política criminal conocida como el derecho penal del enemigo, donde se persigue a los reincidentes y se les estigmatiza como delincuentes, tiene relación con esto porque a los rarámuri se les etiqueta conforme a los valores morales de la modernidad y la economía liberal, más aún, la transición a una economía neoliberal comienza a causar daños en la sierra por el extractivismo en Chiuhua. Según Wacquant (2000), es viable considerar lo siguiente:

De hecho, el papel eminente que toca a los *think tanks* neoconservadores en la constitución y la internacionalización de la nueva *doxa* punitiva pone en relieve los lazos orgánicos, tanto ideológicos como prácticos, entre el debilitamiento y retroceso del sector social del Estado y el despliegue del brazo penal. (p. 52)

nómica) y, por el otro, a trivializar el tratamiento penal de las tensiones ligadas al ahondamiento de las desigualdades sociales (mediante el empleo de nociones vagas e incoherentes como la de “violencias urbanas”). En esa huella, es imperativo someter la importancia de las pseudoteorías pergeñadas por los *think tanks* norteamericanos a un control aduanero severo, en la forma de una crítica lógica y empírica rigurosa. (p. 170)

Tal como denuncia Wacquant, se puede comprimir el espacio del debate. Esto es visible en el pensamiento occidental que pretende borrar las desigualdades sociales sosteniendo que debemos ser iguales, lo que significa tener los mismos objetivos de progreso y de desarrollo para ser útiles a la sociedad y desaparecer el pensamiento intuitivo del indígena. En ese sentido, romper con el modelo del ciudadano moderno y tomar tesgüino es oponerse a las normas morales de la sociedad y, como las leyes contienen esos valores morales —que rescata el legislador según el mito de la creación de las normas jurídicas—, entonces, para al Estado cuando los rarámuri atentan contra esas normas están retando a la autoridad, según la dogmática penal moderna. Es por ese motivo que, al cometer un delito en una tesgüinada son culpables en automático, no del delito que se les imputa, sino de ir en contra de la moral social, de esa premisa mayor se deduce que será culpable también de lo que se le acuse como premisa menor.

El delito se comete bajo el influjo del tesgüino, durante una celebración tradicional, ya sea por el ciclo agrícola, por fiestas religiosas o patronales, o bien, por la invitación de un miembro de la comunidad que necesita ayuda en alguna labor agrícola, lo que en otras comunidades indígenas del sur del país se conoce como “tequio” o “mano-vuelta”.

El tesgüino ha provocado la estigmatización de la vida rarámuri, a este pueblo se les señala como bebedores de alcohol consuetudinarios. Sin embargo, el discurso moral tiene criterios de aplicación diferentes dependiendo de quién lo hace y cómo lo hace. El rarámuri que toma tesgüino en una fiesta es un salvaje, mientras el empresario que toma *whisky* en un club privado solo se “divierte”. La dimensión del quién, el cómo y el cuándo hace que cambie el discurso conforme a la moral occidental.

En el mismo sentido, los prejuicios morales y su clasificación de bondad y maldad, que tienen su origen en la doctrina cristiana, le reprochan al sujeto que se deje llevar por sus instintos porque no cumplen con la moral social. Por el contrario, lo aceptado es la uniformidad de la vida moderna que se vuelve ética. Según Carrasco (2008): “El efecto que pretenden producir estas normas éticas es el remordimiento y la culpa en el hombre, de tal modo de evitar la comisión de conductas o impedir su reiteración” (p. 209).

De esta manera, los chabochi creen que las fiestas donde hay tesgüino son nocivas para la comunidad, pero no comprenden que la cultura rarámuri va más allá del consumo de bebidas embriagantes, se trata de un ritual que funciona conforme a la cosmovisión rarámuri. El tesgüino está relacionado íntimamente con el ciclo agrícola porque “crea y reproduce lazos de reciprocidad y cohesiona socialmente a los rarámuri desde el trabajo comunitario” (Villegas, 1995, p. 443). Las familias rarámuri, al no contar con la fuerza de trabajo suficiente para el cultivo de la tierra, logran complementarse con sus vecinos de regiones cercanas, a quienes invitan a tomar. Después del trabajo preparan “tesgüino (sugí o bátari) con base en maíz fermentado [, bebida que es] ofrecida en reciprocidad por la ayuda” (Villegas, 1995, p. 443).

El calendario rarámuri tiene un rasgo interesante: es anual y describe el ciclo agrícola de la tierra y las fiestas tradicionales religiosas, las tesgüinadas. Esto se repite durante todo el calendario, es por eso que son tan frecuentes. Por otro lado, las tesgüinadas van acompañadas de la danza rarámuri, un ritual que, más allá de la cuestión estética, refleja un profundo entendimiento filosófico como parte de la cosmovisión de este pueblo. La razón occidental, además de negar el instinto y la racionalidad, se opone y castiga las manifestaciones “incivilizadas”. En ese sentido, el “derecho penal se vuelve [...] un aparato inhibitorio de los instintos, para ser constantemente recordados en su negación” (Carrasco, 2008, p. 211).

En el mismo sentido, la danza, el tesgüino y el ciclo agrícola están unidos en la cultura rarámuri, pero esta relación es difícil de comprender para el chabochi:

La cultura se presenta como procesos sociales, y parte de la dificultad de hablar de ella deriva de que se produce, circula y se consume en la historia social. No es algo que aparezca siempre de la misma manera. De ahí la importancia que han adquirido los estudios sobre recepción y apropiación de bienes y mensajes en las sociedades contemporáneas. (García, 2005, p. 109)

Eso explica la forma en que se reproduce el estereotipo del rarámuri y su constante discriminación, lo que sirve como un control social donde constantemente se le recuerda al rarámuri que sigue dominado por la cultura chabochi y que la suya eventualmente podrá ser castigada.

Dentro de este contexto, el individuo que comete un delito, el cual antes de su acto infractor poseía todas las ventajas de vivir dentro de la sociedad, no es penalmente reprochado por el daño a la sociedad, sino porque ha infringido el pacto social con lo cual se hace deudor porque no devuelve las ventajas otorgadas por la sociedad en el pacto (al responder con un delito a las ventajas sociales), sino además ha atentado contra el acreedor (la sociedad, el Estado). (Carrasco, 2008, p. 212)

Entonces, de acuerdo con el chabochi, el rarámuri no tiene por qué seguir sus tradiciones, ya que tiene la oportunidad de vivir las ventajas de la sociedad moderna, trabajar, estudiar, comportarse conforme a la moral social, dejar la vida salvaje y comenzar la vida occidental. No obstante, si no acepta esas ventajas se convertirá en un forajido del Estado por su vida salvaje.

**Fotografía 1.** Al fondo, dos chabochi observan



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Comprender la razón rarámuri de la danza, las fiestas tradicionales y el tesgiino permite contrastar las dos versiones, la del derecho penal moderno y la del abolicionismo penal que contradice los cánones de la ciencia penal moderna porque “cuestionan la validez de la relación culpa-castigo como marco de referencia como así también la importancia dada hasta el momento a términos como ‘delito’, ‘peligrosidad’ y muchos otros” (Scheerer, 1989, p. 21). Bajo la lógica del chabochi, los delitos impuestos en la legislación penal —con base en el pensamiento de la modernidad— se castigan con la cárcel, pero vale la pena reflexionar si esas penas resuelven algo o reparan el daño y, para finalizar, examinar qué se está castigando realmente.

Los operadores jurídicos que se enfrentan al multiculturalismo en los casos de sujetos rarámuri deben considerar las conexiones entre la cultura y la conducta que están juzgando, de otro modo, si aplican el criterio de igualdad ante la ley, estarán ubicados en el paradigma de la modernidad. Los rarámuri que son procesados en el Sistema de Justicia Penal están reclusos porque atentaron contra la sociedad, por lo cual, se les aplica el criterio dogmático del derecho penal en el sentido de que

...todo aquello que ponga en peligro la convivencia deberá ser reprimido por el Estado, persona jurídica mediante la cual actúa la sociedad. El Estado tiene el deber de defender, y el poder de hacerlo, a la sociedad entera, contra toda suerte de enemigos; los de afuera, invasores extranjeros, y los de adentro, delincuentes. Estos hacen peligrar la convivencia social cimentada sobre el supuesto de fines de los agregados sociales. (Carrancá y Trujillo, y Carrancá y Rivas, 1937/2004, pp. 169-170)

Contrario a lo que exponen Carrancá y Carrancá, hay quienes dan por agotado el modelo del derecho penal moderno (González, 2007) porque ha fracasado en conseguir su objetivo principal, la paz social. El delito, el crimen y el castigo son categorías del derecho penal moderno.

Por el contrario, en el sistema jurídico rarámuri, la primera opción no es el castigo, se antepone la reconciliación entre el sujeto y la comunidad, asimismo, se entiende el error como un acto remediable a través de la reparación del daño y el juicio como un proceso de mediación entre la comunidad y las partes afectadas.

Los delitos en el derecho moderno estatal tienen otro contexto en la cosmovisión del rarámuri. Pero esto no quiere decir que sean aceptados ni que deban ser aceptadas estas conductas, es más bien una referencia para la comprensión de las diferencias entre razonamientos.

Al hacer un ejercicio hipotético, se puede preguntar ¿cómo se castigaría una lesión en la justicia rarámuri? Según las experiencias de los estudios antropológicos y etnográficos, así como las entrevistas que se narran en este trabajo, no es posible establecer una sola respuesta. Seguramente se atenderá el caso en particular y la comunidad misma

tomará en cuenta las circunstancias para emitir una resolución. Esto puede parecer un pecado para los partidarios del positivismo jurídico, pero no es tan distinto del Sistema Judicial Mexicano que privilegia la letra de la ley conforme al paradigma del *civil law*, mientras que el sistema estatal es más flexible de lo que parece porque el juez puede resolver de acuerdo con las circunstancias específicas. Encontrar distintos criterios judiciales en casos similares es más común de lo que parece, lo que rompe el principio de la certeza jurídica que la modernidad ofreció hace doscientos años.

Siguiendo con este ejemplo, el sistema de justicia rarámuri tiene también semejanzas con los sistemas de la familia anglosajona, que toman en cuenta los precedentes bajo el paradigma del *common law*. Entonces, no es sorprendente que un sistema jurídico sea flexible, al grado de no tener una sola respuesta correcta, sino muchas, ya que resuelve cada caso de manera particular.

Pero eso no es todo, lo que es más difícil de comprender desde el pensamiento moderno es que el castigo no sea la cárcel, ni siquiera en delitos considerados graves como el homicidio. La Constitución respeta los usos y costumbres para que los pueblos originarios puedan resolver conflictos derivados de posibles crímenes, salvo en casos graves. No obstante, poco a poco también los delitos menores escapan de la comunidad, la mayoría son sometidos a la autoridad chabochi en el caso de los rarámuri. Esta práctica debilita las tradiciones y con ello la justicia indígena.

En Guachochi, los chabochi y los rarámuri tienen dos cosmovisiones contradictorias, su forma de vida es opuesta y la falta de entendimiento entre las dos culturas provoca una segregación étnica. Existe una relación de poder que subordina, y la discriminación provoca un fenómeno de colonialismo interno. A pesar de esto, ninguno de los grupos está interesado en llegar a un auténtico entendimiento<sup>103</sup> de la cosmovisión de la otra cultura, al contrario, ambos prefieren mantenerse así, indiferentes bajo una falsa máscara de tolerancia.

---

103 Hall (1966/2003) señala que “en los humanos, en la vida internacional o intercultural, muchas dificultades se originan por no interpretar correctamente las adumbraciones, en cuyo caso, para cuando la gente descubre lo que está pasando, está tan metida en ello que no puede retroceder” (p. 11).

Sin embargo, para mantener la hegemonía en la región, los cha-bochi dejan la indiferencia para aprovechar las ventajas que los benefician.<sup>104</sup> Desde las políticas públicas de gobierno, a los rarámuri se les atiende con la etiqueta de ser un sector vulnerable de la población que se encuentra en extrema pobreza. La invención de estas categorías socioeconómicas —que se miden con el método cuantitativo y los estándares internacionales que imponen las categorías estadísticas del desarrollo social— trae consigo políticas públicas que se diseñan para atender a estos segmentos poblacionales y sacarlos del supuesto atraso en el que se encuentran. En este caso, el Estado simula interés y lanza programas para atender a los que menos tienen; el discurso retórico en el país sigue manteniendo las nociones de la modernidad —la educación, el progreso y el desarrollo de toda la población— como única salida.

En la lógica del Estado mexicano, la atención para estos grupos sociales se reduce a la entrega de “apoyos” como despensas, cobijas, calentones, semillas para sembrar. En el mejor de los casos se construyen pequeñas escuelas, a veces con un solo maestro no es bilingüe recién egresado de la Escuela Normal, quien con esto hace méritos; o centros de salud sin medicamentos que terminan por ser paliativos que sirven al Gobierno en turno para generar un tráfico de “apoyos” que nutre el clientelismo de los partidos políticos.<sup>105</sup> Esto no significa que las iniciativas, tanto del Estado como de la sociedad civil, sean ineficaces del todo, sino que generalmente se plantean sus intervenciones desde una visión etnocéntrica, no existe un diálogo de por medio con los pueblos originarios porque son considerados como menores de edad, no saben lo

104 Aquí es necesario hacer una anotación sobre la etnicidad y la forma en la que se presenta un contacto en la realidad. Según Pérez-Taylor (2002):

La deconstrucción de la etnicidad se produce en el contacto y cotidianidad que se tiene con la modernidad, creando dentro de los grupos disparidad de posiciones que emergen como transfiguraciones de lo vivido, a partir de una construcción individualista posesiva del derecho a colectivizar los procesos societarios del pasado, donde el interés común predominaba sobre la vida privada. (p. 161)

105 Bocado (2003) señala:

Dejando de lado la tendenciosa teoría de la representación política que normalmente se enseña en casi todos los libros de textos de las Facultades de Derecho de la nación, lo cierto es que el sistema de partidos políticos que pusieron en marcha los padres fundadores de la Constitución es un ingenioso y atrevido mecanismo de control político de las clases dominantes. (p. 90)

que necesitan, el Gobierno sí sabe lo que requieren. En los pocos casos donde se busca un consenso entre autoridades chabochi y el pueblo rarámuri, se hace con interlocutores que se han occidentalizado al grado de entrar en la misma dinámica. El resultado sigue siendo una forma de velado neocolonialismo interno.

Por otro lado, fuera de la ley, los otros chabochi del crimen organizado, reclutan a los jóvenes rarámuri para sembrar amapola o chutamama<sup>106</sup> (Ronquillo, 2002, p. 43) en los poblados cercanos a Guachochi:

El cultivo ilegal de estupefacientes ha ocasionado el despojo de tierras de los rarámuri y de otros grupos como los odame, warojío y los o'oba. A la ocupación del territorio se le une la violencia y el abuso del poder tanto de los que practican la actividad como de quienes la combaten. Esto ha provocado que los rarámuri abandonen sus tierras o se encuentren en la incertidumbre constante respecto a su seguridad. El abuso del poder es tal que se interfiere en reuniones y celebraciones religiosas; a manera de ejemplo, se puede mencionar que en las Coloradas de la Virgen han tenido que dejar de celebrar sus rituales en el sitio acostumbrado e incluso el reunirse implica ya un riesgo, debido a la presencia de personas ajenas a la comunidad que, sin ningún respeto, se presentan armados para intimidarlos. (Villegas, 1995, p. 449)

Y, finalmente, existe un consumo excesivo de alcohol entre los rarámuri, que es la marca social que se les ha impuesto. A medida que se reproduce esta idea en el imaginario colectivo, crecen también los prejuicios. El tesgüino es un referente obligado para hablar de la cultura rarámuri y en ocasiones se convierte en una justificación de su situación. Frases como “están atrasados porque les gusta mucho el tesgüino” o “los rarámuri son muy borrachos por eso no progresan” son recurrentes entre los chabochi. Con ellas parecen dar por terminada la discusión, pues esa “verdad absoluta” indica que así son y nada hay que hacer contra esa naturaleza que les caracteriza. En realidad, los rarámuri son “víctimas del etnocidio, han sido conducidos hasta una especie de esqui-

---

106 Así se le conoce a la marihuana en el norte del país [N. del E].

zofrenia cultural o pérdida del ser, que amenaza con su desaparición” (Cajas, 1992, p. 192).

Sin embargo, esas fiestas tradicionales, las tesgüinadas, pocas veces ocasionan delitos. Aunque no existe un dato estadístico, es lógico que son miles las tesgüinadas que se celebran en un año y según datos de una de las entrevistas con un juez de Guachochi, en el 2014, hubo solo 45 carpetas de investigación en el municipio que involucran a sujetos rarámuri. De esas carpetas, la mayoría seguramente fueron homicidios, que es el delito más recurrente, y de esas más de la mitad ocurrieron durante una tesgüinada efectivamente. Si realizamos un cálculo conservador, podríamos sugerir que 35 carpetas cumplen con idea del indígena que delinque durante la tesgüinada. Si, además, deducimos que se realiza una fiesta por cada comunidad y hay más de mil comunidades, el número de carpetas de investigación es mínimo comparado con las tesgüinadas que no terminaron en tragedia. La discriminación del rarámuri por el consumo de tesgüino es irracional, discriminatoria y prejuiciosa.

### Fotografía 2. Danza de internos en Semana Santa



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Por otro lado, los rarámuri beben tesgüino como parte de su ritual religioso y bailan. Para Gabriel<sup>107</sup> la danza es muy importante, según dice, la “pisada, es para pisar al diablo, tres piezas y descansan, a veces seis piezas, son doce horas bailando y descansan y regresan”. Otra de las tradiciones de los rarámuri es el juego de bola, explica: “Se llama *choqueame*, apuestan dinero, telas, borregos, comienzan a correr a las once de la mañana y termina hasta el otro día, les dan pinole y lonche” (Comunicación personal, 2015). Con estos rituales reafirman la cultura rarámuri y se niegan a someterse a la cultura occidental. Cajas (1992) advierte:

...en nombre de la sin-razón los rarámuris de la actualidad ejercen el derecho natural de apostar a lo imposible. Con razón o sin-razón estas dos formas de sentir el mundo forman parte de la arqueología nacional [...]. Nosotros, han dicho los rarámuris, ¡sólo sabemos bailar! (p. 28)

Los delitos durante las tesgüinadas se repiten, pero eso no es razón suficiente para señalarlas como la causa de los delitos. Al contrario, se han convertido en un prejuicio de las conductas delictivas que pocos ponen en duda, al grado de que los operadores jurídicos veladamente las usan para justificar un estereotipo discriminatorio.

En cuanto a la danza de los rarámuri, Ángel Delgado Acuña (2009) explica que los chabochi no le encuentran un orden, sin embargo, hay una secuencia que une el ritual, aunque también es importante la constante improvisación:

El paso de danza se marca al ritmo de la música. A diferencia del caminar normal, la pisada es más intensa y con toda la planta del pie, al tiempo que se mueve todo el cuerpo al llevar las piernas

---

107 Gabriel, 24 años, originario de la comunidad La Soledad, de oficio albañil, estudió hasta quinto semestre de preparatoria, es completamente bilingüe. Aceptó el delito de abuso sexual para negociar el procedimiento abreviado, acepta que le hizo tocamientos a la hijastra menor de edad, pero no tenían una relación de padre-hija, estuvo seis meses en prisión preventiva antes de la negociación.

sueltas, con rodillas ligeramente dobladas y el cuerpo flexionado adelante con soltura. (p. 67)

Al pedir a los informantes rarámuri que explicaran el ritual, su respuesta fue ambigua y, en ocasiones, contradictoria, no hay un modelo único. La danza es una representación de la realidad azarosa. Porque así es también la vida, impredecible. También un juicio penal es así, aunque la ciencia del derecho aspire a la certeza jurídica, en un tribunal entran en juego tantos factores que el resultado es impredecible.

### Fotografía 3. Policía en la penitenciaría observa



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Por otro lado, en relación a su organización política, los rarámuri refieren que, afuera del penal, las asambleas comunitarias se llevan a cabo periódicamente, ahí se ponen de acuerdo en asuntos públicos que deben atender y se dan consejos para mantener la paz. Principalmente hablan de asuntos relacionados con el abuso del alcohol, aconsejan que “no tomen”, “que no se peleen”, “que aprendan a bailar, de acuerdo a las fiestas tradicionales”, así lo recuerda Jacinto<sup>108</sup> (Comunicación personal, 2015). Mientras que Mario<sup>109</sup> narra: “mi papá me decía, vamos a la junta, porque iban a repartir harina y azúcar... hablaban de los ejidatarios, del procampo, que tal día les iban a dar...” (Comunicación personal, 2015). Las reuniones también se usan para tratar otros temas, según Villegas (1995):

Las autoridades del pueblo no tienen influencia directa en las invitaciones a tomar, ya que pueden o no ser invitadas, aunque el hecho de ser autoridades les confiere ciertos privilegios; su influencia es más bien indirecta a través de los sermones dominicales (*nawésari*) impartidos por el gobernador (*síriame*); con su mensaje en el *nawésari* aconseja el comportamiento a seguir en la vida como personas y en las relaciones interpersonales y hace especial referencia a mostrar una adecuada conducta cuando son invitados a tomar tesgüino. (p. 454)

Los domingos hay asambleas comunales donde les dan “consejos” les dicen que “no tomen”, también narra José<sup>110</sup> (Comunicación personal, 2015), un indígena interno en el penal de Guachochi, recuer-

---

108 Jacinto, 30 años, originario de la comunidad de la Laguna de Aboriachi, de oficio agricultor, estudió hasta primer semestre de preparatoria, es completamente bilingüe. Sentenciado por homicidio en riña, negoció el procedimiento abreviado por 7 años de condena.

109 Mario, 31 años, originario de la comunidad de La Cumbrecita, de oficio agricultor, estudió hasta quinto de primaria, es completamente bilingüe. Sentenciado por homicidio en riña de un menor de edad, negoció el procedimiento abreviado por 8 años de condena.

110 José, 37 años, originario del municipio de Carichí, jornalero, sin estudios, entiendo el español. Fue sentenciado a 15 años en el sistema de justicia anterior a la reforma.

da que les decían que “no pelearan, que no tomaran” y que cada mes iba el padrecito a las juntas del municipio de Carichí, entre los rarámuri.

La autoridad principal es el gobernador (*síriame*) nombrado por los miembros del pueblo, quien preside las reuniones dominicales con la emisión del newásari; actúa como juez, organiza las fiestas y gestiona los asuntos del pueblo con el gobierno u otras instancias. (Villegas, 1995, p. 456)

Además, Enrique,<sup>111</sup> originario del poblado Duraznos, San José del Pinar, en el municipio de Urique recuerda que en las asambleas “daba consejos que se portara bien, que hiciera una casa y viviera tranquilo [*sic*]”, (Comunicación personal, 2015). Esta es una reproducción fiel de la moral social que impulsa la modernidad.

## **LA JUSTICIA TRADICIONAL, (DES)USOS Y (SIN) COSTUMBRES: EL CONTROL SOCIAL DE LOS INDÍGENAS FUERA DEL DISCURSO LEGAL**

En las comunidades rarámuri cercanas a Guachochi, las autoridades tradicionales se encargan principalmente de mantener la paz y la armonía entre las familias, así como también, marginalmente, colaboran para alcanzar los objetivos comunes de los habitantes, que principalmente están relacionados con las políticas asistencialistas de las instancias de gobierno y de la iniciativa privada.

Para eso existe una estructura jerarquizada en las comunidades del pueblo rarámuri que se organizan conforme al modelo impuesto desde la época de la Colonia.<sup>112</sup> De acuerdo con el testimonio de

111 Enrique, 30 años, originario de la comunidad de Duraznos, San José del Pinar, Urique, de oficio albañil, estudió hasta tercero de primaria, es totalmente bilingüe. Fue sentenciado a 10 años de prisión por el delito de violación en el sistema de justicia anterior a la reforma.

112 Los primeros religiosos que llegaron hasta el norte del nuevo mundo, en las inmediaciones con la Sierra Tarahumara, impusieron un modelo de organización política y de justicia a través de la figura del gobernador, como la máxima autoridad y sus respectivos auxiliares que le asisten para imponer su voluntad, principalmente los capitanes, quienes se encargan de ejecutar las órdenes. Exis-

Álvaro,<sup>113</sup> quien fue gobernador rarámuri en la comunidad de Santa Anita, municipio de Guachochi, esta figura prácticamente se ejerce a través de un acuerdo con los chabochi porque son los mestizos quienes mantienen el control de los gobernadores rarámuri. Según los entrevistados, la autoridad chabochi supervisa a las autoridades tradicionales. Y, aunque finalmente se hace la voluntad de la mayoría en la comunidad, los chabochi mantienen el control a través de diferentes mecanismos, la mayoría de las veces por medio del comisariado ejidal, quien es el interlocutor más cercano con las autoridades y con las oficinas que se han destinado para atender a los pueblos originarios (la Coordinadora de la Tarahumara a nivel estatal, la dirección de asuntos indígenas en el municipio o el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas a nivel federal).

Con el fin de ilustrar este último punto, se presenta un fragmento de la entrevista a Álvaro:

- » Entrevistador— ¿Desde cuándo era gobernador tarahumara usted?
- » Álvaro— Desde el 2005 y salí en 2008.
- » Entrevistador— ¿Cuándo lo agarraron para ingresarlo al Cereso?, ¿por esas fechas?
- » Álvaro— Ah, cuándo me agarraron, no, ahí ya no era, ya tenía... *pos* en el 2013... 2008... como cinco años.
- » Entrevistador— ¿Como cuánta gente hay en Santa Anita?
- » Álvaro— No, sí hay alguna, hay como unos 600.
- » Entrevistador— ¿Era gobernador de los 600?
- » Álvaro— Sí, de los 600.
- » Entrevistador— ¿Cómo lo eligieron?
- » Álvaro— O sea, ¿para ponerme?
- » Entrevistador— Sí, para ponerlo.
- » Álvaro— O sea, hicieron una reunión.

---

te una evidente influencia de la organización política de la época en la forma de nombrarlos, según la lógica de la monarquía española.

113 Álvaro, 43 años, originario de la comunidad de Santa Anita, de oficio agricultor, estudió hasta cuarto de primaria, no habla bien el español. Fue sentenciado por el delito de homicidio, negoció el procedimiento abreviado y no sabe cuánto tiempo es su sentencia.

- » Entrevistador– Pero, ¿cómo?, ¿a usted le avisaron antes que iba a ser gobernador rarámuri?
- » Álvaro– Sí, antes.
- » Entrevistador– ¿Quién le avisó, el que era gobernador o quién?
- » Álvaro– Sí, uno que, por ejemplo, *pos* ahí hay algunos que lo quieren a uno *vedá*, pa’ ponerlo de gobernador, y luego después de ahí se reúnen ellos y platican si se puede o no, y ya así todos se reúnen y ponen uno, el que quieran, por ejemplo a mí me escogieron y me pusieron.
- » Entrevistador– ¿Por qué quitaron al anterior?
- » Álvaro– No, porque ya había cumplido los tres años.
- » Entrevistador– ¿Ahí los eligen por tres años nada más?
- » Álvaro– Sí, por tres años.
- » Entrevistador– ¿Cómo le dijeron a usted que querían que usted fuera gobernador?
- » Álvaro– Me preguntaron que si quería ser gobernador.
- » Entrevistador– ¿Quién le preguntó?
- » Álvaro– Ah, la gente, sí todos, la mayoría ya dijeron que sí, entonces ya.
- » Entrevistador– ¿Cómo lo votan?
- » Álvaro– Levantando la mano.
- » Entrevistador– ¿Y como cuánta gente se junta?
- » Álvaro– No, sí son algunos, unos 400.
- » Entrevistador– ¿Y cómo se escuchan?
- » Álvaro– Es que como es un salón grande, ahí adentro reunimos [*sic*].
- » Entrevistador– ¿Hay micrófono?
- » Álvaro– No, no hay.
- » Entrevistador– ¿Hubo otro candidato?
- » Álvaro– Ah, bueno, dicen que ahora va el... este... de asuntos indígenas a poner gobernador, pero creo en aquellos tiempos no ponían, o sea, todavía no se iban asunto indígena de aquí de Guachochi.
- » Entrevistador– ¿Pero hubo que elegir entre usted y otro, o nomás usted era el único?
- » Álvaro– O sea, escogen uno nomás.

- » Entrevistador- Y dicen: “A ver, aquí tenemos a Álvaro”.
- » Álvaro- Mhm [afirmación]
- » Entrevistador- Álvaro, ¿quién vota porque él sea gobernador?
- » Álvaro- Sí, y luego ya, *pos* ya escogimos a él y ya dicen que *pos* él nomás y ya no hay en contra, en contra otro, pues.
- » Entrevistador- Usted elige a sus... ¿capitanes o cómo le llaman?
- » Álvaro- Sí, ándale.
- » Entrevistador- ¿Cuánta gente le ayuda a usted?
- » Álvaro- Son como unos cinco, los más grandes, o sea, enseguida del gobernador, son cinco los más grandes y luego más aparte hay algunos auxiliares de él y del gobernador también.
- » Entrevistador- ¿Hay algunos que tienen primer gobernador y segundo gobernador?
- » Álvaro- Sí, yo tenía segundo, tercero y cuarto.
- » Entrevistador- ¿Hasta ahí nomás?
- » Álvaro- Sí.
- » Entrevistador- ¿Quién más le ayudaba?
- » Álvaro- Ya después de ayudantes, *pos* eran auxiliares, de... de por decir así los soldados, así, soldaditos.
- » Entrevistador- ¿Cuántos tenía?
- » Álvaro- No, esos sí son doce
- » Entrevistador- ¿Cómo están distribuidos esos doce?
- » Álvaro- Esos *pos*, el gobernador es el que se encarga de ellos y ellos los mandan cuando algún caso pasa por ahí en las comunidades.
- » Entrevistador- ¿Y usted los escogió?
- » Álvaro- Sí, yo los escogí.
- » Entrevistador- ¿Y cómo los escogió?
- » Álvaro- Es que, es que hay unos que no ayudan y otros que sí, y el que quiere ayudar ya dice: “Yo lo aliviano”. Y ellos ya van por un que ande haciendo mal, cualquier cosa que anden haciendo.
- » Entrevistador- Entonces usted pregunta ¿ey, quién quiere ser soldado?
- » Álvaro- Sí, quién quiere ayudar y luego ya lo pone y ya está conmigo y los segundos gobernadores tienen que ayudarle también.

- » Entrevistador– Si alguien usted sabe que se anda portando mal, ¿usted qué hace como gobernador?
- » Álvaro– Sí, *pos* yo mando que vayan por él, sí para, o sea, arreglar ahí o si no se puede se manda pa'ca al municipio, y allí nomás, lo que es menos delito que hagan pa'lla, *pos* se arregla entre ellos. O sea, el que maltrató y el que hizo y así, o ahí lo multan o algún trabajo hacen también y así ya se arreglan, entre ellos se arreglan y uno *pos* ya está consciente que *pos*, que, bueno y usted ya arreglaron, *pos* no vuelvan a hacer eso ya le dice a uno y allí se arregla y no hacen ya nada ellos y ya agarran “rollo” ellos mismos.
- » Entrevistador– A ver, plátiqueme de algún caso que se acuerde.
- » Álvaro– *Pos* yo varios he arreglado, allá en mi pueblo, cuando yo *juí* gobernador *pos*, y uno, cuando allí, *pos* yo andaba también acá en mi pueblo, bueno ahí lo cortaron a uno.
- » Entrevistador– ¿Lo cortaron con un cuchillo?
- » Álvaro– Ey [afirmativo], lo cortaron, porque yo estaba así retiradito y yo no sabía que iban a hacer eso. Entonces pasó, y allí le encontró el otro y le dio, entonces de allí, yo tuve que agarrarlo porque no tenía a mi auxiliar, entonces de allí levantamos el herido también, ya lo traímos pa'ca pa' Guachochi y de aquí me llevé, este... judiciales.
- » Entrevistador– Para ir a...
- » Álvaro– Porque yo ya lo tenía encerrado allá.
- » Entrevistador– ¿Había una cárcel ahí?
- » Álvaro– Sí, una cárcel como esta, una cárcel chiquita y ahí lo deje encerrado y me vine con el herido y ya de aquí me llevé los oficiales y allá ya los mandé con ellos pa'ca y después, pues ya se arreglaron. Ya cuando se alivió, no fue mucho la herida, ya se alivió y ya después *pos* tuve que juntar para arreglar, cuando salió de aquí, para arreglar ya, pórtese bien, ya no peleen y ya así se arregló el problema que tenían ellos.
- » Entrevistador– ¿No lo metieron aquí?
- » Álvaro– Sí, aquí estuvo unos tres meses. Y así. *Pos* eso me acuerdo, más aparte más pequeño, también de ahí, *pos* lo que pelean ahí entre la borrachera, *ay* dando chingazos unos a otros, y *pos ay* se arreglan también, se arreglan en esos casos, *pos* que ya no vuel-

van a hacer, porque al último entre más más se van más arriba y *pos* se matan unos a otros y así he arreglado yo ahí en el pueblo.

- » Entrevistador- ¿Cuál era su, digamos que, su forma de... cuando veía un problema y luego los mandaba traer, cuál era su forma de arreglarlo, o sea, qué les decía primero?
- » Álvaro- ¿De eso de lo que pelean todo? ¿Por ejemplo allá en la comunidad? [...] No, bueno, es que hay una gente que nos avisa; lo avisa, mira acá hay problema con este y ya al último yo le hablo a mis auxiliares, y les digo, voy a la casa de ellos, y les digo, saben qué en tal parte ahí pelearon, vayan por él, tráiganmelo, para investigar por qué pelearon o por qué... si se va a arreglar o no, porque ahí, al que golpean *pos* ese cobra una multa.
- » Entrevistador- ¿Cómo que... qué multa?
- » Álvaro- Una multa, por ejemplo, le cobran una lana, por ejemplo, si viene a curarse y ya no puede trabajar y ya le quitan una feria.
- » Entrevistador- ¿Como cuánto, más o menos?
- » Álvaro- No es mucho.
- » Entrevistador- ¿Qué le tocó a usted por lo que hizo?
- » Álvaro- A mí, parte no me tocó.
- » Entrevistador- No, por ejemplo ¿oye sabes qué, vas a tener que pagar porque tuvo que venir a Guachochi, como cuánto?
- » Álvaro- Lo que cobren las camionetas, cobran una buena lana, unos 1500 y les tienen que pagar el viaje y además el daño.
- » Entrevistador- ¿Y si no lo paga?
- » Álvaro- Entonces *pos* se vienen aquí.
- » Entrevistador- ¿Vienen ustedes y le avisan a la policía?
- » Álvaro- Sí, ándale *pos* al ministerio, ellos ya van por él, yo ya no voy al juez, ya arregle allá, ya no me hizo caso, mejor me vengo aquí y el ministerio manda a la chota pa'lla, ya van por él, así arreglamos.
- » Entrevistador- ¿Pero otra forma de arreglarlo?
- » Álvaro- Cuando es poco, o sea, es poco delito, a veces que no es mucho, *ay* nomás, *pos* sí se agarran a garrotazos, piedras también, la multa es el trabajo, del mismo pueblo, ahí se castiga unos seis, siete días y barrer, limpiar, arreglar cercos alrededor de la iglesia

- o lavar la iglesia, arreglar la carretera ahí, donde está más feo ahí a rellenar, *pos* así para que se quiten su problema y todo.
- » Entrevistador– ¿No se juzga frente a todos donde todos dicen cuál va a ser el castigo?
  - » Álvaro– Sí, *pos* reunimos todos, un día domingo, un día domingo nos juntamos y ya se pregunta a la gente, también, se pregunta qué le podemos hacer, esto porque, bueno, aquellos tiempos decían que pegaban pues, pero ahorita ya no es por pegarlo, ni, porque la ley ya no marca a golpear, darle pues chicotazos o algo así, entonces ahora es por el trabajo.
  - » Entrevistador– ¿A usted sí le tocó de chico ver eso?
  - » Álvaro– Ándele, yo sí, sí me tocó a ver.
  - » Entrevistador– ¿Qué les hacían?
  - » Álvaro– Los amarraban de las manos allá arriba, los colgaban y le pegaban. No... una chinga les pegaban antes, hace como unos, *maomenos* como treinta años hace, *maomenos*, todavía les pegaban, el gobernador era un tío mío, dos gobernadores eran tíos míos, uno se llamaba Paulino y otro se llamaba Gregorio, esos eran muy macizos para eso.
  - » Entrevistador– ¿Ya murieron?
  - » Álvaro– Sí, ya se acabaron, se acabaron todos, sí, ellos sí les pegaban y los encerraban, ese tenía una troje chiquito así como de madera, así como este, tenía una troje, y luego ahí, con cabezas pa' dentro, porque tenía... arriba tenía la puerta pa' dentro, así pa' bajo, porque arriba tenía la puerta donde los metían.
  - » Entrevistador– ¿Y ahí los dejaban cuánto tiempo?
  - » Álvaro– Quince días, dos semanas, sí los dejaban buen rato.
  - » Entrevistador– Nadie se portaba mal, ¿o sí?
  - » Álvaro– No, no, entonces no, no peleaba la gente, porque sí lo castigaban muy machín.
  - » Entrevistador– ¿Cuáles eran los problemas más comunes, más frecuentes?
  - » Álvaro– *Pos*, hay de, hay de muchos problemas de, así de pequeños, pero no muy benditos, cómo le dijera, que pelearan, pues con el cuchillo y todo, así como le digo de a manotazos, se daban pues, era lo más pequeño del problema que teníamos.

- » Entrevistador— ¿Cada cuándo le hablaban para decirle que había un problema?
- » Álvaro— *Pos* según, *pos* a veces hacen, casi la mayoría de, *pos* cuando la tesgüinadas.
- » Entrevistador— ¿Cuándo las tesgüinadas casi siempre hay problemas?
- » Álvaro— Sí, siempre hay problemas, así bueno y sano no hay problemas.
- » Entrevistador— ¿Y a usted también le tenían que avisar lo de las tesgüinadas?, ¿o no?
- » Álvaro— Sí, tienen que avisar, para hacer tesgüino, unos pero no creas que todos porque hacían trabajo, *pos*, así... así de faina, de cañar, algo de limpiar maíz o cortar rastrojo, hacer cercos, *pos* así entre todos ya le rinde mucho hacer cercos y... porque allá en mi comunidad hacen cercos de palos grandes, de esos palos podridos, ya ve que son largos y ya le ponen así y *pos* allá no usan alambre y *pos* como el alambre está muy caro.
- » Entrevistador— ¿Hay muchos chabochis?
- » Álvaro— No hay muchos, son más mayoría de tarahumares.  
[...]
- » Entrevistador— ¿Usted estaba registrado como gobernador tarahumara?
- » Álvaro— Sí, aquí me registre en la Coordinadora.
- » Entrevistador— ¿Coordinadora de la Tarahumara?
- » Álvaro— Sí.
- » Entrevistador— ¿Qué le pidieron para registrarse?
- » Álvaro— Me pidieron una foto.
- » Entrevistador— ¿Qué más?
- » Álvaro— Ah sí, la credencial y me dieron una credencial de la Coordinadora.
- » Entrevistador— ¿Para qué le servía esa credencial?
- » Álvaro— Para identificarme, que si era o no.
- » Entrevistador— ¿Y les daban algunas capacitaciones o pláticas en la Coordinadora?
- » Álvaro— Bueno, en aquellos tiempos no nos daban, quién sabe ahora.

- » Entrevistador– ¿Entonces qué les daban, de qué sirve la Coordinadora?
- » Álvaro– *Pos*, ahí, *pos* nos platicaban que, bueno eso, nomás me dijeron que los apoyos que daban y que con eso se iba a identificar uno.
- » Entrevistador– ¿Qué apoyos dan en la Coordinadora?
- » Álvaro– *Pos* daban cobijas, daban despensas, también para vivienda y eso nomás, me parece que eso era.
- » Entrevistador– ¿Ustedes sí necesitaban cobijas?
- » Álvaro– Sí, cómo no, nosotros allá a cada rato nos daban, todos los años nos daban, pero aquí uno tenía que venir aquí a pedir su apoyo para sus comunidades. Sí, yo sí, cuando yo fui y pedía en Chihuahua también, ropa, chamarras para el invierno, también fui a pedirle, el gobernador era el Reyes, me parece que ese era, sí me dio a mí, nomás traje los nombres de todo mi pueblo, eran 400, más de 400, entonces le traje todos los nombres y ya nomás vio y ya me trajo la ropa y todo.
- » Entrevistador– ¿Los tarahumaras ya casi no se visten con el atuendo tradicional?
- » Álvaro– No, ya no, ya uno que otro hay en ahí en mi pueblo.
- » Entrevistador– ¿Y las mujeres sí, todas?
- » Álvaro– También ya es diferente el vestido, porque antes no eran vestidos, no eran así, tienen como, así pues como arrugadito *pos* el redondo *vedá* y allá no eran así, eran un solo aquí nomás, un solo pa' bajo, pero ahora sí, como son nuevo, ¿no?, y ya no son, así como los de Norogachi, así se vistió, pues.

(Comunicación personal, 2015)

La organización política de las comunidades varía, pero, en general, se mantiene una estructura jerarquizada donde se representan puestos políticos con funciones muy específicas, como lo explica Villegas (1995) con detalle:

Los auxiliares del gobernador son el segundo gobernador y el tercer gobernador, con funciones de consejeros y quienes lo suplen en su ausencia. A su vez, el gobernador, con la ayuda del

pueblo, nombra a los generales (*generalé*), que pueden ser uno o dos, quienes actúan como sus mensajeros ante las familias de las rancherías para la organización de algún evento especial. Hay hasta seis Capitanes (*kapitáne*) auxiliares de los generales. El alguacil, distribuye los bastones de mando a los gobernadores y se encarga de guardarlos en la iglesia; anteriormente castigaba con látigo a los infractores después de un juicio. El mayor (*mayorá*), concerta matrimonios y arregla dificultades y da consejos a los matrimonios; además está a cargo de dirigir a las mujeres tenanques quienes llevan a cabo la limpieza de la iglesia y el manejo del incienso durante las celebraciones. El maestro (*mestro*), celebra la misa los domingos en el idioma rarámuri, es nombrado también amachitíame (el que reza). (pp. 456-457)

En las comunidades de la Sierra Tarahumara, los rarámuri se organizan integrando una estructura política de gobierno para tomar decisiones colectivas. Para esto llevan a cabo reuniones semanales que regularmente son los domingos, ahí el gobernador y sus colaboradores exponen ante los asistentes las diversas problemáticas a las que se enfrentan, al final resuelven con la regla de la mayoría, por votación directa y abierta. En esas

...reuniones dominicales con motivo del *newésari* en donde se reúne la mayor parte de las familias, se genera un espacio que asegura la difusión y estandarización de las normas de conducta social a seguir, así como los tipos de sanción. (Villegas, 1995, p. 432)

**Fotografía 4.** Ritual católico de Semana Santa en el Cereso indígena



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Cuando alguien rompe las reglas de la comunidad o cuando existe alguna controversia entre sujetos—, se inicia un proceso que tiene el objetivo de resolver la problemática pacíficamente. De nuevo se reafirma que el sistema jurídico rarámuri no trata de sancionar, busca reparar. En ese contexto, existe un principio general de restauración del daño causado. No obstante, si la falta es considerada grave, se somete al responsable a la autoridad chabochi, para que sea el Estado quien lo juzgue.

Por el contrario, la cultura occidental tiene arraigado el castigo en el sistema penal. En ese sentido, las penalidades se presentan desde la Colonia, cuando las autoridades de la Nueva España ejercían castigos corporales que corresponden a la época medieval, por ejemplo,

...en 1800, el Justicia Mayor de Batopilas, en un bando dice: “ningún hombre de color quebrado sea osado de levantar la mano contra de ningún español, ni gente decente, bajo la pena de cincuenta azotes y treinta días de cárcel”. Y al abrigo de tales disposiciones y de otras semejantes, los españoles en lo general y las Autoridades en particular, abusaban de los indios imponiéndoles cargas excesivas y castigos no siempre justificados, azotándolos (penas admitidas entonces como legales), amarrándolos, poniéndoles grillos y cadenas, ahorcándolos y descuartizándolos. De allí que muchos cobraban venganzas crueles, en debida correspondencia. (Solís, 1936, p. 44)

De este modo, la autoridad tradicional rarámuri intenta mediar con las partes, la justicia indígena se aplica a los casos fáciles, cuando hay posibilidad de solucionar asuntos sin mayor relevancia como faltas menores o controversias sencillas. Sin embargo, en caso de que no exista arreglo, entonces se llama a los testigos para que digan lo que saben sobre los hechos. La última palabra la tiene la asamblea de los domingos, donde participa toda la comunidad.

La justicia tradicional rarámuri también se ha transformado para atender a una nueva realidad, ya que la autoridad estatal mantiene más comunicación con las comunidades. El grupo dominante, los chabochi, supervisa la justicia tradicional rarámuri y esto provoca que, según los testimonios, cambie ese rasgo cultural; esto aparentemente permite fortalecer el sistema jurídico rarámuri y el proceso de justicia comunitario. Señalan Lutz y Cruz (2012):

...el sistema normativo rarámuri ha sido influenciado y hasta cierto punto deformado por los valores occidentales —que incluyen al derecho positivo y los derechos humanos—, debemos no obstante reconocer que su persistente idiosincrasia reside en la construcción *ad hoc* de un veredicto consensuado sobre la base de los principios morales, reglas sociales, de lo que podemos llamar “jurisprudencia oral”. (p. 23)

**Fotografía 5.** Algunos danzan, algunos observan, Cereso de Guachochi



**Autor:** Carlos Murillo, 2015.

A las reuniones, según los informantes, “cada mes iba el padrecito”, así lo confirma José. Según Álvaro, también en las juntas les decían “cómo vivir y [cómo] pedir apoyos en la Coordinadora Estatal de la Tarahumara”. En el mismo sentido, Marcelo<sup>114</sup> agrega que en la asamblea “se pedía dinero para los enfermos o para emergencias”. Mientras Lucio<sup>115</sup> aclara que otro consejo ahí recibido es que “le den educación a los niños” (Comunicación personal, 2015). Villegas (1995) describe estas reuniones de la siguiente manera:

114 Marcelo, 40 años, originario Morelos, de oficio albañil, no sabe leer ni escribir, no entiende bien el español. Fue sentenciado por homicidio simple, en un accidente atropelló y mató a su nieta de seis años, aceptó el procedimiento abreviado.

115 Lucio, 24 años, originario de Roseachi, de oficio jornalero, estudió hasta sexto de primaria, es completamente bilingüe. Fue sentenciado por el delito de lesiones y aceptó el procedimiento abreviado.

El gobernador preside las reuniones dominicales, después que el maestro ha emitido el rezo en la iglesia. En el patio de la iglesia hombres y mujeres se reúnen a escuchar el *nawésari* del gobernador, a través del cual aconseja a la gente sobre el comportamiento a seguir en la vida diaria. (p. 458)

En las comunidades pequeñas, llegar a ser gobernador rarámuri no es difícil, no hay mucha competencia porque no tiene el mismo poder que en la cultura occidental moderna, donde sí ostenta control político. Lucio recuerda que su papá fue gobernador y fue electo porque “no fallaba los domingos”, es el mismo caso de Álvaro, quien llegó a ser gobernador porque se lo ofrecieron y no por su propia decisión de participar (Comunicación personal, 2015). Es importante mencionar que, para ser *síriame* se requiere reunir ciertas características: “[ser] buen orador, tener sabiduría, capacidad de convocar y [ser] buen conciliador cuando se presentan las disputas” (Villegas, 1995, p. 458), ya que la mediación es una parte importante del ejercicio de la autoridad tradicional.

Por otro lado, el procedimiento de justicia rarámuri es público y las decisiones se toman entre todos, según narran los informantes. Entonces, quienes acuden a las reuniones de los domingos se convierten en jurado y votan para determinar quién tiene la razón, no hay más requisito que asistir. Para los rarámuri, según Lutz y Cruz (2012), “el castigo simbólico suele tener mayores consecuencias que el castigo económico porque, al estar enjuiciado públicamente, el rarámuri ve mermarse su prestigio frente a la comunidad y por ende su posición social” (p. 23).

En síntesis, el proceso de justicia comienza con la iniciativa del gobernador rarámuri, quien manda llamar a las partes y les pide que lleven testigos para conocer su versión de los hechos; una vez que acuden, hablan para intentar mediar. Si no es posible un arreglo, después los vuelven a citar para que expongan su caso frente a la comunidad.

Antes de hacer la votación para conocer el veredicto de la comunidad, se insiste en la mediación y se les pregunta si quieren llegar a un arreglo. Si no es así, entonces el caso es sometido a la comunidad para su votación. Otro informante, Gabriel, confirma el mecanismo para hacer justicia en las comunidades. Dice que primero “lo pasan enfrente

y le llaman la atención, le preguntan por qué pelearon y después al otro [domingo] llaman a los testigos” (Comunicación personal, 2015). Aquí existe un proceso de mediación parecido al propuesto por el sistema judicial penal chabochi. Cabe hacer mención que estos pasos tienen muchas variables, tantas como comunidades hay en la Sierra Tarahumara.

La noción de justicia desde la cosmovisión rarámuri es eminentemente restaurativa. Jacinto, quien está condenado por homicidio,<sup>116</sup> cree que deberían de dejarlo en libertad, ponerle una multa y un trabajo para la familia del que se murió (a quien asesinó), en lugar de tenerlo preso y que su familia sufra igual que la familia de la víctima (Comunicación personal, 2015). Esta es una perspectiva restaurativa del daño causado, donde las víctimas indirectas tienen un beneficio económico; pero la ley penal no considera estas posibilidades (salvo en una reparación del daño que se estima con un tabulador de una cantidad monetaria única, que pocas veces se paga y que a todas luces es insuficiente). Al contrario, para el sistema penal estatal, la única forma de hacer justicia es mantener al condenado en la cárcel durante un tiempo y que las dos familias sufran la ausencia de sus seres queridos.

Sobre la cárcel como pena privativa de la libertad, Francisco, agente del Ministerio Público, opina: “El hecho de tener al hombre encerrado no es un acto de justicia, justicia penal tal vez, pero ¿y lo justo?, [...] no le podemos exigir la reparación del daño, no puede pagar desde adentro [de la cárcel]” (Comunicación personal, 2015).

Igualmente, Francisco afirma que “el gobierno tiene que garantizar [la justicia, porque no se busca el bienestar de las víctimas y, entonces,] ¿cómo queda el factor social?”. Debido a que en los delitos de violencia familiar o en algunos delitos considerados no graves se llega a interponer una querrela, Francisco pregunta: “¿Qué quieres que haga,

---

116 De acuerdo al derecho penal moderno, la vida, la propiedad, la libertad, entre otros, son los bienes jurídicos que se tutelan. Al respecto Carrancá y Trujillo, y Carrancá y Rivas (1937/2004) afirman: “En efecto, los bienes jurídicamente protegidos no son nunca patrimonio de una sola y cierta clase, lo son de todos los hombres; vida, integridad corporal, honor, reputación, aun los bienes patrimoniales, corresponden a todos los hombres y de ninguno puede decirse que carezca o haya de carecer por siempre de ellos”. (p. 177). Esa visión moderna donde los bienes jurídicos pertenecen al Estado, es la justificación moral para el castigo en materia penal.

te lo castigo o qué?” Y agrega: “Porque ellos así entienden *vedá*, no les dices ‘te lo privo de la libertad...’ [Ellos contestan:] ‘Sí, sí, nomas regáñalo y ya me lo regresas’”(Comunicación personal, 2015).

**Fotografía 6.** Danzantes, Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Joaquín,<sup>117</sup> informante indígena, narra cómo se soluciona un conflicto en su comunidad, un mecanismo alternativo de solución de conflictos:

...me tocó resolver problemas de unas gentes que vivían muy peleados [*sic*], los hijos con el papá y unos hijos de él estaban peleados entre hermanos [...]. Una vez fui y estaban averiguando muy feo, yo les decía que no se pelearan, [...] en una junta los reunimos, ya vez que se echan la culpa y no llegaron, la otra llegaron unos que según eran testigos y no lo arreglamos [...]. Tienen que hacer un arreglo entre ellos mismos para que no surjan ese tipo de problemas [...] de ahí aprendí cómo se resuelven problemas y de ahí la gente me dijo que yo sí podía trabajar en eso [...]. Primero, el quejoso va con el gobernador, segundo hay que citarlo con los capitanes, tercero, el quejoso tiene que presentarse con las autoridades y platica como empezó todo y cómo siguió [...]. Los gobernadores hablan aparte con el quejoso y el comisario, [...] a veces en un papelito para irlo sacando, después ante la asamblea y ahí están gobernador y comisario y el quejoso y a la asamblea le dice uno que vamos a arreglar el problema [...]. El comisario o el gobernador comienza a hacer las preguntas, que si fue cierto, que sino, por qué [...]. Comienza la discusión y la asamblea solo escucha, [...] si se tarda mucho la discusión uno le pregunta a la asamblea cómo la ven y la gente hace su opinión sobre ese problema que está tratando. [...] Los que están arreglando, ellos se quedan callados [...] los denunciados o los quejosos le dicen a la gente que sí es cierto o no, [...] si no hay testigos no se arregla y se deja para otra reunión. [...] Lo que la asamblea diga, [...] la gente sabe mucho, viven entre ellos, [entonces] con lo que la mayoría esté de acuerdo. [También] el castigo se le pregunta a la asamblea, qué castigo se le pondrá, le dan opciones y la asamblea dice sí o no, [...] los encierran en un cuartito, los ponen a hacer

117 Joaquín, 36 años, originario de Guichaguachi, de oficio agricultor, estudió hasta el bachillerato. Condenado por el delito de violación, aceptó el procedimiento abreviado por una negociación de una sentencia de seis años.

trabajos en la iglesia, reparar o multa. (Comunicación personal, 2015)

En general, este testimonio coincide con el de los informantes que hablaron sobre la justicia en la comunidad. Durante las entrevistas fue posible recuperar esta narrativa para comprender el modelo rarámuri de justicia y mediación en una relación conflictual.<sup>118</sup>

Una de las actividades más delicadas que el gobernador desempeña es la de juez. En reunión dominical del pueblo, el gobernador preside los juicios de las personas que hayan cometido alguna falta como robo, separaciones matrimoniales, injurias hacia otras personas. Los castigos que se imponen varían de acuerdo con cada caso: pueden ir desde la retribución de lo robado en especie o en dinero, realizar trabajos en el centro del pueblo, o tratar que las parejas se unan nuevamente, etcétera. Pero el mayor castigo que el rarámuri experimenta en estos juicios es el del desprestigio social al interior de su pueblo; dicen que no hay experiencia más vergonzosa o mayor castigo que ser acusado frente a todos los que están ahí reunidos. (Villegas, 1995, p. 458)

En el sistema jurídico rarámuri, la sentencia para el infractor casi siempre será la reparación del daño, aunque también se aplican otras sanciones. Observan Lutz y Cruz (2012): “La lógica judicial vernacular busca en prioridad la reparación del daño mediante la conciliación de las partes y reconciliación de la comunidad” (p. 23).

Sobre esto, Rodrigo,<sup>119</sup> también rarámuri, dice que la sanción puede ser “un trabajito, por ejemplo, arreglar las casitas donde hacen la comida [...] [o] la limpia del patio de las iglesias” (Comunicación

---

118 Pastrana (2009) apunta:

En efecto, cuando dos personas entablan una relación debido a que una de ellas cometió en agravio de la otra un delito, esa relación es conflictual; porque cada uno presenta una perspectiva personal de los acontecimientos, así como, expectativas de lo que puede resultar todo ello, en principio, incompatibles, diferentes. (p. 318)

119 Rodrigo, 71 años, originario de Roseachi, no estudió, no sabe leer ni escribir, entiende poco el español. Fue sentenciado a nueve años por el delito de homicidio, aceptó el procedimiento abreviado, cuando cometió el homicidio se fue

personal, 2015). Así, los rarámuri practican algo que, en Latinoamérica, apenas comienza a entenderse, la gestión de conflicto a través de la mediación, un nuevo paradigma de la reforma judicial latinoamericana (Pastrana, 2009, p. 319).

**Figura 1.** Diagrama de flujo del proceso de mediación conforme al sistema jurídico rarámuri



**Fuente:** Elaboración propia, 2017

La Figura 1 resume las narrativas de los informantes en cuanto al proceso de mediación en el sistema jurídico rarámuri. Aunque no se encontró una referencia de algún trabajo de investigación, en general coincide con las versiones de los etnógrafos consultados. Uno de ellos, Villegas (1995), explica:

---

a entregar al Cereso, pero no lo aceptaron, se regresó a su casa y esperó a que fueran por él.

En estos juicios participan todos los miembros del pueblo; los acusados tienen oportunidad de alegar en su defensa y los acusadores de mostrar las pruebas. El público participa con opiniones y al final el gobernador toma la decisión y define el castigo. (p. 458)

Como se ha visto, en las narrativas sobre la justicia indígena sobresale la mediación como un proceso útil para la comunidad, donde, al igual que en la danza, hay algunos pasos a seguir, pero también existe la improvisación: se hace lo que en el momento el gobernador rarámuri considera importante para la solución del conflicto.

Sergio,<sup>120</sup> un informante rarámuri, recuerda que si algún infractor “no hace caso, una o dos veces, tres y luego a Guachochi” (Comunicación personal, 2015). Esto significa que si alguien no quiere cumplir, no hay forma de obligarlo en la comunidad, en todo caso, quien sí lo puede obligar es la autoridad chabochi.

Quienes confían en la autoridad rarámuri para resolver un problema deben someterse a la mediación y conciliación<sup>121</sup> del gobernador y de la misma comunidad, de otro modo no tiene sentido; quienes no, en todo caso prefieren acudir directamente a la autoridad mestiza. Rodrigo aclara: “si no se arregla deben pasarlo a la autoridad más grande, a la presidencia” (Comunicación personal, 2015); aunque quizá, la referencia a una autoridad “más grande” se refiera al comisariado ejidal y como segunda instancia la Presidencia Municipal.

Una de las faltas más reiteradas es andar borracho en la comunidad y en esa condición causar algún pleito o alterar el orden. Sobre esos casos, todos los informantes coincidieron en que hay un troje, una pequeña cárcel de la comunidad, *komeráchi*,<sup>122</sup> que es un granero de tron-

120 Sergio, 31 años, originario de Sewerache, de oficio herrero, terminó la primaria, es completamente bilingüe. Condenado por el delito de violación, aceptó el procedimiento abreviado.

121 Señalan Lutz y Cruz (2012):

La búsqueda de conciliación entre las partes y reconciliación del grupo es una prioridad para los jueces rarámuris quienes se empeñan en defender los principios morales y reglas sociales que fundan la identidad del grupo, tal como lo hace el gobernador tradicional en sus sermones dominicales. (pp. 23-24)

122 Cfr. Villegas, 1995, p. 467.

cos de madera, una joya de la arquitectura vernácula, donde se encierra a los borrachos.

“Antes les pegaban, pero ahora ya no se vale pegar”, dice Álvaro (Comunicación personal, 2015). Mientras Rodrigo recuerda: “cuando era chiquito, veía otro castigo, los colgaban de un pino, los embichaban<sup>123</sup> y con una cuarta les pegaban, [...] el gobernador mandaba y el mayor les pegaba, [...] ahora nomás consejo con palabras” (Comunicación personal, 2015).

**Fotografía 7.** Músicos en Semana Santa, Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

123 La palabra “embichar” se deriva de “bichis”, término que se usa con frecuencia en la zona de Sonora y Sinaloa para referirse a estar desnudo o desnudar.

Las asambleas que se organizan los domingos intentan preservar la tradición del autogobierno de los rarámuri; una tradición impuesta por los primeros colonizadores gracias a la cual los religiosos enseñaron (obligaron) a los pueblos originarios a organizarse en semejanza con la estructura política española bajo el paradigma legal del siglo XVI. Pero esta imposición se convirtió en una tradición que ahora se mantiene como baluarte cultural de los rarámuri, puesto que logró sobrevivir al colonialismo como un híbrido cultural que mantiene rasgos de la cosmogonía más antigua.

Ahora, la organización política de las comunidades es una forma de autogobierno que, en la segunda mitad del siglo XX, sobrevivió bajo el discurso del respeto de la autonomía de los pueblos originarios y fue incorporada en la Constitución. Sin embargo, esa organización política de las autoridades tradicionales rarámuri es también una forma de resistencia que los más viejos usan para no perder la identidad cultural, ya que la consideran sustancial para la tradición. Finalmente, cabe hacer mención que la justicia tradicional, en específico la del sistema jurídico rarámuri, “no se repite en todos los pueblos, así como el comportamiento social y de las autoridades del pueblo son muy diversos entre unas y otras áreas” (Villegas, 1995, p. 459).

A pesar de contar con un sistema de justicia, al estar frente a un caso difícil y no poder resolver un conflicto o considerarlo muy grave, deciden dejar el asunto en manos de la autoridad chabochi.<sup>124</sup> Aclara Villegas (1995):

...en algunos lugares el gobernador ha dejado de representar una autoridad e incluso el pueblo pierde importancia; en estos casos el ejido y sus autoridades han sustituido la vida organizativa y política del pueblo. Sin embargo, la dinámica de las invitaciones a tomar a partir de los ranchos y los rituales en torno al ciclo agrícola siguen vigentes con algunas modificaciones. (p. 459)

---

124 Según explica Francisco, el agente del Ministerio Público entrevistado, los gobernadores rarámuri acuden a él para que les diga qué hacer ante situaciones que suceden en sus comunidades: “comparecen los gobernadores indígenas, vienen con los comisariados ejidales, [...] hay situaciones que están viviendo y que consideran que es delito y consideran que debe intervenir la autoridad”.

Aunque hace siglos que se abolieron los castigos corporales —este acontecimiento estuvo estrechamente relacionado con el surgimiento de la cárcel (Scheerer, 1989, p. 19)—, el encarcelamiento, incluso bajo el paradigma de la readaptación social como en Guachochi, evidentemente también es un castigo, un sufrimiento tanto para el condenado o para el justiciable que está en prisión preventiva como para la familia.

El modelo rarámuri de justicia y de mediación “merece ser considerad[o] [...] como un verdadero ‘derecho’, y debido a su probada eficacia, recibir el reconocimiento como tal de parte de la sociedad invasora” (Brokmann, 2008, p. 117). Inclusive, es necesario recuperarlo como un referente para una reforma del sistema chabochi, para que los saberes del pueblo rarámuri sean los que se conviertan en el modelo a seguir para llegar a la mediación y a las necesarias reformas al derecho estatal que, en contraste, se funda en el castigo, pues, en el discurso judicial, así se intenta prevenir la reincidencia. Es evidente que el sistema penal moderno “se centra más en los [supuestos] efectos que en la prevención; en cambio, la mediación es una forma de prevención” (Gorjón y Steele, 2008, p. 155), que, por tanto, se anticipa a la judicialización de un asunto.

Para Saúl, juez penal, la justicia indígena se va perdiendo poco a poco. Él lo explica de la siguiente manera:

...siento que los juicios tradicionales sí se han ido perdiendo porque es tanta la influencia que se ejerce por parte de nuestra cultura mestiza [...] [que] el indígena prefiere optar por las instituciones que resuelvan los conflictos eh... mestizas que las tradicionales indígenas, pero hay gente que dice que sí se siguen instrumentando los juicios tradicionales en las comunidades. Sobre todo, quizá donde se comienzan a perder más es en aquellas comunidades en las que hay un contacto más cercano, más continuo, más estrecho con nuestro mundo mestizo, pero en aquellas comunidades más alejadas que conservan su cosmovisión indígena de una manera más pura, por supuesto que allá siguen instrumentando sus juicios tradicionales. Es más yo casi estoy seguro que a lo mejor muchos asuntos se resuelven dentro de la comunidad sin que llegue a tener conocimiento la autoridad mestiza,

pero esto solamente en las comunidades más apartadas... (Comunicación personal, 2015)

Aunque la reforma judicial mantiene como nuevos paradigmas el derecho penal mínimo y el garantismo penal, Carrancá y Carrancá (1937/2004) indican que se debe tener cuidado:

El Derecho Penal está suficientemente justificado por razón de su necesidad, el jurista no necesita recorrer teorías filosóficas que lo nutren, las que representan puntos particulares de un individuo, de una escuela o hasta una secta y son siempre de inútil aplicación y de un contenido evanescente. (p. 170)

Visto desde esa postura pragmática del derecho —que refieren de Manzini—, estos influyentes autores en la dogmática penal moderna en México desestiman la aplicación de los conceptos filosóficos en el derecho penal y consideran inútiles a los grupos que se conforman alrededor de estas corrientes. Si se hace una evaluación, tienen razón Carrancá y Carrancá, en parte porque quienes imponen las ideas del sistema procesal penal, lo hacen legitimando esos cambios en autores que se vuelven de culto para los operadores jurídicos y que terminan por “hacer del derecho penal algo distinto a un monstruoso artificio dialéctico que apresa dolorosamente a los hombres” (Carrancá y Carrancá, 1937/2004, p. 170). Sin embargo, pocos de esos operadores podrían señalar las diferencias del nuevo paradigma porque además de desconocer las otras corrientes filosóficas las consideran innecesarias, ya que solo necesitan conocer el modelo que sostiene el sistema actual.

## LA CÁRCEL DE GUACHOCHI: MODELO PARA LOS INDÍGENAS QUE EVITA EL ESCLAVISMO

Un hallazgo que resultó ser relevante en el tema de los derechos indígenas fue la profunda discriminación que viven los rarámuri en las cárceles de Chihuahua donde la población, en su mayoría, es chabochi. Cuando los rarámuri son detenidos por cometer un delito en otros lugares del estado,<sup>125</sup> se les interna en Ceresos que obedecen a la lógica de la población mayormente chabochi.

En las cárceles de las grandes ciudades, los internos crean su propio sistema de reglas y aunque se intenta controlar con medidas de seguridad, finalmente la dinámica de la población carcelaria sigue la lógica de una pequeña aldea estratificada donde existen constantes enfrentamientos por mantener la hegemonía. Este fenómeno también se conoce como los autogobiernos de las cárceles. Por esta razón, existen distintos grupos al interior —los que tienen más poder están relacionados con el crimen organizado— y las bandas de criminales mantienen el control del tráfico interno de mercancías y sustancias prohibidas, o de las redes de asesinos a sueldo o extorsionadores que operan dentro de los Ceresos.

Así, este gobierno paralegal de los internos reproduce las prácticas de sometimiento de la población más vulnerable, en este caso los indígenas, quienes son víctimas de todo tipo de abusos. El fiscal general, Jorge González Nicolás, lo explica de este modo:

...hicimos un estudio más profundo, ya no meramente del aspecto procesal, sino de la situación y condición física [...] del interno, como una minoría, rodeado de internos que normalmente, por ser minorías los indígenas, se convierten en objeto de burlas, en objeto de discriminación. Y llegamos al extremo de darnos cuenta de que en algunos centros penitenciarios, no quisiera usar el término esclavos, pero los utilizaban como sirvientes, en la condición en la que los demás reos los trataban a estas personas, esto

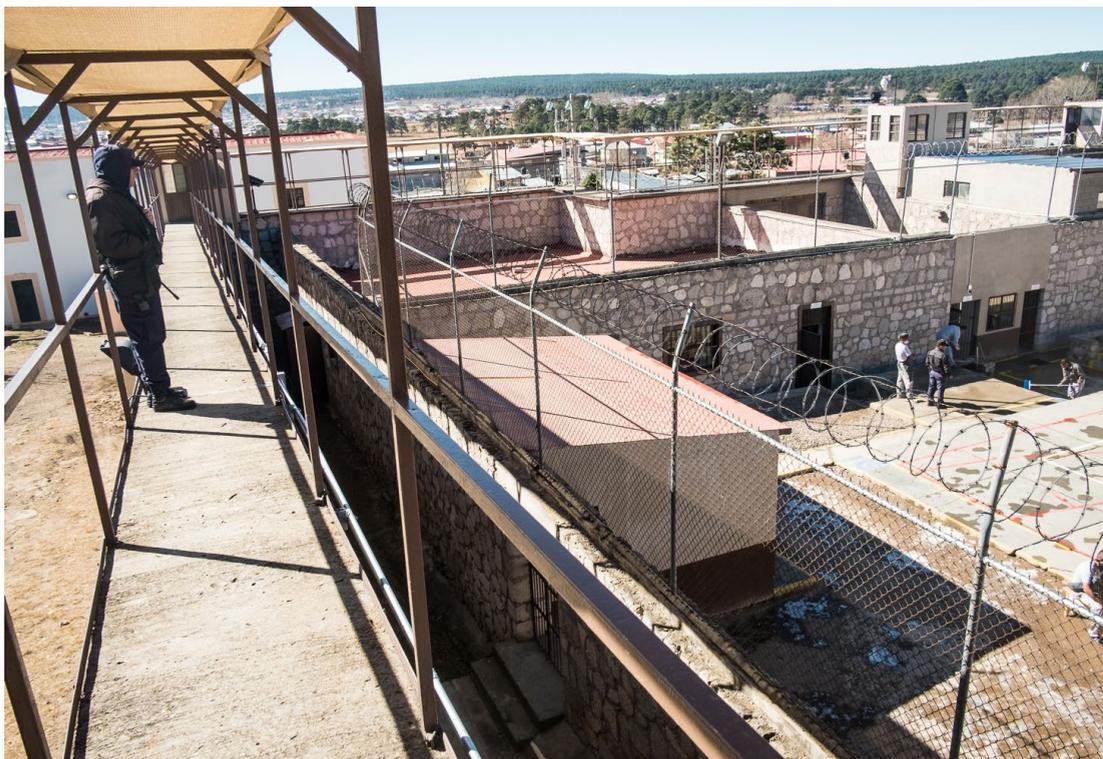
125 El municipio más alejado de la sierra de Chihuahua es Ciudad Juárez, que está a unos 700 km de distancia. La capital Chihuahua es el punto intermedio entre los dos lugares. Ciudad Juárez y Chihuahua son los municipios más poblados.

desde luego que generaba una condición muy complicada para ellos. Había abusos de todo tipo, desde quitarles lo que tenían, desde problemas de golpes, de acosos, inclusive problemas de carácter sexual y para poder ellos defender, para poder enfrentar a las grandes mayorías, nos dimos cuenta que la situación de ellos era mucho, muy complicada... (Comunicación personal, 2016)

La discriminación de los indígenas en otros centros penitenciarios es un reflejo de la realidad social. Es entendible que, en la cárcel, se practique lo contrario al discurso moderno de la reinserción social. Los internos que han cometido un crimen están fuera de la dinámica social que les exige cierta conducta ética o moral, en este caso, respetar la diversidad como un principio que se debe cumplir porque es un derecho humano. Sin embargo, las reglas al interior del Cereso siguen otra escala axiológica, generalmente, el valor más importante se impone por la fuerza, de modo que, sin la necesidad de cumplir con reglas sociales de respeto o de moral, se les obliga a cumplir con un nuevo código y así, los internos chabochi someten a sus intereses a los indígenas, prácticamente hasta convertirlos en esclavos que se encargan de las labores de limpieza del lugar y de la ropa, sin mediar retribución por ello.

Las Naciones Unidas (ONU, 2013) hace una advertencia sobre la situación carcelaria en el caso de los indiciados que pertenecen a los grupos originarios. Dicen que “además, el encarcelamiento puede causarles problemas particulares debido a la separación de la familia, la comunidad y la cultura” (p. 12).

**Fotografía 8.** En los torreones de la cárcel de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Este antecedente de marginación y abuso en contra de los indígenas fue la principal razón de la creación de un nuevo Cereso especial para indígenas, con el que se pretendía mejorar sus condiciones de vida y sacarlos de la marginación y vulnerabilidad que viven en otros penales. Esto lo explica el Jorge González:

...si los ponemos dentro de su entorno y, por otro lado, buscar el hecho de que estas personas tuvieran plenamente acreditada la posibilidad de entender lo que estaba pasando en su juicio, de poder inclusive tenerles un ambiente propio desde la comida, desde cierto tipo de costumbres, desde los temas propiamente religiosos que les corresponden a ellos, para que en un ambiente

propio pudieran estar bien y con el respeto a su dignidad, con el respeto a sus derechos, por un lado, sin lastimar a otros, porque el problema que tenemos es que quienes no son indígenas, pues tienen costumbres, cultura, formas diferentes, entonces no se puede adaptar una situación de estas dentro de uno de los centros porque habría diferencias que son muy difíciles de subsanar. De tal forma que ahí se creó un ambiente, lo más posible... dentro de las limitaciones que hay, desde luego, que hay presupuestales como también de la misma legislación, de hacerles un ambiente propio para sus costumbres, para su cultura, para sus formas de ser, y es así como, por un lado, se establece, en el tema jurídico, la garantía plena que por lo menos entiendan lo que está pasando. (Comunicación personal, 2016)

El principal argumento del Estado para hacer una etnocárcel fue la profunda marginación que vivían los indígenas en otras cárceles, aunque también había otras razones. Una de ellas era acercarlos a su lugar de origen, considerando que Guachochi es el centro político y económico de la Sierra Tarahumara y, con esto, favorecer el contacto de los internos con sus familiares, algo que en efecto sucedió en la gran mayoría de los casos. No obstante, algunos de los entrevistados son originarios de lugares todavía más lejanos, comunidades que están a cuatro o cinco horas de camino a pie, entonces, para estos internos, a pesar de estar más cerca de sus familiares, las visitas siguen siendo esporádicas.

Otro de los obstáculos al que se enfrentaron las autoridades al principio de este proyecto fue que los internos habían comenzado su juicio en otros tribunales y, por tanto, sus causas penales estaban radicadas en los juzgados de otra región. El problema se solucionó gracias a la intervención del Poder Judicial, en este caso el Tribunal Superior de Justicia del Estado, quien se encargó de la logística necesaria para que los indígenas pudieran ser trasladados al Cereso de Guachochi y que su procedimiento penal continuara sin que se viera afectado en relación al tiempo. El fiscal general explica que

...la mayoría de ellos estaban olvidados por sus familiares y esto generó, pues que [...] no tuvieran ellos grandes posibilidades de

defensa y de esto se percata el Poder Judicial. De tal suerte que el Poder Judicial fue un aliado [...] que facilitó las cosas y fue así como se pudieron transitar todos los procesos que estaban pendientes, sin mayor problema aunque fueran tribunales de esa localidad los que conocieran los procesos. (Cuaderno del trabajo, 2016, pp. 67-90)

**Fotografía 9.** Día de visita, Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

La iniciativa del Gobierno del estado de Chihuahua de implementar un Cereso exclusivo para indígenas responde a la necesidad de proteger a los internos de la discriminación de que son víctimas en otros penales. Sin embargo, esto demuestra también cómo el ser humano, cuando regresa a una lógica de sobrevivencia —en este caso en la cárcel— es capaz de aprovechar la ventaja que tiene frente a otros, en este caso los rarámuri, para someterlos, tal como hicieron los españoles hace más de quinientos años.

## (SIN) PROCURAR JUSTICIA: EL RARÁMURI QUE SE ENTREGA(BA) A LA JUSTICIA CHABOCHI

*Si acaso vienen estos, ay les dices que yo me fui solo a Guachochi a entregarme, [...] hice casi un día caminando, [...] llegué directo al Cereso y les dije que venía a entregarme, [...] no quise que me anduvieran siguiendo.*  
—Rodrigo, rarámuri condenado por homicidio

El sistema judicial en Chihuahua es deficiente en la administración y procuración de justicia, como en casi todo México donde la impunidad está presente. El Sistema Judicial Mexicano no cumple con su objetivo de administrar justicia porque los operadores jurídicos siguen actuando igual que en el siglo XIX, a pesar de que en el sistema jurídico ya se reconoce los derechos y las garantías de los pueblos originarios y el paradigma procesal ha cambiado para girar hacia el garantismo que privilegia los derechos humanos y los tratados internacionales. La aplicación de la norma penal sigue dándose de forma mecánica bajo el caduco silogismo jurídico del positivismo moderno que se niega a adoptar los tratados internacionales.

El garantismo penal es un mito contemporáneo, otro fetiche de nuestro tiempo, como los que se inventaron en la modernidad. Ahora, usando una analogía con la literatura mexicana, se puede hablar de un “garantismo mágico” que existe únicamente en la imaginación de quien lo lee en los códigos y las leyes, mas no en la realidad.

El antropólogo Carl Lumholtz (1904/2012), desde hace más de un siglo, hizo una afirmación categórica, el punto de partida para el análisis de este apartado: “Los tarahumares son mucho mejores moral, intelectual y económicamente que sus hermanos civilizados; pero los blancos no les dejan reposo mientras tienen algo que quitarles” (p. 416).

Según el Estado moderno, el legislador es quien analiza la realidad social para imponer normas conforme a la moral social, mientras el juez interpreta esas normas para aplicarlas al caso concreto, es decir, decide a través de un proceso judicial quién tiene la razón jurídica porque ha cumplido con las formalidades judiciales con mayor precisión

que su contraparte y así nace la verdad jurídica que se materializa con la sentencia.

En específico, sobre el derecho penal<sup>126</sup> mexicano moderno, Carrancá y Carrancá (1937/2004), autores cuya obra está legitimada entre la élite de los juristas como “dogmática penal”, explican de la siguiente manera el derecho penal:

En tanto que el Derecho Penal procede mediante el análisis de categorías jurídicas concretas, de pura técnica en relación con los conceptos de delito, delincuente y pena, según la legislación, la Ciencia del Derecho Penal procede sistematizando dichos conceptos para lograr una noción universal y abstracta del delito y, mediante el método científico, o sea el jurídico, abarca el delito como fenómeno humano, social y jurídico, al delincuente como un ser corpóreo y no un ente conceptual y a la pena como una consecuencia política social del delito, aplicada según los fines que con ella se persiguen. (pp. 24-25)

Contrario a lo que afirman Carrancá y Carrancá, el objetivo de la política criminal burguesa, cuyo pilar es la aplicación de la pena corporal, es “consagrar tipos penales que establezcan conductas que sean moralmente repulsivas para una sociedad y, consecuentemente, recordatorios al hombre de la culpa moral que puede originarse al transgredir la norma” (Carrasco, 2008, p. 219).

Pero la cosmovisión rarámuri es distinta, mas no por ello está rezagada en comparación con la racionalidad occidental. Al contrario, su forma de entender la vida y el mundo mantiene otra escala de valores, esa

...diferenciación solamente alcanza al plano de formaciones culturales diversas, pues el indígena vive en un mundo distinto del nuestro, tiene un contacto con su ambiente que difiere mucho del que nosotros tenemos, entiende de manera diversa la realidad y se forja otros valores y otras explicaciones acerca del significado de su vida y del medio que lo rodea. Por consiguiente, no podría

---

126 El derecho penal surge “como el derecho de guerra contra el infractor, cuestión reconocida ampliamente por el pensamiento ilustrado” (Carrasco, 2008, p. 212).

hablarse de una inferioridad de su parte, sino de una diversidad, explicable por diferentes formas de vida y de medio ambiente. (Brokmann, 2008, pp. 112-113)

En la dimensión ética, desde la cosmovisión de los pueblos rarámuri, se conserva una conducta incomprensible e incompatible para el razonamiento moderno; se trata de la noción de cumplir con las reglas. El rarámuri acepta las normas impuestas por la comunidad y aquellas ordenadas por el grupo dominante, en este caso los chabochi, no importa que las desconozca, lo relevante es su cumplimiento. Es por eso que los rarámuri se entregan a la justicia, a diferencia del sujeto común que huye del castigo cuando comete una infracción o un acto delictivo. Los rarámuri no huyen, enfrentan el castigo aunque sea injusto. Durante la primera parte del siglo XX, “los rarámuris, conocedores de la violencia chabochi, se entregaban sin brindar batalla: el antecedente sangriento de la guerra apache, donde ellos mismos sufrieron los rigores de los comerciantes de cabelleras, los había marcado para siempre” (Cajas, 1992, p. 70).

Para Saúl, juez penal, “hay casos, realmente insólitos desde nuestro punto de vista mestizo... [donde los rarámuri] se entregan” (Comunicación personal, 2015). Aunque lo contradice Francisco, el agente del Ministerio Público entrevistado, quien niega que esto suceda en la actualidad, pues dice que “cada vez, son menos” los indígenas que se presentan voluntariamente para enfrentar el castigo, y explica:

Los detienen, dicen: “sí, yo fui”; o sea sí declaran: “sí yo fui”, pero de acuerdo a lo que dice la Constitución y el procedimiento penal, que la autoincriminación no es válida, nos dejan sin sustento para acusar *vedá*. Entonces para acusar, aun cuando digan sí, yo fui, es no válida [*sic*]. Y luego pues hay delitos de realización oculta, los homicidios, violaciones, todo eso, en los que aun cuando digan sí es cierto, tenemos que demostrarlo y muchas veces se nos imposibilita, por esa cuestión... Vienen y dicen: “si ya lo tenían, para qué lo soltaron”, “no pos yo no lo solté, lo soltó el juez”. ¿Por qué?... por la defensa técnica que ellos tienen en la actualidad, nos ponen en igualdad de circunstancias, entonces, a valoración

del juez nos dicen: “no se acredita”. Quedaron muy seguros de regresar, pero, pues... (Comunicación personal, 2015)

Según las narrativas de los rarámuri que fueron informantes, la mayoría se entregaron a las autoridades chabochi por diversas razones, no hay una única respuesta. El caso es que esa conducta se repite y se opone a la lógica del sujeto común. En muchos sentidos, tiene razón Lumholtz, los rarámuri son mejores que los occidentales.

Esto nos lleva a una interrogante bien difícil de resolver en estos momentos: ¿puede el Estado de tipo occidental imponer a pueblos aborígenes sanos y dotados de normatividad propia, probablemente eficaz, principios que éstos rechacen, solamente porque cuentan con la aprobación de quienes son capaces de ejercer la fuerza? (Brokmann, 2008, p. 117)

Además, una de las garantías del procedimiento penal en Chihuahua obliga al agente del Ministerio Público a demostrar que el imputado cometió el delito más allá de cualquier duda razonable, por lo que es necesario allegar pruebas suficientes, primero para vincular a proceso, después para buscar el procedimiento abreviado. Inclusive la dogmática penal positivista sostiene que es necesario tomar en cuenta lo siguiente:

La personalidad del delincuente, o más bien, el estudio psicosomático social del sujeto de imputación, versará sobre el conocimiento del mismo, sobre los elementos familiares, ambientales e investigación social, para conocer su personalidad, y el juez, con base en esos elementos resuelva de acuerdo con las previsiones legales y, dado el caso, ordene el tratamiento más adecuado al sentenciado. (Colín, 1999, p. 85)

**Fotografía 10.** Adentro, dormitorio del Cereso indígena



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Pero, con los indígenas de Guachochi la historia es distinta, porque la impunidad no es un problema, al contrario, existe un índice elevado de casos resueltos a través del procedimiento abreviado, lo que provoca un espejismo de aparente efectividad en la procuración de justicia, como se analizará más adelante en este capítulo.

En las narrativas de los rarámuri se encuentra el testimonio de Rodrigo, quien cuenta que le dijo a su esposa: “Si acaso vienen estos, ay les dices que yo me fui solo a Guachochi a entregarme, [...] hice casi un día caminando, [...] llegué directo al Cereso y les dije que venía a entregarme”. Sin embargo lo remitieron a la oficina de averiguaciones previas, donde están los policías ministeriales que ejecutan las órdenes del Ministerio Público. Como varios de los entrevistados, para Rodrigo

no había más opción, “no quise que me anduvieran siguiendo”, explica (Comunicación personal, 2015). Entonces, hizo lo que consideró más viable, enfrentar las consecuencias de sus actos frente a la autoridad chabochi, aunque no sabía lo que estaba por suceder.

La de Gabriel es una historia parecida, él cuenta: “fui y me entregué y no estaba”. Después de un rato le dijeron: “todavía no llega la orden”. Por la narración es posible deducir que primero acudió a la comisaría de la policía municipal, luego fue a la oficina de averiguaciones previas en la fiscalía y ahí, explica: “sí estaba, me esperé dos horas y me dijo un licenciado, ‘ahora no, vienes el lunes’, dejé un domicilio y un número de teléfono”. Después fueron por él para detenerlo en su casa (Comunicación personal, 2015).

Otro testimonio, el de Pablo,<sup>127</sup> coincide en que no hay motivo para huir: “¿para qué andar escondiendo, no va a andar a gusto”. Jacinto también se entregó, dice: “me presenté con el comisario, fui con mi papá y mi mamá, me dijo mi jefe: ‘sabes qué hijo, vas a presentar’”. Efrén<sup>128</sup>, por su parte, señala: “ya sabía que me iban a agarrar, el *vato* que me puso dijo qué iba a decir porque dijo que no tenía que ver nada y le dije ‘pues tú sabes, yo aquí estoy’”. En esta entrevista, ante la pregunta “¿y por qué no te fuiste?”, su respuesta fue: “porque si me iba, iban a decir para dónde se fue, pues pa’cá...” (Comunicación personal, 2015). La percepción de los rarámuri entrevistados es que la autoridad chabochi tiene los recursos necesarios para perseguirlos y encontrarlos, una noción equivocada de la realidad del sistema de procuración y administración de justicia.

Todavía sorprende y para muchos es increíble que los rarámuri cometan un delito y después se entreguen a las autoridades para ser castigados, esa conducta está fuera de la razón del sujeto común, del chabochi. Como en la danza, el rarámuri actuó conforme a las circunstancias del momento, el azar, la mala suerte, le llevaron a cometer un delito, pero su intención no era rebelarse contra la autoridad, fue algo

127 Pablo, 30 años, originario de Chovita, Norogachi, sin estudios, entiende el español. Está en prisión preventiva por el homicidio de su sobrino, todavía no tiene audiencia.

128 Efrén, 22 años, originario de Santa Anita, Rancho Sawarame, de oficio albañil, estudió hasta la secundaria, es completamente bilingüe. Sentenciado por el delito de homicidio, le dieron una sentencia de 19 años.

fortuito. Sin embargo, el Sistema de Justicia Penal, considera al sujeto procesado ahistórico, no importa para el operador jurídico la cultura ni la cosmovisión, la ley castiga el hecho que atenta contra la sociedad, sin mediar ninguna ponderación. Mientras tanto, el rarámuri se entrega a la justicia chabochi y no se defiende, a sabiendas de que sus razones serán incomprensibles para los operadores judiciales.

## CAPÍTULO IV

# LA ETNOCÁRCEL DE GUACHOCHI EN EL DISCURSO DEL CHABOCHI

## BREVIARIO SOBRE EL TRABAJO DE CAMPO CON LOS OPERADORES DEL SISTEMA JUDICIAL EN CHIHUAHUA

*La verdad es que yo creo que cuando se hizo la reforma [en materia de derechos humanos], ni el mismo Gobierno estaba consciente del compromiso tan serio que estaba asumiendo con esa reforma, [...] yo creo que no estaban ni conscientes, se echó la soga al cuello yo creo que sin planearlo...*

*México, por tratar de cumplir con los compromisos internacionales, lo pusieron muy bonito, muy rimbombante el artículo primero.*

*Hay derechos humanos que el Gobierno tiene la obligación de respetar y promover y se está quedando corto...*

—Saúl, juez penal en Guachochi, 2015

*...nos encontramos con personas que hacía dos años habían cumplido su sentencia y ahí estaban, ahí estaban por esa marginación, ahí estaban por esa ignorancia, y bueno porque en aquel tiempo que los tribunales eran de papeles y papeles, pos ahí se perdía algún expediente en alguna parte.*

— Jorge González Nicolás,  
fiscal general del estado, 2016

**E**n este apartado, se resumen las narrativas de los operadores del sistema judicial en Chihuahua que fueron recabadas en entrevistas semiestructuradas, las cuales atienden los temas más importantes de lo que llaman la “epopeya judicial”, ese complejo entramado de pasos legales que desembocan en una sentencia. Por tanto, esa resolución judicial es un producto cultural.

Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados. (Geertz, 1992, p. 56)

También se realizaron conversaciones aisladas con funcionarios y exfuncionarios que pertenecieron a la Fiscalía General del Estado y al Tribunal Superior de Justicia del Estado de Chihuahua,<sup>129</sup> pero no

129 Las oficinas de la Fiscalía General del Estado están ubicadas en un edificio antiguo en el primer cuadro del centro histórico de Chihuahua, a unos cuantos metros del Palacio de Gobierno, donde despacha el gobernador. El lugar parece haberse quedado petrificado en la década de los años setenta, con espacios muy reducidos, mobiliario viejo y un elevador lento que fácilmente tiene tres décadas funcionando. En el despacho del fiscal general hay muebles de madera fina, igualmente adornadas están puertas, ventanas y paredes.

Por otro lado, las oficinas del Tribunal Superior de Justicia del Estado se sitúan en un edificio antiguo, a dos cuadras del Palacio de Gobierno. Tiene con acabados en mármol y maderas finas. A diferencia de la fiscalía, este edificio tiene más espacio y una calma extraordinaria, parece un recinto de alguna iglesia o funeraria. No obstante, en 2016 estas oficinas se trasladaron a la Ciudad

fueron entrevistas formales, sino más bien acercamientos aislados. De ahí surgieron algunas de las dudas y reflexiones que se insertaron como preguntas en el cuestionario de los operadores del sistema. Cabe mencionar que no fue posible establecer contacto con algún defensor de oficio asignado a Guachochi. Como se aprecia en las entrevistas, el tema de los derechos de los pueblos originarios es el que más incómoda a los funcionarios encargados de juzgar a los rarámuri en la sierra, quizá porque saben que el sistema ha fallado en la defensa de sus derechos.

En cuanto a los rasgos metodológicos, las entrevistas fueron útiles para corroborar algunos datos de investigaciones previas, en este caso, los operadores son observadores y se propone un ejercicio de interpretación del discurso para comprender el tema central de esta investigación.

El defensor de oficio es otra figura decorativa en el “drama judicial”, apenas si comparece para darle trámite a las cuestiones más elementales. Debido a que no existe un debate en juicio su presencia no es necesaria más que para cumplir con las formalidades. Prácticamente todos los procesos penales de indígenas se tramitan por el procedimiento abreviado, entonces, únicamente se requiere del defensor de oficio como observador. No obstante, la defensa de oficio penal no cumple con su cometido puesto que no ejercita ninguna acción a favor del indiciado. Según Marcos Escobar (2012), la defensa,

...junto con las nociones de acción y jurisdicción, son los tres pilares básicos sobre los que descansa la idea del proceso penal como estructura normativa destinada a armonizar la pretensión punitiva del Estado, la libertad individual y las exigencias de la administración de justicia. (p. 191).

---

Judicial, un edificio con arquitectura modernista que es cinco veces más grande, sigue siendo un lugar frío.

**Fotografía 11.** Afuera del juzgado mixto; al fondo, Guachochi



**Autor:** Carlos Murillo, 2015.

Se realizaron tres entrevistas, la primera con el juez penal del juzgado mixto de Guachochi<sup>130</sup> en un restaurante local. El informante respondió a todas las preguntas con detalle, además aportó datos para la investigación que abrieron nuevas líneas de trabajo. Considero pertinente no revelar la identidad del juez penal, aunque él accedió a que se le mencionara en el trabajo de investigación. El informante hizo referencia constante a su empatía con los rarámuri y el respeto a los pueblos originarios, también sobresale en su discurso la responsabilidad que asume como juez y su compromiso con el cumplimiento de ley, sin

130 El juez pertenece al Distrito Andrés del Río donde opera un “Juzgado Único de Primera Instancia Mixto: A partir de septiembre de 1998, son dos juzgados mixtos de primera instancia, del ramo civil y penal. En ambos se tratan los mismos asuntos. En el primero está el Registro Público de la Propiedad” (Ronquillo, 2002, p. 111). El sistema se reformó para transitar del modelo inquisitorio-escrito a un modelo acusatorio-adversarial, por ese motivo, a partir del 2008, estos juzgados siguieron funcionando aunque bajo el nuevo paradigma legal.

embargo, en algunas ocasiones, este mismo compromiso se convierte en una limitante de sus decisiones.

La segunda entrevista se llevó a cabo también en un restaurante, esta vez el informante fue un agente del Ministerio Público asignado a la zona de Guachochi.<sup>131</sup> Pidió que no se publicara su nombre, aunque accedió a responder algunas preguntas con ciertas reservas. A diferencia del juez, su actitud fue menos empática con los rarámuri, inclusive en varias ocasiones hizo referencia a las supuestas ventajas, aparentemente ilegítimas, que tenían frente al sistema.

La tercera entrevista, se realizó al fiscal general del estado de Chihuahua —como ya se ha mencionado en capítulos anteriores— y se llevó a cabo unos días antes de que dejara el cargo con motivo del cambio de administración estatal. Este es el único operador que sí se identifica con su nombre real, se trata del abogado Jorge González Nicolás, quien tiene experiencia en el campo judicial y una trayectoria académica como docente en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, la más importante institución de educación superior de la región. Durante la entrevista, el fiscal general fue cauteloso con lo que decía, procuraba no cometer ningún error en su exposición, pero al hablar de los indígenas siempre se condujo con un tono de disculpa, como reconociendo que el sistema era injusto con los rarámuri. A decir de Michael Foucault (2009), “es feo ser digno de castigo, pero poco glorioso castigar” (pp. 18-19).

---

131 Expone Ronquillo (2002) lo siguiente:

La policía del Estado en Guachochi ha intervenido desde principios de la década de los 70, pero no fue sino hasta 1978 cuando Antonio Olague Acosta se estableció en Guachochi como jefe de destacamento. Dependen de una primera comandancia con sede en Parral y administración general en Chihuahua. Su campo de acción tiene la amplitud del mismo municipio [...]. Aquí en Guachochi cuentan con oficinas anexas del Ministerio Público federal y del Fuero Común. Para el primero están los casos de narcotráfico y para el segundo los casos de robos, daños, lesiones, etc. El jefe de Averiguaciones Previas es el Ministerio Público del Fuero Común. Hay subagentes en Guachochi, Batopilas, y Morelos. De estas oficinas se pasan los casos a los juzgados para darles seguimiento. (p. 111)

**Fotografía 12.** La institución panóptica, el Cereso de Guachochi desde arriba



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Como ya se había dicho, el Cereso de Guachochi es exclusivo para indígenas de cualquier etnia, aunque por ser la población mayoritaria en la zona, es más frecuente que sean rarámuri los indiciados. Es importante mencionar que ni el juez ni el agente del ministerio trabajan exclusivamente con indígenas.

Existe oculta una falacia en esta cárcel. Para comenzar, según los datos históricos que aportan dos trabajos relativos a las cárceles de Guadalupe y Calvo y de Guachochi (Lutz y Cruz, 2012; Alvarado, 2004), antes de que el Cereso núm. 8 de Guachochi fuera exclusivo para indígenas, las dos cárceles ya tenían una mayoría de población indígena. No existe un dato estadístico específico, pero en los dos casos se habla

de más del 90 % de indígenas, tanto así que Lutz y Cruz usan la categoría de etnocárcel. Además, aunque la población carcelaria ya era en su mayoría de indígenas, esto no representaba una ventaja significativa para los detenidos en el ejercicio de sus derechos.

Hace falta una mirada crítica de la justicia indígena y el pluralismo jurídico, estos dos elementos han quedado excluidos de los discursos jurídicos hegemónicos<sup>132</sup> en el derecho penal mexicano. Cabe señalar que incorporar a la Constitución y sus leyes elementos relacionados con los tratados internacionales de derechos humanos no es suficiente porque estos pueden estar en el papel, pero es necesario que el Estado garantice su aplicabilidad y que exista un diálogo constante entre sistemas normativos. Según Höffe (2000),

...se precisa un diálogo intercultural que venga a sustituir la enseñanza autosuficiente y unilateral de los demás [...]. Y como también hay que plantearse la cuestión de la legitimación, y profundizar además en los fundamentos de la cultura, el diálogo se convierte en discurso. (p. 174)

Por lo tanto, la pena en el derecho moderno tiene dos funciones, una instintiva —el deseo de venganza y cólera de la sociedad— y otra utilitaria que tiene dos subfunciones: la nemotécnica especial para recordarle al infractor su culpa y la general para advertir a la sociedad sobre castigo (Carrasco, 2008, p. 215).

El derecho nacional, se ha adaptado al internacional, a través de los derechos humanos que se reproducen en la misma lógica de la gobernanza global, ya que tanto en los órganos jurisdiccionales internacionales como en las organizaciones de la sociedad civil y, por supuesto,

---

132 Señala Tamanaha (2007): “Parecería que los pluralistas jurídicos han creado un oponente aterrador y hegemónico, el centralismo jurídico, con el propósito de inflar la importancia de su concepción del pluralismo jurídico” (p. 236). Sin embargo, el discurso dominante de la modernidad, a través del cual el Estado establece como único sistema jurídico el emanado del mismo Estado, no es determinante para establecer una relación de poder entre estos dos discursos, por lo tanto, no se trata de magnificar al oponente para adquirir relevancia, en todo caso, la preeminencia del discurso del pluralismo jurídico en la realidad requiere de otras formas de comprensión de las sociedades no occidentales.

en la academia se conforma una ideología de los derechos humanos que se convierte también en dogma. Indica Höffe (2000):

Al tratarse de una institución jurídica que supuestamente trasciende las culturas, se corre por tanto el peligro de que tales derechos humanos traicionen su esencia: que en lugar de constituir el núcleo de una moral jurídica universal queden degradados a un “artículo de exportación de la cultura occidental”. En ese sentido, y debido a una cierta complejidad, se echa en cara a Occidente, sin distinciones, promocionar un vehículo de “imperialismo cultural” fruto de una mentalidad etnocentrista o eurocentrista. (p. 172)

Para delimitar el tema y mantener una coherencia metodológica, se examinarán únicamente tres grupos de categorías para conformar un eje transversal en la reconstrucción y análisis de estos discursos ideológicos. El primer grupo es la igualdad, ya que en el estudio de los derechos de los pueblos originarios resulta indispensable la comprensión de la noción del sujeto jurídico. En segundo lugar, se examinará el debido proceso y el acceso a la justicia<sup>133</sup> como derechos procesales y derechos humanos de los sujetos procesales; y en tercer lugar, el crimen y el castigo, la médula del derecho penal.

El garantismo penal requiere de un cambio de paradigma procesal, específicamente, de los juicios de corte acusatorio adversarial, conocidos como juicios orales. Esta reforma judicial en materia penal es una tendencia en América Latina impuesta por Estados Unidos de Norteamérica, pues funciona como una nación hegemónica en la re-

---

133 Aclaran Hernández y Martínez (2015):

Particularmente, el acceso a la justicia para personas, pueblos y comunidades indígenas requiere de una transformación estructural de las instituciones que, por un lado, reconozcan la jurisdicción indígena y generen mecanismos de coordinación, y por otro, que garanticen los derechos específicos (lingüísticos, de adecuada defensa, toma en cuenta de especificidades culturales, entre otros) para que en determinados casos, los usuarios puedan activar e impulsar la maquinaria estatal para la justiciabilidad de sus derechos. De esta forma, un gran reto para el sistema y los operadores radica en dejar de concebir la diversidad como un “problema lingüístico” que padecen las personas involucradas en un proceso penal. (p. 166)

gión que opera el financiamiento de las reformas judiciales a través de las oficinas de cooperación, en específico la USAID. En la geopolítica, la USAID funciona como intermediaria de los recursos que se destinan al desarrollo social, la justicia y la seguridad de la región. Hasta ahora en México, la Iniciativa Mérida es el plan general de este programa, ahí se concentran los recursos económicos para colaborar en la región, los cuales se combinan con otros organismos como el Banco Internacional de Desarrollo o el Banco Mundial.

En la implementación de estas iniciativas, lo verificable a través del método cuantitativo comenzó un nuevo reinado en la toma de decisiones. Sobre el tema, comenta Loïc Wacquant (2000):

...dar un fino barniz científico a esos dispositivos, y la jugada está hecha: se nos venden gatos conservadores por liebres criminológicas. En cada país actúa cierta cantidad de intelectuales nativos que desempeñan el papel de “pasadores” y avalan con su autoridad universitaria la adaptación de las políticas y métodos estadounidenses de mantenimiento del orden a su sociedad. (p. 167)

En la agenda de la USAID radica el cambio de paradigma procesal judicial. Modificar un modelo —catalogado como inquisitorio, caduco, ineficaz, lento, anquilosado— que no permitía garantizar el cumplimiento de los derechos humanos, por uno nuevo de corte acusatorio adversarial, oral, más rápido, más eficaz, más justo y, sobre todo, garantista era la premisa principal del discurso reformista en Latinoamérica.

En México, debido a esta imposición, el modelo de justicia fue cambiando gradualmente, primero en los estados. Chihuahua comenzó como uno de los laboratorios a nivel nacional al implementar los juicios orales desde 2008, lo que sirvió para conocer las deficiencias del nuevo aparato judicial y hacer las reformas necesarias para después implementar el modelo a nivel nacional en el 2016, año en el que entró en vigor el nuevo Código Nacional de Procedimientos Penales, documento que cuenta con las características del sistema acusatorio-adversarial.

Para Pastrana (2009), las conclusiones que se formaron a partir de la reforma judicial en Latinoamérica son las siguientes:

En cada país latinoamericano analizado, presenta como nota en común el paso de una reforma formal o de primera generación a una material o de segunda generación; b) Que el paso de la reforma de primera generación a la de segunda generación se da en razón de la presencia de razones pragmáticas y materiales ligadas a la idea de crisis de la justicia penal y a la violación de los derechos humanos; c) La reforma Latinoamericana también representa un cambio de paradigma o ideología; es decir, el paso de la búsqueda de la verdad histórica a la solución de un conflicto de intereses surgido por la comisión de un delito; y, d) La presencia de una contrarreforma, manifestada, o bien en forma legislativa, o bien como voces de crítica al actual proceso de reforma Latinoamericana. (p. 311)

En México, ya están en la ley los preceptos de este nuevo modelo de justicia garantista, sin embargo, la realidad dista mucho del discurso jurídico. Todavía no se alcanzan los objetivos del nuevo paradigma garantista ni hay indicios de que exista un avance. En Chihuahua, la reforma judicial tiene nueve años en implementación y, hasta ahora, no hay resultados positivos en la calidad de la justicia. Los cambios han sido formales, mejor dicho, cosméticos, y están acompañados de una estrategia de *marketing* que solamente repite que el nuevo sistema es mejor, pero no argumenta por qué. Según Pastrana (2009), México en 2009 era considerada una normatividad “híbrida y confusa”, por tener elementos sudamericanos y norteamericanos que ni siquiera son compatibles (p. 312).

## **NOTAS SOBRE LA RAZÓN OCCIDENTAL Y LA RAZÓN RARÁMURI: LA FALTA DE DIÁLOGO ENTRE “GENTE DE RAZÓN” O “ENTENDIDOS” Y LOS RARÁMURI EN EL “DRAMA JUDICIAL”**

En este apartado, se rescatan las opiniones de una organización de la sociedad civil y de los activistas religiosos de la región, quienes no se preocupan por comprender la cosmovisión de los rarámuri y, en lugar de colaborar en la lucha por los derechos indígenas, terminan discriminando.

Los chabochi mantienen la razón occidental —impuesta desde la época de la colonización española hasta nuestros días— y, en su discurso, dicen respetar formas de pensar distintas. Pero en realidad consideran a los rarámuri como un grupo rezagado en el desarrollo, tanto en la cuestión económica como en la educativa<sup>134</sup>. Los catalogan como menores de edad y para diferenciarse de ello los chabochi se identifican como “gente de razón”,<sup>135</sup> mientras que a los rarámuri que —según esta teoría discriminatoria— adquieren la razón les llaman “entendidos”. Por exclusión, todos los demás, entonces, son gente sin “razón” ni “entendimiento”.

Aquí se propone que no hay un diálogo entre la razón chabochi y la razón rarámuri, en todo caso, hay monólogos de ambos lados, pero desarticulados, no existen vasos comunicantes entre los grupos. Por un lado, los chabochi creen que el rarámuri habla su propia lengua y no comprende lo que le están diciendo, esto lo asumen como algo lógico porque consideran que su condición de atraso cultural es la causa del desconocimiento del español y esa condición deficitaria del lenguaje es responsabilidad del mismo rarámuri. Consideran los chabochi que el rarámuri no quiere salir de ese supuesto rezago cultural (por desconocer el español), en cuyo caso, como ya se ha citado en múltiples ocasiones, el rarámuri es quien está mal.

Mientras tanto, cuando el rarámuri se enfrenta al Sistema de Justicia Penal, se reproduce lo que pasa en la calle, pero ahora como un condicionamiento institucional que etiqueta y discrimina. Al mismo tiempo, las organizaciones de la sociedad civil se esfuerzan para comprender lo que sucede con los derechos indígenas, pero no saben cómo acercarse a la cosmovisión rarámuri y terminan discriminando aún más. Un ejemplo es el Programa Integral de Atención al Indígena

134 En una ocasión escuché a una persona decir que, los rarámuri, “con la debida educación” podrían ser razonables, mientras tanto no tenía caso dirigirse a ellos porque asumía que no entendían nada de lo que se les explicaba. Otra persona, relacionada con un partido político, consideraba que los rarámuri se aprovechaban de las gestiones que hacían y decía que aunque les regalaban despensas de alimentos o cobijas, no le agradecían por eso. Nunca se sabía si votarían o no por ese partido. Así que, electoralmente, entregarle a los rarámuri “apoyos” no era una apuesta segura ni rentable.

135 Cfr. Cajas, 1992, p. 26.

(PIAI), donde se realizó un estudio sobre la cárcel de Guachochi gracias a la iniciativa del Observatorio de Derechos Indígenas con la colaboración de instituciones como la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A. C. (COSYDDHAC),<sup>136</sup> el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y Nochaba Nikuuroka Anakupi Nirá A. C. Estas instituciones tuvieron como aliado estratégico para el financiamiento a la Fundación del Empresariado Chihuahuense A. C. (FECHAC), un organismo que recibe fondos de los tres órdenes de gobierno y de organismos internacionales intermedios como la USAID.<sup>137</sup> FECHAC es quien financia el esfuerzo, en este caso, junto con The Christensen Fund, una organización dedicada a fondar acciones relacionadas con lo que llaman “la diversidad biológica y cultural”,<sup>138</sup> desde

---

136 Sobre la COSYDDHAC, indica Ronquillo (2002):

Esta comisión fue promovida y creada por el señor obispo José Alberto Llaguno Farias, S. J., en noviembre de 1988; fue una de las primeras comisiones no gubernamentales surgidas en el país. En Guachochi fue representante de esa comisión el Pbro. Héctor Fernando Martínez hasta 1999. COSYDDHAC ha tenido una fuerte tradición de lucha en defensa de los derechos humanos y de la protección al ambiente, cuestiones muy ligadas entre sí, sobre todo cuando se trata de los derechos de las comunidades indígenas. Su carácter no oficial, le ha permitido hacer una defensa mucho más eficaz que la comisión de derechos humanos gubernamental. (p. 112)

Esta asociación civil rememora a las primeras misiones que se encargaron de evangelizar y dominar la región en la época de la Nueva España, pero actualizada con el discurso de los derechos humanos como argumento para la protección de los pueblos originarios.

137 Señala Iturralde (2007):

Así, la modernidad tardía también llegó a Latinoamérica bajo el auspicio de los Estados Unidos. Las reformas económicas y políticas implementadas por la mayoría de los países latinoamericanos durante los años ochenta y noventa con el fin de fortalecer sus instituciones democráticas y abrir sus mercados, estuvieron inspiradas en el Consenso de Washington y en la ideología de los gobiernos estadounidenses. La forma como los países latinoamericanos se han adaptado a estos modelos es crucial para explicar la configuración actual de sus campos penales y sus respuestas frente al crimen y la violencia. Sin ir más lejos, las transformaciones apenas mencionadas fueron seguidas, en los años noventa y en los primeros años del siglo XXI, por amplios procesos de reforma penal. Estos fueron financiados en buena medida por Estados Unidos, a través de la agencia USAID, y se inspiraron de manera notable en la cultura penal estadounidense [...] El ejemplo más claro de ello fue la implantación del sistema penal acusatorio en buena parte de los países latinoamericanos. (pp. 105-106)

138 Para ver más información visite su página web: <https://www.christensenfund.org/about/>

San Francisco, California; es decir, obtienen lo que Bourdieu llama capital de “crédito”.<sup>139</sup>

El discurso de estas organizaciones de la sociedad civil sobre del desarrollo social y humano, así como la promoción de los derechos humanos, se encuentra en el cuadrante de lo que llama Supiot (2007) la interpretación fundamentalista de los derechos humanos, al asumir tres aspectos diferentes:

...el mesianismo, cuando se procura imponerle al mundo entero su interpretación literal; el comunitarismo, cuando en cambio se convierten los derechos humanos en el signo de una superioridad de Occidente y se les niega a otras culturas, en nombre del relativismo cultural, la capacidad de apropiárselos; y por último, el cientificismo, cuando la interpretación de los derechos humanos es remitida a los dogmas de la biología o la economía, que serían las verdaderas leyes intangibles del comportamiento humano. (pp. 266-267)

Es complejo tratar el tema de los derechos indígenas y más aún desde un análisis cuantitativo sobre la cultura, como lo intenta hacer el PIAI, pues implica renunciar a un análisis del discurso a través de la etnografía, que pretende “buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares” (Geertz, 1992, p. 51). El trabajo cuantitativo bajo el paradigma de razonamiento científico eurocéntrico, en este caso de la cultura rarámuri, no hace más que reproducir de nueva cuenta una colonización respaldada

---

139 Según Bourdieu (2009):

Uno comprende también que el desarrollo de las fuerzas de subversión y de crítica que las formas más brutales de la explotación “económica” han suscitado, y la puesta en evidencia de los efectos ideológicos y prácticos de los mecanismos que aseguran la reproducción de las formas de dominación, determinan un retorno a modos de acumulación fundados en al conversión del capital económico en capital simbólico, como todas las formas de redistribución legitimadora, pública (política “social”) o privada (financiamiento de fundaciones “desinteresadas”, donación a hospitales e instituciones académicas y culturales, etc.) por las cuales los dominantes se aseguran un capital de “crédito” que parece no deber nada a la lógica de la explotación, o incluso el atesoramiento de bienes de lujo que atestigüen el gusto y la distinción de su poseedor. (p. 216)

ahora por el dominio epistémico de la estadística para encontrar la verdad. Este método ha servido de palanca para tomar decisiones con base en el criterio del análisis costo-beneficio. Según Wacquant (2000):

Gestación y diseminación, nacional y luego internacional, por los *think tanks* estadounidenses y sus aliados en los campos burocrático y mediático, de términos, teorías y medidas que se imbrican unos en otros para penalizar, en conjunto, la inseguridad social y sus consecuencias. (p. 63)

El PIAI realizó una encuesta de percepción en el Cereso núm. 8 de Guachochi en 2016 y, aunque los resultados no incluyen la metodología, es evidente que se trató de un trabajo de corte cuantitativo, donde se entrevistó a los internos con un cuestionario general, mismo que se vació en tablas de datos estadísticos para determinar numéricamente lo que contestaron los rarámuri encuestados.

En la portada de la encuesta hay una fotografía que muestra a un interno rarámuri leyendo un libro adentro del penal (Figura 2), lo que reproduce la idea de la educación como proceso civilizatorio, mientras que el Cereso se presenta como un lugar de ortopedia moral donde la educación y la capacitación para el trabajo (panadería y carpintería), son las formas en que mejor funciona la reinserción social del rarámuri, bajo la premisa de que es necesario enseñarle a vivir la vida chabochi.

**Figura 2.** Portada de la presentación del PIAI. Un interno indígena posa leyendo un libro en el Cereso de Guachochi



**Fuente:** Página web del PIAI, 2016.<sup>140</sup>

En el PIAI participan organizaciones de la sociedad civil que se dedican a la defensa de los derechos indígenas, inclusive aparecen otros organismos internacionales y representantes del Estado; eventualmente participan los tres órdenes de gobierno, por lo que es quizá el esfuerzo más articulado por la defensa de los derechos de los rarámuri.

140 Los documentos del Observatorio de Derechos Indígenas del PIAI que se consultaron en línea fueron eliminados y la página de internet ya no está disponible.

**Figura 3.** Organismos de gobierno y de la sociedad civil que participan en el PIAI



**Fuente:** Página web del PIAI, 2016.

En la página web oficial del PIAI, se encontraron dos documentos que tratan la misma encuesta:<sup>141</sup> una infografía y un archivo de PowerPoint descargable. Ambos se crearon como resultados de lo que llaman una “Encuesta de Percepción a internos indígenas del CERESO #8 en la Ciudad de Guachochi, Chih.”. El título de la infografía es “Observatorio de Derechos Indígenas” y en un subtítulo aparece “Derecho al Debido Proceso”, pero sin más explicación. Estos dos documentos serán analizados en este apartado.

Según los resultados de la encuesta de percepción, en “Acepta delito” un 60 % contestó que sí y un 40 % que no. En la versión de la infografía digital cambia el título aunque se trata de lo mismo, ahora dice “Aceptación del hecho imputado”; además, se modifican los porcentajes: aparece que un 60 % respondió no, un 35 % sí y un 5 % no contestó (N/C). Esto es una inconsistencia.

En otra de las preguntas de la versión en PowerPoint, bajo el título “Se entrego [*sic*]”, se presenta que 235 de los 301 rarámuri contestaron dijeron que sí y 66 que no; es decir, un 78 % dio una respuesta positiva y un 22 % negativa. Sin embargo, en la infografía existe una variante en la misma pregunta, pues se reporta que un 70 % dijo no, un 22 % sí y un 8 % N/C. De nuevo, existen inconsistencias entre los dos documentos que se publicaron. Cabe mencionar que la infografía en línea considera una población de 259 internos y menciona que se hizo

141 Actualmente los documentos en línea ya no están disponibles.

una muestra con el 76 %, lo que de entrada es una contradicción, no obstante, plantea un porcentaje de confiabilidad del 98 % y un rango de error de +/- 0.85 %, lo que no demuestra, al no exhibir la metodología ni mantener coherencia entre las cifras.

Siguiendo con la misma encuesta del PIAI presentada en diapositivas, en cuanto al uso de traductor, un 66 % dijo que no tuvo, mientras un 34 % dijo que sí. En la batería de resultados aparece también el título “Entendió al traductor”, a lo que 61 contestaron que sí, 234 que no y 6 que un poco.

En relación con la defensa, las diapositivas informan que el 53 % respondieron que sí a la pregunta “Tuvo defensor”, mientras que 47 % dijeron que no. En la infografía dice que el 77 % contestó sí, de oficio; el 1% sí, contratado; el 10 % no y el 13 % N/C.

Sobre su comunicación con el defensor, en la versión de Power-Point con el título “Entendio defensor [*sic*]”, 17 contestaron que sí (5.6 %), 276 que no (91.6 %) y 8 que poco (2.6 %). La versión de la infografía en el mismo rubro dice que 47 % respondió que sí, 12 % que poco y 42 % que no; de nuevo una inconsistencia sustantiva. Además, el subtítulo “Le entendió” aparece dos veces, la segunda dice que el 20 % contestó que sí, el 17 % poco, el 32 % no y un 30 % N/C.

Hay una pregunta que llama la atención, se trata de los “Antecedentes penales”. No resulta tan raro que el 96 % de los rarámuri encuestados manifestaran que no tenían antecedentes penales; es más notable que el 3 %, según los encuestadores, respondiera “sí [*sic*] por borracho”, lo que reafirma el estereotipo del rarámuri que se emborracha y comete delitos.

**Figura 4.** Arriba: la versión que se difunde en la página web del observatorio de derechos indígenas del PIAI (infografía). Abajo: dos diapositivas que tratan el mismo tema con diferentes resultados



**Fuente:** Composición propia a partir de datos de la página web del PIAI, 2016.

Finalmente, la última diapositiva que se presenta es relativa al “Contexto del delito”, cuyos datos manifiestan que el 46 % considera que el contexto fue ebriedad, 2 % brujería, otro 2 % drogas y el 46% otros. Acompaña a estos datos una leyenda que aclara: “Sólo en un 3 % de los casos el incidente ocurrió durante una fiesta tradicional”, una especie de dispensa para las fiestas tradicionales, que en apariencia nada tienen que ver con la comisión de delitos, por lo cual aparentemente quedan exculpadas. En la versión de la infografía aparecen otras respuestas, el 48 % dice que el contexto fue otro —una variación del 2 % respecto de la otra encuesta—, tierras el 3 %, otras drogas 2 %, marihuana 2 %, otras bebidas 4 %, no identificado 16 %, mezcla 7 %, cerveza 6 %, “teswino” 6 %, “teswinada” 5 % y brujería 3 %. Como puede observarse, las respuestas “teswino” y “teswinada” se separan, mientras que la última se marca con color naranja para seguir

con el discurso de que es poca la incidencia delictiva en el contexto de una tescüinada.

Según una nota informativa que aparece en el portal de la FECHAC, el coordinador del PIAI, el Lic. Carlos Alejandro Ordóñez Villegas, hizo la siguiente declaración:

En el estudio, nuestra población objetivo fueron 416 internos e internas de los Centros de Reinserción Social del Estado de Chihuahua, ubicados en los municipios de Chihuahua, Parral, Cuauhtémoc, Juárez y Guachochi, donde se levantaron 310 encuestas, 301 a varones que representan el 75% de la población varonil total y 9 a mujeres que representan el 100% de la población indígena de sexo femenino en los CERESOS. (FECHAC, 2016)

Se trata de un resultado cuantitativo que poco aporta al análisis de la realidad que viven los rarámuri en el proceso judicial penal y que mantiene referencias que reproducen la discriminación de los internos rarámuri, como el análisis superficial del consumo de tescüino. Si bien es cierto que es común su uso entre la población carcelaria de Guachochi, no es posible que quien se encarga de hacer un análisis de esta realidad se deje llevar por el estereotipo que liga esta práctica a la actividad delictiva. Pierre Bourdieu (2009) opina:

...uno comprende que las formas simbólicas de la dominación hayan decaído progresivamente a medida que se constituían los mecanismos objetivos que, al volver inútil el trabajo de eufemización, tendían a producir las disposiciones “desencantadas” que su desarrollo exigía. (p. 215)

Abiertamente se hace referencia a la cultura rarámuri con un discurso de dominación y discriminación en los temas relacionados con la justicia indígena. En resumen, solamente se presenta un trabajo de campo para cubrir el requisito de la comprobación del ejercicio del presupuesto asignado.

Continuando con los esfuerzos de la sociedad civil, un activista muy reconocido en la Sierra Tarahumara conocido como el padre Pato

—Javier Ávila Aguirre, sacerdote de la religión católica— ha emprendido acciones relacionadas con la defensa de los derechos de los indígenas a través de una organización de la sociedad civil, la COSYDDHAC, que se ha convertido en una de las más dinámicas asociaciones y en la predilecta para hacer consultas sobre derechos indígenas

En una de las entrevistas que le hacen a este personaje icónico de la Sierra Tarahumara, dice que llegó en la década de los setenta y lo sorprendió “la inteligencia sumamente civilizada del rarámuri” (40 años aprendiendo..., 2016). Lo que demuestra un prejuicio, pues esperaba lo contrario, un grupo de salvajes incivilizados. Desde ese punto de partida siembra en sus seguidores la semilla de la discriminación. En específico, cuando es cuestionado sobre la justicia en los rarámuri, el padre Pato contesta lo siguiente:

Un compadre rarámuri me dijo un día?Oiga compadre, qué injusta es la justicia de ustedes?¿Por qué?¿, contesté. ¿Cuando alguien de ustedes hace algo se lo llevan, lo encierran, come tres veces al día y se olvida de su familia y de su tierra y a quién perjudicas a la familia y no a él?. [sic]

La justicia de ellos se lleva a cabo en un juicio: lo más importante para ellos es la justicia restaurativa, el delincuente tiene qué cambiar, tiene que restaurar lo que se dañó y nuestra justicia es total venganza: tú mataste, vas al bote, que te duela, esa es la manera en como vas a pagar, castigándote.

Para los tarahumaras cuando alguien comete un delito se le manda traer a un juicio y este se hace en la comunidad en donde todos tienen derecho a hablar y a señalar, y las autoridades están oyendo nada más. A veces crece mucho la tensión entre los señalamientos y las acusaciones y entonces el gobernador comienza a decir bromas y se relaja el ambiente; y prosigue el juicio, sacan todo. Si se le declara culpable se le dice, este es el daño que hiciste ¿cómo vas a repararlo? Se le dice la manera en que lo reparará y hay algo muy importante: el gobernador hace un exhorto y se dice a la comunidad que no se le volverá a señalar como culpable, hay que reintegrarlo a la comunidad. Si él sigue insistiendo en sus

faltas entonces se margina él solo: ya no se le invita a las fiestas, ya no se le invita al trabajo: solo se ha marginado.

En nuestra ley marginamos al delincuente. En la comunidad, la misma gente se margina, pero siempre se busca cómo reintegrarlo a la comunidad, el valor comunitario es importantísimo. Tiene mucha importancia el individuo, por su puesto que sí, pero dentro de la comunidad. (40 años aprendiendo..., 2016)

En esta narrativa encontramos un referente al sistema jurídico rarámuri y el contraste con el sistema penal del Estado, la referencia tiene una cercana relación con la realidad, pero la narrativa reafirma la distancia entre los chabochi y los rarámuri. El padre Pato, en otra entrevista publicada en línea en el semanario *Presencia*, el medio de comunicación oficial de la Iglesia católica en Chihuahua, hace referencia de nuevo a la cosmovisión rarámuri frente a la justicia (Martínez, 2016). Para comenzar, el título de la nota ya se posiciona en un discurso de la moral católica que alarma a sus feligreses para llamar la atención: “La indiferencia hacia a los indígenas es mortal ¡Y existe!: sacerdote en la Tarahumara”. El padre se refiere a un mundo que parece distante y, sobre todo, reafirma que se trata de un grupo de cultura incomprensible que es víctima de la indiferencia. En el contenido de la nota, el sacerdote argumenta que es necesario ayudar a los rarámuri para que progresen y también ayudarlos a conocer la religión católica para civilizarlos. En el mismo tenor, responde a las preguntas que le hace Blanca Martínez en la entrevista. A continuación se transcribe textualmente un fragmento relacionado con la justicia:

Y tienen el valor de la justicia, el concepto de justicia muy especial. Un día, un compadre mío, un rarámuri me decía “compadre, qué injusta es la justicia de ustedes [*sic*] ¿por qué? Le dije yo... porque cuando alguien hace un delito casi, casi lo premian ¿cómo que lo premian? Pues sí, lo sacan de la comunidad, no trabaja y come tres veces al día en la cárcel y ¿dónde está la reparación del daño?... [...] Claro, hay delincuentes en la misma comunidad rarámuri que son recurrentes, que vuelven y vuelven otra vez sobre los mismos delitos, entonces sí les dicen: miren

no hacen caso ustedes, no quieren pensar en madurar y luego le hablan a la policía, les dicen llévenselo y júzguenlo ustedes y guárdenlo en la cárcel. Todos esos valores: la autoridad civil, las autoridades legislativas no les hacen caso, dicen naah, son indios, sólo están atrasados. Pero yo no sé quiénes estén más atrasados, si ellos o nosotros. Y no se toma en cuenta esos modelos de veras de justicia. A veces para el delincuente es más fácil, muchos de ellos se escapan de la autoridad y van con el ministerio público a la policía y dicen, oye fijate que me robé unas vacas y me anda siguiendo mi comunidad, y no quieren que los juzgue la comunidad porque es muy penoso para ellos. (Martínez, 2016)

De nueva cuenta, hace una comparación entre sistemas, pero ahora agrega elementos de la autoridad chabochi que muestran la discriminación generalizada. La idea del padre Pato es defender a los rarámuri, pero al final vuelve a reafirmar la misma discriminación, pues intenta justificar el sistema jurídico rarámuri, aunque no requiere de más justificación que los derechos humanos. Entonces, el Estado debe reconocer esos derechos, no porque sea cristiano o moralmente válido, sino porque están vigentes.

Contrario a esa visión, es necesario reflexionar sobre la comprensión de la cosmovisión del rarámuri y, en ese sentido, es compatible el pensamiento de Clifford Geertz (2002) cuando afirma:

Necesitamos una nueva variedad de política, una política que no contemple la afirmación étnica, religiosa, racial, lingüística o regional como un resto irracional, arcaico y congénito que ha de ser suprimido o trascendido, una locura menospreciada o una oscuridad ignorada, sino que, como ante cualquier otro problema social —digamos la desigualdad o el abuso de poder—, lo vea como una realidad que ha de ser abordada, tratada de algún modo, modulada; en fin, acordada. (p. 248)

El dilema para estas organizaciones de la sociedad civil es que aplican criterios de moralidad cristiana a los rarámuri para justificar su propia forma de entenderlos de acuerdo a su experiencia, de modo que

sustituyen un paradigma por otro y al final intentan imponer una nueva verdad.<sup>142</sup> Se les olvida que

...en el plano de una lógica abstracta, es posible que ninguna cultura sea capaz de emitir un juicio verdadero sobre otra, puesto que una cultura no puede evadirse de ella misma sin que su apreciación quede, por consiguiente, presa de un relativismo sin apelación. (Lévi-Strauss, 2012, p. 72)

El discurso de estas organizaciones requiere de un análisis crítico que permita incorporar otros elementos para encontrar diversas conexiones con estos hechos, que en ocasiones no son tan evidentes, pero no logran desprenderse del prejuicio de la discriminación. Por lo tanto, es viable considerar que

...el análisis marxista será capaz de sustituir realmente el lenguaje de las instancias y el lenguaje funcionalista que a veces [...] sirve para matizar el análisis antropológico de los efectos de dominio y de eficacia simbólica. (Augé, 1998, pp. 192-193)

Mantener una postura funcionalista, donde existen juicios morales que están por encima de todos los demás, en este caso debido a la superioridad moral, es ir en contra de una posición pluralista. Así, podemos llegar a dos conclusiones:

La primera es que la verdad de todo juicio moral de valor está subordinada al contexto cultural en el que se expresa. O por ponerlo con otras palabras, que no hay razones epistemológicas para pensar que se pueda encontrar una proposición que exprese un juicio de valor universal y lógicamente necesario. La segunda conclusión es que no sería lógicamente factible encontrar un criterio de decisión moral universalmente válido que sirviera para

---

142 Opina Olivé (1999): “El multiculturalismo liberal que parece mejor fundamentado, en la versión de Raz, tiene la indeseable consecuencia de justificar el intervencionismo de una cultura en otra, en aras de la defensa de los ‘valores verdaderos’” (p. 72).

comparar valores de diferentes culturas y épocas entre sí. (Bocado, 2003, p. 104)

La manipulación del discurso para mantener la estigma del rarámuri incivilizado es un recurso que, en ocasiones, se emplea para obtener un beneficio.<sup>143</sup> Aunque el trabajo del padre Pato es valioso, el hecho de que su labor altruista y de defensa de los derechos humanos de los indígenas se realice conforme a los cánones de los misioneros católicos indica que su trabajo tiene una postura colonialista. A pesar de que el padre Pato se suscribe a la teoría de la liberación, la sospecha sigue presente. Los rarámuri tienen una historia de opresión y tienen razones suficientes que los hacen desconfiados y huidizos (Jordán, 1989, p. 418).

En contraste, encontramos en los rarámuri presos narrativas que demuestran la ausencia de diálogo durante el proceso judicial. Gabriel dice: “[En el juzgado] no te agarran la plática”. Además, recuerda que en el procedimiento: “No te dejan ni hablar”. Por su parte, Dionisio indicó: “A muchas palabras no le entiendo bien”. Álvaro considera que el conocimiento pleno del idioma castellano es parte importante de una defensa adecuada: “No sé hablar bien para defender” (Comunicación personal, 2015).

Según Germán, durante el juicio no hubo comunicación: “No me dijeron lo que había pasado [...], me leyeron un papeleo”. Esta his-

---

143 Algunas veces, lo que parece un discurso humanista y altruista viene acompañado de otros intereses, por ejemplo, el trabajo de las empresas extractivistas como una necesidad ante un pueblo que necesita ingresos. Jordán (1989) recuerda el siguiente ejemplo:

Otra vez vino un funcionario, un alto funcionario. Se metió a la sierra acompañado de los representantes de la industria forestal y de un grupo de técnicos. Recorrió el bosque a su satisfacción. Habló con la gente de los pueblos hambrientos, con las maestras de la sierra. Una de ellas le dijo: “Los niños no pueden aprender a leer, no ven, sus ojos están débiles. Cuando les damos té y galletas distinguen mejor las letras”. El funcionario no pudo contener una lágrima. En uno de los pueblos habló un hombre por la comunidad: “Señor, ha visto usted los pinos, están grandes y frondosos, llenos de vida... pero al pie de ellos están muriendo de hambre los hombres”. El funcionario se tragó otro nudo que se le atoró en la garganta. Antes de terminar su recorrido habló con alguien en tono confidencial: “Estoy azorado, esta veda no ocasiona sino destrucción”. En el último momento, antes de volver a la ciudad a presentar su informe, exclamó: “No entiendo”, igual que la comisión, igual que la gente de la sierra. (p. 410)

toria se repite en las demás entrevistas; casi todos fueron sometidos a un procedimiento que, en gran parte, no entendieron. Aunque manifiestan que comprenden el idioma castellano, no es suficiente. Los mismos operadores del sistema lo notan cuando se refieren al tema. Por su parte, Germán afirma: “[En] el juicio hablan muy rápido y dije que sí y que sí... sí señor, no señor, nomás una palabra”. Para un chabochi que conoce el sistema, esto significa aceptar la culpabilidad, aunque ese no sea la verdadera intención del rarámuri. En la entrevista, José respondió de la siguiente manera:

- » Entrevistador– ¿Crees que te entendieron?
  - » José– A veces no.
  - » Entrevistador– ¿Entendiste lo que te decían?
  - » José– no entendí nada.
- (Comunicación personal, 2015)

Esta historia se repite cuando se pregunta sobre la comprensión del procedimiento. Los rarámuri desconocen por completo el sistema de procuración y administración de justicia estatal. El referente que tienen, por las experiencias que comparten, es que la autoridad chabochi es la que juzga a todos, sean rarámuri o no, pero más allá de esto, el sistema procesal penal es una caja negra hasta para los mismos chabochi, porque

...el error central de esa concepción, que criticamos, radica en que se olvida que los indígenas no asimilados a lo que se denomina nuestra “civilización”, no reúnen las condiciones culturales, sociales ni económicas adecuadas para poder comprender nuestro ordenamiento jurídico. (Brokmann, 2008, p. 121)

Sin embargo, los chabochi comprenden el sistema mejor gracias a las industrias culturales nacionales y los medios de comunicación, quienes funcionan como difusores de los casos y los criterios de las autoridades judiciales para resolver cuestiones relacionadas con el derecho penal.

El “drama judicial”, es por tanto un espacio que carece de diálogo entre sus partes. Y, aunque en el discurso jurídico existen suficientes

referentes al principio de adversarialidad, entre las partes, resulta que no hay tal. En primer lugar, porque el sistema mantiene un monólogo donde el inculcado es un espectador que requiere de un traductor, en este caso el defensor de oficio, quien no tiene el mínimo interés en que el justiciable rarámuri acceda a la justicia. Al contrario, es evidente que se preocupa más por resolver casos conforme a los mecanismos del sistema, de preferencia a través del procedimiento abreviado, pues es idóneo para demostrar su trabajo a través de estadísticas que únicamente exhiben el elemento cuantitativo.

El indígena no comprende la razón de las leyes que se le imponen, por esa razón, sujetarlo a una normatividad extraña, aparte de abusivo e inhumano, resulta enteramente infructuoso (Brokmann, 2008, pp. 121-122). En el razonamiento occidental, el procesado busca evadir, en lo posible, el castigo que le será impuesto, lo que Foucault (2009) llama “mecanismos punitivos” (p. 32). Sin embargo, los rarámuri parecen resignarse al castigo del chabochi, no buscan la

...absolución (ya sea por presunción de inocencia, *in dubio pro reo*, prescripción de la acción penal, amnistía [...]). Y por el otro lado, si el riesgo de ser condenado es mayor (ej. Fue capturado en flagrancia con existencia de elementos probatorios de cargo), entonces va a perseguir una pretensión de atenuación (recurrir a los beneficios de la confesión sincera, colaboración eficaz, negociación con la fiscalía, etc.). (Pastrana, 2009, p. 318)

La mayoría de los rarámuri presos que fueron entrevistados dejaron de buscar algún beneficio, aceptaron someterse a las órdenes de las autoridades y siguieron el proceso para obtener una sentencia condenatoria.

## DE LA “EPOPEYA JUDICIAL” DONDE EL ESTADO NUNCA PIERDE A LA JUSTICIA TRANSICIONAL: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA

En este apartado final se expone la situación de los rarámuri que son procesados penalmente. Por un lado, comienza la injusticia procedimental con las violaciones a los derechos humanos: el acceso a la justicia y el debido proceso legal, ambos son derechos procesales que sistemáticamente son omitidos por la autoridad judicial. Es posible observar estas deficiencias en la falta de un peritaje cultural antropológico durante el proceso y en la defensa técnica.

Por otro lado, los dos grandes engranajes del sistema acusatorio adversarial son el procedimiento abreviado y la prisión preventiva, con estas dos figuras procesales es posible resolver cualquier caso porque los indiciados terminan por declararse culpables rápidamente. El sistema presume que es más ágil que el anterior paradigma procesal, pero oculta que esa rapidez la logra con la tortura de la prisión preventiva y con la oferta del arreglo judicial, una negociación con el indiciado con tal de que se declare culpable. El Estado pone las reglas del juego y nunca pierde, a menos que se trate del crimen organizado, en cuyo caso el mismo Estado prefiere no jugar.

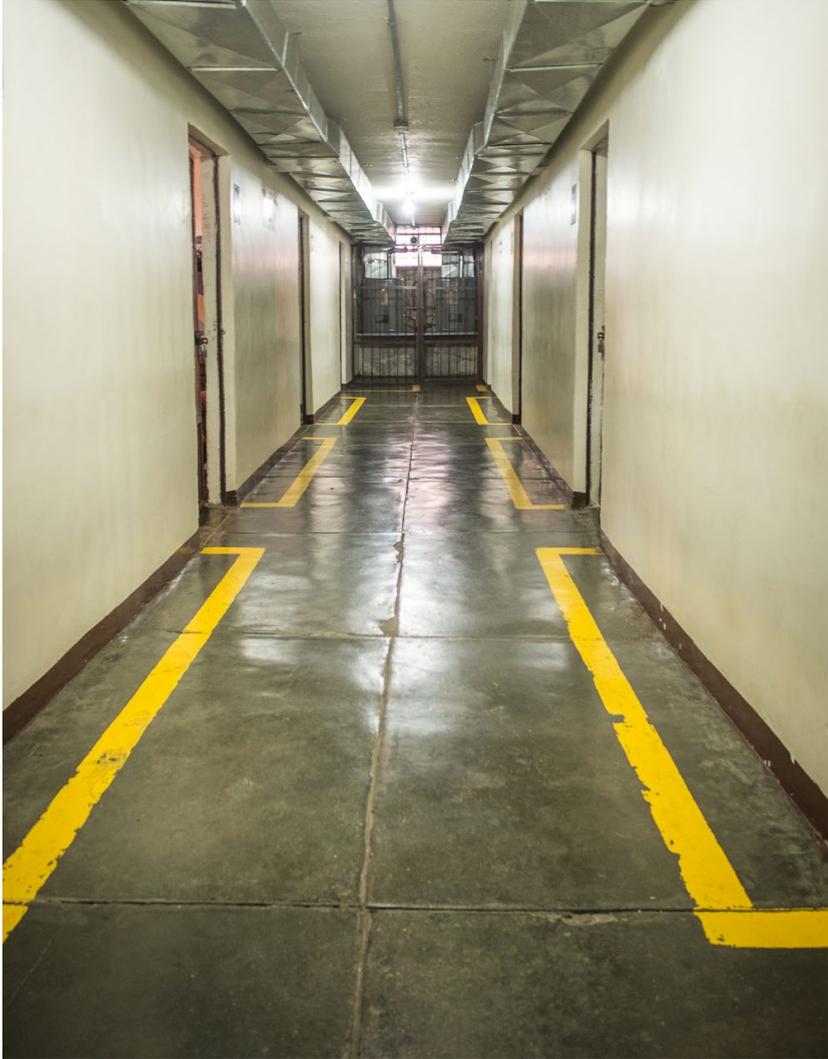
Finalmente, se plantean otras visiones alternativas a la justicia penal, como la justicia transicional que se presenta *de facto* con una amnistía burocrática, aunque también es factible formalizarla con los tratados internacionales y la legislación local. Hay indicios de que esto puede funcionar en México, ya que ha dado resultados en otras latitudes.

En el caso de los rarámuri, la mayoría comprenden el idioma español en un nivel básico. Los más jóvenes cuentan con mayor competencia en esta lengua, pero han perdido el dominio del rarámuri y, por el contrario, los indígenas de edad más avanzada tienen más arraigada su lengua materna. Por lo tanto, es necesaria la traducción del español a la lengua rarámuri durante el juicio.

La tarea de traducir el lenguaje en un proceso judicial implica una mayor complejidad por el contexto, ya que no hay traducción para gran parte de los tecnicismos con los que funciona el aparato judicial y, aunque se les procura un traductor o, en el mejor de los casos, un intér-

prete, no es suficiente para que lleguen a tener un pleno entendimiento de lo que sucede en la “epopeya judicial”. Por lo tanto, el lenguaje es una de las muchas desventajas del rarámuri frente al sistema, su desconocimiento lo enreda en una telaraña legal sin salida.

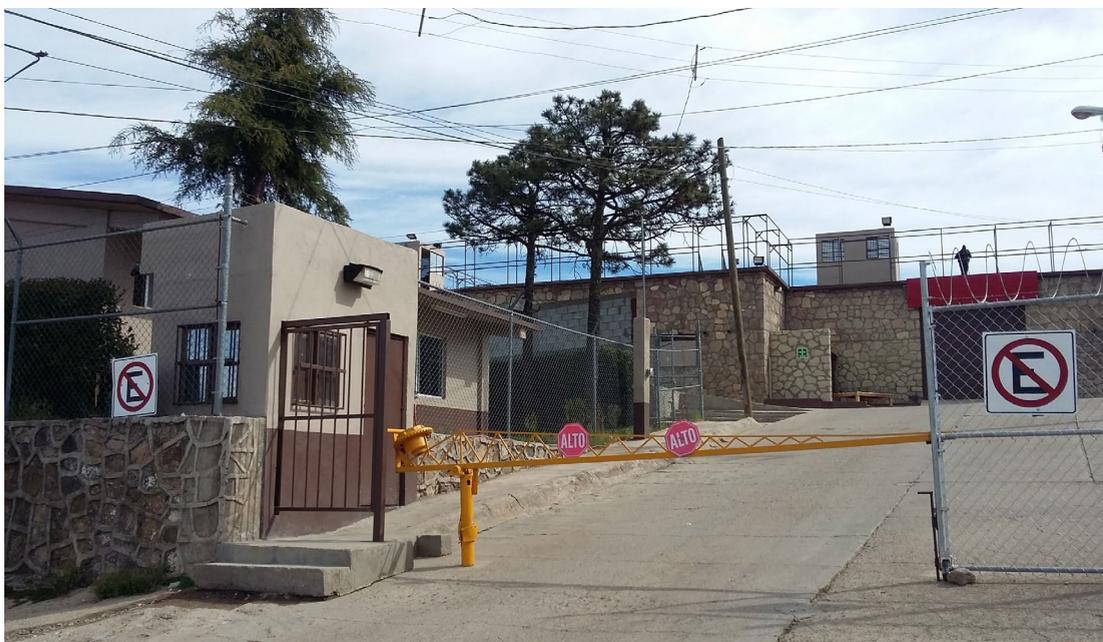
**Fotografía 13.** Pasillo, primer piso, Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

En ese sentido, usar el lenguaje jurídico significa afectar la fidelidad del mensaje, además de que el tribunal, el lugar donde se emite la sentencia para los culpables, también es un escenario que juega un papel determinante en el proceso de comunicación. Cualquiera que se enfrente al aparato judicial percibe que su integridad está en peligro cuando se sienta frente al juez. Esto ciñe la comunicación y limita la transferencia de mensajes porque, además, se debe hablar con el discurso jurídico preciso, mientras que los indígenas enjuiciados no comprenden los tecnicismos legales.

#### Fotografía 14. Acceso al Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

En la práctica, quien juzga considera que se debe traducir la información más importante para el indiciado. Por ejemplo, en la vinculación a proceso, tiene que informársele al justiciable de qué se le acusa para que comprenda que se le está sometiendo a un proceso penal punible con cárcel y, en su caso, los motivos por los que estará en prisión

preventiva. Mientras que a algunos internos ni siquiera la información elemental les queda clara, mucho más compleja es la lógica del proceso y de los derechos que debe comprender el procesado indígena.

Debido a esas desventajas, el sistema aplasta a los imputados que se quedan sin capacidad para reaccionar y establecer una estrategia jurídica que les permita defender sus derechos. Esta circunstancia no es privativa de los indígenas, es generalizado el desconocimiento de los formalismos y del lenguaje del sistema penal. Además, la defensa legal cuesta y la condición de vulnerabilidad por la falta de recursos económicos es común en México, no sólo afecta a los presos indígenas.

**Fotografía 15.** Salida al patio, Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

El trabajo de un traductor o un intérprete es insuficiente para que el sujeto indígena comprenda el discurso legal y la operación del sistema penal. Es necesario incorporar al proceso de justicia un peritaje cultural antropológico durante todas las etapas, pero no como cualquier otro peritaje, por ejemplo, los exámenes toxicológicos para determinar ciertas circunstancias o el dictamen de trabajo social o psicológico. En este caso, se debe tomar en cuenta el peritaje cultural, puesto que este eje es importante durante todo el proceso judicial, sin embargo, es especialmente trascendental usarlo para traducir el sistema legal al indiciado rarámuri: no solo las palabras son significativas, sino también sus efectos.

No obstante, actualmente no se solicita un peritaje cultural antropológico porque los operadores del sistema consideran que los delitos cometidos no se relacionan con la cultura del rarámuri. Argumentan que en los usos y costumbres no hay ninguna regla que permita el delito de homicidio, por ejemplo; por lo tanto, consideran innecesario un análisis más profundo. Además, el peritaje cultural antropológico, tendría que ser solicitado por las partes, en este caso el Ministerio Público o el defensor de oficio, pero ellos no lo hacen. Esta camisa de fuerza, derivada de las formalidades jurídicas, impide que se solicite este tipo de peritaje.

Sin embargo, también existen otros motivos relacionados con los recursos económicos. El problema más agudo es que no hay presupuesto para pagar la valoración. Este tipo de apoyo técnico lo realiza un especialista que se encuentra en la capital, la ciudad de Chihuahua, a quien se le tendrían que pagar honorarios y viáticos para que comparezca en juicio, a menos que trabaje *pro bono* bajo la figura procesal *amicus curiae*. Si el peritaje no es gratuito, ninguna de las partes procesales tiene autorizado este gasto, incluso si llegara a existir la iniciativa de solicitarlo. Además, al experto se le pediría un peritaje sobre la conducta del indígena para determinar si el hecho punible es reprochable por ser antijurídico o, por el contrario, se trata de una excepción porque el justiciable se encontraba actuando conforme a sus usos y costumbres. Pese a todo, esto no es suficiente para garantizar el acceso a la justicia, pues no se trata únicamente de analizar al individuo, sino también la comunidad y el mismo sistema penal para explicar la situación del sujeto que está siendo procesado y de las víctimas directas e indirectas.

De nueva cuenta, la necesidad de este peritaje va en la vía contraria a la que se está pensando, porque es el indígena quien requiere para su defensa a un especialista que pueda traducir el “drama judicial” en el que se encuentra. Esto le permitiría acceder a la justicia con más información y tomar decisiones informadas sobre lo que está sucediendo en cada parte del proceso.

**Fotografía 16.** Esperar sentencia en el Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Por otro lado, en el tema de la igualdad ante la ley,<sup>144</sup> el juez penal sabe que el rarámuri es vulnerable procesalmente por muchas razones, principalmente por su lenguaje, porque es propenso a la discriminación y, sobre todo, porque es una presa fácil de las estadísticas judiciales, ya que la carpeta de investigación es fácil de judicializar para obtener una sentencia condenatoria, lo que beneficia a los agentes del Ministerio Público y a los defensores de oficio, pues ellos seleccionan los asuntos que van a llevar ante el juez y los que se quedarán como carpetas de investigación en el archivo.

Por lo regular, los casos de los rarámuri son un éxito anticipado para los operadores jurídicos, pues se hará justicia llevando al culpable a la cárcel según dicta el canon. Por el contrario, los casos relacionados con el crimen organizado no se investigan, es inviable la imputación ante los tribunales cuando los sujetos que cometen el crimen cuentan con mayor experiencia para cubrir las pistas que puedan vincularlos a un delito. En ese sentido, los agentes del Ministerio Público están en una desventaja porque no cuentan con el respaldo necesario para llevar a cabo las investigaciones relacionadas con el crimen organizado. En la sierra de Chihuahua, intentar investigar a un miembro de algún cártel es enfrentar una estructura que tiene más recursos que las corporaciones de procuración de justicia; esa es la realidad, por eso no investigan esos asuntos a menos de que se autoricen y cuenten con el apoyo logístico necesario.

---

144 Al respecto, señala Brokmann (2008):

Su diversidad cultural, innegable, que es olvidada por los sostenedores de la “igualdad ante la ley”, hace inapropiadas para ellos normas que suponen una manera diversa de concebir y entender la vida, su entorno y los fines de una sociedad. (p. 121)

**Fotografía 17.** Algunos esperan en prisión preventiva, otros están condenados en el Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Según las entrevistas de los rarámuri presos, la historia se repite con frecuencia. El rarámuri comete el delito, después se entrega a las autoridades y es detenido, y posteriormente es llevado a la audiencia de vinculación a proceso donde se le aplica la prisión preventiva. Luego viene la incertidumbre. El rarámuri espera al defensor de oficio durante meses y, cuando lo ve, el defensor dice que es mejor aceptar un trato y que para eso existe el procedimiento abreviado, con el cual, se puede negociar una disminución de una tercera parte de la pena. Si el rarámuri no acepta y quiere ir al juicio oral, el defensor le aconseja que lo piense y no regresa en meses. Cuando le vuelve a preguntar, el rarámuri puede llevar hasta un año en prisión preventiva. En la cárcel hay versiones

encontradas, los mismos presos platican de un caso donde al acusado le dieron el doble de pena en el juicio oral, otros dicen que les pueden inventar delitos y dejarlos más años. Después de no saber nada por un largo tiempo, el rarámuri preso decide aceptar las condiciones del chabochi y declararse culpable.

Así funciona el Sistema de Justicia Penal en Guachochi o, mejor dicho, así *no* funciona. Esta es una forma de tortura psicológica que obliga a los rarámuri presos a aceptar las condiciones que les ofrecen. Con ello se cumplen las formalidades legales, pero se violentan los derechos humanos, ya que no hay una defensa técnica adecuada, mucho menos un peritaje cultural antropológico ni un proceso donde sean debatidas las pruebas. Simplemente no hay proceso judicial, hay un arreglo que se funda en la necesidad del sistema de desahogar los tribunales con negociaciones y criterios que favorecen la oportunidad. Es evidente que esto no es justicia.

Para Francisco, agente del Ministerio Público, el asunto de fondo está más allá del sistema penal. Él entiende la justicia bajo el paradigma justiniano que data de la Roma clásica, así lo explica:

Mientras el gobierno no tenga los organismos idóneos para solventar este tipo de cuestiones, no habrá una justicia al cien por ciento, si partimos de que la base de la justicia es dar a cada quien lo que le corresponde. (Comunicación personal, 2015)

La noción de justicia, según la cultura occidental antigua, es un referente que le sirve a Francisco para expresar su opinión, pero se refiere en realidad a que todo el aparato del Estado falla en el caso de las poblaciones marginadas como los indígenas porque no comprende las necesidades de esas comunidades y, en el intento por imponer el desarrollo y el progreso, termina por provocar más desigualdad. Esto contradice el derecho de acceso a la justicia, pues esta problemática, según la ONU (2013), “no puede examinarse de manera aislada respecto de otras cuestiones relativas a los derechos humanos, como la discriminación estructural, la pobreza, la falta de acceso a la salud y la educación” (p. 3).

En ese sentido, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Originarios

...es coherente con la forma en que se define el derecho de los pueblos indígenas a acceder a la justicia en el Convenio N° 169 (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, y amplía dicha definición. El Convenio incluye, entre otros, los derechos a iniciar procedimientos legales para proteger sus derechos humanos (art. 12) y a mantener sus propias costumbres e instituciones (art. 8). El Convenio también exige que, cuando se apliquen leyes nacionales a los pueblos indígenas, se tomen en consideración sus costumbres y su derecho consuetudinario (art. 8) y se instituyan los procedimientos adecuados para solucionar las reivindicaciones de tierras (art. 14). (ONU, 2013, p. 5)

Además, la ONU (2013) recomienda, como una posibilidad viable para el acceso a la justicia, los mecanismos de la justicia de transición, una alternativa para las naciones que han tenido conflictos relacionados con las políticas de dominación.

Una vía que habría que estudiar para que los pueblos indígenas puedan tener acceso a la justicia son los procesos y mecanismos asociados con la justicia de transición, que tienen que ver con la forma en que las sociedades que salen de un conflicto o un régimen represivo hacen frente a un legado de violaciones de los derechos humanos. (p. 19)

La justicia transicional es una alternativa para los rarámuri presos en Chihuahua porque existe un conflicto racial que no se ha visibilizado. Los pueblos originarios fueron colonizados y después se les impuso la nacionalidad mexicana, en ese proceso hubo políticas del Estado que tenían como objetivo el etnocidio.

**Fotografía 18.** Resistir en el Cereso de Guachochi



**Autor:** Randy Anaya, 2015.

Estamos en la etapa del posconflicto. Aparentemente la Colonia se acabó al inicio del siglo XIX y hoy el Estado simula el reconocimiento de los usos y costumbres, sin embargo, en la realidad el colonialismo interno sigue funcionando desde el Estado y desde la sociedad chabochi: no hay reconciliación ni hay un equilibrio entre dominados y dominantes. Es viable, por tanto, adherirse a la justicia transicional.

[Las] medidas propias de la justicia transicional [...] [son] necesarias y aptas para lograr el restablecimiento de la paz social: verdad y reconocimiento de los errores, reparación y garantías de no-repetición. Todo ello, como condición para el perdón y la reconciliación o, al menos, para propiciar un estado de ánimo

individual y colectivo que permita la mirada para adelante. (Steiner, Rivera y Dajer, 2014)

Esto, aunque parezca lejano, es necesario para el análisis de las alternativas de los derechos indígenas en Chihuahua. Hay que voltear a ver a las políticas de justicia transicional informales, en este caso la amnistía que, en Chihuahua, se traduce en economía administrativa y voluntad de aplicar los criterios a favor del condenado. Esto sucede cada año, cuando se les da el beneficio de la liberación anticipada gestionada por el mismo Estado y funciona tomando en cuenta la situación de cada caso en particular. El fiscal general lo explica de la siguiente manera:

La justicia de transición ha sido objeto de gran atención en sociedades en conflicto y posconflicto. El concepto se ocupa de la justicia en sociedades en transición, sea luego del conflicto o durante el conflicto en curso; supone una serie de medidas que pueden ser de naturaleza judicial o no judicial. Su éxito depende del grado en que contribuya a la verdadera reconciliación y a la consolidación de la democracia y del sistema judicial interno. La experiencia muestra que la lucha por la justicia a menudo confluye con los esfuerzos, en su mayor parte oficiales, por la paz. En efecto, la justicia de transición busca asegurar al mismo tiempo justicia y paz, pero abstenerse de una persecución penal y/o del castigo, es a veces necesario para facilitar una transición pacífica, y el dictado de una amnistía es la técnica más importante de exención de una persecución penal. En todo caso, si la ausencia de una persecución penal contribuye a la reconciliación, ello depende del contenido de este concepto y de las circunstancias de cada caso. (Comunicación personal, 2016)

En esta política judicial está inmersa una forma de amnistía burocrática. Se le está perdonando al condenado el camino largo de la lenta burocracia y con ello se demuestra que, con voluntad, sí es posible. Entonces también es factible analizar los tratados internacionales para el acceso a la justicia y la justicia restaurativa en los pueblos originarios

de Chihuahua. En México todo se puede con la voluntad de los decisores que administran las políticas públicas y la política judicial.

En Chihuahua, por una iniciativa del gobernador César Duarte (2010-2016), a los condenados indígenas se les aceleraba el trámite de preliberación en el mes de diciembre, cerca de la fiesta de Navidad que se celebra en la religión cristiana. Se realizaba una ceremonia para ponerlos en libertad. Ese beneficio lo recibían solamente los rarámuri, no todos los reos de Chihuahua, a quienes se les permitía salir a tiempo, pero no de manera anticipada. Estamos en presencia de una especie de amnistía, aunque no formalizada, donde el Estado reconoce que el castigo para los rarámuri es injusto y aprovecha para mostrar su benevolencia, aunque en realidad esto no cambia el caduco sistema penal.

Es importante aclarar que de acuerdo con la ley que regula la aplicación de la pena, los presos pueden solicitar el beneficio de la preliberación si tienen buena conducta, previo a un trámite complejo que requiere del interés del defensor de oficio y de los operadores jurídicos que trabajan en los Ceresos. No hay un plazo legal para el tiempo del trámite y depende de la resolución del comité que se integra con las autoridades civiles y carcelarias, en todo caso una solicitud podría tardar meses. No obstante, en este caso, como se trata de una orden del gobernador, se acelera el proceso.

El tema de la justicia transicional todavía está en debate en los sectores académicos. González (2007) plantea:

La justicia transicional no escapa a las características que suscitaban las críticas del aparente moribundo derecho penal, estas son: secuestra el conflicto, es selectivo, discriminatorio y desigual, es altamente instrumentalizado, no tiene prácticamente ninguna posibilidad de cumplir las promesas que lo animan (verdad, justicia y reparación), asimismo, la justicia transicional recorre el camino que ha caracterizado al derecho penal, es decir, empieza como una institución excepcional, después se normaliza y, finalmente, ofrece un espacio para la crítica aunque mucho menor que el que este otro proporciona. (p. 39)

Según la ONU (2013), las partes deben llegar a un acuerdo y hacer un compromiso de no repetir la conducta por la que se necesitó la justicia transicional. Además,

...en particular, los Estados deben garantizar que se procese, juzgue y condene en la debida forma a los responsables de haber cometido delitos graves. El derecho a obtener reparación implica el deber del Estado de reparar y el derecho de la víctima de dirigirse contra el autor. El derecho a obtener reparación abarca medidas de restitución, indemnización, rehabilitación y satisfacción. (p. 20)

De acuerdo con Pastrana (2009), no hay que sentirse satisfechos si el sistema judicial funciona —en este caso si el juicio fue rápido— porque el indiciado confesó en el procedimiento abreviado. Al contrario, hay que informar a la sociedad que esto no soluciona el problema y de la necesidad de replantear contrarreformas para el Sistema de Justicia Penal.

La tendencia contemporánea de las sociedades hacia el reconocimiento de la pluralidad étnica, cultural y jurídica complejiza las dinámicas de impartición de justicia. Un escenario de equidad supone por necesidad la integración de las distintas lógicas a los procesos judiciales y administrativos a cargo del Estado. (Lara, 2013, p. 44)

Por otro lado, afirma Lotz (2012) que en el Cereso de Guachochi la autoridad carcelaria tenía en semi-libertad a los condenados rarámuri, no menciona el año en que esto sucedió, pero atribuye este hecho a la “docilidad, abnegación y disciplina” de los rarámuri (p. 27). La flexibilidad para aplicar las penas en la cárcel podría ser una alternativa para revisar otras formas de reparación del daño en la justicia penal tradicional. En este caso parece que Lotz descubre por error una nueva modalidad de aplicar medidas de seguridad para los rarámuri, un programa de semi-libertad que podría ser el complemento de la sentencia.

Algo que hasta los más dogmáticos aceptan es que, en definitiva, el modelo penal está agotado, se le ha pedido demasiado: combatir la criminalidad con castigos y traer la paz a las naciones. Eso no ha sucedido ni sucederá, según Wacquant (2000):

Hay que insistir en el hecho de que, lejos de ser una solución, la vigilancia policial y la cárcel no hace, la mayoría de las veces, más que agravar y amplificar los problemas que supuestamente deben resolver. Es sabido que el encarcelamiento, además de afectar prioritariamente a las capas más desprovistas: desocupados, precarios, extranjeros, es en sí misma una tremenda máquina de pauperización. Al respecto, es útil recordar sin descanso las condiciones y los efectos deletéreos de la detención en la actualidad, no sólo sobre reclusos, sino también sobre sus familias y sus barrios. (pp. 170-171)

Una interpretación de los derechos humanos desde la cultura rarámuri, para el caso del acceso a la justicia, de la justicia transicional, de los derechos indígenas y del mismo sistema jurídico mexicano (visto desde el sistema jurídico rarámuri) permitiría nuevas formas de interpretar el mundo. Supiot (2007) concuerda:

Este camino de un derecho cuya interpretación realmente esté abierta para todos es lo que hace falta alentar, porque es el único cuya naturaleza permitiría que, dentro de su infinita diversidad, la humanidad lograra entenderse acerca de los valores que la unen. Lo anterior supone que los países del Norte renuncien a imponer siempre y en todas partes sus propias concepciones, y que puedan aprender de los otros en un trabajo común de interrogación del hombre en sí mismo. (p. 295)

Queda mucho por debatir en el tema de la procuración de justicia moderna, este es apenas un acercamiento a un trabajo que requiere la participación de todos. Más allá de reproducir las políticas que siguen la lógica de la colonización, es hora de mostrar buena voluntad para el diálogo con los rarámuri, para que así recuperen su voz quienes han

permanecido invisibles frente al Sistema de Justicia Penal, pues tienen mucho que enseñarnos.

## CONCLUSIONES

**E**n los casos de estudio de sujetos rarámuri presos en el Cereso núm. 8 de Guachochi que se presentaron en este trabajo de investigación, se visibilizan las fallas del Sistema de Justicia Penal en Chihuahua, principalmente en dos aspectos que tienen relación con el origen étnico. El primero es la ausencia del reconocimiento de la autonomía en los pueblos originarios y el segundo la discriminación de los rarámuri durante el proceso por motivos culturales.

En Guachochi, existe un colonialismo interno que tiene su origen en el periodo de la Conquista y, posteriormente, en el proceso de colonización. En esta etapa, los misioneros religiosos comenzaron a mezclar los rituales paganos de los pueblos originarios con el cristianismo y, a través de la transferencia de nuevas tecnologías y saberes, comenzó una hibridación de la religiosidad rarámuri y occidental.

Durante esta etapa histórica, los nuevos invasores fueron principalmente civiles que llegaron con el interés de extraer los recursos naturales, para ello trajeron esclavos de otras latitudes y obligaron a muchos rarámuri a trabajar en las minas, principalmente. Los rarámuri comenzaron a moverse como pueblos nómadas entre la región serrana de la Alta y la Baja Tarahumara, huyendo de la primera etapa de colonización española. Para lograr su dominación, estos los agruparon en comunidades con ayuda de los misioneros, quienes los organizaron conforme a los cánones de una estructura política jerarquizada occidental.

En la historia del pueblo rarámuri existen algunos momentos de rebelión en contra de los abusos de las élites económicas y políticas, pero, en general, los misioneros encontraron la forma de acercarse a las

comunidades rarámuri para incorporarlas a la vida occidental. Mientras en otras regiones de la Nueva España se reconocían los métodos de autogobierno indígena, en Chihuahua no fue así.

En la época de la guerra de Independencia y en las primeras décadas de la incipiente nación mexicana, los rarámuri pasaron desapercibidos. Las nuevas élites políticas y los recién establecidos liberales armaron el discurso nacionalista del México independiente conforme a sus necesidades, aunque la consolidación del proyecto de homogenización llevó varias décadas.

Fue hasta las leyes de la Reforma, cuando el Estado laico de corte liberal estableció los lineamientos del nuevo gobierno. La desamortización de los bienes de la iglesia y el reconocimiento de la propiedad privada provocaron el más vergonzoso latifundismo y, en Chihuahua, esto se tradujo en el despojo del pueblo rarámuri, propietarios originales de estas tierras.

La guerra de Reforma define el triunfo del proyecto liberal sobre el proceso de constitución de la nación, y de paso asesta un golpe definitivo sobre los grupos étnicos. Las leyes de desamortización, no sólo destruyen el obsoleto sistema colonial, sino que arrastran consigo el desmoronamiento de las comunidades indígenas, que muy lejos de convertir a sus integrantes en prósperos propietarios individuales, a la manera de los *farmers* norteamericanos —como el sueño del pensamiento liberal de hombres como Mora—, fácilmente son transformados en individuos errantes, mano de obra oportuna y barata del sistema hacendario nacional. Expuestos al mercado del trabajo asalariado, muchos indígenas quedaron prisioneros como peones acasillados de las grandes haciendas. (Cajas, 1992, p. 31)

Una vez más el indígena mexicano fue invisible para los legisladores que adoptaron el paradigma de la igualdad conforme al razonamiento eurocéntrico y el positivismo legal que comenzaba a echar raíces en el sistema jurídico mexicano.

En la segunda la mitad del siglo XIX, el Estado mexicano logró expulsar a los franceses invasores y es reconocida la plena soberanía

del país. Entonces, comienza otra etapa en nuestra historia que desemboca en la presidencia de Porfirio Díaz y el grupo conocido como Los Científicos que, de nueva cuenta, implementan las ideas del positivismo europeo en las políticas públicas y en el sistema de justicia.

Porfirio Díaz lleva a México por el camino del progreso y el desarrollo, pero el costo social es muy alto. El plan de Díaz era crear fuentes de empleo con empresas nacionales internacionales gracias a la inversión extranjera. Tenía el objetivo de poner a todos a trabajar, en las ciudades a los mestizos y en el campo a los indígenas, quienes debían incorporarse al desarrollo nacional labrando la tierra o de cualquier otro modo que fuera útil para la sociedad, conforme a la ética de trabajo de la Revolución Industrial.

Invisibles de nuevo, los rarámuri fueron desplazados para instalar las grandes compañías extractivistas de madera con los aserraderos y la industria minera, la cual tuvo un notable crecimiento en Chihuahua. También los latifundistas obligaron a los indígenas a ser mano de obra en el campo en condiciones de miseria, mientras que la infraestructura crecía en las ciudades y, principalmente, se desarrollaban las vías de comunicación a través del tren, el máximo símbolo del progreso de la época.

A pesar de su visión económica de primer mundo, Porfirio Díaz tenía un déficit social terrible. El crecimiento había provocado más pobres y más marginación. El liberalismo económico volvía a ponerse en duda, pero esta vez la respuesta fue la Revolución mexicana, la primera gran guerra civil del siglo XX en América que adopta las causas sociales de obreros y campesinos, y se antepone a las políticas del libre mercado.

La promesa del constituyente de 1917 fue privilegiar a las clases más marginadas, pero en el caso de los indígenas, ellos debían integrarse a la nación. Durante la etapa posrevolucionaria, la educación de masas y el nacionalismo del México moderno fueron instrumentos del Gobierno para imponer el paradigma del mestizo mexicano como ciudadano modelo. Mientras tanto, los grupos originarios del país se quedaron atrapados en los libros de texto y en los mitos narrados por historiadores en los museos. Los indígenas de carne y hueso quedaron al margen de la realidad, de nuevo invisibles para la sociedad y con la obligación de occidentalizarse para disfrutar de la ciudadanía. Al mismo tiempo, los rarámuri siguieron resistiendo en la Sierra Tarahumara.

Posteriormente, el reconocimiento de los pueblos originarios fue gradual, comenzó con algunas oficinas que se encargaban de organizar un diálogo entre el Estado y los indígenas. Así comenzó un paulatino acercamiento con las autoridades chabochi, sin embargo, la falta de recursos económicos de esas oficinas y la razonable desconfianza de los rarámuri hicieron más lento el proceso.

Además, los derechos de los pueblos originarios no se han institucionalizado por iniciativa del Estado. Las reformas y las políticas públicas surgen a partir del compromiso plasmado en los tratados internacionales y por el esfuerzo de activistas que han mantenido una lucha legal por esta causa en varios países.

En México, con el reconocimiento del Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo, comienzan a hacerse reformas en las legislaciones para reconocer la autonomía de los pueblos originarios. Desde entonces hasta la fecha, la evolución de los derechos humanos en temas indígenas ha aportado un arsenal jurídico para los defensores de estos derechos.

Con la reforma en materia de derechos humanos de 2011, en México, los tratados internacionales tienen la misma jerarquía que la Constitución, esto significa que los derechos humanos ahí consignados son obligatorios para todas las autoridades, según el control difuso constitucional. Sin embargo, simplemente aplicar estas reformas a los derechos humanos no es la respuesta porque pueden servir para invadir un país argumentando la defensa de la humanidad, así como ser instrumentos para la defensa de los recursos naturales en un pueblo del tercer mundo.

Al mismo tiempo, se debe señalar que el discurso jurídico que se expresa en las leyes dista mucho de la realidad. El Estado moderno, con sus variantes, sigue manteniendo los mismos paradigmas de monotonía legal. En materia de derecho penal y políticas criminales, el Estado simula que existe un control social a través del castigo de los infractores, y a partir del discurso de reinserción social simula que el condenado se ha adaptado a la sociedad. Nada más falso. El Estado moderno simula en todos lados, no solamente en el sistema de justicia. Ante la imposibilidad de obligar a todos los ciudadanos a cumplir con las normas,

eventualmente aplica castigos casi aleatorios que, en ocasiones, parecen producto del azar.

El sistema penal, como prácticamente todas las políticas públicas, se ha diseñado conforme a las ideas de la modernidad y, como cualquier resultado, se evalúa con criterios cuantitativos que permiten resumir la eficiencia en cifras, mas no en la realidad. Mediante el dato cuantitativo, se legitiman los gobiernos ante los ciudadanos porque demuestran de forma aparentemente fehaciente que el sistema funciona. Esto sucede cuando dicen que ha incrementado una cifra favorable o cuando presumen que han disminuido los índices de criminalidad.

Igualmente, los operadores jurídicos, para cumplir con esos criterios de evaluación cuantitativos, eligen una estrategia práctica que les permita mantener el estándar mínimo requerido por la institución a la que pertenecen. Esto es una simbiosis porque también es necesario para el Estado demostrar a los organismos internacionales, quienes patrocinan el cambio de paradigma procesal en materia penal, que se está cumpliendo con el compromiso de mejorar los sistemas de justicia.

Estos informes le permiten al Estado legitimarse ante la sociedad y sus patrocinadores, le ayudan a conseguir más créditos en los bancos internacionales y las agencias de cooperación que cuentan con recursos para quien demuestre ser más eficiente en sus estadísticas. Debido a la necesidad de contar con cifras favorables en el sistema judicial en Chihuahua, se crearon los procedimientos de corte acusatorio-adversarial bajo el modelo del derecho penal mínimo y del garantismo, los nuevos paradigmas procesales con los que se encubre el sistema penal y las políticas criminales. No obstante, la reforma procesal penal, según sus promotores, tiene muchas virtudes, las dos más importantes son la rapidez —disminuye considerablemente el tiempo respecto al modelo anterior (llamado inquisitivo-escrito)— y el garantismo.

El Sistema de Justicia Penal es un caso evidente de simulación. Desde el punto de vista de la epistemología jurídica, el modelo de razonamiento y de procedimiento sigue manteniendo el paradigma del derecho penal moderno por lo que, el garantismo es solo un cascarón jurídico que también sirve para mostrar una supuesta evolución judicial.

Aunque los operadores jurídicos del Estado anuncian el éxito con las estadísticas y muestran un sistema judicial sano y eficaz, la reali-

dad es que, en Chihuahua, el sistema agoniza ante la falta de recursos económicos para contratar auxiliares del sistema como los peritos en antropología cultural o para hacer la debida investigación de los casos. Además, el procedimiento penal es una camisa de fuerza para las partes, que se ven limitadas. Por ejemplo, el juez penal no interviene en el proceso porque la ley no se lo permite; el principio de contradicción implica que las partes deben ser las que impulsen el juicio con sus solicitudes ante el tribunal.

Si a esto se le suma que el sistema está diseñado para que del 90 al 95 % de los casos se resuelvan por alguna salida alternativa, es evidente que el mismo Estado nunca esperó llevar a juicio a todos los indiciados, sino solamente a una mínima parte. En el mismo sentido, si la mayoría de los casos se deben resolver por una salida alternativa —porque el sistema judicial así está planeado—, entonces, la simulación de la justicia es institucional. No puede, por tanto, existir un modelo acusatorio adversarial si nunca se llega al juicio oral. Esto ocurre en Guachochi durante 2014, la negociación de la penalidad con el procedimiento abreviado se privilegia por encima de la contradicción entre las partes en juicio. No hay investigación y, por lo tanto, tampoco un proceso judicial. Es la burocratización de la justicia, el juez, en lugar de juzgar, se ha convertido en una oficialía de partes.

Es evidente que el sistema judicial es disfuncional y que el juez no aplica los preceptos mínimos de los derechos humanos, no cumple con los requisitos para garantizar el acceso a la justicia ni con el Convenio 169 de la Organización Internacional Trabajo, por lo tanto, deja de lado el debido proceso legal. Todos estos instrumentos legales protegen los usos y costumbres, así como la autonomía de los pueblos originarios, sin embargo, no se hacen cumplir en la administración de justicia.

Desde el punto de vista práctico, un hallazgo de esta investigación fue que tampoco los operadores cuentan con recursos suficientes para poder cumplir con el arsenal jurídico que existe en los tratados internacionales. Quieren aplicarlos, pero no pueden porque no tienen recursos económicos. Ante la imposibilidad financiera, el procedimiento abreviado es un espejismo de justicia

Una de las conclusiones más importantes de este trabajo de investigación es que la prisión preventiva tiene el mismo objetivo que la

tortura medieval en la Santa Inquisición: que los indiciados se declaren culpables. Se ha deformado el Sistema de Justicia Penal hasta quedar en un grupo de leyes que no se cumplen, mientras que aquellas que sí se cumplen violentan a las demás normas.

Los informes de los gobernantes indican que todo está bien. Con la finalidad de cumplir con el estándar cuantitativo, los casos de rarámuri que se entregan a las autoridades y son obligados a declararse culpables después de meses o años de prisión preventiva se traducen en números de detenidos, en sujetos vinculados a proceso y en sentenciados dentro del sistema de estadística judicial. Esto se debe a la resolución anticipada que se lleva a cabo con el procedimiento abreviado. De todos esos datos se sirve el Estado para justificar sus logros, en contraste con los delitos del crimen organizado, que no se investigan y, por lo tanto, no se procesa ni se castiga a sus responsables.

En cuanto a la cultura rarámuri, existe el estereotipo discriminatorio del indígena desadaptado a la vida moderna, el cual se ha convertido en arquetipo para los operadores del sistema. Esto le conviene a las élites económicas y políticas que detentan el poder en la Sierra Tarahumara porque es mejor tener a los rarámuri sometidos que luchando por sus derechos. Así, el estigma se reproduce para mantener el *statu quo*, en un abierto proceso de colonialismo interno.

Sobre el sistema jurídico rarámuri, es importante mencionar que se aplica únicamente en los casos fáciles e intrascendentales. Esta práctica de la justicia rarámuri se encamina a la mediación de conflictos y la reparación del daño, sin embargo, va quedando en desuso gradualmente, como la vida comunitaria y el lenguaje. Por ahora, las reuniones dominicales de las comunidades siguen perdiendo fuerza.

En la cultura rarámuri, las redes de tesgüino son una manera de socializar y mantener la cohesión social. Junto con la danza, esta tradición permite cumplir con el ritual religioso o ayudar a los demás con su cosecha. Las tesgüinadas están vinculadas también al calendario agrícola, no obstante, los chabochi las consideran un exceso y las estigmatizan. Es un hecho también que la mayoría de los rarámuri que cometen delitos estaban bajo el influjo del exceso de tesgüino, por lo que existe una correlación causa-efecto.

Estos prejuicios recuerdan que el discurso de la modernidad y las nociones de la ética de trabajo son modelos del mundo occidental que siguen arraigados hasta nuestros días. Además, el proceso de colonización —acompañado por la dominación de los pueblos originarios y la imposición de la religión católica— sigue presente, mientras que el extractivismo, cada vez mayor en la Sierra Tarahumara, tampoco se ha quedado en los libros de historia.

Los chabochi en general siguen manteniendo la misma forma de pensar de hace doscientos años y los operadores jurídicos también están anclados en el pensamiento moderno. Aunque el discurso del garantismo y del nuevo sistema se ha legitimado es apenas un buen deseo para el futuro, no funciona en el presente inmediato. El sistema judicial encubre el derecho moderno de corte positivista.

Mientras tanto, los activistas de derechos humanos siguen el mismo paradigma de la Colonia: son misioneros religiosos encubiertos, que tratan de inventar soluciones sin escuchar a los rarámuri porque, al fin de cuentas, los pueblos originarios siguen siendo como menores de edad y los chabochi saben qué es lo que necesitan. Esa percepción distorsionada provoca la reacción desarticulada de los activistas y de la sociedad civil que se concentra en otros objetivos, buscan llevar comida o cobijas, pero no luchan porque los rarámuri accedan a sus derechos.

Es necesario seguir exigiendo, aunque ya se ha avanzado, pues las leyes han tenido una transformación formal, aún no se han podido llevar a la práctica. A pesar de que el modelo de política criminal ya está agotado, es necesario utilizarlo para defender los derechos indígenas con las leyes y tratados que hay al alcance.

Después de este análisis, se concluye que es inviable hacer más leyes que no se cumplen o reformar las que ya existen relativas a los derechos indígenas. Al contrario, es necesario hacer cumplir las que ya se encuentran en el sistema jurídico mexicano y en los tratados internacionales a los que se suscribe la nación.

Lo más factible a corto plazo es realizar un trabajo multidisciplinario con representantes de la comunidad rarámuri, en coordinación con representantes de las organizaciones de la sociedad civil que defienden los derechos humanos, para revisar exhaustivamente la situación y construir un protocolo de actuación para exigir su cumplimiento al

Estado. En dicho protocolo, se definirían los lineamientos con los que deben cumplir los operadores jurídicos y las mismas organizaciones de la sociedad civil encargadas de los derechos humanos, con el fin de reducir las asimetrías con las que el rarámuri es tratado durante el proceso judicial penal.

A mediano plazo, es necesaria la capacitación de los operadores jurídicos, así como el diálogo y el debate con los mismos pueblos originarios, para realizar una transferencia de saberes en un plano de entendimiento y aceptar las diferencias, pero también reconocer las similitudes que tienen el sistema jurídico chabochi y el rarámuri.

A largo plazo, es importante fundar juzgados del Estado en donde los operadores jurídicos sean de origen rarámuri, pues la mayoría de los indiciados de la región provienen de la misma etnia y es lógico que deben ser juzgados por quienes entienden su cosmovisión. Es importante contar con un modelo que le permita al rarámuri enfrentarse al sistema judicial con mayores garantías, junto a autoridades que conozcan su cultura.

La propuesta para los activistas en materia de derechos humanos es mejorar su capacitación en el marco normativo local e internacional. Los instrumentos legales ahí están, pero no funcionan por sí solos, hay que ejercer esos derechos y para ello es necesario hacer un ejercicio de reflexión sobre las acciones que estamos desarrollando ahora y su impacto en la aplicación de los derechos humanos de los indígenas.

El etnocidio y el epistemicidio de los rarámuri sigue asechando en la Sierra Tarahumara, el plan de la conquista cultural que comenzó durante la época colonial tiene como principal objetivo acabar con la cultura rarámuri. Los chabochi siguen buscando desaparecer esta etnia, el exterminio solo cambió de cara y después se normalizó. En nuestras manos está detenerlo.



## REFERENCIAS

- 40 años aprendiendo de los tarahumaras: Javier Ávila Aguirre “El Pato” (entrevista) (2016, 31 de mayo). *Más de México*. Recuperado de <http://masdemx.com/2016/05/40-anos-aprendiendo-los-tarahumaras-javier-avila-aguirre-pato-entrevista/>
- Abellán, J. (2003). Los retos del multiculturalismo para el estado moderno. En P. Badillo (coord.), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural* (pp. 13-31). Madrid: Akal.
- Adonon Viveros, A. (2009, julio-diciembre). Estado, derecho y multiculturalismo: un enfoque de antropología jurídica en México. *Nueva Antropología*, 22(71), 51-72. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15911913004>
- Almada, F. (1948). *Juárez y Terrazas: aclaraciones históricas*. México: Libros Mexicanos.
- Alvarado, C. (2004). *Apuntes sobre el penal de Guadalupe y Calvo 2004*. México: Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Amuchategui Requena, I. G. (2011). *Derecho penal*. México: Oxford. (Obra original publicada en 2005)
- Augé, M. (1998) *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Bacca Benavides, P. I. (2008). Las contra narrativas constitucionales en el seguimiento jurisprudencial de la jurisdicción especial indígena. *Pensamiento Jurídico* (22), 193-232. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/view/38175>
- Badillo, P. (2003). *¿Pluralismo jurídico? En Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural* (pp. 33-66). Madrid: Akal.

- Bauman, Z., (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Bocardo, E. (2003). Los asaltos al pluralismo. En P. Badillo O'Farrell (coord.), *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo: reflexiones para un mundo plural* (pp. 67-106). Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2009). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Teubnor, G. (2000). *La fuerza del derecho* (Trad. C. Morales). Colombia: Nuevo Pensamiento Jurídico.
- Brokmann, C. (2008). *Hablando fuerte: antropología jurídica comparativa de Mesoamérica*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Cajas, J. (1992) *La sierra Tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Carrancá y Trujillo, R. y Carrancá y Rivas, R. (2004). *Derecho penal mexicano: parte general*. México: Porrúa. (Obra original publicada en 1937)
- Carrasco, E. (2008). Nietzsche y su visión del derecho penal. *Polis*, (21), 203-227. Recuperado de <https://polis.revues.org/2924>
- Colín, G. (1999). *Derecho mexicano de procedimientos penales*. México: Porrúa.
- Consejo Nacional de Evaluación de Políticas en Desarrollo Social (2010). Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social [Documento en línea]. Recuperado de [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/34238/Chihuahua\\_027.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/34238/Chihuahua_027.pdf)
- Dehesa Dávila, G. (2010). *Introducción a la retórica y la argumentación: elementos de retórica y argumentación para perfeccionar y optimizar el ejercicio de la función jurisdiccional* (6ª ed.). México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- Díaz Viana, Luis (1995). La etnografía como actividad y como discurso. En A. Aguirre Baztán (ed.), *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural* (pp. 260-272). Barcelona: Boixareu Universitaria.
- Domínguez Rascón, A. (2011). *Tierra y autonomía: los pueblos de Chihuahua frente al poder del Estado*. Ciudad Juárez: El Colegio de Chihuahua.
- English Martin, C. (2004). *Gobierno y sociedad en el México colonial: Chihuahua en el siglo XVIII*. México: Gobierno del estado de Chihuahua. (Obra original publicada en 1996)
- Espinosa, A. (2004). *Tierras bárbaras: navegaciones sobre la identidad chihuahuense*. México: PACMYC.

- Fernández, E. (2002). *Cultura y globalización: ensayos filosóficos*. México: Universidad Autónoma de Chihuahua.
- Ferrajoli, L. (2002). *Derechos y garantías: la ley del más débil*. Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 1999)
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Franco Mendoza, M. (1999). *El debate sobre los derechos indígenas*. En W. Assies, G. Van Der Haar y A. Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad: pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Fundación del Empresario Chihuahuense (2016). Recuperado de <http://www.fechac.org/>
- Fundación para el Debido Proceso Legal (2011). *Manual para defender los derechos de los pueblos indígenas*. Washington: DPLF. Recuperado de <http://www.dplf.org/es/resources/manual-para-defender-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas>
- Gamboa Montejano, C. y Gutiérrez Sánchez, M. (2008, julio). “Derechos Indígenas”: estudio teórico conceptual, de antecedentes e iniciativas, presentadas en la LIX Legislatura y en los dos primeros años de ejercicio de la LX Legislatura (primera parte) [Documento en línea]. Recuperado de [www.diputados.gob.mx/sedia/sia/spi/SPI-ISS-14-08.pdf](http://www.diputados.gob.mx/sedia/sia/spi/SPI-ISS-14-08.pdf)
- García Canclini, N. (2005) *Diferentes, desigualdades y desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- Garduño, E. (2004, octubre). Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (77), 41-60. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/251771013\\_Cuatro\\_ciclos\\_de\\_resistencia\\_indigena\\_en\\_la\\_frontera\\_Mexico-Estados\\_Unidos](https://www.researchgate.net/publication/251771013_Cuatro_ciclos_de_resistencia_indigena_en_la_frontera_Mexico-Estados_Unidos)
- Garland, D. (2007). *Crimen y castigo en la modernidad tardía* (Trad. M. Iturralde y estudio preliminar). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Gómez, M. (2005). En busca de la justicia: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena (1992 y 2001). En J. Stippel

- y M. Valenzuela (eds.), *Reforma a la justicia una visión de los derechos indígenas* (pp. 87-118). Santiago de Chile: Ministerio de Justicia.
- González Galván, J. (1997). *Panorama del derecho mexicano: derecho indígena*. México: McGraw-Hill/UNAM.
- González Zapata, J. (2007, julio-diciembre). La justicia transicional o la relegitimación del derecho penal. *Estudios Políticos*, (31), 23-42. Recuperado de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/1278>
- Gorjón Gómez, F. y Steele Garza, J. (2008). *Métodos alternativos de solución de conflictos*. México: Oxford
- Griffiths, John (2007) *¿Qué es el pluralismo jurídico?* En S. Engle, J. Griffiths y B. Tamanaha, *Pluralismo jurídico* (pp. 143-215). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Hall, E. T. (2003). *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1966)
- Hernández Andrés, V. y Martínez Ortega, G. (2015). Derechos indígenas en el sistema penal: caso Oaxaca. En Centro de Investigación para el Desarrollo, *Ensayos sobre la implementación de la reforma penal en México: Vol. 1* (pp. 141-174). México: CIDAC. Recuperado de <http://proyectojusticia.org/wp-content/uploads/2016/01/Ensayos-Vol-I.pdf>
- Höffe, O. (2000). *Derecho intercultural* (Trad. R. Sevilla). Barcelona: Gedisa.
- Iniciativa Mérida (s. f.). *Embajada y consulado de Estados Unidos en México*. Recuperado de <https://mx.usembassy.gov/es/our-relationships-es/temas-bilaterales/iniciativa-merida/>
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2010). Indicadores básicos de la agrupación tarahumara, 2010 [Documento en línea]. Recuperado de [http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica\\_basica/estadisticas2010/pdf/grupaciones/tarahumara.pdf](http://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2010/pdf/grupaciones/tarahumara.pdf)
- Irigoyen Rascón, F. (1979). *Cerocahui: una comunidad en la Tarahumara*. México: Centro Librero La Prensa. (Obra original publicada en 1974)
- Iturralde, M. (2007). La sociología del castigo de David Garland: el control del crimen en las sociedades modernas tardías. En D.

- Garland, *Crimen y castigo en la modernidad tardía* (Trad. y estudio preliminar M. Iturralde) (pp. 19-122). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Jameson, F. y Žižek, S. (2003). *Estudios culturales: estudios sobre el multiculturalismo* Buenos Aires: Paidós.
- Jiménez Huerta, M. (1985). *Derecho Penal, Tomo I, Introducción al Estudio de las Figuras Típicas*. México: Porrúa. (Obra original publicada en 1972)
- Jordán, F. (1989). *Crónica de un país bárbaro*. México: Centro Librero La Prensa.
- Kalinsky, B. (2003, marzo). Antropología y derecho penal: un camino transitable con cautela. *Cinta moebio*, (16), 25-37. Recuperado de <http://www.nomadias.uchile.cl/index.php/CDM/article/view-File/26167/27464>
- Kelsen, H. (1982). *Teoría pura del derecho*. México: UNAM. (Obra original publicada en 1932)
- Lara Padilla, J. F. (2013). El peritaje antropológico en la sierra Tarahumara: hacia una interculturalidad más equitativa. *Diario de Campo* (11), 42-48. Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/3247/3130>
- Lazo Briones, P. (2010). *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad: argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*. México: Universidad Iberoamericana.
- León-Portilla, M. (1976). *Culturas en peligro*. México: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lumholtz, C. S. (2012). *El México desconocido*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (Obra original publicada en 1904)
- Lutz, B. y Cruz Zacarías, K. V. (2012, enero-junio). Ley y orden en el proceso de civilización: caso de los indígenas rarámuris. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 7(13), 1-32. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=211028532001>
- Malinowski, B. (1982) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (Trad. J. Alier y M. Alier). México: Ariel. (Obra original publicada en 1929)
- Marcos Escobar, S. E. (2012). El derecho de los indígenas a una defensa adecuada en el nuevo sistema de justicia penal en México. *Revis-*

- ta Legislativa de Estudios Sociales y de Opinión Pública*, 5(9), 181-207. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4170047>
- Marcus, G. y Fischer, M. (1986). *La antropología crítica cultural: un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Márquez Terrazas, Z. (2013). *Misiones de Chihuahua: siglo XVII y XVIII*. México: Zacarías Márquez Terrazas.
- Martínez, B. A. (2016, julio 17). “La indiferencia hacia los indígenas es mortal ¡Y existe!: sacerdote en la Tarahumara”. *Presencia*. Recuperado de <http://presencia.digital/la-indiferencia-hacia-los-indigenas-es-mortal-y-existe-sacerdote-en-la-tarahumara>
- Mattelart, A. y Neveu, É. (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós/UNAM.
- Organización de las Naciones Unidas (2013, 29 de abril). Acceso a la justicia en la promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas [Documento en línea]. Recuperado de [http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/Session6/A-HRC-EMRIP-2013-2\\_sp.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/Session6/A-HRC-EMRIP-2013-2_sp.pdf)
- Parekh, B. (2005). *Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y política*. Madrid: Istmo.
- Pastrana Berdejo, J. D. (2009). *Nuevo sistema procesal acusatorio: implementación del proceso penal acusatorio adversarial en Latinoamérica*. México: Flores.
- Pérez-Taylor, R. (2002). Construir el espacio. En R. Pérez-Taylor (comp.), *Antropología y complejidad* (pp. 139-168). Barcelona: Gedisa.
- Rodríguez, M. (1995). Testimonio y poder de la imagen. En A. Aguirre Baztán (ed.), *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación socio-cultural* (pp. 237-247). Barcelona: Boixareu Universitaria.
- Ronquillo Aguirre, M. (2002). *Historia universal de Guachochi*. México: Mario Ronquillo Aguirre.
- Salas, G. (2002). *El sistema penal mexicano: estado, justicia y política criminal*. México: Porrúa.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica*. Madrid: Santillana.

- Scheerer, S. (1989). *Hacia el abolicionismo*. En L. Hulsman, H. Christie, T. Mathiesen *et al.*, *Abolicionismo penal*. (Trad. M. A. Cifardini y M. L. Bondanza) (pp. 15-34). Buenos Aires: Ediar.
- Solis, G. M. (1936). *Acontecimientos chihuahuenses*. México: La Prensa.
- Stavenhagen, R. (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- Steiner, C., Rivera, G. y Dajer, D. (2014, marzo). Avances de la justicia transicional en Latinoamérica: un impulso a la consolidación del Estado de Derecho en el continente. *Programa Estado de Derecho para Latinoamérica*. Recuperado de <https://www.kas.de/es/web/rspla/laenderberichte/detail/-/content/avances-de-la-justicia-transicional-en-latinoamerica> 1
- Supiot, A. (2007). *Homo juridicus: ensayo sobre la función antropológica del derecho* (Trad. S. Mattoni). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tamanaha, B. (2007). La insensatez del concepto “científico social” del pluralismo jurídico. En S. Engle, J. Griffiths y B. Tamanaha, *Pluralismo jurídico* (pp. 221-274). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Tamayo y Salmorán, R. (2003). *Razonamiento y argumentación jurídica: el paradigma de la racionalidad y la ciencia del derecho*. México: UNAM.
- Touraine, A. (1993). *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Velasco Gómez, A. (2013). El valor político y epistémico de la diversidad cultural. En R. Alcalá Campos (coord.), *Política y valores en las relaciones interculturales* (pp. 57-72). México: UNAM.
- Velasco, H. y Díaz, Á. (2003). *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.
- Villegas, M. (1995). *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México: Vol. 1. Noroeste*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Wacquant, L. (2000). *Las cárceles de la miseria* (Trad. H. Pons). Buenos Aires: Manantial.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Zemelman, H. (2012). *Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría*. Barcelona: Anthropos.

