

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2009-2011**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

**RACISMO EN LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN EL ECUADOR: EL
CASO DE RIOBAMBA**

KARLA MONSERRATH ENCALADA FALCONÍ

FEBRERO, 2012

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2009-2011**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

**RACISMO EN LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN EL ECUADOR: EL
CASO DE RIOBAMBA**

KARLA MONSERRATH ENCALADA FALCONÍ

**ASESOR DE TESIS: PHD. CARMEN MARTÍNEZ
LECTORES/AS: PHD. ANTONIO SALAMANCA Y PHD. JOSÉ YANEZ**

FEBRERO, 2011

DEDICATORIA

Al Juan y a la Shina, porque me criaron, me enseñaron a luchar, a dar, a llorar y reír
e hicieron de mí lo que soy y lo que quiero.

Con todas mis paradojas y ambivalencias;
Y porque no pasa ni un día sin que me hagan mucha falta.

A mi Soqui, única compañera de mi vida

¡Que me haría yo sin ti!

Eres sin duda la persona más grande que he conocido

Te admiro tanto y te amo mamá.

A mi tío Olger, por su autenticidad y esfuerzo,
que siempre serán un ejemplo para seguir adelante

a pesar de los obstáculos, que un mundo

lleno de cinismos y jerarquías, impone.

Pero sobre todo, a todas las personas
que se encuentran injustament en la cárcel

debido a un sistema de justicia

profundamente racializado.

RESUMEN

Esta investigación analiza la relación entre indígenas y funcionarios de justicia ordinaria, en particular, en la ciudad de Riobamba-Ecuador. A pesar de que el Estado ecuatoriano, tras las grandes luchas de los movimientos indígenas, se reconoce como Intercultural -a partir de la constitución de 2008-; tanto la formación racial de los funcionarios de justicia, como las consecuencias del “fin de la dictadura racial”¹ en el país, han permitido la adaptación y continuidad de representaciones y prácticas racistas hacia los indígenas. Este trabajo se realiza desde una perspectiva etnográfica que busca: por un lado, dar cuenta de las contradicciones y paradojas que la coexistencia de una formación racial específica (funcional al racismo) y la vigencia del paradigma intercultural en el Ecuador, suponen. Y por otro, visibilizar al sistema de justicia ordinaria del Estado y al ejercicio de las leyes que promulga, como instituciones e instrumentos, cuyas prácticas, no están regidas necesariamente por una neutralidad o racionalidad jurídica, sino que existen rutinas e ideologías informales que influyen en las decisiones de estos funcionarios e impiden pensar al sistema de justicia -y las leyes que de él hacen parte- como una entidad que escapa a las propias contradicciones, desigualdades y paradojas que tiene la historia y las coyunturas de los contextos de los que forma parte.

¹ Este concepto será ampliamente explicado en el primer capítulo

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I: RAZA, RACISMO y MULTICULTURALISMO	22
Discusión teórica	22
Raza y Racismo	23
Formación racial en el Ecuador	28
<i>Racismo y Estado</i>	33
Capítulo II FORMACIÓN RACIAL DE LAS ÉLITES EN RIOBAMBA:	
“Los blancos que dicen que son de sangre azul”	35
Riobamba, aspectos generales	37
<i>Historia de Riobamba</i>	38
<i>Época colonial: “La fundación de la Ilustre Villa de Riobamba”</i>	39
<i>El siglo de Oro de las élites riobambeñas</i>	41
<i>El terremoto de 1797: inicio de la decadencia de los nobles riobambeños</i>	43
<i>El proceso de reubicación de la villa de Riobamba: la segregación científica</i>	45
El multiculturalismo racial: la persistencia del racismo en Riobamba	49
Historia y estructura del sistema de justicia ordinaria en Riobamba	51
Capítulo III CULTURA JURÍDICA Y MICROAGRESIONES RACISTAS:	
“Siéntate allá y ahora si nos ponemos al frente”	53
Estado y justicia: hacia una mirada antropológica	54
Microagresiones racistas en las dependencias de justicia ordinaria del Estado	56
<i>Rituales, solidaridad y teatralidad en los espacios de administración de justicia</i>	60
Componentes de la microagresión racial en las dependencias judiciales	65
<i>Espera e incomunicación en los juzgados de Riobamba</i>	68
<i>Incomunicación, otra forma de invisibilización de los indígenas</i>	70
Capítulo VI RUSTICIDAD Y RACISMO INSTITUCIONALIZADO:	
“Te torea la pregunta”	75
La rusticidad en la legislación ecuatoriana	75
<i>La ley en movimiento</i>	78
<i>Racismo institucional</i>	78
Rusticidad, historia y colonialidad	80
Rusticidad: status jurídico de los indígenas en el Ecuador	85
<i>La rusticidad desbordada: testimonios de los funcionarios de justicia</i>	88
Capítulo V INDÍGENAS EN LA CÁRCEL	102
Racismo Violento	104
La historia de “José y Eliana” y las faltas al debido proceso	105
Consecuencias macro de la justicia indígena:	
Una mirada desde los funcionarios de justicia ordinaria	115
Capítulo VI CONCLUSIONES	118
Bibliografía	126
Anexos	132

INTRODUCCIÓN

“La ley cuando uno se hace cargo...ahí ya van aplicando sin más. Eso yo no sabía, cómo voy a saber...Es injusto estar aquí en la cárcel, ahora ya no valemos. Eso era lo más triste...uno de gana estar pagando tantos años. Si he de salir algún día, pero ya no vamos a recuperar lo que teníamos”
(Entrevista. EDJI: martes 22 de marzo 2011).

A partir de los noventa, con el levantamiento y organización política de los movimientos indígenas y afrodescendientes, el contexto de los países latinoamericanos ha experimentado cambios profundos. En particular en el Ecuador la “politización de la cuestión étnica” (Salman 2009; Stavenhagen 2002; Baud 1996, Assies 2001) se ha reflejado en importantes avances relacionados con el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas y el establecimiento del Ecuador como un país pluricultural y multiétnico a partir de la constitución de 1998; e intercultural y plurinacional en la constitución de 2008.

El reconocimiento de la justicia indígena también se estableció en la constitución de 1998, con el artículo N. 191 y se ratificó en 2008 con el artículo N. 171. En esta última, se añadieron algunos elementos importantes como “la garantía de los derechos de las mujeres, niños y niñas en su práctica, la jurisdicción territorial (artículo 171) y su reconocimiento a la par del sistema de derecho ordinario (artículo 167).” (García 2010). Incluso se ha avanzado en la aprobación de legislación secundaria, en concordancia con el artículo N. 171, tanto en el Código Orgánico de la Función Judicial (artículos 343-346), como en la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional (artículos 65 y 66).

Sin embargo, a pesar de estos avances en términos legales, los funcionarios blanco-mestizos del sistema de justicia ordinaria del Ecuador continúan desconociendo por ejemplo la jurisdicción indígena y las decisiones de las comunidades y sus autoridades. ¿Por qué existen estas contradicciones? ¿Cuál es la relación entre los funcionarios de justicia ordinaria con los indígenas? ¿Cómo se puede entender, a partir del análisis de las prácticas cotidianas de los funcionarios de justicia estas paradojas?

Una posible explicación se encuentra en la formación de un Estado uninacional en el país que, desde su propia estructura histórico-política, ha imposibilitado la existencia de un diálogo intercultural. El origen uninacional del Estado Ecuatoriano ha sido afirmado por algunos autores importantes como Blanca Muratorio (1987) Andrés

Guerrero (1991; 1998; 2010), entre otros. Este tipo de Estado tiene como principio la unidad y cohesión de la sociedad aspecto que, en la práctica, ha permitido legitimar la inferiorización de las iniciativas indígenas, su racialización.

De ahí que el panorama alentador descrito al inicio de esta investigación se sostiene porque la descripción realizada, únicamente toma en cuenta la parte formal de la legislación del país y el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, al analizar etnográficamente algunas de las interacciones cotidianas entre indígenas y blanco-mestizos se plantea que: a pesar de la irrupción de los movimientos indígenas y afrodescendientes, el “fin de la dictadura racial”² (De la Torre 1996) y el reconocimiento del Estado ecuatoriano, primero como multicultural (1998) y más tarde como intercultural y plurinacional (2008), persiste en la sociedad ecuatoriana un marcado racismo en la interacción de la sociedad blanco-mestiza con estos grupos (Whitten 1999; De la Torre 1996; Cervone 1999; Rivera 1999; Andrés 2008; Hollenstein 2009).

En este sentido, es pertinente establecer algunas diferencias entre el multiculturalismo y la interculturalidad. A decir de Catherine Walsh el multiculturalismo oficial “simplemente parte de la pluralidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia” (2002:24), pero en base una lógica más bien aditiva. En otras palabras, si bien reconoce la existencia de grupos diferentes, olvida que esta diferencia se da en términos de desigualdad.

Si bien el multiculturalismo es un concepto que desarrolla elementos en contra de la asimilación que promulga la cultura dominante, no analiza los mecanismos de inferiorización en la interrelación de las culturas. Esto hace que este paradigma entienda a los “diferentes” desde una visión funcionalista o como sujetos aislados dentro de un espacio cerrado-; cuando de lo que se trata más bien, es de entender las diferencias que existen en los espacios de interacción de las culturas.

Por otro lado, este concepto ha sido asociado –de acuerdo con su aparición histórica- con una lógica de inclusión al capitalismo o, más directamente, como lo plantean algunos autores, al neoliberalismo (Martínez 2007; García 2010). Esta

² Para De la Torre a partir de los noventa la formación racial del Ecuador está determinada por el fin de la dictadura racial que se traduce en la posibilidad de una “democratización de las relaciones étnico- raciales. Para el autor, este período permite una mejor organización de la población indígena y la conformación de los movimientos sociales, así como un mejor acceso a las. Todos estos avances tienen como consecuencia la conformación de indígenas de clase media” (De la Torre, 1996).

equiparación tiene como fundamento que “los reconocimientos constitucionales no son aislados, sino que forman parte de un conjunto de políticas de tipo multiculturalista, tanto del Banco Mundial como de las empresas transnacionales” (Walsh, 2002:25).

El paradigma del multiculturalismo aparece en el Ecuador a partir de las grandes luchas realizadas por los movimientos indígenas en los noventa -que culminaron con el reconocimiento de la pluriculturalidad del Estado, en la constitución de 1998- ; y la ratificación en 1998 del “Convenio No. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas...que entró en vigor en 1999” (García 2010).

Sin embargo, en el periodo post constitución 1998, García muestra que los proyectos elaborados por los indígenas -en cuanto al establecimiento de legislación secundaria- fueron obstaculizados. Por ejemplo, La ley de Ejercicio de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas, presentada el 14 de noviembre de 2001, fue vetada totalmente por el ex presidente Gustavo Noboa y a ley de Compatibilización y de Distribución de Competencias en la Administración de justicia, presentada al Congreso Nacional el 27 de noviembre del 2002, tuvo los mismos problemas que la ley vetada por Noboa.

Por su parte, el concepto interculturalidad, aparece como una categoría que pone énfasis en la interrelación, “se funda en la necesidad de construir relaciones entre grupos, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de transformar las relaciones de poder...que han naturalizado las asimetrías sociales” (Walsh 2002: 24)

En otras palabras, y a diferencia del multiculturalismo -que cuestiona la asimilación, al menos en términos teóricos- la interculturalidad propone una construcción basada en la construcción conjunta entre varias culturas, como única manera de atacar la desigualdad. Las culturas son entendidas en términos de interrelación y no como totalidades separadas.

En este sentido, la pregunta es: ¿qué pasa en el Ecuador post constitución 2008 que, a pesar de los grandes avances en términos de interculturalidad e interlegalidad el racismo persiste? ¿Existe un diálogo entre las dos justicias o simplemente una “multilegalidad”, que entiende a la diversidad desde la adición/aislamiento y no desde la interacción y participación conjunta y equitativa?

Los avances de las últimas constituciones ecuatorianas, en la práctica, se acercan a lo que Clavero (2005) y Van Cott (2006) han denominado “multiculturalismo constitucional” que, más que reconocer la existencia de la diversidad cultural y todo lo que ello implica, en realidad sólo incorpora la dimensión étnica dentro del Estado. En palabras de García estos cambios del Estado abrieron también la puerta hacia otro tipo de reformas económicas y políticas que pretendían la plena vigencia del modelo neoliberal y en especial mejorar la eficiencia del Estado, siguiendo los planteamientos del denominado Consenso de Washington (2010).

Si bien en el Ecuador, con la constitución de 2008 se produjeron importantes avances dentro del proceso de legitimación, coordinación y cooperación entre el sistema de justicia indígena y la justicia ordinaria, sobre todo en lo que refiere el artículo constitucional No. 171 (García, 2010); también se establecieron adelantos en el reconocimiento y práctica de los sistemas de derecho indígenas³.

Sin embargo, a la luz del trabajo etnográfico se puede mostrar que el cumplimiento de estos avances en las prácticas judiciales en favor de los indígenas se dificulta grandemente debido a la persistencia de una inferiorización por parte de los blanco-mestizos hacia los indígenas que, en particular, se traduce en el mantenimiento de un marcado racismo dentro del Estado, que impide la existencia de una verdadera interculturalidad. Además, hay que decirlo, la eliminación de las desigualdades sobrepasan la idea de la igualdad e inclusión a partir del establecimiento de derechos, porque está relacionada con mecanismos de dominación estructural raciales y de clase.

Para Clavero, “con el Estado constitucional de derecho no cambia el racismo” (1994a: 81); el Estado está concebido desde una lógica unitaria que, a la postre, no es más que “la imposición de una cultura sobre otras que son vistas como minorías” (1994a: 81).

A decir de Martínez, los Estados latinoamericanos se han visto cuestionados porque el multiculturalismo supone “una coyuntura de integración sospechosa”, en la que los Estados “hacen las reformas a regañadientes”, de ahí que el multiculturalismo es

³ En la actualidad, luego de investigar seis sistemas de derecho indígena en tres provincias del país está en debate la aprobación de la ley de coordinación y cooperación entre los sistemas de justicia indígena y el sistema de justicia ordinario. Se trata de los sistemas de derecho indígena de las nacionalidades Epera y Chachi en la provincia de Esmeraldas (región Costa), las nacionalidades Secoya, Cofán y Kichwa de la provincia de Sucumbíos (región Amazonia) y del pueblo Puruguay, nacionalidad Kichwa (región Sierra). Para mayor información ver García (2009).

visto también como una forma de desmovilización o neutralización del movimiento indígena (Martínez 2007; Moreano 1993).

Si bien para Guerrero, la irrupción del movimiento indígena en los noventa implicó el paso de una “ventriloquia hacia la organización con voces propias” (1993). De lo que se trata es de entender que este reconocimiento formal, incluso con la instauración del Estado intercultural (2008) no elimina la inferiorización de los indígenas.

Los límites del multiculturalismo e incluso de la interculturalidad, saltan a la vista. No es suficiente “establecer derechos e instituciones aparte, sin tener, a la vez, que repensar la totalidad” (Walsh 2002:26). La interculturalidad para ser tal, no pasa únicamente por el reconocimiento constitucional o los avances en términos de legislación secundaria; la sociedad ecuatoriana está atravesada por una mirada racista hacia los indígenas –y también hacia el pueblo afrodescendiente-. Por tanto, la interpretación de las leyes no escapa, en su interpretación y ejercicio, a mecanismos de diferenciación/exclusión que persisten en la sociedad ecuatoriana, incluso a pesar de los avances formales descritos.

De ahí que si el objetivo es lograr realmente una eficiente interlegalidad⁴ en Ecuador, no se puede dejar de lado que la legislación secundaria alcanzada es siempre interpretada y re-significada por los funcionarios de justicia a partir de los mecanismos de inferiorización/exclusión que están vigentes dentro la sociedad.

En particular, tanto las representaciones como los imaginarios y prácticas de los blanco-mestizos ecuatorianos, en su interacción con los indígenas, se dan a partir de una “formación racial” (Omi y Winant 2002) que hace posible la actualización del racismo, aún dentro del contexto del Estado intercultural actual. Esta permanencia, que llamaré con Hollenstein “multiculturalismo racial”⁵ (2009), se vuelve más problemática, en contextos donde la interacción con los indígenas y mestizos es cotidiana (Cervone 1999). Este es el caso de la ciudad de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo, considerada el territorio de mayor población indígena del país. Por ello, se trata de

⁴ Estos avances constan, tanto en la constitución ecuatoriana: Art 76, inciso 5 y 7y Artículo 171; como en el Código Orgánico de la Función Judicial: Art. 343, 344, 345, 346, Art. 253; y en la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional del 22 de octubre de 2009: Art. 65 y 66.

⁵ Para Hollenstein el multiculturalismo plantea un discurso oficial que reivindica la inclusión e igualdad promulgada por varios Estados latinoamericanos, en términos de derechos. Sin embargo, incluso dentro de este reconocimiento de grupos racializados que promulga el discurso inclusionista, formal y oficial, el racismo ha logrado sobrevivir, a esta convivencia entre racismo e inclusión, existente en la actualidad, se denomina “multiculturalismo racial” (Hollenstein, 2009).

entender la formación histórico-racial de los habitantes de esta ciudad, en particular, la relación que establecen los “nobles funcionarios de justicia riobambeños” con los indígenas.

Para el entendimiento del contexto actual de Riobamba es importante, tanto la investigación de Hugo Burgos (1997) –quien realiza un profundo análisis de los mecanismos de explotación en los mercados de Riobamba en 1960-, como la de Klaufus (2009) -que muestra un panorama de los cambios que se han producido en la ciudad actualmente-. Esta investigación busca aportar al entendimiento de la historia de Riobamba, a partir de un breve análisis histórico de los orígenes y desarrollo de las representaciones y prácticas racistas de las élites riobambeñas -que buscan generar mecanismos para excluir y distinguirse de los indígenas-.

En el Ecuador el estudio sobre la raza y el racismo, cuyos comienzos se remontan a la década de los treinta, está ligado al proceso de constitución de la nación y al indigenismo, e influenciado por una corriente racial biologicista. En los sesenta se abandona el concepto de raza y se introduce el término de etnicidad que, si bien cuestiona la existencia de diferencias biológicas, mantiene la idea de jerarquías raciales que se traslada a la cultura, y “funciona como otra naturaleza” (De la Torre, 1996).

En este mismo período los estudios se enfocaron en las relaciones interétnicas entendidas en términos de conflicto. Este cambio ocurre en el contexto del fin de la segunda guerra mundial, cuyas consecuencias –me refiero sobre todo al nazismo- llevan a la ONU a rechazar la idea de la existencia de razas. Los investigadores ecuatorianos realizan sus análisis desde la teoría del colonialismo, poniendo énfasis en las relaciones de desigualdad y explotación, criticando el concepto de frontera étnica como fenómeno natural y -más bien- visibilizándolo como un efecto del intercambio desigual (influenciados también por la teoría de la dependencia y los procesos de descolonización).

Los estudios más importantes de este período en el país son los de Burgos y Villavicencio y Stutzman quienes, a decir de Hollenstein (2009) determinados por una corriente marxista, dejaron de lado las diferencias físicas para centrarse en los conflictos entre grupos interétnicos. En particular, el estudio de Burgos -acerca de las relaciones interétnicas en Riobamba- muestra de manera idónea la existencia de un sistema de

discriminación de los “ladinos mestizos” hacia los indígenas, como instrumento para mantener intacto el sistema de explotación económica.⁶

En la década de los ochenta y noventa, en el marco del regreso a la democracia y la irrupción de los movimientos sociales indígenas en la escena política ecuatoriana, se mantiene un enfoque culturalista. No es sino hasta mediados de los noventa, que regresa el énfasis en las relaciones interétnicas (Hollenstein 2009). En este marco se encuentra el estudio de Carlos De la Torre (1996), quien investiga la migración de varios grupos indígenas a las ciudades. El estudio de este autor genera discusiones acerca de los nuevos mecanismos de discriminación racial, aún en el marco del reconocimiento de derechos de estos pueblos. En el mismo sentido se encuentran los análisis de Andrés (2008) y Hollenstein (2009).

Para Hollenstein, la mayoría de investigaciones sobre el racismo en las relaciones interétnicas en el Ecuador se enmarcan dentro del “espacio educativo, vida cotidiana, espacio público, y mercado laboral” (2009); pero no se ha ahondado en cómo las instituciones Estatales, y en particular, la administración de justicia ordinaria reproduce, a través de dinámicas propias, el racismo. Por ello, la presente investigación etnográfica, acerca de las prácticas de justicia ordinaria pretende ser un aporte al análisis del racismo en el Ecuador. Sobre todo en relación al contexto actual, en el que, debido al multiculturalismo oficial y a la ratificación del Estado como intercultural el panorama se vuelve más complejo.

Para Wade, la inclusión (sobre todo en términos de derecho) no necesariamente elimina en la práctica la discriminación (2000). De ahí que esta investigación se aleja del análisis del discurso o normas jurídicas como verdades persé -que muestran la inclusión de los pueblos indígenas, o el respeto a la diferencia- sino que busca entender las dinámicas de exclusión o discriminación hacia los indígenas, por parte del Estado intercultural, a partir de las prácticas de sus funcionarios y en base a los instrumentos desarrollados por la antropología jurídica.

Para Krotz la antropología, en sus inicios como disciplina -hacia la segunda mitad del siglo XVIII-, apareció estrechamente ligada al estudio del derecho, tanto debido a la búsqueda de una herencia romana, como al estudio del derecho en los

⁶ Cabe recalcar que en la actualidad los investigadores del racismo en el Ecuador no han ahondado en la necesaria relación que existe entre el concepto de raza y clase en el país, sobre todo en el contexto del multiculturalismo y los cambios del sistema capitalista en el mundo.

pueblos no europeos. Krotz cita los tratados de J. Kholer (1886), Henry Manine (1822-1888), como algunos autores que relacionaron al derecho con la antropología. Sin embargo, a medida que la antropología se volvió una disciplina autónoma, se separó también del estudio del derecho (Krotz 2002).

Esta separación permaneció dentro de la antropología incluso hasta finales de los cincuenta y sesenta. En palabras de Nader: “había pocos etnógrafos jurídicos...y, en las ciencias sociales y en el derecho había poco interés por la resolución de las disputas.” (1998: 14). A pesar de ello, para 1960 la antropología ya había desarrollado herramientas “empíricas” en base a los estudios realizados por: “Malinowski (1926), Llewellyn y Hoebel (1941), Gluckman (1955), Bohannan (1957), Pospisil (1958), Moore (1958), Schapera (1959) y Gulliver (1963).” Aún así para Nader, “las etnografías jurídicas...aún son pocas” (1998: 14).

En el Ecuador, la antropología jurídica no ha sido muy desarrollada, son importantes los aportes de Fernando García (2009) quien ha realizado importantes investigaciones, entre las que destaca el trabajo etnográfico realizado en nacionalidades indígenas del país, con el objeto de entender algunos componentes del sistema de justicia indígena ecuatoriano; está también la investigación de Lisset Coba (2010) quien ha analizado las prácticas de los funcionarios de justicia, con un enfoque de género.

El énfasis de la antropología jurídica en la actualidad, sobre todo con el advenimiento de los movimientos indígenas está en el estudio del sistema de derecho indígena y sus diferencias con el sistema de derecho ordinario⁷.

El sistema de derecho indígena es entendido en esta investigación como:

Una instancia social y política que tiene poder reconocido para administrar justicia, que posee las normas y los medios para crearlas o cambiarlas, autoridades y mecanismos para escogerlas, procedimientos para arreglar disputas, y un conjunto de sanciones para corregirlas (Irigoyen, 2002: 202. Citado en: Chávez y García 2004).

En cuanto a la tendencia cabe decir que si bien es harto pertinente -ya que permite dilucidar los componentes del derecho indígena o los conflictos entre el derecho

⁷ En cuanto al concepto de sistema jurídico ordinario Salgado plantea que: “La actual concepción que se tiene de lo que es el ordenamiento jurídico se debe en gran parte a las ideas de Merkel y de Kelsen. Cuando se habla de ordenamiento jurídico ordinario se está hablando de un conjunto de normas, más aún, de un sistema de normas que da sentido al Derecho de un país. El concepto de sistema se concibe como un todo de normas, una estructura (Salgado 2005:45).

ordinario y la costumbre- olvida que los indígenas también se ven obligados a interactuar dentro de la justicia ordinaria.

Durante el último congreso de la “Red Internacional de Antropología Jurídica” (RELAJU) realizado en Lima en Agosto de 2010, se confirmó esta tendencia. La mayoría de investigaciones presentadas, si bien mostraron la interacción de los indígenas con el Estado, lo hicieron a partir del estudio de los sistemas de justicia propios de los indígenas y los conflictos que ocurren con el Estado. Pero sólo mínimamente tocaron el tema de los indígenas frente al sistema de justicia ordinaria. Sin embargo, el estudio etnográfico de este sistema puede ser un complemento a las investigaciones acerca de los sistemas de justicia indígena, ya que proporcionan argumentos fundamentales para mostrar la emergencia en el desarrollo de la justicia indígena en el país, sobre todo si se considera la persistencia de prácticas racistas hacia los indígenas dentro de este sistema. De ahí la pertinencia de esta investigación que se ocupa de la relación de los indígenas con los funcionarios del Estado ecuatoriano, en base al estudio de los administradores de justicia ordinaria.

Cabe decir que en las dos últimas décadas se ha avanzado de manera importante en el estudio antropológico de los sistemas de justicia, sobre todo en Argentina y Brasil. Se destacan los estudios de Sofía Tiscornia (2004), Deborah Daich (2004), Villata (2004), entre otros.

Esta investigación tiene como presupuesto que los indígenas y sus sistemas de justicia, debido a las imposiciones de la justicia blanco-mestiza, si bien son diversos, no son elementos separados de la justicia ordinaria o estatal. Busco analizar etnográficamente cómo los indígenas se enfrentan con la justicia ordinaria y -al igual que hace Poole, para el caso del Cuzco- y entender las prácticas de quienes forman parte de este sistema de justicia, su comportamiento discriminatorio y arbitrario y sus intereses particulares (Poole, 2009).

Los indígenas y sus formas de justicia no pueden pensarse únicamente como un todo armónico y aislado, sino también a partir de su interrelación con los funcionarios y la justicia blanco-mestiza. Este estudio busca superar la visión funcionalista de la antropología jurídica y aportar al desarrollo de esta disciplina en el país, poniendo énfasis en el análisis etnográfico de los funcionarios de justicia ordinaria con los

indígenas que inevitablemente se han visto inmersos dentro de la administración de justicia ordinaria.

Los sistemas de justicia⁸ en esta investigación son entendidos como estructuras institucionales interdependientes, cuyas prácticas no escapan a los sistemas de exclusión racial o económica (Salamanca 2011; Luis Ávila, 2008) de la sociedad. Para Tiscornia, los administradores de justicia hacen distinciones en sus prácticas “entre quienes están dentro y quienes están fuera del orden social” (Tiscornia 1999). Es decir, que las prácticas cotidianas de la justicia ordinaria no son neutrales ni completamente racionales, “rutinariamente utilizan la violencia institucional en sus procedimientos” (Daich 2004:328). En esta investigación en particular, la idea es entender cómo el sistema de administración de justicia ordinaria reproduce y, a la vez, institucionaliza los mecanismos de racismo hacia los indígenas en Riobamba.

En otras palabras “las prácticas concretas, la trama de relaciones sociales y de poder en que se asienta el sistema judicial” (Villata, 2004) como parte de la dinámica social; a partir del estudio de sus actores y actividades. Sin olvidar la pregunta recomendada por Pita y Olaeta de ¿quienes hacen qué? (Pita y Olaeta 2004). En definitiva, la administración de justicia ordinaria se entiende como una institución no separada de coyunturas sociales y políticas y no como una institución neutral y racional weberiana.

Se trata de procesos judiciales y normas no desvinculadas del contexto social (económico, político, etc.) en el que están inmersas. En el caso particular de Riobamba, se trata de una sociedad profundamente racista, cuyo sistema de administración de justicia no puede estar desligado de esta dimensión social. De lo que se trata entonces es de mostrar los mecanismos racistas persistentes en la interacción de los funcionarios de justicia ordinaria con los indígenas; tanto a partir de sus prácticas cotidianas, como en la interpretación de leyes y procedimientos judiciales. Para Antonio Salamanca, el proceso jurídico es un proceso interpretativo, en sus palabras se trata de “un dinamismo (praxis) de determinación y calificación jurídica en el que hay que fijar, legitimar y particularizar el derecho aplicable del hecho concreto” (Salamanca 2011: 139).

⁸ Antonio Salamanca plantea que el Derecho es un sistema en el que se articula la estática y dinámica jurídica, cita a Kelsen: “La primera tiene como objeto el derecho como un sistema de normas con validez, el derecho en su estado de equilibrio; la segunda, el proceso jurídico en el que el derecho se produce y aplica, el derecho en movimiento” (Kelsen. Citado en Salamanca 2011:34).

En particular, la ley en esta investigación es concebida como un mecanismo de poder funcional a la racialización⁹ de los individuos. Su existencia no solamente permite la inclusión e igualdad de derechos, sino que a la vez, impide el desarrollo de una verdadera igualdad entre sujetos e interlegalidad entre justicias por dos razones: debido a que está manejada por funcionarios que la reinterpretan de acuerdo con su formación racial y porque dentro de los códigos ecuatorianos se mantienen leyes que permiten legitimar las jerarquías raciales y conducen a la legalización del racismo -aún dentro del paradigma del Estado intercultural-.

Los funcionarios de justicia en cambio, son entendidos en esta investigación -de acuerdo con Bourdieu- como parte de la élite de una sociedad (2000). Los jueces, fiscales, defensores públicos, secretarios, entre otros, son parte de la élite porque, como plantea Shore, son grupos que tienen algún tipo de poder, “they are typically incumbents: the Readers, rules and decision makers in any sector of society, or custodians of the machinery of policy making.” (2002:4).

Por otro lado, si bien dentro de las dependencias judiciales los funcionarios mencionados pertenecen a estratos distintos y tienen funciones jerárquicamente diversas -que aumentan o disminuyen su capacidad de decisión- éstos son considerados dentro de como parte de la élite porque su poder reside -a decir de Bourdieu (2000)- en que ejercen el monopolio legítimo -o reconocido- de la interpretación de las leyes del Estado. Y en particular, como consecuencia de este poder de interpretación, se entiende a las élites como grupos “especialmente responsables de la reproducción del racismo... disponen de mayores recursos para propagarlo activamente y para atajarlo” (Van Dijk 2003:51).

El sistema de justicia ordinario en este estudio no se entiende a partir del análisis de un derecho trascendente, sino de las prácticas cotidianas de sus funcionarios; pero se lo hace con la mirada hacia arriba. Si bien es prioritario entender la agencia de los sujetos racializados, como ocurre en los estudios de Hollenstein (2009) o Cervone (1999), no hay que olvidar las afirmaciones de Nader, acerca de que la antropología se ha dedicado excesivamente a mirar hacia abajo, olvidándose de la necesidad “to studying up” (Nader, 1972).

⁹ Sin olvidar que existen también diferencias de clase o género que atraviesan la ley y que, aunque no son el objeto de esta investigación son igualmente importantes y deberían ser investigadas en otros estudios a profundidad.

Se trata, por tanto del estudio etnográfico de un objeto “trascendente” y “abstracto” como es la ley y la justicia ordinaria, pero desde sus prácticas cotidianas, desde su nivel más bajo -como diría Benjamin-, pero con la mirada hacia arriba, es decir, a partir del análisis de lo que Bourdieu denomina las élites de poder simbólico (2000), en este caso, representantes de la administración de justicia del Estado.

Se vuelve prioritaria la realización de este tipo de investigaciones en el Ecuador, tanto debido al desarrollo de la justicia indígena en el contexto del Estado intercultural, como a la crisis de la función judicial que se vive actualmente en el país. Además, un estudio etnográfico de la justicia, nos permite tener elementos para identificar posibles obstáculos –ya no legislativos, sino socio-históricos, dentro del proceso de coordinación-cooperación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena.

En el primer capítulo se realiza una discusión acerca de la categoría de raza y racismo, como conceptos centrales para entender la interacción de los indígenas con los funcionarios del Estado. A partir del concepto de formación racial, se buscan elementos para sostener la imposibilidad de la neutralidad de la ley, más bien aplicada por sujetos inmersos dentro de historias y contextos específicos que los llevan a interpretarla en función de dichos elementos. Esto hace que funcionarios de justicia estén atravesados por una condición de ambivalencia. Por un lado, deben lidiar con su formación racial y por el otro con un Estado intercultural –que plantea la igualdad e inclusión de los indígenas-. Al final del capítulo se analizan los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad como parte del contexto contemporáneo y como elementos para entender las dinámicas del racismo en la actualidad.

El segundo capítulo estudia la historia de Riobamba en relación con los imaginarios y representaciones que han desarrollado históricamente las élites acerca de sí mismas y de los indígenas. Este análisis demuestra que Riobamba, desde sus inicios, es una ciudad racialmente planificada.

De aquí en adelante se trata del desarrollo de los capítulos etnográficos. El tercer capítulo intenta mostrar varios elementos para entender el ejercicio del microracismo¹⁰, en base a la observación de las dependencias judiciales y la interacción cotidiana entre

¹⁰ Este concepto es tomado de la investigación de Patric Hollenstein quien habla de “microagresiones racistas” como “una interacción conflictiva, cuyo resultado es la estigmatización racial de la víctima por un oficiante... las microagresiones consisten en una serie de acciones cuyo orden es predeterminado, consciente o inconscientemente, por los actores racialmente dominantes. Estos actores utilizan recursos simbólicos –mitos, estereotipos, representaciones- para afirmar su superioridad.” (Hollenstein 2009:99).

los indígenas con los funcionarios de justicia ordinaria. El espacio de análisis se limita a las salas de audiencias y las oficinas de los juzgados de Riobamba.

El cuarto capítulo busca entender cómo, a partir de la persistencia de la vigencia de categorías coloniales dentro de los códigos ecuatorianos, el racismo se legaliza, institucionaliza y legitima. En particular, se examina el concepto de rusticidad, para entender esta permanencia y el desborde simbólico que de esta categoría jurídica hacen los funcionarios de justicia en sus representaciones y prácticas.

En el quinto capítulo -a partir del trabajo etnográfico realizado en el Centro de Rehabilitación Social de Riobamba- se intenta mostrar la persistencia de un tipo de racismo violento practicado por funcionarios de justicia, que tiene consecuencias graves como violaciones al debido proceso en el juzgamiento de los indígenas dentro de la justicia estatal. Finalmente, y de manera sucinta, se analizan las representaciones e imaginarios que tienen los funcionarios de justicia ordinaria acerca de la justicia indígena; esto nos permite entender al racismo como un elemento que atraviesa la totalidad de las relaciones sociales, en este caso, tiene consecuencias a nivel macro o entendiendo a los indígenas como grupo social; a saber, porque constituye un obstáculo para el desarrollo de una coordinación y cooperación horizontal entre las dos justicias y vuelve imposible pensar en la posibilidad de un verdadero Estado intercultural, si es que este es viable.

El panorama de análisis no es simple; está determinado por hechos paradójicos. Algunas de las inquietudes que se pretenden dilucidar son, por ejemplo, ¿cómo se muestran las prácticas racistas dentro de los funcionarios de administración de justicia ordinaria que, por un lado, deben responder a los avances legislativos en favor de las sociedades indígenas, pero por otro, son miembros de una sociedad determinada históricamente por una “formación racial” que de acuerdo con Omi, Winant (2002) los llevan a interpretar y representar al otro racializado desde la inferiorización, así como a reorganizar y redistribuir recursos de acuerdo con criterios raciales?

Metodología

El campo jurídico es un espacio en el que los agentes e instituciones luchan por un capital simbólico específico, a saber, la interpretación correcta del derecho (Bourdieu

2000). Sin embargo, este campo no está separado del campo social, la interpretación de las normas jurídicas es en realidad una “historización de las normas” (Bourdieu 2000) a partir de formaciones sociales y coyunturas específicas. Además, el campo jurídico constituye una serie de rutinas, solidaridades e interacciones de los funcionarios de justicia entre sí mismos y con otros grupos sociales. En este caso se trata de analizar las maneras en que se interrelacionan con los indígenas.

El trabajo de campo de esta investigación se realizó en la ciudad de Riobamba debido a que –como se dijo- es la ciudad con mayor población indígena en el país. Además, al ser la ciudad natal de la investigadora, hizo más fácil la familiarización con el campo.

Los funcionarios de justicia ordinaria, debido a que son un grupo élite en la ciudad y tomando en cuenta la crisis que atraviesa la función judicial en el Ecuador, no fueron un grupo fácil de abordar. La estrategia en primer lugar, fue establecer contactos con personas conocidas que trabajaran dentro de la función judicial y que hicieron posible mi entrada en algunos espacios del campo jurídico. Estas personas me contactaron, a su vez, con otros funcionarios; así pude establecer lentamente redes sociales dentro del sistema de administración de justicia ordinaria de Riobamba.

Cabe decir que el desconocimiento de las rutinas, procedimientos y términos jurídicos constituyó, tanto un obstáculo para el desarrollo del trabajo de campo, como una ventaja. En otras palabras el “desconocimiento” de estos tres elementos que, en principio, fue un impedimento para realizar el trabajo de campo, luego mostró un potencial importante como forma de acercamiento con algunos administradores de justicia.

Como es lógico suponer, para acceder al campo jurídico es necesario familiarizarse con los términos y procedimientos judiciales. En mi caso, el no estar tan habituada a estos conceptos y rutinas, me llevó en principio a perderme –por decirlo de alguna manera- dentro del campo; sin embargo, en un segundo momento, este desconocimiento fue imprescindible para establecer conexiones con varios funcionarios de justicia –secretarios y fiscales- a través de preguntas.

La mayoría de los funcionarios me miraban como “la antropóloga” que no entiende muy bien de derecho y que “siempre está preguntando”, así me acerqué a estas personas, quienes, a decir de Bourdieu, todo el tiempo buscan mostrar sus competencias

en materia de derecho para aumentar su capital simbólico. Por eso, en la mayoría de los casos, estuvieron prestos a responder mis preguntas y ayudarme a encontrar casos pertinentes para la investigación. Este acercamiento, a su vez, permitió generar una interacción cotidiana y establecer relaciones con algunos funcionarios.

De ahí que el conocimiento exhaustivo de los procesos y lenguaje jurídico por sí mismos, no bastan para lograr un movimiento antropológico eficaz dentro de este campo. Por ejemplo, cuando buscaba las fechas de ciertas audiencias nadie sabía informarme con detalle acerca de estos datos imprescindibles. Esta información fue proporcionada, sólo después de lograr un acercamiento cotidiano con este grupo; la cercanía es tan importante como el conocimiento de los términos jurídicos para realizar un eficaz trabajo antropológico. Luego de un tiempo de interactuar con los funcionarios de justicia me fue fácil informarme, no únicamente acerca de cuándo eran las fechas y horas de las audiencias, sino que también podía saber por adelantado si se iban o no a dar estas audiencias; los funcionarios regularmente saben, aún antes de la fecha de una audiencia si esta se efectuará o no.

En el caso de la relación con los jueces, quienes están en la cúspide de las jerarquías de la función judicial, el acercamiento de la investigadora con ellos se produjo de manera más indirecta, a partir de recomendaciones de personas cercanas a ellos, que hicieron posible obtener entrevistas. De igual forma ocurrió con la autorización para realizar entrevistas dentro del Centro de Rehabilitación Social de Riobamba. A estos lugares pude acceder, únicamente a partir de la interacción inicial con los funcionarios de justicia.

Para registrar las observaciones relatadas en esta investigación etnográfica, tanto dentro de las salas de juzgamiento, como en los juzgados, oficinas de sorteos y todos los espacios que conforman el edificio de La Corte Provincial de Chimborazo, se utilizó un diario de campo. Este instrumento antropológico también hizo posible registrar varias conversaciones informales con diversos actores relevantes para esta investigación.

Se realizaron entrevistas abiertas en profundidad con determinados funcionarios de justicia de Riobamba como: jueces, secretarios, defensores públicos, fiscales, etc. que me permitieron entender las representaciones que estos individuos tienen acerca de los sujetos racializados. Finalmente, se ejecutaron entrevistas con varios indígenas

recluidos en el Centro de Rehabilitación Social de Riobamba, para entender los problemas a los que se han visto enfrentados los indígenas durante el proceso de juzgamiento dentro de la justicia ordinaria en Riobamba.

CAPÍTULO I RAZA Y RACISMO

Discusión teórica

Mientras conversaba con un funcionario de justicia acerca de sus experiencias con indígenas dentro de la justicia ordinaria, éste habló de la diferencia de razas; en ese instante, interiormente me pregunté: ¿cómo conceptualizan o cuál es la idea que tienen los funcionarios de justicia respecto del término raza?

Esta palabra, al ser utilizada por este funcionario espontáneamente en su vocabulario –o sin ninguna incitación por parte la entrevistadora- muestra que la raza es un elemento presente en la interpretación del mundo de quienes administran la justicia en el Ecuador. Luego de un silencio corto, le pregunté: “¿y qué es la raza para usted, qué significa?” a lo que él me respondió:

Las razas son características faciales y físicas de los individuos, de acuerdo al medio donde han nacido. Tenemos la raza negra, la raza albina -que son blancos y ojos azules-... Los de la raza indígena tienen sus rasgos faciales bastante amorfos. Por haber crecido en los páramos de las alturas de los Andes, tienen las características propias de la inclemencia del clima (Entrevista EFP1: martes 12 de abril, 2011).

Esta respuesta visibiliza la persistencia en la clasificación de los seres humanos en términos de “raza” en la actualidad. Luego, a partir de esta contestación, le pregunté al funcionario si dentro de dicha clasificación existían jerarquías o eran simplemente características diferentes; a lo que respondió:

Antropológicamente hablando la raza más evolucionada es la albina, podríamos decir que la raza negra está más abajo; a pesar que yo soy enemigo de hablar de la superioridad de razas. Sin desconocer que la raza indígena por su maltrato de quinientos años se encuentra disminuida, pero no porque la raza blanca sea superior... Todo depende de la ejercitación que se le dé al cerebro (Entrevista EFP1: martes 12 de abril, 2011).

Más adelante, el funcionario recordó el caso de los EE.UU donde, según dice, los conquistadores no se mezclaron con otras razas. Para él, habría que entender que “el cruce indiscriminado de razas es destructor” y que, por ejemplo –dice–“en el caso del ganado, el dejar que vacas y toros se apareen indiscriminadamente produce terneros de condiciones físicas deficientes”. De acuerdo con este fiscal deberíamos aprender de los animales si queremos “mejorar las razas”:

Antropológicamente hablando la raza más evolucionada es la albina, podríamos decir que la raza negra está más abajo; a pesar que yo soy enemigo de hablar de la superioridad de razas. Sin desconocer que la raza indígena por su maltrato de quinientos años se encuentra disminuida, pero no porque la raza blanca sea superior... Todo depende de la ejercitación que se le dé al cerebro (Entrevista EFP1: martes 12 de abril, 2011).

Luego, de toda esta reflexión -como es de suponerse- terminó equiparando este desorden, con las prácticas de los indígenas:

En el caso de los indígenas...eran criados a la buena de Dios, revolcándose ahí iban...esos niños crecían mal nutridos, mal educados, maltratados, humillados, eso los fue convirtiendo en una raza inferior pero no porque nacieron así sino porque los maltrataron y los convirtieron en inferiores.”(Entrevista EFP1: martes 12 de abril, 2011)

Este testimonio permite mostrar que la diferenciación de los seres humanos, en términos de raza, persiste en la actualidad; la diferencia no es neutral, se establece en términos de desigualdad (Wade 2000). Para entender la continuidad de este fenómeno cabe en primer lugar, entender el origen y las diversas significaciones las categorías de raza y racismo.

Raza y Racismo

La raza es un concepto dinámico, cuyos sentidos dependen de la historia y contexto específico en los que se analiza, es complicado adscribirle un origen o significado específico, más aún ubicar su inicio dentro de una fecha determinada en la historia. Autores como Wade, Wieviorka o Whitten plantean algunas ideas sobre el origen de las razas.

Whitten relaciona el origen de los conceptos de raza y racismo con la conquista y el desarrollo del Estado-Nación. El racismo para Whitten se origina en la mentalidad occidental de conquista transnacional (1999); la época formativa del paradigma racista

comienza, tanto con la comercialización de esclavos africanos por parte de los portugueses a la península Ibérica, como con la conquista española de América; ambos hechos producen una homogenización de grupos humanos diversos, que son generalizados, divididos y nombrados como negros e indios desde un código único y simplificado de diseño europeo, que justifica una polaridad cultural, que racializa al otro, ubicándolo dentro de espacios naturales e imponiendo sanciones morales.

La invención de América introdujo, para Quijano, una categoría fundamental en el imaginario occidental. La raza surgió en la colonia, como necesidad de distinción entre gentes, basada en la religión y afincada en la sangre, no en la piel.” (2000), y también para justificar la explotación de los sujetos racializados.

Wieviorka, en cambio, analiza el apareamiento del concepto de raza en base a su relación con el desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XIX. Para él, el interés por la clasificación, mediante la cuantificación morfológica y fenotípica de los seres humanos, deviene en una clasificación racial de los hombres. Esta clasificación no es imparcial, sino que supone la existencia de razas superiores e inferiores.

A partir de lo anotado podemos decir con Wade, que existen momentos en que se construye la raza epistemológicamente. Para este autor, los inicios del término raza tienen que ver con los sistemas de parentesco y linaje.

La palabra raza ingresó en las lenguas europeas a principios del siglo XVI. Su significado principal consistía en lo que Bandon llama linaje, es decir una estirpe de descendiente vinculados a un ancestro común; tal grupo de personas compartía una cierta ascendencia, que les debería otorgar cualidades más o menos comunes” (2000:13).

Estos planteamientos no se contradicen, más bien muestran cómo la raza no es un concepto absoluto o con una esencia específica, sino que transmuta por los espacios y épocas, para legitimar las diferencias humanas a través del racismo. Éste puede entenderse como el mecanismo mediante el cual se ejerce, tanto en términos simbólicos como materiales, esta diferenciación. No se trata de encontrar un concepto universal de raza, sino de dar cuenta de estas lógicas camaleónicas, como parte de un mismo esquema de diferenciación.

Hasta 1800 el papel de la apariencia no era necesariamente fundamental como factor identificador de la diferenciación racial (Marisol de la Cadena 2007). Raza era igual a descendencia y su referente principal estaba en la Biblia. Sin embargo, con el

desarrollo de las ciencias naturales, obsesionadas por clasificarlo todo, se intentó organizar las diferencias entre seres humanos desde una clasificación científica que, heredera del hecho colonial, se estableció a partir de la dicotomía superioridad/inferioridad.

No es extraño pensar que las certezas acerca de la diferencia humana se estructuraron históricamente a partir de la idea de una superioridad blanco-europea, sin embargo, la raza específicamente como concepto científico es más reciente. Wade toma las ideas de Goldberg (1993) y afirma que el concepto de raza es un producto de la modernidad, época en la cual la gente empezó a hablar en términos de estirpe o raza de los pueblos humanos.

Para Wade, si bien el racismo se remonta a la época de la colonia, se ha mantenido hasta la actualidad, trasladándose primero desde lo que podría llamarse una legitimidad religiosa (basada en la herejía y la sangre) hacia una legitimidad científica.

En otras palabras, mientras en un primer momento, determinado por los procesos de colonización, la inferiorización se estableció con base en la religión (Clavero 1994); luego, con la crisis de la colonia y el posterior desarrollo de las ciencias naturales y el Estado moderno, ya no se pudo seguir sosteniendo la inferiorización, a partir de un paradigma religioso, sino que se volvió prioritario adscribirla al nuevo paradigma de verdad científica, veamos cómo se da este proceso.

En el siglo XVII y XIX se origina el concepto de “tipos” relacionado con diferencias biológicas, determinadas por la herencia de parentesco, esta tipificación culmina con el desarrollo de un racismo científico, cuyo apogeo ocurrió a finales del siglo XIX y principios del XX. Durante este último período, los descubrimientos de Mendel y el mismo Darwin sirvieron como argumentos del racismo debido a la idea de la supervivencia del más fuerte, que funcionaliza la jerarquización de seres humanos. Sólo luego del nazismo, la lucha por los derechos civiles y la declaración de la UNESCO, acerca de que los seres humanos son iguales, se produjo el desmantelamiento, en parte, del racismo científico. En este contexto, muchos biólogos y genetistas llegaron a la conclusión de que las razas no existen biológicamente, sino que son construcciones sociales.

La idea no es descartar ninguna de estas formas de entender la raza y de ejercer racismo, no son necesariamente contradictorias, sino que permanecen de modos

diversos, como se pudo observar en el testimonio inicial. Más aún, estoy lejos de afirmar que en el contexto actual de América Latina, influenciado por una politización de la cuestión étnica partir de la irrupción de los movimientos indígenas y las reformas de los Estados latinoamericanos (encaminados al reconocimiento de la pluriculturalidad e interculturalidad), el racismo ha sido superado.

De lo que se trata, más bien, es de entender cómo diversas formas persisten en la actualidad, pero también cómo el contexto actual, lleva a practicar el racismo de una forma específica “ambivalente” (Bhabha, 2008) o determinada por lógicas paradójicas que a pesar de ser contradictorias conviven.

Para Wieviorka la idea de raza, como concepto científico de inferiorización de los seres humanos, tuvo como sus primeros cuestionadores a Tocqueville y Weber, pioneros en rechazar a la raza como esencia. Para el primero, el problema de los afrodescendientes de EE.UU. no estaba relacionado con una inferioridad natural, sino que se trató de, una respuesta política para justificar la dominación; y para el segundo, la raza no tenía que ver con diferencias hereditarias, sino con una “conciencia racial anclada en una pertenencia comunitaria” (Wieviorka, 1992).

Muchos biólogos y genetistas llegaron a la conclusión de que las razas no existen biológicamente. Si bien las razas existen como ideas y dependen o varían de acuerdo con contextos específicos, para Wade:

No significa que carecen de importancia (como si fueran meramente ideas) con seguridad la gente puede comportarse como si las razas existieran, y como resultado las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder. Si la gente discrimina en base a sus ideas raciales, se trata de una realidad social de enorme importancia (2000:21).

Para Omi y Winant, existen varias dimensiones dentro del debate acerca de la raza; hay quienes la analizan o bien como una esencia concreta o como una mera idea. En el caso de quienes dan prioridad al terreno de la ideología está Van Dijk, para él, si bien el racismo es un “sistema de inequidad racial y étnica” (2002: 322) éste puede sobrevivir, sólo si es sostenido por componentes dialógicos; el discurso juega un rol predominante en la reproducción del racismo (2002:323).

Rahier, es otro de los autores que dan mayor importancia a la dimensión de las ideas; entiende al racismo como “una lucha de representaciones” (1999). En su estudio

sobre las representaciones racializadas en la revista ecuatoriana *Vistazo* plantea que “cuando hacen referencia a los indígenas, éstos aparecen como vestigios del pasado: deben ser cambiados, 'civilizados', 'blanqueados” (1999:76).

De la Torre, en cambio, realiza una crítica a los estudios que entienden al racismo como mera ideología, para él “El racismo no es sólo una ideología. El racismo incluye discursos, representaciones y prácticas articuladas en torno a estigmas de la alteridad” (1996:17). Critica también a quienes entienden al racismo como un conjunto de actitudes personales y hostiles hacia el otro; para este autor el racismo va mucho más allá, es “un componente clave de la estructura social” (1996).

Por ello afirmo con Balibar que “el racismo es un fenómeno social total” que se manifiesta en ideologías, sentimientos y prácticas sociales de dominación. (Balibar citado en De la torre 1996:12). Y que al ser entendido como una realidad “tiene consecuencias reales” (De la Torre 1996), para los sujetos racializados.

A decir de Omi y Winant, aunque ambas tendencias parezcan contradictorias, de lo que se trata es de “trascender su irreconciliable relación” (Omi, Winant, 2002). La raza, para estos autores, es entendida como un concepto inestable socialmente, nebuloso y contradictorio; pero que, aún así, continua jugando un papel fundamental en las estructuras y representaciones del mundo social. Para ellos, “it is a concept which signifies social conflicts by referring to different types of human bodies” (2002).

Antes de finalizar, queda por hacer una distinción dentro del concepto de racismo, que puede ser entendido o como categoría analítica o “tipo ideal” (Weber, 2002), o como práctica. Es útil la diferencia que al respecto hace Freddy Rivera, quien propone una distinción entre racismo y racialismo (Rivera, 1999). El racialismo es entendido por Rivera como las narrativas, teorías e ideologías que justifican la diferenciación racial, desde la inferiorización del otro.

El racismo, en cambio, es un mecanismo que posibilita el ejercicio de la inferiorización de sujetos “racializados” (Whitten1992) y apela a características tanto fenotípicas como culturales. Foucault, en su análisis acerca de la genealogía del racismo, plantea que el racismo es una forma moderna de ejercer “el poder soberano” (Foucault 2006). Este tipo de poder busca establecer mecanismos de control para justificar la inferiorización y exclusión del otro. Este autor se refiere, en particular, al racismo contemporáneo -cobijado por el modelo político del Estado-Nación

democrático, igualitario e incluyente- que, mediante la diferenciación racial, se preocupa por la vida de unos (biopoder), mientras, al mismo tiempo, “deja morir” -en palabras de Agamben (2004)- a otros.

Este ejercicio de inferiorización y exclusión de los sujetos racializados tiene, al menos, dos “aristas” (Rivera 1999) de análisis –importantes dentro de este estudio-. La una hace referencia a la formación racial o histórica y la otra al contexto actual y específico en el que se desenvuelve, es decir al “multiculturalismo racial”; ambos son utilizados como recursos para superar la idea de la existencia de un racismo aislado o como ideología de unos pocos individuos.

Contrario a esta idea, se afirma que el racismo forma parte de la estructura mental y social de todos los individuos, puede entenderse como una forma específica de interpretar e interactuar en el mundo, a partir de la inferiorización de sujetos racializados. Sin embargo, el ejercicio del racismo necesita de individuos con poder para actualizar o practicar esta diferenciación, caso contrario, se trata únicamente de prejuicios raciales. No se puede decir que todos ejercen el racismo de igual forma, sino que este ejercicio depende del poder económico, político, simbólico, etc.

El siguiente paso es analizar, tanto la formación racial en el Ecuador, como las dinámicas propias del racismo en el contexto actual, para de allí derivar algunas de las especificidades del multiculturalismo racial.

Formación racial en el Ecuador

Omi y Winant plantean la necesidad de analizar el proceso histórico del racismo en contextos específicos, para ello utilizan el concepto de “formación racial”; cuya importancia radica en la posibilidad de analizar el proceso socio-histórico por el cual las categorías raciales han sido creadas, habitadas y transformadas. Para estos autores, el concepto de “formación racial” tiene dos dimensiones: la una muestra cómo los cuerpos humanos son estructurados socialmente, y la otra se encarga de su representación (Omi y Winant 2002).

La teoría de la “formación racial” permite entender a la sociedad como un espacio mediado por “proyectos raciales” (Omi, Winant, 2002) pequeños y grandes; tanto la estructura social como las experiencias diarias, están también racialmente organizadas. Estos proyectos raciales, entendidos desde su dimensión ideológica, nos

llevan a todos a aprender alguna versión de clasificación o identidad raciales; sin embargo, esto es posible únicamente debido a que estamos inmersos dentro de una estructura social racializada que, a su vez, permite a la raza ser parte del sentido común, una forma de comprender, explicar y actuar en el mundo. Por un lado la raza es identificada y significada, por el otro, es institucionalizada y organizada.

Para Stuart Hall (2002), a partir de los aportes de la teoría marxista, los estudios sobre la raza deben enfatizar el análisis histórico, sin dejar de lado los contextos específicos, en este caso, el contexto ecuatoriano y su Estado intercultural. Existen al menos dos hechos históricos pertinentes a considerar dentro del estudio de las razas en el Ecuador; a saber, la colonialidad y la constitución del Estado-Nación; ambos legitiman -desde diferentes coyunturas- las diferencias jerarquizadas entre seres humanos, y funcionalizan estos hechos para lograr el mantenimiento de las jerarquías sociales o el status quo.

En esta investigación me referiré brevemente a la formación racial en el Ecuador, debido a la gran cantidad de bibliografía existente (Guerrero 1993; Martínez 2007; Prieto 2004, Andrés 2008, Hollenstein 2009, entre otros). Carlos de la Torre utiliza la periodización de Andrés Guerrero respecto de la formación racial en el país:

El primer período abarca desde la Colonia hasta 1857, año en el que es abolido el tributo indígena. El segundo va desde mediados del siglo XIX hasta aproximadamente los años sesenta [del siglo XX]. El tercer periodo, que representa un nuevo corte, empieza a manifestarse con los procesos de Reforma Agraria de los años sesenta y setenta y culmina con el levantamiento indígena de 1990, que marca la posibilidad de un nuevo Ecuador, en el que se democratizen las relaciones étnico-raciales (1996:22).

Los indígenas, en el primer período, desde inicios de la colonización, tuvieron un “status” legal diferenciado, se los caracterizaba como “miserables, menores y rústicos” (Clavero 1994a). Su status diferente permitió el establecimiento de lo que se denomina: “república de indios” y “república de españoles”. La diferencia entre ambas repúblicas se instituye en base al pago de tributos, de ahí que se puede hablar de la existencia de una diferenciación/inferiorización institucionalizada, o legitimada y legalizada desde la institución política vigente –la colonia- en esta época.

“cita Con las luchas de independencia, cuando el Ecuador pasó a formar parte de Gran Colombia, se eliminó el tributo indígena por un corto período, sin embargo,

Simón Bolívar lo vuelve a retomar casi instantáneamente so pretexto de las deudas adquiridas en las guerras y la necesidad “colaborar con las causas de la independencia” (Guerrero 1993).

Cuando el Ecuador se separa de la Gran Colombia y se instaure como república en 1830, esta diferenciación/inferiorización institucionalizada se mantiene, los indígenas continúan pagando tributos. Esto trae como consecuencia que la ciudadanía en el Ecuador -en la época republicana- no rompa con la dicotomía instaurada en la colonia, sino que ésta se establece, a partir de una diferenciación con los indígenas; la sociedad ecuatoriana por supuesto, se apropia de esta división en sus prácticas cotidianas. En este sentido, la formación del Estado ecuatoriano estuvo determinada por dos niveles de diferenciación/inferiorización, uno institucional y otro de facto.

No es hasta 1857, como lo muestra Carlos de la Torre, que el tributo indígena es abolido. Para Andrés Guerrero, este segundo período tiene relación con la cesión de poder que realiza el Estado a las élites locales. En sus palabras, es un cambio en la “administración de poblaciones” (Guerrero 1993), se pasa de una esfera pública o estatal, hacia una instancia privada. En este período, la hacienda llega a ser muy importante como mecanismo de explotación económica de los indígenas, en ideas de Alejandro Moreano “durante los siglos XIX y XX, el sistema de hacienda se consolidó e integró a los indios a su estructura. Las comunidades perdieron su autonomía económica” (1993:220).

Para Guerrero, antes de 1857 el Estado había reconocido claramente dos tipos de ciudadanos diferenciados, los unos representantes de los blancos, “que no pagaban tributos y los otros los indios tributarios” (Guerrero 1993). Con Guerrero se confirma que el Estado republicano “seguía al pie de la letra la división colonial en castas...la separación en grupos de habitantes reconocidos, definidos e instaurados por el Estado de acuerdo a derechos y obligaciones diferentes y discriminantes” (Ibidem: 94).

Durante esta época, se constituyeron varias formas de diferenciación/inferiorización, siguiendo a Moreano: “La desvalorización social y cultural de los indios, era una exigencia para la reproducción de la hacienda” (1993:221). A decir de Guerrero, aunque no existe, en esta época, una diferenciación oficial o institucional, lo que queda como herencia es una diferenciación determinada por “consensos implícitos y la legitimidad silenciosa de la costumbre” (1993).

Esta afirmación, sin embargo, no quiere decir que el Estado ya no jugaba un papel en la reproducción de esta diferenciación/inferiorización, sino que existió un desplazamiento del énfasis hacia la hacienda. No se trata de excluir estos mecanismos sino de comprender, en qué forma, la diferenciación institucional y pública, como la privada, permanecen en la actualidad, incluso a pesar del Estado intercultural.

Con la revolución liberal, de acuerdo con Mercedes Prieto (2004) se instaura un proceso de asimilación que propone la necesidad de incorporar al indígena dentro del Estado-nación. Durante esta época, la historia ecuatoriana está marcada por un fenómeno que podríamos llamar el apareamiento del racismo ligado al paradigma científico. Para Prieto, la construcción del indígena en este período está grandemente influenciada por el desarrollo de las ciencias naturales y el positivismo. En particular, por la antropología y su relación con la biología, las teorías de la evolución y las corrientes de modernización-que vienen de la ilustración-, obsesionadas por la clasificación, ordenamiento e higienización de los cuerpos.

De acuerdo con Prieto, son dos los espacios que, a partir de las primeras décadas del siglo XX, están encargadas de construir una visión científica de lo indígena, a saber, la Universidad Central del Ecuador y las diversas instituciones del Estado. Aunque algunos de los estudios realizados, respecto a “lo indígena”, desestiman el concepto de raza y utilizan la idea del “factor étnico” (Prieto 2004); para esta autora, ambos conceptos no han estado necesariamente separados. Cuando los investigadores se refieren a elementos biológico-raciales tienden a mezclarlos con aspectos psicológicos y culturales y viceversa. La entrevista narrada al inicio de este capítulo nos permite entender esta convivencia y su permanencia hasta hoy. A decir de Prieto, “la noción de factores étnicos, recupera las múltiples dimensiones del concepto de raza, en el cual las características externas aparecen y condicionan la psicología interna” (2004).

A pesar de que algunas tendencias son más progresistas que otras, todas mantienen la idea de una clasificación de lo indígena y su inferiorización. Mientras algunas reivindican el pasado indígena, cuestionando el nivel de opresión y reivindicando su renacimiento en el futuro en base a un “espíritu indio” (Prieto, 2004). Otras –mediante del concepto de “degeneración racial” (Prieto, 2004)- plantean la urgencia de mejorar o civilizar al indio; tanto desde la recuperación de su espíritu, como en base a la mezcla racial - superar la decadencia de la raza indígena-. Estas ideas,

esconden sentimientos internos de las élites, del miedo a una posible “invasión de los indios” (Prieto 2004).

En los inicios del siglo XX se buscó establecer una mejor relación del Estado con estos grupos, que permitiera controlarlos e integrarlos a la nación como ciudadanos. Para Carmen Martínez, la Ley de Comunas de 1937 “buscó la integración de los indígenas en comunidades libres y de otros campesinos que no trabajaban en las haciendas al sistema político” (Martínez 2007:190).

Sin embargo, y aunque este es un antecedente importante para entender el posterior desarrollo político de los indígenas, el principal obstáculo que impidió un verdadero ejercicio de los derechos políticos de estos grupos fue el analfabetismo. La mayoría de indígenas no sabían ni leer ni escribir y, en esta época, estaba en vigencia una ley que prohibía el voto a los analfabetos y que sólo fue abolida en 1979. Para Martínez, incluso con la revolución liberal, los indígenas fueron integrados pero “como colectividades diferentes, no ciudadanas.” (2007:190). Es decir, a partir de la continuidad de su inferiorización.

El tercer período dentro de la formación racial ecuatoriana está determinado por las políticas de reforma agraria promulgadas por el Estado ecuatoriano. Estos cambios permitieron la organización comunitaria y constituyeron uno de los antecedentes de la organización política de los indígenas, es decir, un factor “clave para comprender la solidez y éxito político del movimiento indígena ecuatoriano” (Martínez 2007: 190).

Sin embargo, no hay que olvidar que este proceso duró algunas décadas en las que todavía se cobraban “tributos privados” y existía una fuerte segregación de los indígenas, como lo muestra Burgos (1997) para el caso de algunas regiones del país, como la ciudad de Riobamba¹¹.

Cabe decir que los indígenas, durante el tercer período de la formación racial ecuatoriana, desafían las fronteras étnicas en términos espaciales y económicos, es decir, la “dictadura racial culmina” (De la Torre, 1996). El reto ahora es analizar cómo el racismo persiste, incluso después de la irrupción del movimiento indígena en la década de los noventa, el reconocimiento de los derechos de los pueblos ancestrales y el establecimiento de la multiculturalidad e interculturalidad del Estado en las

¹¹ Para Burgos tan tarde como 1960 el indígena todavía tenía que pagar tributos para entrar en esta ciudad (1997).

constituciones de 1998 y 2008 respectivamente. Se trata de entender las dinámicas del racismo en la actualidad o multiculturalismo racial, dentro del Estado intercultural.

El racismo no tiene una esencia única, se trata de “historically specific racisms” (Hall, 2002:56). Por ello retomo las recomendaciones de Stuart Hall, cuando exhorta a entender las diferencias y especificidades en el estudio del racismo. Para Hollenstein una de las características de los estudios acerca del racismo en el Ecuador, en las últimas décadas, es que se entiende al racismo únicamente como una herencia colonial. Para este autor, este excesivo énfasis en el pasado, impide entender la dinámica autónoma del racismo en la actualidad; atravesada por el paradigma del Estado intercultural. En este sentido, se trata de entender el racismo como un mecanismo determinado por lógicas específicas en relación a los desafíos que el multiculturalismo estatal plantea. De acuerdo con Hollenstein:

Los esquemas de percepción y de apreciación que están en el principio de nuestra construcción del mundo social, son producidos por un trabajo histórico colectivo pero, [también] a partir de las estructuras mismas de este mundo: estructuras estructuradas, históricamente construidas, nuestras categorías de pensamiento contribuyen a producir el mundo pero dentro de los límites de su correspondencia con las estructuras preexistentes, de las que son producto” (2009:99).

Por ello es necesario entender los mecanismos racismo hacia los indígenas por parte del Estado en la actualidad, que no suponen necesariamente una disminución de éste, sino su adaptación a este contexto, que genera nuevos mecanismos para mantener la idea de grupos superiores e inferiores.

Racismo y Estado

El Estado no es entendido como una entidad neutra, está formado por sujetos concretos y sus experiencias. Las prácticas de los funcionarios de la administración de justicia, encargados de la interpretación y cumplimiento de las leyes, está atravesada en la coyuntura actual, por una “lógica ambivalente” (Bhabha 2008): por un lado, deben cumplir con los desafíos que el Estado intercultural promulga; pero por otro, actúan en función a su formación racial. El panorama se complica en contextos donde los procesos de racialización han sido históricamente profundos, como es el caso de la ciudad de Riobamba (Burgos 1997).

doble”, En esta investigación se consideran al menos tres dimensiones que componen el Estado, desde las que se lo puede entender: primero, como institución que promulga leyes formales, también como entidad conducida por individuos con sus prácticas, representaciones e imaginarios y finalmente como la institución que tiene la legitimidad y monopolio de la violencia.

El Estado, en esta investigación, es entendido desde una concepción antropológica, a saber, no sólo como institución abstracta, sino a partir de las prácticas de sus funcionarios (Poole, 2009) y como instrumento de poder. El racismo dentro del Estado, requiere de varias dimensiones de análisis. “Las microagresiones racistas” (Hollenstein, 2009), el racismo institucional (Wieviorka, 1992) y un tercer elemento, a partir de la idea de Bourdieu, de entender al Estado como la entidad que tiene “el monopolio de la violencia simbólica” (2000), donde el racismo estatal puede tener consecuencias muy violentas para la vida de los sujetos racializados, en el ejercicio de sus prácticas.

Para Debora Poole (2009) el Estado debe entenderse desde la relación que establecen sus funcionarios con el resto de la sociedad. De ahí que es necesario analizar las prácticas de los funcionarios de justicia así como su conducta discriminatoria e intereses específicos, que se despliegan a partir de su formación racial.

En segundo lugar, tomo las ideas de Wieviorka, quien afirma la existencia de un racismo institucional. Este autor pone el caso más conocido del apartheid sudafricano en 1948. El racismo institucional es entendido como un mecanismo de inferiorización/segregación, en el que el Estado participa directamente y a partir del establecimiento de “definiciones legales” (1992:143), funcionales a la racialización de los sujetos.

Sin duda lo que ocurrió en Sudáfrica tuvo magnitudes enormes, sin embargo, no hay que olvidar que el racismo institucional también ha estado presente en la historia latinoamericana; cabe recordar que los indígenas -incluso en la época republicana- fueron segregados en base al pago de tributos.

Las diferenciaciones promulgadas formalmente por el Estado hacen posible pensar en un racismo institucional. Lo que se quiere mostrar es que esta forma institucional del racismo persiste, incluso en el contexto del Estado intercultural; a partir de la vigencia de conceptos coloniales en la legislación ecuatoriana.

Si bien el racismo institucional, en el caso de Sudáfrica fue radical, no se trata ni mínimamente de hacer una comparación con lo que ocurre en el caso ecuatoriano, la idea, a partir del análisis que hace Wieviorka del racismo institucional, es mostrar la persistencia de espacios que reproducen un racismo institucional, es decir, que permiten la legalización de la inferiorización de los indígenas y la vuelven parte de las leyes del Estado.

Estas dos dimensiones del racismo del el Estado, tanto las microagresiones como su institucionalización, pueden radicalizarse y volverse violentas. La violencia del Estado, también hace parte de la interrelación de los funcionarios con los sujetos racializados, de ahí que en esta investigación se habla de un “racismo violento” dentro de la administración de justicia ordinaria. Cuando el monopolio de la interpretación de la ley y su ejercicio violan sus propias garantías y debido proceso. y vuelven al sujeto racializado “nuda vida” (Agamben 2003), estamos frente a este tipo de racismo del Estado.

Para entender los diferentes niveles del racismo en la administración de justicia del Estado es necesario precisar algunas de las características del lugar de investigación; así como los elementos que conforman la historia de la ciudad de Riobamba, en particular, la formación racial de sus élites.

CAPÍTULO II

FORMACIÓN RACIAL DE LAS ÉLITES EN RIOBAMBA: “LOS BLANCOS QUE DICEN QUE SON DE SANGRE AZUL”

Un juez del Tribunal de Garantías Penales de Riobamba en una conversación hizo una comparación:

La gente criolla ya se ha preparado más que los indígenas, ha habido más preocupación del gobierno y de los padres.” Esta respuesta inusual me llevó a preguntarle: “¿Quiénes son los criollos?” El juez me respondió tajante: nosotros, pues, nuestro medio.” (EJP1: lunes 14 de marzo de 2011).

Esta afirmación permite decir que en el imaginario de las élites que conforman la administración de justicia en Riobamba está presente la necesidad de autoidentificarse a partir de una herencia española y diferenciada de lo indígena. Para este funcionario la

inclusión de los indígenas en la actualidad causa algunos problemas; la conversación se desarrolló así:

Ahora ya se mezclan con indios también. Al menos ahí en la Costa no están viendo nada, con tal que sepa trabajar el indígena ya está. Nosotros que estamos viendo a veces...Claro que tampoco podemos decir 'me caso con esa india', no pues. Nosotros ya hemos estado en la ciudad...así sea bonita la doña yo no me voy a casar. Preferible me caso con una negrita, que sea criolla como yo, ahí si nos entendemos (EJP1: lunes 14 de marzo de 2011).

¿Y qué pasa si se casa con una mujer indígena?, añadí:

No pues, ahí no hay entendimiento. No va a estar acorde con las costumbres de los criollos. Ahí hay separación y distanciamiento de las familias. Si así no mas a veces están viendo el color de piel, que sea de apellido tal, si no, no se casan. Aunque si se ha borrado esto un poco... claro no se casan con un indígena, pero ya no están viendo el apellido. [y si ya se casó] hay la discusión de que vos eres de tal familia. Algunos se casan con indígenas por interés, porque tienen plata, más no porque les quieren. En cambio cuando ya se entienden entre personas de nuestro medio se casan. Yo he oído como dicen: 'esta chica guapa se ha casado con el hijo de tal o cual.' Yo puedo conocerle a una doña [indígena] blanca simpática, pero no está acorde mío. Nuestros hijos también dicen bueno yo he estudiado, por tanto, tengo que casarme con alguien del mismo nivel. El color no le ofende, sino el comportamiento, porque el señorío está en el comportamiento, sea negro, blanco, gringo lo que sea. (EJP1: lunes 14 de marzo de 2011).

Luego de describirme algunos comportamientos negativos de los indígenas, hablamos de la migración de estos grupos a Riobamba, para él:

La migración de tanto indígena. Aquí mismo estamos llenos de indígenas por todos lados, vienen de Cacha, Cajabamba, Colta...vienen de todos lados, de Ilapo, Penipe, más allá de Quimiag...ellos en un cuarto viven todos, como quiera. Nosotros vivimos en un cuartito, pero dividimos, tenemos mejores costumbres que los otros (EJP1: lunes 14 de marzo de 2011).

¿Ellos qué costumbres tienen?, le dije. Él me respondió: "Malas costumbres...puede ser el modo de vivir, el comportamiento en el ambiente social" (EJP1: lunes 14 de marzo de 2011). ¿Qué comportamientos?, añadí:

No está acorde con la gente de la ciudad. En la calle, por ejemplo, las costumbres del campo traen acá. Comen, botan las basuras en las calles, hacen servicios higiénicos, pueden dormir inclusive hasta en la calle. Para resolver eso deberían buscarse una preparación, para que vayan perfeccionando el comportamiento en la ciudad, principalmente la educación. Que se practique una educación desde sus inicios y

luego buscar la capacitación y el buen vivir (EJP1: lunes 14 de marzo de 2011).

Este capítulo busca analizar la formación racial de la ciudad de Riobamba, como uno de los elementos que forman la administración de justicia del Estado y las prácticas de sus funcionarios. En el desarrollo de la historia de Riobamba pongo énfasis en las representaciones de las élites, de esta ciudad que, a decir de Burgos, ha sido un espacio caracterizado por un profundo racismo hacia los indígenas (1997), que persiste hasta hoy (Klaufus 2009), a pesar del contexto del Estado intercultural. Para Shore las élites:

Can be characterized as those who occupy the most influential positions or roles in the important spheres of social life...Elites are thus 'makers and shakers': groups who 'cultural capital' positions them above their Bellow citizens and whose decisions crucially shape what happens in the wider society. Equally important, they are the groups that dominate what Elias (1978) called the 'means of orientation': people whose ideas and interests are hegemonic (2002: 4).

En este sentido se trata de entender la historia de esta ciudad desde las representaciones de los personajes influyentes dentro de la sociedad riobambeña. Para ello se analizan documentos de historiadores funcionales a este grupo, que muestran en sus descripciones históricas la manera en que las élites han construido su identidad históricamente y que se mantiene de diversas formas hasta la actualidad. Para Shore:

The very idea of 'elites' suggests qualities of 'agency', 'exclusivity', 'power' and an apparent separation from 'mass society' –concepts that, in different ways, oblige us to consider related themes of stratification, hierarchy, brokers and casual agents. (2002:4).

De ahí que uno de los puntos centrales es dilucidar algunos hechos que permiten construir un imaginario de “distinción” (Bourdieu 2000) de las élites riobambeñas y, su contraparte, a partir de la inferiorización y exclusión de los indígenas. Tanto la irrupción política de este sector, como el fin de la dictadura racial, y la “decadencia de las élites” riobambeñas (Klaufus 2009) son algunos elementos que nos permitirán entender las dinámicas del racismo en la actualidad en esta ciudad.

Riobamba, aspectos generales

Riobamba es la capital de la provincia de Chimborazo y está ubicada en el centro de la Sierra ecuatoriana -en la cordillera de los Andes- a 2,743 metros sobre el nivel del mar.

La ciudad está rodeada de montañas y picos nevados. Su ubicación geográfica le permite conectarse fácilmente con las distintas regiones del Ecuador.

Esta ciudad se encuentra dividida en cinco parroquias urbanas: Maldonado, Veloz, Lizarzaburu, Velasco y Yaruquíes, y once parroquias rurales: Cacha, Calpi, Cubijíes, Flores, Licán, Licto, Pungalá, Punín, Químiag, San Juan, San Luis. Según el último censo realizado en el país, la población de Riobamba llega alrededor de 225.741 habitantes y la superficie delimitada por el perímetro urbano de la ciudad es de 2.812,59 hectáreas.

La provincia a la que pertenece esta ciudad, antes de formar parte del Imperio Inca a finales del siglo XV, fue el centro del pueblo Puruhá. En la actualidad Chimborazo es la provincia con mayor número de comunidades indígenas en el Ecuador.

Para Hugo Burgos, Riobamba se ha caracterizado por ser una ciudad mercado (1997) su economía gira en torno a la comercialización de productos. Se realizan grandes ferias en los mercados de la ciudad en los que se adquieren sobretodo productos agrícolas, los principales mercados son: San Francisco, La Merced, La Condamine, San Alfonso, La Plaza de las Gallinas y el Mercado Mayorista. Sin embargo, hay que decir que en las últimas décadas, la economía se ha diversificado. En la actualidad se han desarrollado varias industrias de cerámica, lácteos, madereros, molinerías, elaborados de construcción, turismo, ensamblaje de computadores, fabricación de hornos, techos, tuberías, entre otros. Está en auge la industria del turismo, debido a la cercanía de Riobamba con nevados y volcanes (Chimborazo, Tungurahua, Altar, Carihuairazo, entre otros).

Historia de Riobamba

Con Para el estudio de la historia de esta ciudad se utiliza especialmente el análisis de Carlos Ortiz, quien al ser miembro de la Academia de Historia del Ecuador, puede ser entendido como uno de los “arcontes” (Derridá 1997) de la historia oficial. No se trata de utilizar el estudio de Ortiz como absoluto. Tomo la idea de Florencia Mallon acerca de la necesidad de “leer los documentos existentes a contrapelo.” (2001:140), o de

Blanca Muratorio, cuando realiza su etnografía de los cargueros del oriente ecuatoriano, en particular, la historia de Rucuyaya Alonso¹².

En este caso en particular, se trata de entender la historia oficial como elemento funcional al imaginario de las élites, quienes constantemente buscan constituirse, a partir de la invisibilización, distanciamiento y exclusión de los indígenas. De ahí que los hechos que se cuentan, los personajes que se reivindican, etc., no son neutrales, sino parte del proceso de racialización.

Lo que está en juego dentro de las “disputas por la memoria” (Jelin, 2002), como plantea Kingman, es algo más que una “nostalgia pasadista” (2004:26). Existen relaciones económicas, políticas y raciales que determinan la relación con el pasado. De ahí que la idea es estudiar los documentos oficiales, no como verdad, sino desde un análisis cercano pensamiento foucaultiano, que busca entender a la historia oficial como una narración que se muestra los mecanismos de poder existentes en un contexto específico.

Época colonial: “La fundación de la Ilustre Villa de Riobamba”

La primera fundación urbana en tierras conocidas en la colonia como la Real Audiencia de Quito –hoy Ecuador- se realizó en la llanura de Riobamba, el 15 de Agosto de 1534, por el Mariscal Diego de Almagro; y su nombre fue “Santiago de Quito”, es decir que Riobamba fue -por un momento- la capital de la Real Audiencia, una ciudad conformada por españoles. Sin embargo, el 28 de Agosto del mismo año, los españoles Alvarado y Almagro, resuelven fundar la “villa” de San Francisco de Quito, con los mismos vecinos que fundaron Santiago. Esta villa se estableció varias leguas más al norte, en lo que hoy es Quito, la capital ecuatoriana. Lo importante de esto es que la fundación de “Santiago de Quito” en Riobamba es enseñada en las escuelas y colegios de la ciudad, como uno de los hitos importantes en su historia. En el texto de Ortiz se observa este proceso.

¹² Lo que busca sobretodo, es superar la visión de la “historia oficial” de los cargueros como oprimidos e ignorantes y demostrar el gran prestigio de que gozaban en sus comunidades; pero también, la admiración que, luego de emprendido el viaje, causaban entre los extranjeros; incluso Osculati, quien fue abandonado por los indios a orillas de un bravo río, no describe a los cargueros como subsumidos sino, al contrario, como seres rebeldes que imponían sus condiciones al extranjero y lo abandonan en cualquier tramo de la selva, si ya no querían continuar. A partir de un contraste entre los relatos de los extranjeros y la versión del Rucuyaya Alonso, Muratorio logra desmontar las representaciones oficiales de los cargueros. Para mayor información acerca del tema ver: Muratorio, Blanca. Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo. Quito: Ed. ABYA-YALA. 1987.

Este autor utiliza testimonios de cronistas españoles y personajes ilustres para mostrar que la ciudad en el siglo XVI fue un territorio de españoles. Cita a Reinaldo de Lizárraga (1565) quien, en un informe enviado al Rey de España por el Cabildo de Quito, dice:

Comenzaron dos o tres españoles a hacer sus estancias de granados: multiplican admirablemente, lo cual visto por otros, se metieron en él, y ahora es un razonable pueblo de españoles rico de todo género...Está en el mismo camino, 25 leguas de aquí, un pueblo de españoles sujeto a esta ciudad, poblado por orden de este Cabildo (Ortiz 2005:20).

Riobamba, que por un momento fue la capital de la Real Audiencia de Quito, debe su desarrollo—en ideas de Ortiz— a la presencia española. Estos habitantes “nobles” en el siglo XVII, lograron organizarse de manera autónoma e incluso obligaron a las autoridades a nombrar a Riobamba como “villa” en 1623. Denominación que constituyó un paso más en la ansiada obtención del título de ciudad, que no se logró hasta la época de la Gran Colombia.

Si bien la presencia española fue determinante para el auge de la villa, lo que el autor no toma en cuenta es la profunda explotación y segregación hacia los grupos indígenas, como trasfondo de todo este proceso. Para Burgos, Riobamba se creó y desarrolló a partir de una separación profunda entre indígenas y no indígenas desde la época de la colonia:

La segregación residencial de los nativos fue una consecuencia de la presunta defensa que hacía la corona, cuando se establecía que ningún mestizo o español pueda vivir junto a sus tributarios (indios). Si hubo infractores, en verdad la mayoría prefirió radicarse en la villa de Riobamba, tanto en el antiguo como en el actual asiento, que estaba compuesto casi solo por españoles y criollos. Del mismo modo, se produjo una escisión en el pueblo indio colonizado al preservarse los anejos para la población nativa y el centro de la parroquia para familias españolas y criollas” (Burgos 1997: 365).

En el relato histórico que hace Ortiz, estos grupos aborígenes son prácticamente invisibilizados. Más aún, este autor no sólo utiliza “testimonios de nobles”, en la construcción de la historia de Riobamba, sino que presenta cuadros, durante toda su investigación, con listados de los nombres y apellidos de las familias o “vecinos” ilustres españoles, que vivieron en las distintas épocas de la historia de esta ciudad.

Subraya, literalmente, apellidos como: “De Benalcázar, De Ulloa Aldana, De Castro, Beltrán, De la Vega, Montesdeoca, Albuquerque, Chiriboga, Quiroga, Maldonado, etc., cuyo objetivo es demostrar la herencia española de Riobamba

Durante el siglo XVII, para Ortiz, la población de la Villa de Riobamba aumentó, esta visión de “aumento” se relaciona por supuesto con la presencia de familias nobles, al respecto dice: “La villa iba adquiriendo prestancia, sobre todo por la presencia de familias que se preciaban de su nobleza...[en] 1605-1606, había 314 vecinos entre los cuales 3 portugueses, 3 franceses, y 1 flamenco” (Ortiz 2005: 28-29).

Para describir a la ciudad en este siglo, Ortiz utiliza las versiones de varios cronistas españoles, como Fray Antonio Vásquez de Espinoza, quien dice de Riobamba: “Está en este valle fundada de más de 400 vecinos españoles, lugar de mucho trato; tienen una iglesia Mayor muy buena...Los indios de este lugar son muy dóciles y hábiles” (Ortiz 2005: 34).

De los indígenas sólo importa que sean dóciles, Ortiz únicamente relata este testimonio y no nombra, ni mínimamente el papel que jugaron estos grupos en el “desarrollo de la Villa de Riobamba”. Habría que preguntarse ¿quiénes construyeron las grandes edificaciones de iglesias, conventos y mansiones que describen los cronistas, quiénes sembraron la tierra, quiénes pagaban los tributos que hacían posible estas construcciones, en fin de dónde obtenía la riqueza esta gente noble “española” o más bien de quiénes?

El siglo de Oro de las élites riobambeñas

El siglo XVIII en la historia de Riobamba permite entender mejor el origen de la identidad de las élites riobambeñas, su obsesión actual por los apellidos y el marcado racismo que mantienen hacia los indígenas. Durante este siglo, se generan hechos importantes alrededor de los cuales se configura el imaginario de una “época de oro” ilustre y llena de nobleza, que constantemente buscan los habitantes riobambeños buscar recuperar.

El crecimiento de Riobamba en este período fue trascendental, tanto que a mediados del siglo XVIII “fue la tercera ciudad más importante de la Real Audiencia de Quito” (Klaufus 2009:53). De esta época Riobamba ha tomado los referentes más

importantes de su historia, me refiero a Pedro Vicente Maldonado y Magdalena Dávalos Maldonado, pertenecientes a familias de la élite riobambeña.

Sin querer minimizar la genialidad de Pedro Vicente Maldonado (a quien se debe la construcción de la carta geográfica de Quito y otros mapas de increíble precisión, así como la creación de la carretera Quito-Esmeraldas, etc.), ni la “gracia” de su sobrina, Magdalena Dávalos (que fue una de las musas de los franceses de la Misión Geodésica) la pregunta es, ¿por qué estas figuras-y o otras (como Daquilema)-pertenecientes a una familia noble de la época de oro de las élites, son el referente central de la historia de Riobamba?. La respuesta está sin duda en la añoranza que, hasta hoy sienten los riobambeños de élite, de una época en la que los indígenas estaban alejados y la ciudad estaba llena de apellidos “ilustres” y gentes “nobles” con un gran poder económico y simbólico que jamás pudieron recuperar.

Para Ortiz este siglo muestra los avances, en términos económicos, culturales y artísticos, que había sembrado la villa de Riobamba durante el siglo anterior, y que -por supuesto para él- estaban relacionados nuevamente con “el aporte de familias españolas y criollas, atraídas por la gracia del paisaje” (Ortiz 2005:61).

Para describir la nobleza de la ciudad en esta época, el autor utiliza algunos relatos de personajes ilustres: los protagonistas de la Misión Geodésica Francesa que visitaron la ciudad, varios sacerdotes españoles que viajaron hacia Riobamba y los “vecinos nobles”. Este es el caso de la descripción del “el Dr. Don Juan Romualdo Navarro residente de Riobamba, casado con Manuela de Urquizu”; quien afirma que la villa de Riobamba: “se compone de muchas familias muy ilustres de quienes se deriva casi toda la nobleza de la provincia” (Ortiz 2005).

Sin embargo, aunque en la mayoría de relatos que utiliza Ortiz trata de demostrar que en siglo XVIII Riobamba era una ciudad conformada eminentemente por familias españolas, este argumento se desmorona cuando describe algunos datos demográficos de la época. En el padrón de la Audiencia realizado en 1783, los datos muestran que en la villa de Riobamba –es decir no son datos de toda la provincia- existieron: 12.554 indígenas casados y 11.669 solteros, en contraste con los, apenas, 3.127 habitantes “blancos” casados y 3.753 solteros (Ortiz 2005).

Con estos datos es innegable pensar que la cantidad de indígenas habitantes de la villa de Riobamba sobrepasa con más de la mitad, la cantidad de habitantes “blancos”.

Una primera explicación de la invisibilización que hacen los cronistas acerca de la presencia indígena en esta época, se encuentra en la persistencia de una fuerte segmentación, entre indígenas y autodenominados blancos, durante este siglo de oro: los primeros estuvieron ubicados “en las afueras de la villa” (Ortiz 2005), mientras que los vecinos nobles estaban en el centro. Pero además, la contradicción que aparece en la investigación de Ortiz, entre los relatos de nobles -que describen a Riobamba como una villa poblada por descendientes de criollos españoles- y los datos demográficos de la villa, nos permite afirmar que cuando este historiador contemporáneo habla de Riobamba, lo hace desde una invisibilización de la presencia indígena en la villa. Para él, la historia de Riobamba es únicamente la historia del centro. En otras palabras, este estudio realizado en 2005 muestra que existe una continuidad en la invisibilización de los indígenas dentro de la historia oficial de Riobamba y en el imaginario de la sociedad riobambeña, cuyos miembros, en definitiva, construyen su historia desde el presente.

El terremoto de 1797: inicio de la decadencia de los nobles riobambeños

Varios autores coinciden en que el fin de la “época dorada” de las élites riobambeñas se produce a finales del siglo XVIII (Klaufus 2009; Cepeda 2010; Ortiz 2005). Si bien, el terremoto es el punto más alto de este proceso, antes de esta catástrofe, ya a finales del siglo XVIII se producen varios acontecimientos relacionados con la debacle de la nobleza riobambeña.

Un factor determinante es la crisis del sistema colonial -sus instituciones políticas y económicas¹³- que culminará con la independencia. Ortiz resalta la expulsión de los jesuitas de la villa de Riobamba que, para él es la causa del “consiguiente deterioro de la educación y la cultura” (Ortiz 2005:74).

Para describir este período, el autor habla por primera vez de la existencia de “varios conflictos”¹⁴ entre los que destaca el de 1778, levantamiento en el que “por primera vez se juntan los indios y mestizos” y el de 1797, que fue el levantamiento “de los indios de Chambo en contra del pago de tributos” (Ortiz 2005: 74).

¹³ A decir de Ortiz en esta época la población indígena disminuye casi a la mitad, lo cual, según el autor, se explica por el cierre de los obrajes y la migración. Sin embargo, podemos afirmar que esta crisis del sistema colonial también significó mayor explotación de los indígenas, que obtuvo como resultado la disminución de su población.

¹⁴ Como si la segregación y explotación indígena de los siglos anteriores no hubiera generado conflictos, como si los indígenas hubieran aceptado pasivamente estos mecanismos.

Estos hechos no pueden más que implicar el inicio en la reconfiguración de las élites y un cambio en la correlación de fuerzas muy lento en Riobamba que generará “la decadencia de estas familias nobles de herencia española” (Ortiz 2005).

El terremoto que se produce en 1797 destruye casi completamente la ciudad y es un golpe irreparable para los nobles de la ciudad o, al menos esa es la percepción que muestra la historia oficial de Riobamba. En los análisis que hace Ortiz acerca de este desastre el terremoto es visto como una pérdida de nobleza y herencia española.

La desaparición casi total de la ciudad se inició con el terremoto pero se agravó con el desmoronamiento del cerro de Cullca que, de acuerdo con Ortiz, sepultó los principales barrios de la ciudad, afectando principalmente a la nobleza. Este autor cita a Vicente Molina, Corregidor de Riobamba quien, lamentándose por las pérdidas ocurridas, dice al Presidente de la Real Audiencia de Quito, Luis Muñoz: “De la población apenas quedarán vivos la octava parte de las personas decentes y la mitad de la plebe” (Ortiz 2005). Carta a la que el presidente responde: “Hasta el día 14 que recibía la carta del Corregidor, quien confirma el estrago, y dice haber quedado vivos como la octava parte de la nobleza y la mitad de la plebe” (Ortiz 2005).

Si bien este hecho, por un lado construye un imaginario de “pérdida de la nobleza”, por otro, configura un imaginario de “peligrosa invasión” de los indígenas o lo indígena a la ciudad, al centro.

En cambio, para los indígenas, este mismo acontecimiento permitió generar varias formas de protesta y cuestionamientos del orden segregacionista, en palabras de Ortiz fue “un pretexto para el levantamiento” (2005). De ahí que el Presidente de la Audiencia de Quito de ese entonces estaba preocupado por restablecer el orden, en sus palabras:

Se alzaron los indios en el primer instante, publicando, entre sí, que los volcanes de Tungurahua de donde procedió el estrago, habían dado aquellas tierras a sus antepasados y, adorando a aquellos volcanes como si fueran dioses, trataron de eliminar a los españoles que se habían escapado de la ruina general” (Ortiz 2005: 81).

En este mismo sentido Ortiz relata que los indígenas aprovecharon el desorden para cometer robos: “Hubo robos, hasta de los guarapos y dulces que se guardaban en el Estanco (de muchos robos se acusó a los indios de Licán y de otros pueblos” (Ortiz 2005:87).

Además, los indígenas aprovecharon esta coyuntura robar algunos registros importantes de los representantes de la colonia, al ser los mecanismos por medio de los cuales se les cobraba tributos y deudas: “El Corregidor Molina acusó a los indios de haber excavado en las ruinas de su casa después del terremoto para robarse todos los papeles relativos a la cobranza” (Ortiz 2005:87).

El terremoto es el inicio, en el imaginario riobambeño, de la posibilidad que tienen los indígenas de trastocar el orden establecido y las jerarquías sociales impuestas por la sociedad, e invadir el espacio de los blanco-mestizos. Este imaginario se actualiza en la época contemporánea debido a la irrupción de los movimientos indígenas, el fin de la dictadura racial y el advenimiento del Estado intercultural.

El proceso de reubicación de la villa de Riobamba: la segregación científica

Una vez restablecido el orden, se inició el proceso de reubicación de los sobrevivientes y-luego de varios estudios- se acordó reconstruir la villa en la llanura de Tapi. Lo cuestionable de este proceso es que la reubicación fue una continuidad de la segregación de los indígenas, esta vez planificada científicamente por arquitectos y autoridades de la ciudad; en este sentido Riobamba, tal como se la conoce en la actualidad, es el resultado de un proceso de segregación colonial planificada basada en la diferenciación entre blancos e indígenas, que continuó en la época republicana y se legitimó desde las instituciones políticas de esa época. La planificación es relatada así: “Se han contemplado 368 manzanas para la población...Hay solares, a partir de la manzana 150, para personas de San Andrés, Licto, Pungalá, Chambo, Guano, Yaruquíes, San Luis, Cubijíes, Alausí. Para los indios, a partir de la manzana 244 hasta la 368” (Ortiz 2005).

Además de esta segregación espacial, existe una política institucional de separación entre los indígenas con los blancos o criollos. Entre las disposiciones que uno de los alcaldes –me refiero a Lizarsaburu- da a los riobambeños, con el objeto de “reordenar la vida urbana” recomienda: “No admitir a los indios en sus casas para sus bebezonas” (Ortiz 2005:107).

Cabe decir que esta reubicación se enmarcó en el contexto de varios cambios importantes como la independencia, el paso del Ecuador por la Gran Colombia y el establecimiento de este territorio como república. Último que constituye un hecho importante en la construcción del imaginario de los riobambeños.

Durante finales del siglo XVIII e inicios del XIX la recuperación de Riobamba fue lenta. Sin embargo, en 1830 se firma -precisamente en Riobamba-la primera constitución que establece al Ecuador como república. Hecho que para Klaufus permite a los riobambeños identificarse como “cuna de la nación ecuatoriana” (2009:54).

Durante este siglo finalmente se aprobó la abolición del tributo indígena. Sin embargo, para Guerrero, esta eliminación no se dio de forma pacífica en Riobamba, ni en el resto de la sierra ecuatoriana. Las élites de esta región no dejaron de manifestar “violentamente su rechazo” (Guerrero 1998:199) debido a que esta decisión significaba la pérdida de sus privilegios; como no pudieron evitarla, utilizaron otros mecanismos para su continuidad. Me refiero a que la eliminación se produjo únicamente en términos formales; se siguieron cobrando tributos hasta mediados del siglo XX, como se verá más adelante.

Este período es también el escenario de la consolidación del sistema de haciendas (Guerrero 1998) que consiste, a breves rasgos, en la apropiación de grandes extensiones de tierra por parte de hacendados, con el objeto de obtener réditos en base al trabajo indígena en la tierra. Es únicamente debido a este mecanismo de explotación que las élites riobambeñas logran recuperarse. Se utilizan varios mecanismos, tanto coloniales (como el tributo) como nuevos: “el peonaje por deudas” o “concertaje”¹⁵ y el “compadrazgo” (Ayala Mora 1988; Guerrero 1991; Quintero 1998).

Para inicios del siglo XX Riobamba logra recuperarse y llega a ser cuarta ciudad más importante del país. A pesar de la recesión que vivía la Sierra y el desarrollo de la Costa-con el boom del cacao y la posterior revolución liberal- Riobamba mantuvo temporalmente su importancia al lograr -tras fuertes luchas de las élites- que la vía principal del tren Guayaquil-Quito, pase directamente a través de la ciudad, al respecto Franklin Cepeda dice:

Del 31 de octubre de 1900 data el Decreto Legislativo que obliga a la Compañía del Ferrocarril a que la línea pase por Riobamba en lugar de servirla por un simple ramal...[esto produce] la llegada de capitales e inversiones locales y extranjeras que instalan hoteles y comercios que a su vez requieren los servicios de entidades financieras para la administración y resguardo de sus haberes (Cepeda 2010:16-19).

¹⁵ Burgos descubre que para la época de los sesenta todavía se mantenían hacendados poderosos con los que el indígena tenía grandes deudas; así como compadres mestizos a los que debían pagar de alguna manera lo prestado.

A este hecho se sigue otro importante que es el que reaviva la cultura noble riobambeña y permite hablar de una época de “relativo esplendor” (Cepeda 2010); me refiero a la fundación del Banco de los Andes y a la denominada “Ilustre Sociedad Bancaria de Chimborazo” en 1922. Esta coyuntura genera un dinamismo en la economía riobambeña que permitió la creación de otras instituciones como la Compañía Nacional de Transportes, La sociedad Manufacturera del Calzado, El Parque La Libertad, El Club Chimborazo, y la primera radio, “El Prado”, etc.

Esta época, también resaltada por las élites y la historia oficial, si se amplía un poco el espectro de análisis, desplazándose del centro noble, no aparece en realidad tan esplendorosa. Al respecto dice Cepeda:

La Riobamba de este período emerge con un esplendor que la memoria acaso sobredimensiona, al omitir de sus relatos de las situaciones de marginalidad y exclusión simultáneas en la sociedad [riobambeña]...hecha no sólo de apellidos y blasones, sino también de insalubridad y pobreza (2010:19).

De todos modos este “relativo esplendor” duró muy poco, “el 6 de junio de 1924 la Junta General de Accionistas decreta la liquidación de la Sociedad Bancaria de Chimborazo” (Cepeda 2010:19). Este hito, que implicó el fin de este auge incipiente de las élites, fue el inicio de un segundo período de decadencia, que se mantiene hasta hoy, sobre todo después de la irrupción de los movimientos indígenas.

En síntesis, existen tres hechos que forman parte en los imaginarios de la élite riobambeña y que determinan su “formación racial”: durante la época de la colonia, se reivindica tanto la fundación española de la villa de Riobamba como el período de oro del siglo XVIII; y en la época republicana se pone énfasis el “relativo esplendor” del siglo XX que buscó sin éxito la recuperación de la ciudad de “buenas familias y nobles apellidos” que habitaron la ciudad durante el primer período.

De acuerdo con Klaufus, tras la quiebra de los bancos y la liquidación de la Sociedad Bancaria, “muchas familias nobles migraron” (2009), las que se quedaron, tuvieron que vivir todo el proceso de decadencia que se ahondó con la crisis del sistema de hacienda, la reforma agraria y el advenimiento de la teología de la liberación. Al respecto un juez me dijo con añoranza: “las buenas familias ya migraron de aquí” (Diario de campo: martes 05 de abril de 2011).

En la década de los sesenta y setenta se promulga la reforma agraria en el Ecuador, este hecho tiene algunos elementos importantes a considerar en el espacio de la ciudad. En primer lugar, está el análisis de Burgos quien muestra que, a pesar de estas reformas, para el año de 1962 “se le seguía cobrando –como en la colonia- 40 centavos [al indígena] por su entrada a los mercados de la ciudad, continuaba vedada su asistencia a los lugares privativos de los mestizos; las buenas iglesias, el gran restaurante las buenas escuelas, los elegantes colegios de las madres, etc.” (1997: 126)

En segundo lugar en este período se continuó con un proceso de segregación avalado desde el Municipio; por ejemplo, a los indígenas no se les dejaba entrar a los parques; los policías municipales siempre estaban vigilando que los indios no infrinjan la ley (Burgos 1997).

Debido a la crisis del sistema de hacienda post reforma agraria, los blanco-mestizos buscaron maneras de explotar a los indígenas, por ejemplo, dentro del mercado que era “uno de los pocos espacios de encuentro interétnico” (Burgos 1997: 182), se establecieron mecanismos como el arranche, adulteración de las balanzas, etc.

Sin embargo para Guerrero, la crisis de la hacienda no significó únicamente la decadencia de un sistema económico, hay que tomar en cuenta que las haciendas fueron también “nudos estructurantes en un amplio campo extra económico, extendido desde las jerarquías sociales a las prácticas políticas”. En particular, este autor se refiere a la hacienda como símbolo “del poder local en cada región” (Guerrero 1998). De ahí que a partir de esta crisis las élites, buscaron nuevos mecanismos para ejercer la diferenciación/inferiorización racial de los indígenas.

El proceso de reforma agraria fue acompañado por la teología de la liberación, que en Riobamba fue liderada por monseñor Leónidas Proaño, este acontecimiento trajo consigo la ruptura de las élites riobambeñas con la iglesia.

Cuando Proaño es nombrado obispo de la Diócesis de Riobamba, se da cuenta de la persistencia del huasipungo y la vigencia de centros de tortura para los indígenas en las haciendas. Mientras Monseñor Proaño vivía este proceso, se realizó el Concilio Vaticano II de la mano del papa Juan XXIII. Las ideas progresistas de este Concilio son tomadas por Proaño y tienen como consecuencia su viraje –que también se produce en varios sectores de la iglesia ecuatoriana, sobre todo en la Amazonía- hacia la teología de la liberación. Estas ideas le permitieron luchar por la recuperación de las tierras de los

indígenas –colaboró en varios litigios-, mejorar sus condiciones de vida y ayudar a generar procesos de organización indígena –es en esta coyuntura que se forma el actual COMICH o Movimiento Indígena de Chimborazo-. Por eso Proaño fue llamado “el obispo de los indios”.

Las élites riobambeñas se opusieron a la labor de Proaño, porque implicaba un acercamiento hacia los indígenas y revivía el imaginario de invasión a partir de la expropiación de tierras, en definitiva un intento de “igualamiento” (Guerrero 1993), que no podían tolerar. De acuerdo con Augusto Bravo, ex vicario de Monseñor Leonidas Proaño:

Los sectores reaccionarios de Riobamba estuvieron en contra de Monseñor” un periodista le dijo una vez ‘bueno para qué ha venido, no hace nada en Riobamba, no hace nada por la Catedral. Para usted todo es el indio, el indio, el indio’ a lo que Monseñor Proaño le respondió: ‘Jesús no construyó ni una sola capilla, ni una catedral y, para mí, un solo indio, vale más que una catedral.

Hay que añadir que la reforma agraria, promulgada por el Estado ecuatoriano, también facilitó la organización política de los indígenas (Martínez 2007:190; Moreano 1993). Este proceso debe entenderse también como antecedente en la irrupción de los movimientos indígenas y un indicador importante de la decadencia de las élites nobles que, a decir de Klaufus “se quedan ya no con un poder económico sino simbólico” (2009).

La segregación histórica del indígena por parte de los riobambeños, no es sino la otra cara del “miedo a una posible invasión” (Klaufus 2009) de los indígenas a la ciudad. Este imaginario que, -como se dijo- tiene como primer momento el terremoto 1797 y que se mantiene durante toda la historia de esta ciudad, muestra que los habitantes de Riobamba siempre han buscado establecer una frontera étnica que se mantenga–acompañado de otros mecanismos de dominación como el paternalismo (Martínez 1998)- en la cotidianidad, aún en el contexto del Estado plurinacional y multiétnico.

El multiculturalismo racial: la persistencia del racismo en Riobamba

En la década de los ochenta existía todavía un proceso de segregación espacio-temporal del indígena dentro de la ciudad, su territorio generalmente estaba adscrito al mercado y

sus alrededores, mientras que su tiempo estaba delimitado por los días de feria en la ciudad.

Sin embargo, desde finales de noventa –tras el desarrollo de los movimientos indígenas y las reformas del Estado en 1998- hasta hoy, los indígenas –de acuerdo con la visión de los ciudadanos- han traspasado estos límites, irrumpiendo en la cotidianeidad riobambeña. De acuerdo con el trabajo de Klaufus, “la resistencia de los habitantes blancos y mestizos contra la presencia de la población indígena es grande” (2009:58).

Estos cambios, en el marco del “fin de la dictadura racial” (De la Torre 1996), traen como consecuencia una profunda migración de los indígenas a esta ciudad. Hecho que, en la actualidad revive el miedo a la invasión indígena. Por eso las élites, a pesar de las reformas establecidas en la constitución de 1998 y 2008, continúan actuando en función de jerarquías raciales. De acuerdo con sus opiniones Riobamba “ha perdido su cultura refinada, su exquisitez, sus gentes de cortesía” (Klaufus, 2009:304).

La gran presencia de indígenas en la mayoría de espacios de la ciudad ya no puede fácilmente invisibilizar a estos grupos ni ocultar la decadencia de las familias autodenominadas como nobles e ilustres. Por eso los riobambeños acuden a la defensa del orden urbano con el fin de actualizar la formación racial. Para estos blanco-mestizos la imagen negativa de la ciudad, su atraso y declive se debe sobre todo al aumento de la presencia indígena.

En una reunión de arquitectos acerca de la planificación de la ciudad, Klaufus cuenta el descontento que manifiestan, en relación con las transformaciones socio-espaciales que se han vivido en Riobamba en los últimos años –debido a la masiva migración indígena- y responsabilizan a los migrantes rurales del deterioro. Para ellos, los indígenas “generan una imagen desordenada, incoherente de la ciudad” (Klaufus 2009); otros aseguran que “los indios lo que vienen es a ensuciar la ciudad, a causar problemas, a desmejorar la imagen” (Klaufus 2009:329).

Si bien la frontera étnica y la segregación de los indígenas puede ser una cuestión de espacio, el hecho de que estas fronteras espaciales se hayan erradicado -en muchos sentidos y gracias a la lucha de los movimientos indígenas- no significa que ya no existan fronteras simbólicas, que persisten en el imaginario de las élites riobambeñas

En particular, uno de los grupos considerados por Bourdieu (2000) como élites, son los magistrados de justicia del Estado. En ese sentido, el siguiente paso es entender

cómo estos sujetos -encargados de la interpretación de las leyes (y del cumplimiento de las reformas del Estado en favor de los indígenas promulgadas últimamente) y a la vez determinados por todo este proceso de “formación racial”-administran justicia a partir de los elementos analizados que configuran sus prácticas. En particular, la idea es contribuir con el análisis de este fenómeno tomando en cuenta las experiencias de los indígenas dentro del sistema de justicia ordinaria.

Historia y estructura del sistema de justicia ordinaria en Riobamba

El Tribunal de Justicia denominada “Alta Corte de Justicia” fue creado en 1830, por decreto de la Asamblea constituyente reunida precisamente en la ciudad de Riobamba, el 11 de Septiembre de 1830. Más tarde, la Asamblea Constituyente del 30 de Julio de 1835 reunida en Ambato, cambia el nombre de la Alta corte, al de Corte Suprema de Justicia.

En la Asamblea Constituyente de 1861 se dispone -en la Ley Orgánica del poder Judicial- la creación de varias Cortes Superiores de Justicia en las ciudades de: Quito, Riobamba, Cuenca y Guayaquil. Como consecuencia de este proceso, el 13 de Agosto de ese mismo año, se crea la primera Corte del Distrito de Riobamba, con jurisdicción en las provincias de Chimborazo, Tungurahua y Bolívar.

Los ministros de la primera corte de la ciudad fueron: Antonio Andrade (presidente), Miguel Albornoz y Nicanor Cevallos, y los ministros jueces: como Ministro Fiscal Camilo de la Barrera; y como Secretario Relator Antonio Cevallos y Calderón. Décadas más tarde, el 15 de Septiembre de 1983, se crea una segunda Sala, en la que son nombrados como ministros los doctores: Eudófilo Costales Samaniego, Tésforo Pino Heredia y Trajano Hidalgo Aguilar, quienes nombraron como secretario Relator a Wilson Andino Reinoso.

En la actualidad, se mantienen estas dos salas, sin olvidar que en la Asamblea Constituyente de 2008 se cambia el nombre de esta institución por el de “Corte provincial de Chimborazo.”

La mayoría de las dependencias judiciales de la Corte Provincial de Chimborazo se encuentran en Riobamba. En ella se encuentran: dos tribunales de lo penal, cinco juzgados civiles, tres juzgados penales, un juzgado de trabajo, un juzgado de

inquilinato, dos juzgados de tránsito, y dos juzgados de la niñez y adolescencia, que hacen un total de dieciséis dependencias judiciales.

En Alausí, otro cantón importante de la provincia se encuentra: un tercer tribunal penal, un tercer juzgado de lo penal, y sexto y séptimo juzgados de lo civil. Y en otros cantones están: el octavo juzgado de lo civil que está ubicado en Guano, el noveno que se encuentra en el cantón Colta, el décimo instalado en Chunchi, el décimo primero ubicado en Guamote, el décimo segundo que está en Pallatanga y el décimo tercero que se encuentra en Penipe. Sin olvidar que el quinto juzgado de lo penal se encuentra instalado en Cajabamba y el sexto en Pallatanga.

Otra institución que forma parte de la estructura del sistema de justicia ordinaria en Riobamba es la fiscalía de Chimborazo, institución que, en la actualidad aparece como autónoma de la Corte. Existen seis fiscales en la ciudad de Riobamba, distribuidos de la siguiente manera: tres fiscales encargados de los delitos contra la propiedad, un fiscal encargado de los delitos contra las personas, un fiscal de niños y adolescentes infractores, y uno de delitos financieros. Cabe aclarar que si bien existen dos fiscales de asuntos indígenas, éstos se encuentran en los cantones de Guamote y Alausí respectivamente.

Otra de las dependencias de la administración de justicia de Estado es la defensoría pública, que es una entidad tanto dependiente como autónoma de la Corte, me refiero a que, de los cuatro defensores públicos que están vigentes en Riobamba, dos están dentro de las dependencias de la Corte, mientras que los otros dos -nuevos en sus funciones- están ubicados en una dependencia autónoma de la misma. Existen también en Riobamba dos jueces de paz, (el intendente y la comisaría) ubicados en las dependencias de la Gobernación de Chimborazo.

Finalmente, hay seis centros de mediación; sin embargo, sólo uno es parte de La Corte, mientras que los otros cinco son privados y se encuentran en distintos lugares al rededor de la ciudad. Estos centros constituyen más bien una alternativa al sistema de justicia ordinaria, pero no están separados de ésta.

CAPÍTULO III

CULTURA JURÍDICA Y MICROAGRESIONES RACISTAS: “Siéntate allá y ahora si nos ponemos al frente”

“El secreto oficial del estado, es el secreto de que no existe”. (Abrahams 2006)

La hora está fijada, en un espacio distinto, cada uno de los actores prepara su personaje para la función. Al momento de los entretelones se saludan, hablan sobre el tema que están a punto de interpretar y ríen; en fin, son camaradas y cómplices, se conocen desde hace tiempo y han interactuado juntos en innumerables ocasiones. ¡De pronto! el encargado anuncia el inicio de la función, los personajes entran en una sala-especialmente diseñada para el acto y con sus respectivos atuendos. Varios llevan traje formal y corbata (jueces y abogados), otro camuflaje (guías penitenciarios y policías); y hay uno en particular, que tiene un vestido azul muy largo que llama la atención de los presentes (fiscal). A continuación, cada uno se sienta en su lugar y al instante, comienzan a representar su papel, volviendo una ficción la interacción antes descrita. Ahora todo es silencio, habla quien debe hablar; tal parece que entre ellos no se conocen, todos representan a individuos neutros y vacíos. Cuando la función termina, no hay aplausos, los personajes salen, nuevamente conversan y comentan sobre su actuación y las decisiones tomadas durante el acto descrito, luego se despiden, y es ahí, cuando verdaderamente culmina todo.

Este relato hace referencia al ritual de las audiencias públicas en los tribunales de juzgamiento penal del Estado ecuatoriano que, curiosamente, se parecen mucho a los entretelones de las obras de teatro o danza, momentos antes de salir a escena (la familiaridad con estos espacios se debe a la experiencia de la investigadora en las artes escénicas o en las tablas, como estudiante de teatro en el Grupo de teatro “Malayerba” y bailarina de danza en la Casa de la Cultura, Quito-Ecuador). Al igual que en la danza y en el teatro, existen en las audiencias públicas rutinas e interacciones constantes entre los personajes implicados, y de las que el espectador-en este caso, los “acusados” testigos y “acusadores”- no se entera; para ellos, sólo existe el momento del acto público que, como en el teatro, es una ficción que no constituye la totalidad. Hay que observar todo este mundo detrás de la sala –de audiencias de juzgamiento o de teatro- para poder comprender lo qué ocurre al momento de su ejecución. Y en esto

precisamente radica la riqueza de la antropología que permite estudiar los estos espacios no oficiales, los entretelones de la racionalidad, la cotidianidad de lo sublime.

En Riobamba todavía existen defensores que trabajan en las dependencias de la Corte Provincial de Chimborazo, esto hace imposible pensar que no hay solidaridades entre los jueces y los defensores, aunque se supone que uno juzga y otro que defiende a un mismo sujeto. A decir de un funcionario, que ahora es parte de la Defensoría Pública independiente, jueces y defensores públicos son “los mismos”. Para él, estos funcionarios sólo se cambian de lugar y dicen entre ellos: “un rato siéntate voz allá y ahora si nos ponemos al frente” es decir, pretenden aparecer como partes contrarias de un mismo proceso; la una que defiende y la otra que juzga, así “ya está todo listo”. En el mismo sentido, este funcionario añade que incluso hace no muchos años atrás el juez solamente decía al defensor: ‘ven y firma aquí’, es decir, la parte que juzgaba redactaba la defensa, lo cual para este funcionario resulta inaudito, en sus palabras: “de qué defensa técnica se puede hablar si están dentro del mismo círculo.”(Entrevista EDP1: martes 05 de abril 2011)

Por ello, la importancia de la antropología es que permite entender al Estado y sus dependencias, no como instituciones estrictamente racionales y técnicas, sino como entidades concretas e históricas atravesadas por rituales, prácticas y solidaridades entre sus funcionarios. De acuerdo con Corrigan (1985) existe una separación o dos formas de entender al Estado. La una es el estado-idea o ideal, que mira al Estado y sus instituciones burocráticas, desde una racionalidad weberiana y la otra, corresponde al estado-sistema, que muestra la materialidad o historicidad del Estado a través de sus prácticas culturales y sociales. Dentro de ésta última se enmarca el análisis antropológico, que hace posible pensar al Estado como una entidad llena de rutinas y relaciones entre sus miembros, es decir, toma en cuenta el contenido cultural (simbólico) e histórico de las instituciones del Estado (Corrigan 1985).

Estado y justicia: hacia una mirada antropológica

Las instituciones del Estado, por un lado están compuestas por las prácticas legítimas del estado-idea que, de acuerdo con Corrigan, tienen como función esconder “la historia real del Estado y las relaciones de sujeción” (1985). Si el Estado se mostraría tras bastidores evidenciaría sus “fisuras” (Foucault 1992), incompatibles con

su supuesta autonomía e integración y menos aún con su interculturalidad. Lo que se busca en esta investigación antropológica es analizar -como plantea Benjamin- los procesos “desde abajo”, es decir no desde la ley escrita sino desde las interacciones cotidianas, para dar cuenta del Estado como “tiempo vivo” (1992). En particular, se trata de estudiar las rutinas y prácticas de los funcionarios de justicia ordinaria del Estado, que nos permitan visibilizar sus “espacios oscuros” (Benjamin 1992) en la relación que establecen con los indígenas.

Se trata además de cuestionar la idea de la neutralidad absoluta del derecho y sus espacios de ejercicio, que se autorepresentan como entidades supuestamente vacías de subjetividad, al respecto Bourdieu plantea que:

La representación propia del derecho que describe el tribunal como un espacio separado y delimitado, donde el conflicto se convierte en diálogo de expertos y el proceso aparece como un proceso dirigido hacia la verdad es una buena evocación de una de las dimensiones del efecto simbólico del acto jurídico como aplicación libre y racional de una norma universal y científicamente fundada”(2000:185).

Con ello no se quiere decir que no existe también racionalidad, sin embargo, la neutralidad/cientificidad existente dentro de la administración de justicia también puede ser utilizada como un mecanismo de poder por parte de algunos funcionarios de justicia -en este caso- hacia los indígenas (como se mostrará más adelante, en el análisis de las representaciones de los funcionarios de justicia respecto a la justicia indígena). La idea es “desentrañar estas relaciones y entender los procedimientos a través de los cuales se ponen en juego determinados mecanismos de poder” (Villata 2004), de ahí que la ley no puede entenderse como verdad absoluta con un “espíritu” universal, sino que constituye una “parte de la esfera del poder” (Krotz 2001: 32). A decir de Antonio Salamanca Serrano:

La obscuridad del lenguaje jurídico, la inflación normativa, la contradicción e injusticia de muchas leyes, su ambigüedad, vaguedad o indeterminación, están evidenciando una crisis generalizada de los sistemas jurídicos (2011: 17).

La administración de justicia es entendida en esta investigación, a partir de las ideas de Sofía Tiscornia, como un conjunto de estructuras institucionales, cuyas prácticas no escapan a los sistemas de exclusión de la sociedad. Según ella, los administradores de

justicia hacen una distinción en el ejercicio de administración de justicia “entre quienes están dentro y quienes están fuera del orden social” (Tiscornia 1999).

Las instituciones de justicia, de acuerdo con Krotz, son entendidas desde la antropología “siempre como un aspecto de la realidad social, como un aspecto cultural entre otros” (2002:24). Por eso se trata de generar algunos elementos que hagan posible responderlas formas en las que “los sistemas jurídicos se encuentran inmersos en la cultura [racista de Riobamba] y en el poder” (2002:24). Dicho de otra manera, se intenta estudiar las prácticas de los funcionarios de la administración de justicia ordinaria del Estado, a partir de una perspectiva etnográfica, que nos permita entender las dinámicas existentes, las prácticas, rutinas y relaciones que se establecen dentro de la función judicial. Me refiero al estudio de la “cultura jurídica”¹⁶, o hábitus¹⁷ de los funcionarios de justicia, en su interacción con los indígenas.

A decir de Krotz, “el sistema de reglas [jurídicas] expresa los valores fundamentales aceptados...por la sociedad respectiva” (2002:34). De ahí que la justicia es un proceso no desvinculado del contexto socio histórico en el que está inmersa. En el caso particular de Riobamba, su historia muestra que se trata de una sociedad profundamente racista, cuyo sistema de administración de justicia no puede estar desligado de esta dimensión de la estructura social, característica de la ciudad. Por eso es importante analizar la interacción entre los funcionarios de justicia y los indígenas en algunos espacios como: las audiencias de juzgamiento, los juzgados, la oficina de sorteos y otras dependencias de la función judicial en Riobamba.

Microagresiones racistas en las dependencias de justicia ordinaria del Estado

En una audiencia de juzgamiento penal ocurrida en uno de los Tribunales Penales de Chimborazo; el Estado, por medio del fiscal, acusa a dos personas:

Una mujer indígena de una comunidad acusada de haber matado a una mujer de otra comunidad, mientras que el esposo de la persona fallecida, es acusado de cómplice del

¹⁶ La cultura jurídica es entendida como “un sistema compuesto por varios actores que cumplen funciones específicas para mantenerla y reproducirla” Véase: Ávila, Ramiro. Cultura Jurídica, Facultades de Derecho y Función judicial. En: Ávila, Luis y Santiago Andrade (editores). La Transformación de la Justicia. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito-Ecuador, 2009.

¹⁷ Cristian Gallegos cita a Bourdieu para decir que “el hábitus consiste en aquel conjunto de disposiciones de los agentes que en las prácticas se convierten en principio generador...por medio de procesos de repetición e inmersión...ese conjunto de esquemas de acción y percepción se gravan o se incorporan en un individuo mediante la acción repetitiva. Véase: Gallegos, Christian. El derecho indígena en el contexto constitucional ecuatoriano. En: Espinoza, Carlos y Danilo Caicedo (Editores). Derechos ancestrales. Justicia en Contextos plurinacionales. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Quito-Ecuador. 2009

homicidio. Luego de unos minutos de iniciada la audiencia, el juez, vuelve la vista hacia la puerta de entrada y, al mirar a varios indígenas asomándose, le pregunta al secretario: “¿por qué no están adentro?”, nuevamente vuelve su vista hacia los testigos indígenas y gritando añade: “¿no entienden español?”. El secretario se levanta para ver a los indígenas que estaban en la puerta y les dice “ya les dije que tienen que estar adentro”. Los lleva a la oficina de junto y cierra la puerta. Luego de un momento, es llamado para testificar el “hermano de la fallecida”, quien, después de entrar, se sienta entrecruzando sus manos durante todo el interrogatorio. Tanto la parte acusadora como la defensa le hacen varias preguntas, sin embargo en la mayoría de casos el testigo indígena prefiere el silencio. Ante esta estrategia, el juez –asumiendo que el testigo no entiende- trata de explicarle de otra manera las preguntas, alzando la voz, moviendo exageradamente las manos –de arriba hacia abajo, una delante y otra atrás- y tomándose el mentón de vez en cuando. Dieron las doce y, debido a que los jueces aún trabajan dos jornadas, se decidió suspender la audiencia y restablecerla a las dos de la tarde.

En el “entretiempo” salieron los jueces a la oficina de junto, al instante entró uno de los abogados defensores y, mientras se saludaban con abrazos y hacían bromas, uno de los jueces dijo en voz alta al defensor –quien a decir del fiscal es un personaje muy conocido por estos jueces, ya que es juez suplente- “no hay nada”. “Si pues”, respondió el defensor: “el fiscal no presenta nada”. De pronto apareció el fiscal y todos instantáneamente se callaron. Este personaje saluda a todos y, tras el exabrupto, el ambiente de camaradería se renueva. Uno de los jueces comienza a molestar al otro abogado defensor –quien a diferencia del primero es el más joven del grupo- y le dice: “no se ponga nervioso pues de gana”, el defensor se enrojece, todos ríen y se despiden amablemente.

A las dos en punto se reinicia la sesión, se llama a otro de los hermanos de la fallecida. El fiscal le pregunta cómo se enteró del hecho. Cuando el testigo indígena empieza a responder, el juez le interrumpe y alzando la voz le dice: “Habla duro hijo soy sordo yo. Dime, qué nombre es el hermano que te avisó”. El testigo comienza a mover sus piernas constantemente -su cuerpo no puede permanecer estático mientras dura el testimonio. Se queda un momento en silencio y luego intenta responder diciendo: “Bueno eh si encontré la ropa eh”; el juez frunce el ceño y de pronto, alzando la voz

aún más mientras inclina su espalda hacia el testigo y levanta su mano izquierda, le pregunta: ¡De quién! ¡Dónde había encontrado esa ropa! ¡Dónde!. El testigo responde sin dejar de moverse “en la casa” y luego de contestar otras preguntas sale. Mas adelante, el secretario llama a uno de los dirigentes de la comunidad de la persona fallecida, quien será interrogado acerca de los procedimientos que utilizó para obtener la confesión de los “presuntos culpables”. El abogado de la defensa le pregunta: ¿Para qué les desvistieron?. Ante el silencio del testigo, el juez dice: “Que para qué les desnudaron dice el abogado”. El testigo responde: “Ah si desnudaron”. O sea que, ¿estuvo presente o no en toda la investigación?, pregunta el abogado. “Si”, responde el testigo mientras regresa a ver al abogado. El juez le dice: “A ver mirando al frente”, y el testigo vuelve su mirada. El abogado pregunta: “entonces ¿les pegaron?. Luego de un silencio el testigo dice titubeando: “eh n-no creo”. A lo que el abogado alega: “No, pero Ud. dice que estuvo ahí”, y gritándole añade, “entonces diga”. Testigo: “No, no pegaron”. Cuando termina el abogado, el testigo es interrogado por el fiscal quien pregunta: ¿Qué hizo la mamá de la acusada? Él se queda en silencio y continúa moviendo las piernas sin decir nada. Luego de un momento titubea y, mientras aumenta la intensidad de movimiento en sus piernas se escucha: “eh, eh”. El juez lo mira, toma aire profundamente y, gritándole muy fuerte y estirando su brazo en dirección a la imputada señala y dice: “Que ¡qué! hizo la mamá de ella”. Mientras esto ocurre, en segundo plano, se escuchan voces que vienen de la parte de afuera de la sala. El juez, que gritaba al testigo, regresa a ver a la puerta de entrada y, con el rostro visiblemente enrojecido; intempestivamente se levanta haciendo un ruido estridente con la silla, mientras los abogados y el fiscal miran atónitos el hecho. Entonces moviendo aparatosamente sus brazos se dirige a los indígenas que estaban afuera y, alzando su voz enardecidamente les grita: ¡Cállense carajo!, regresa a ver al secretario y añade: “Sáqueles de aquí, que no interrumpen, como que fuera esto un mercado.” El testigo, a partir de este hecho, deja de moverse y titubea mucho más al responder. El secretario sale y encierra a los indígenas, esta vez con llave, en la oficina de junto. Mientras el juez permanece enrojecido, el testigo culmina su testimonio y sale. Luego, el secretario llama a otro dirigente de la comunidad. El juez lo mira y frunciendo el ceño, le dice: “Pase, pase allá”. El testigo se sienta con su espalda encorvada, mirando al piso y moviendo sus manos. El juez alza la voz y mirándolo le dice, póngase recto, ¿cómo se

llama?: El testigo responde en voz muy baja. “Hable más duro” le grita el juez, el fiscal también lo mira y le recomienda: “Hablando alto ¡no! para que escuchen”, luego le pregunta: Diga ¿qué paso en agosto?: El testigo responde: “Luego de ver a la muertita les pusimos a llamar a los policías”. El fiscal continúa y señalando a los imputados dice: ¿Por qué sospecharon de ellos? El testigo, moviendo su cuerpo hacia el fiscal responde: “Porque la finada no tenía enemigas y la ‘Eliana’¹⁸ tenía un hijo del marido de la fallecida.” “¿Cómo confesó?” Pregunta el fiscal. El testigo se queda en silencio por un momento, mientras el juez le dice –gritándole y moviendo las manos: “Que como les avisó que ella había matado a la señora”. A lo que el indígena responde: “Ahí no quiso decir, pero le desnudamos y había tenido una mancha de sangre en la rodilla, ahí confesó que ella mismo ha sido”. El juez, mientras alza progresivamente el tono de voz dice: “Yo no le puedo hacer preguntas pero para que me aclare, dígame, ¿cuándo le detuvieron a –gritando y señalando a Eliana- ella?. Porque... no les detuvieron iguales ¿no?”. El testigo se queda callado ante los gritos del juez, mira al fiscal y comienza a titubear: “Ummm, si, es que nosotros llegamos y, eh si...”. El juez le interrumpe y alzando la voz dice: “¿Les detuvieron iguales?”. El testigo responde: tajante: “No”. Luego es el turno del abogado de la parte acusada, quien le pregunta al indígena, moviendo sus manos y alzando la voz: “¿Dónde le detuvieron a ella?”. El testigo responde: “En la comunidad”. El abogado, cerrando los ojos y respirando profundo le dice: “Sí pero dónde”. Instantáneamente se escucha la voz del juez que, gritando aparatosamente replica: “En donde le detuvieron: en la quebrada, en la casa. No donde le llevaron sino -gritando más fuerte, abriendo los brazos y acercando su rostro hacia el testigo- ¡dónde le detuvieron!”. El testigo responde: “En la casa”. Luego, el abogado pregunta por cuánto tiempo le detuvieron, el testigo se queda en silencio ante tantos gritos. El juez, gritando nuevamente le dice: “Cuántos minutos, horas”. Y el indígena responde moviendo la cabeza: “Pero no he estado viendo”. El juez enrojecido nuevamente y gritando le dice: “Pero más o menos”. El testigo responde: “Unas cuatro o cinco”. El abogado pregunta, alzando la voz: “¿De todo este procedimiento Uds. Hicieron algunos documentos?”. “No” responde el testigo. “Es todo” dice el abogado y el testigo se levanta para salir. Durante el período de tiempo que transcurre entre la salida de este testigo indígena y la

¹⁸ Nombre ficticio de la imputada.

entrada de otro, los jueces se miran entre sí y miran también al indígena que está saliendo; luego de “cuchichear” algunas palabras en voz baja, comienzan a reírse de él. El guardia penitenciario, que se encuentra cerca, observa a los jueces comentando y, como alcanza a escuchar lo que dicen, también se ríe de las bromas que, al mirar salir al testigo indígena, hacen los jueces. Luego de otros testimonios y alegatos, la audiencia termina. El veredicto será dictado en pocos días. Los funcionarios cambian de oficina, se relajan y ríen mientras un juez dice nuevamente al juez suplente y en este caso, abogado defensor: “No hay nada”, el abogado satisfecho sale a conversar con su cliente. Entra el fiscal y uno de los jueces le dice en voz muy baja “Si nos dimos cuenta que era una coartada pero no hay pruebas pues”. El fiscal sale con la mirada hacia el piso, baja las gradas en silencio y desaparece, todavía se escuchan las risas de los jueces que permanecen un tiempo más en la oficina de junto. (Diario de campo, lunes 07 y martes 08 de febrero de 2011).

Este relato permite analizar dos aspectos: que espacio en el que se mueven los funcionarios de justicia se divide entre lo formal e informal y, en particular que las interacciones entre los funcionarios con los indígenas están atravesadas por mecanismos de microagresión racial.

Rituales, solidaridad y teatralidad en los espacios de administración de justicia

Los individuos interactúan en la vida cotidiana de acuerdo con su ubicación en el espacio, para Ervin Goffman, desde el interaccionismo simbólico, existen dos “regiones” diferentes que influyen en el comportamiento de los individuos: la región anterior y la posterior (2001). La primera es entendida como un espacio “visible o formal”, donde rige una “lógica teatral” y la segunda constituye lo que el autor denomina “el trasfondo”.

En este sentido, la audiencia de juzgamiento ocurrida en la sala de juzgamientos y relatada anteriormente es considerada, en principio, como “un espacio en el que se realiza una actuación” y, quienes participan en ella –en este caso los funcionarios de justicia- son entendidos como “actuales que realizan acciones en base a roles determinados” (Goffman 2001), es decir, pertenece al primer tipo de región o llamada

anterior. Sin embargo, este espacio en un segundo momento es visto también como región posterior.

En el primer caso o la audiencia como espacio anterior, los funcionarios tratan de actuar de acuerdo a “lo que se espera de ellos” (Goffman 2001). En particular, basándome en observaciones de varias audiencias realizadas durante el trabajo de campo, cuando los funcionarios entran a la sala de juzgamiento, su lenguaje corporal cambia, intentan expresar sus emociones lo menos posible, se mueven muy poco y, sobre todo, la interacción entre ellos- jueces, fiscales y defensores- es aparentemente neutral o funcional al rol que cada uno debe desempeñar. No hay que olvidar que esta “actuación” está determinada por protocolos que deben seguirse obligatoriamente. Para Goffman, en la región anterior, los actores hacen “un esfuerzo por aparentar que su actividad en la región mantiene y encarna ciertas normas” (Goffman 2001:118) que, en este caso, son las que se encuentran en el Código de Procedimiento Penal y en el Código Orgánico de la Función Judicial ecuatoriana.

Las leyes escritas en estos códigos generan rituales formales que deben seguirse en las audiencias de juzgamiento que, en términos generales inician con el relato del caso por parte del fiscal, la presentación de la prueba, el interrogatorio a los testigos - previo juramento- y los alegatos finales.

Durante este ritual formal, que constituye parte del “campo jurídico” los funcionarios hacen uso de su “poder simbólico” (Bourdieu 2000). La interrelación entre los administradores de justicia en la región anterior o formal-pública se da a partir de una serie de conceptos jurídicos y números de artículos que se utilizan de acuerdo el rol de cada funcionario. Sobre todo durante las audiencias de juzgamiento que presencié en Riobamba y en las que no existía presencia indígena (cabe decir que esta separación es necesaria ya que más adelante se analizarán algunas diferencias con las audiencias en las que participaron indígenas) se pudieron comprobar estas afirmaciones. La función del fiscal es tener pruebas que demuestren la “culpabilidad” de los imputados y la del abogado de la defensa, desestimar las pruebas presentadas; ambos instrumentalizando o interpretando las leyes en función de las necesidades del caso y el rol que desempeñan. En otras palabras, el fiscal puede volverse asiduo defensor de la justicia indígena mientras que el abogado defensor puede desestimar todo lo actuado por ella, ambos

interpretando diferentes leyes, pero también viceversa. De ahí que ese “espíritu” intrínseco y universal de las leyes se relativiza en la práctica histórica.

Los jueces por su parte, aparecen en la región anterior o formal como seres aparentemente vacíos de subjetividad. Su actitud corporal casi estática, se debe a su rol que busca representar al personaje de la neutralidad, un individuo con ausencia total de emociones e imparcial, por eso intentan permanecer serios e inmóviles. De ahí también se explica su apego al “debido proceso” que, en las audiencias observadas se manifestó en correcciones constantes que realizan estos jueces a los abogados, fiscales y testigos, cuando no cumplen con los “rituales” establecidos en los códigos. Los jueces son los reguladores del cumplimiento de estos protocolos formales. Por ejemplo cuando las preguntas son capciosas, los jueces piden su reformulación, etc.

La región anterior también se caracteriza, a decir de Goffman por “tener un público” (2001) específico, en este caso, son los individuos de la sociedad civil implicados en el proceso. Es desde esta presión social que se entiende también la necesidad del cumplimiento de roles y rituales formales.

Sin embargo, existe otro espacio “de trasfondo” o “región posterior” donde “las ilusiones y las impresiones son abiertamente proyectadas” (Goffman 2001:123). En el caso de la audiencia de juzgamiento descrita al inicio, la transición, de la región anterior al trasfondo es el tramo entre “la sala de audiencias” y “el cuarto de junto”. Este cambio de ubicación, que deviene en un cambio simbólico, también tiene relación con el tiempo; la hora fijada para la audiencia es el tiempo de la región anterior, mientras que los minutos antes, durante el receso y el momento posterior a la finalización de la audiencia, son el tiempo del “cuarto de junto”, que llamaré “entretiempos”.

En el lugar del entretiempos ya no existe la presión de un público, para Goffman allí “el actuante puede descansar, quitarse la máscara, abandonar el texto de su parte y dejar a un lado su personaje” (Goffman 2001:124). El notorio abandono de los roles que observé en el “cuarto de junto” o en los entretiempos que se entienden también como un abandono del “campo jurídico” y de las funciones que el Estado y la sociedad imponen. Este abandono, visibiliza la imposibilidad de la neutralidad en el ejercicio de administración de justicia. Los distintos actores se relacionan en este espacio de trasfondo, desde la familiaridad, camaradería y complicidad; lo importante es que, desde este abandono de roles, los funcionarios también toman decisiones y hablan respecto a

los casos penales formalizados en la región anterior. Esto se vio claramente en el relato de la audiencia cuando, en el entretiempos, el juez dijo al abogado: “no hay nada” o cuando le confesó al fiscal “si nos dimos cuenta que era una coartada, pero no hay pruebas”.

Estos ejemplos de la interacción de los funcionarios en la región posterior o los entretiempos nos permite entender que el espacio jurídico como dice Krotz, “sobrepasa los límites del fenómeno legal propiamente dicho y contribuye al conocimiento de la sociedad estudiada” (2002:25).

Por tanto, la neutralidad de la ley, cuya posibilidad no existe sino a partir de su aplicación por individuos concretos o históricos que trabajan en el Estado; no es más que un intento, una parte en las prácticas de estos actores, que invisibiliza el trasfondo de la administración de justicia, que nos hace creer que existe una “justicia ideal” – parafraseando a Corrigan-imbuida de racionalidad científica, como único elemento que, aparentemente forma parte de las decisiones de estos funcionarios. Esta ficción posibilita dos cosas: la una es la legitimidad de los funcionarios de justicia en la sociedad –y que dentro de la coyuntura política de crisis del sistema judicial que vive el Ecuador en la actualidad es cuestionada -; y la otra, es que funciona como mecanismo de poder, que decide, sin ser parte, el curso de los conflictos de los individuos. Bourdieu lo entiende de esta manera:

El espacio judicial funciona como un espacio neutral, que opera una verdadera neutralización de lo que está en juego, a través de la abstracción de la realidad y el distanciamiento que se producen al transformarse, el enfrentamiento directo de intereses, en un diálogo entre mediadores. En cuanto que terceros no involucrados directamente en la disputa, que permanecen indiferentes a lo que directamente se encuentra en juego (lo que no quiere decir desinteresados) y que están preparados para aferrar las realidades calientes del presente mediante la referencia a textos antiguos y precedentes confirmados, los agentes especializados del derecho introducen una distancia neutralizante sin quererlo y sin saberlo en ocasiones (2000:184)

Si bien comparto la idea del espacio jurídico como neutralizador de los conflictos que plantea Bourdieu, no estoy de acuerdo en el hecho de que los “agentes especializados del derecho” no sepan o actúen involuntariamente. Al contrario, dado que estos sujetos conocen tanto la región anterior como el trasfondo, saben muy bien acerca de la imposibilidad de la neutralidad y se entrenan en utilizarla como recurso para legitimarse

y legitimizar su poder. No es casual la afirmación del defensor público relatada al inicio: “un rato siéntate voz allá y ahora si nos ponemos al frente”

Por otra parte, como se dijo al inicio, la sala de audiencias también puede ser entendida como “región posterior”. Esta afirmación la hago en base al análisis, específico de la audiencia de juzgamiento relatada al inicio, en la que estuvieron implicados sujetos indígenas. Si para Goffman, en la región posterior no hay público, cabría preguntarse hasta qué punto los indígenas son considerados como público por los funcionarios de justicia. De acuerdo con este mismo autor, el público es un interlocutor que lleva a actuar y obliga a cumplir un rol específico. Entonces ¿por qué los funcionarios, en la audiencia relatada, utilizaron gritos, burlas, interrupciones e insultos, hacia los testigos indígenas?

Este comportamiento en primer lugar permite afirmar que no se trata de personajes neutrales o sin emociones. Sin embargo, aunque lo intentan mientras se encuentran dentro la región anterior, de cierto modo, los funcionarios también se permiten un trato distinto, dependiendo del lugar que ocupan los individuos implicados en los procesos dentro de la jerarquía social. En el caso de la audiencia relatada, se trata de un “consenso racista” que les permite interactuar con los sujetos racializados, a partir de una formación racial específica y compartida. Por tanto, los testigos indígenas no constituyen necesariamente el público interpelante al que se refiere Goffman, más bien son interpelados. No es extraño entonces que los funcionarios mostraran, en la interacción con ellos emociones que comúnmente son guardadas para “el cuarto de junto”.

El análisis de los espacios que forman parte de audiencias de juzgamiento me llevan también a disentir con la afirmación de que el racismo en la actualidad es “sutil” o “solapado” (Andrés 2008). Es más certero decir que los mecanismos racistas dependen de los espacios y tiempos en donde se realizan. Me refiero a que en los lugares donde existe un “consenso racista” profundo, los actores pueden visibilizar abiertamente y endurecer sus mecanismos racistas, como sucedió en la audiencia descrita, donde los funcionarios, al pertenecer a un contexto histórico específico y a un “campo jurídico” común, muestran una actitud de complicidad solidaria frente a la racialización de los indígenas, por eso todos ríen cuando los jueces se burlan de los

testigos indígenas. De ahí que es necesario analizar detalladamente estas “microagresiones racistas” en las dependencias de justicia ordinaria en Riobamba.

Componentes de la microagresión racial en las dependencias judiciales

Si bien el espacio nos permite comprender la inexistencia de un comportamiento estrictamente racional y normativo en las prácticas de administración de justicia de los funcionarios del Estado, ahora me ocuparé de analizar la interacción entre los funcionarios de justicia con los indígenas en algunas dependencias de justicia de Riobamba: las salas de juzgamiento, las oficinas de juzgados y las oficinas de sorteos, como lugares que permiten mostrar los mecanismos que determinan la interacción entre estos sujetos.

A decir de Cervone (1999) el debate sobre la multiculturalidad y la plurinacionalidad, desde inicios de 1990, las demandas del movimiento indígena, y el reconocimiento de la diversidad cultural; si bien permitieron “superar parcialmente la oposición de una parte de la clase política del país, que consideraba el concepto de plurinacional como una seria amenaza a la unidad y seguridad nacional”. Los cambios en términos de derecho no han sido suficientes en tanto “existe un aspecto de discriminación...que se relaciona directamente con las manifestaciones del racismo en la vida cotidiana” (1999:11), y que, en particular, es visible en las prácticas diarias de los administradores de justicia.

Gritos, interrupciones y burlas en las audiencias públicas

Como se sabe, las audiencias de juzgamiento están compuestas por tres jueces, sin embargo, en la audiencia descrita al inicio, es el comportamiento de uno de los jueces que, paradójicamente es uno de los más reconocidos por su apego estricto a las leyes, y su “objetividad” en la resolución de casos, fue precisamente quien más gritó, interrumpió y se burló de los testigos indígenas ¿cómo entender esta contradicción?

Para explicar este problema cabe recordar que la sala de juzgamiento es entendida como “región posterior” debido al consenso racial que permite a los funcionarios mostrar sus sentimientos racistas en la interacción con los indígenas. Esta distancia, que coloca a cada sujeto en el lugar de la jerarquía racial que le corresponde, hace posible un comportamiento que, a decir de Cervone en la cotidianidad, “tiende

siempre al abuso” (1999:141), o cometimiento de microagresiones racistas por parte de los blanco- mestizos que, en este caso, trabajan en la justicia ordinaria.

Cuando los indígenas entran al espacio de consenso racial judicial, se practican, al menos dos formas de interacción racista: la visibilización exagerada o la invisibilización. En el caso de la audiencia, es el primer mecanismo el utilizado por los funcionarios para actualizar la inferiorización racial.

Un funcionario de la fiscalía indígena de Guamote-Chimborazo me comentó que cuando los indígenas entran a las dependencias de justicia: “se sienten observados o que les van a juzgar cualquier cosa que hacen”, la afirmación de este funcionario es evidente si analizamos las entradas y salidas de los testigos indígenas en la sala de juzgamiento. La mirada de los jueces hacia estos sujetos “se agranda” y se vuelve un mecanismo que muestra quien tiene el poder de enunciar qué es correcto y que no en un espacio determinado.

Frases como “síntese recto” “habla duro hijo soy sordo yo” “Hablando alto ¡no! para que escuchen”, buscan posicionar a cada uno en su lugar dentro de la jerarquía racial. No existe alteridad, la mirada juzgadora de los jueces les vuelve minuciosos frente al otro. Esta posición se da en base a un “juzgamiento desde el yo” desconociendo las diferencias del “otro” (Levinás 1977), y poniéndolo en una posición inferior, racializándolo.

Cuando los indígenas intentan testificar y contar lo que consideran relevante los jueces los interrumpen. Este segundo mecanismo impide que los indígenas puedan expresar tranquilamente su testimonio. Sin olvidar que esta interrupción generalmente viene acompañada del grito, otro mecanismo que analizo a continuación.

La acción de alzar la voz forma parte de las microagresiones racistas de los jueces. Para ellos, el que varios indígenas no hablen fluidamente el español, los vuelve, no sólo diferentes, sino también inferiores; de ahí que la estrategia de gritarles –y no traer un traductor como lo establece el código de procedimiento penal en el artículo 117- demuestra que estos jueces presuponen la existencia de una diferencia basada en la inferioridad –es decir racista-. Además, el hecho de llamarlos “hijito” o decir frases como, “vení acá” “sienta sienta papito” indican que, para estos jueces, los indígenas son como niños, a los que hay que decirles que hacer.

Todo es parte de una misma i-lógica tautológica que se convierte en círculo cerrado y sin salida: te grito porque no me entiendes, no me entiendes porque eres inferior, eres inferior por eso te grito. De ahí que, para ellos, no es necesario traer un traductor, porque no es un problema de hermenéutica, sino de supuesta inferioridad intrínseca. Así las cosas, los gritos y movimientos exagerados de las manos, de los jueces con los testigos indígenas, son completamente comprensibles si se los entiende, no como recursos que buscan establecer un diálogo, sino como mecanismos para afirmar su superioridad racial.

Si bien el grito es un recurso microracial agresivo, también hay otros menos violentos, pero no por ello menos hirientes, me refiero a la burla. Este mecanismo es el resultado de la mirada exagerada de los jueces a los indígenas quienes, además de agredir a los testigos a través del grito, también los ridiculizan exagerando sus características y actualizando el racismo mientras “cuchichean y ríen entre ellos”.

Entonces la i-lógica de los jueces, al cohesionar todos los mecanismos – explicada irónicamente- es más o menos así: cuando entran a la audiencia miran a los indígenas exageradamente y les corrigen la postura, como esperan que no les afecte su mirada agrandada y e instrucciones, no entienden por qué los indígenas contestan en voz baja; entonces, les interrumpen para indicarles que alcen la voz. Los indígenas responden titubeando, y los jueces tampoco entienden qué pasa; para ellos, no hay nada anormal en su comportamiento que lleve a los indígenas a ese punto, como no acatan sus instrucciones los jueces se enojan y finalmente gritan. La explicación a este comportamiento se encuentra, no en la supuesta inferioridad de los sujetos racializados, sino en la necesidad de los jueces de mantener su posición dentro de la jerarquía racial.

Esta forma de pensar de los jueces, en realidad no piensa nada, puesto que desde el inicio da por sentada su superioridad racial. Por tanto, en su interacción con los indígenas los jueces no buscan un intercambio, sino que actúan en base a un presupuesto racista.

No es que los testigos indígenas “no pueden expresarse correctamente” como me dijo un fiscal, sino que es el ejercicio de poder racista de los funcionarios de justicia lo que los lleva a actuar –tácticamente- de determinada manera. Dicho de otro modo, si titubean, hablan en voz baja o se quedan en silencio, no es porque “naturalmente” son “inexpresivos o parcos” como anotaron varios funcionarios; sino que son las

interrupciones, gritos y burlas las que generan estos comportamientos. La inferioridad racial es el presupuesto no la consecuencia.

Espera e incomunicación en los juzgados de Riobamba

Lo analizado anteriormente es el resultado de la mirada exagerada de los funcionarios de justicia en su interacción con los indígenas. Sin embargo, también está la mirada “invisibilizadora”, que deviene en espera e incomunicación.

Durante el primer día de trabajo etnográfico en las dependencias de justicia de Riobamba, entré al edificio de la Corte Provincial de Chimborazo, cuando subí al primer piso, observé a un indígena de alrededor de unos setenta años, vestido con poncho rojo, pantalón café y sombrero, sentado en la única silla que había afuera del tribunal. Me acerqué a él y le pregunté si en ese momento había alguna audiencia. “Sí” respondió, “es por lo de la cooperativa. ¿Y usted también viene?”. “Bueno yo también quiero hablar con los funcionarios, le dije. ¿Por qué? ¿Qué le dijeron a usted? –Añadí”. “La audiencia era a las nueve, pero ya pregunté y me dijeron que espere” respondió. Luego de un silencio corto, el indígena añadió: “Deme preguntando de la audiencia”. “Claro”, le respondí, dirigiéndome a la oficina. Cuando entré al tribunal, me di cuenta que la secretaria era una persona conocida. Saludamos y le conté acerca del tema de mi investigación. Me dijo que tenía que hablar con uno de los jueces, entonces preferí salir, mientras el indígena seguía afuera esperando. Luego llegó otro indígena y me preguntó si yo también estaba “por lo de la cooperativa”, le respondí que “no”. Él también me pidió que le pregunte a la secretaria, qué había pasado con la audiencia. Ella salió después de unos quince minutos y me dijo: “Cuéntame cómo estás” mientras hablábamos uno de los indígenas se acercó y le dijo “vengo por la audiencia” Ella lo miró, le cogió la espalda y le dijo “venga hable con el secretario”. Cuando la secretaria salió, le pregunté por la audiencia y me respondió que no se iba a dar ese día porque la fiscal se había excusado. En ese instante, observé que el indígena salió en dirección a su otro compañero. Primero me despedí de la secretaria y luego me acerqué para preguntarles qué había pasado. Me contaron que venían de una comunidad que queda a casi dos horas de la ciudad, en ese momento el reloj daba las

once. Por lo tanto, el indígena había estado esperando casi dos horas sin que nadie le informara que la audiencia, fijada para las nueve, se había suspendido.

(Diario de campo: lunes 10 de enero de 2011.

Uno de los mecanismos, relacionados con la invisibilización de los indígenas por parte de los funcionarios de justicia es la espera. El hecho de que ambos miembros de la comunidad me pidieran que hable con la secretaria no es casual, se debe a la barrera que ellos saben existe entre ambos sujetos. La comunicación racializada es, en este caso, en realidad “incomunicación”; y se visibiliza en espera. De acuerdo con la frontera étnica que impone la jerarquía racial establecida, los indígenas no pueden franquear ciertas barreras comunicativas impuestas por los funcionarios de justicia, que siempre los hacen esperar. Este mecanismo también es narrado por Hollenstein, para el caso de las oficinas de un banco de Quito, donde una mujer indígena que buscaba obtener un préstamo, tuvo que esperar toda la mañana para ser atendida, aunque había llegado muy temprano (2009).

El mecanismo de la espera tiene al menos dos funciones, la una es actualizar la superioridad de los blanco-mestizos a partir de la imposibilidad del diálogo y la otra es mostrarle al sujeto racializado su lugar inferior dentro de la jerarquía racial. Se vuelve casi un privilegio que los indígenas establezcan un diálogo eficaz y horizontal con los blanco-mestizos en estos espacios, para lograrlo, tienen que esperar. El intercambio horizontal con los indígenas, al menos en las dependencias de justicia, no es la regla, sino la excepción. Un diálogo significaría una “igualación” (Guerrero 2010) aspecto imposible si se considera que los funcionarios de justicia pertenecen a la sociedad “noble e ilustre” riobambeña, cuya identidad está, en mucho, construida a partir de la distancia que establecen con “lo indio”; esta es la única manera en que pueden acercarse a una época de nobleza perdida.

Cuando le pregunté a un fiscal si creía que hay racismo hacia los indígenas en las prácticas cotidianas de los funcionarios de justicia en la actualidad, me respondió:

Si hay desprecio y cuando menos preparado es el funcionario el racismo es mayor. Mientras menos capacidad intelectual, ética, o menos humano es el individuo mas desprecio les muestran a los indígenas...siendo descorteses, con gritos o les dicen ‘vente mañana, vente la otra semana’. Inclusive, los empleados públicos de categoría baja lo tratan al indígena como ser inferior. Como que le están haciendo un favor al atenderlo, sin darse cuenta que nosotros nos debemos a ellos y, es gracias a ellos que estamos en ese puesto. Pero

los que ocupan un cargo público se creen los amos...Demorarle al indígena es con la finalidad de ablandarle, como vive lejos, le dicen: 'vuelva mañana'; es para que se ablande, para que les dé para las colitas, que les sale más barato que volver otro día.(Entrevista. EFPI: martes 12 de abril 2011).

El mecanismo de la espera, de acuerdo con el relato de este funcionario, también debe entenderse como una forma obtener réditos económicos de los indígenas y por supuesto, “para recordarle al indio su posición de ciudadano de segunda clase” (Rivera 1999:81). Con los indígenas, los funcionarios no pueden tener un mismo trato, esto sería un “igualamiento” inviable. Y cuando los indígenas lo intentan se vuelven “igualados”¹⁹.

Como me relató el “juez enrojado” de la audiencia relatada al inicio del capítulo:

Es diferente, [el indígena] ya viene, lo que dicen los mestizos, ya viene alzado, ya viene igualado, entonces dice yo porque voy a decir buenos días, buenas tardes, es un lío...Antes usted por ejemplo, iba un indígena a su casa y se sacaba el sombrero, por respeto. ¡Ahora van a estarse sacando el sombrero, ni tonterías! (Entrevista. JPC1: jueves 14 de abril de 2011).

Por eso, en el contexto del Estado intercultural, el racismo no se elimina, los blanco-mestizos tienen más razones para buscar mecanismos que permitan mantener las jerarquías raciales y lo hacen a partir del establecimiento una barrera que permite afianzar su posición privilegiada dentro de la jerarquía racial y obtener réditos económicos del sujeto racializado.

Incomunicación, otra forma de invisibilización de los indígenas

Durante los meses que estuve en Riobamba, debido a la escasez de audiencias de juzgamiento relacionadas con indígenas, busqué otros espacios dentro de las dependencias de justicia –como los juzgados o la oficina de sorteos-, que me permitieran tener más elementos para entender la interacción entre quienes trabajan allí y los indígenas.

Cuando les pregunté a los diversos funcionarios de justicia si la presencia de los indígenas en estas dependencias es amplia y cotidiana, la respuesta de la mayoría de ellos fue: “casi no hay” o “no hay muchos”. Sin embargo, durante el tiempo de observación pude determinar que existe -en términos generales- la misma cantidad de

¹⁹ Igualados, es un insulto cotidiano de los blanco-mestizos para indicar los límites raciales a los indígenas que intentan subvertir las jerarquías raciales.

blanco-mestizos que de indígenas. En la oficina de sorteos, por ejemplo, siempre encontraba indígenas esperando su turno, sobre todo en las mañanas. Me pregunto entonces ¿por qué para los funcionarios de justicia los indígenas no aparecen en estas dependencias?:

Un día, luego de observar por unos minutos, desde un lugar estratégico -la oficina de sorteos- los juzgados de lo civil, penal y los tribunales, detuve mi mirada en dos sujetos indígenas que entraron al edificio, ambos estaban vestidos con poncho rojo y traían sombrero. Mientras los miro ellos se quedan un momento parados en la planta baja, girando de un lado a otro. Luego de entrar a una de las oficinas de la izquierda, se acercan a un secretario, éste, al verlos entrar dice -alzando la voz-: “Que quieres”, el indígena de más edad estira la mano y le da una carpeta. El secretario recibe las hojas y, antes de que el indígena pueda pronunciar algo, le dice: -enseñando las hojas- “Esto está mal, tiene que comprar otra hoja.” “¿Dónde?” Pregunta el indígena. “Allá en la copiadora” responde el secretario. Salen y se acercan a la copiadora para comprar la hoja. Inmediatamente preguntan a la señora que se encarga de vender las hojas “¿dónde tengo que ir a dejar?”. Ella les indica la oficina de sorteos, en el primer piso. Ambos indígenas caminan dirigiéndose hacia las gradas, yo los sigo. Una vez allí entran a otra oficina y salen. Luego llegan a la oficina de sorteos, esperan la salida de algunas personas, para poder entrar. La voz de la funcionaria que, antes no se escuchaba, se vuelve notoria en su interacción con los indígenas: “A ver espere su turno”; les dice al mirarlos entrar. Los indígenas se predisponen a hablar cuando ella, alzando aún más la voz, les interrumpe: “Esperen, tienen que venir como les llamé”. Luego de esperar que salgan todas las personas que se encontraban esperando, los atiende, es decir, al último. Después de un momento y sin pronunciar palabra, los mira, recoge el papel y, al revisarlo dice -alzando la voz-: “Pero cédula y papeleta dónde está” Uno de los indígenas la busca entre su ropa, mientras la funcionaria lo mira fijamente. Por fin le da los documentos, ella los toma y luego de manejar su computadora, sin cambiar el tono de voz dice: “Ahora tienes que esperar que venga la señora de ahí -señalando a la oficina del frente- y decirle que te firme, luego vas al tercer piso a los juzgados, pero esperas que te firme.” “Bueno” responde el indígena, mientras se apresta a sentarse en la misma oficina. Instantáneamente la funcionaria le

dice: “No, no afuera espere.” Los indígenas deben levantarse y salir. Una vez afuera, el mayor le pregunta a un señor de terno, que estaba en la fila: “¿Ahí dijo no?”. Él ni siquiera lo mira, menos aún le responde. Parece como si no hubiera escuchado su voz. Ante ello el indígena se da la vuelta y espera, su cuerpo permanece casi estático. Luego de conseguir la firma requerida suben al tercer piso para buscar el juzgado correspondiente, entran en una oficina y salen enseguida. Luego entran a otra y, ante las experiencias pasadas, prefieren no preguntar y permanecen en la fila aproximadamente media hora. Cuando les toca el turno el secretario les dice: “este no es el juzgado tercero” y los manda a la oficina del frente. Cuando entran a este juzgado se dan cuenta que no hay fila, el secretario los mira y les recibe los papeles sin decirles ninguna palabra, luego de revisar los documentos, les dice en voz alta: “De este terreno está mal hecho y del otro... ¿Dónde está?” El indígena lo mira y cuando se predispone a hablar, el funcionario le dice -gritando más aún- “La planimetría dónde está la planimetría”. El indígena le da otros documentos. El funcionario los mira le dice: “Suyo es el terreno”, el indígena asiente. El funcionario vuelve a decir: “O sea ¿usted es Enrique?” “Si” responde el indígena. “¿Y su hijo ya es mayor de edad?” añade el funcionario. “Si” responde. Se acerca otro funcionario y toma los papeles de su compañero; ambos los miran, murmuran entre ellos y ríen. El funcionario le da los documentos a la secretaria, quien, luego de tipiar un documento, le dice al indígena alzando la voz: “Vaya a sacar una copia allá (señala la oficina del frente) y luego regrese acá.” El indígena le pregunta: “Voy a sacar una..” La secretaria, frunciendo el ceño, virando los ojos y alzando la voz le interrumpe y, gritando más aun añade: “¡Vaya a sacar una copia allá y venga!”. El indígena la mira en silencio por unos instantes; ella más enojada y señalando los papeles le grita aparatosamente: “¡De esto, de esto, vaya!”. El indígena, para cerciorarse y no perderse pregunta: “¿Abajo?” Ella respira profundo, tuerce nuevamente los ojos y le dice: “Si, si, y luego lleve para que le firmen”. El funcionario que los recibió al inicio y que había mirado toda la escena, le dice a la secretaria: “Yo de voz le saco mejor, ¡porque si no!”. “Ah” –responde ella- y -alzando la voz- le dice: “A ver, preste, preste.” Les saca las copias y luego les dice -señalando el otro lado de la oficina-: “Ahora vayan allá” ellos la miran, mientras ella, al ver que no se han movido les dice gritándoles: “¡Allaaaaaaa!”. Como el funcionario que tenía que firmar los ignoró, luego de unos minutos, ella los ve esperando y,

respirando profundo les dice: “Vengan, vengan,” el funcionario le atiende a ella inmediatamente y firma los documentos, ella les entrega los documentos y finalmente los indígenas salen (Diario de campo: miércoles 16 de febrero 2011).

Este tipo de escenas, que presencié en algunas ocasiones, son parte de la frontera étnica que dibujan simbólicamente los funcionarios de justicia para legitimar su superioridad. De acuerdo con Rivera, “se evita el roce con los indios, se les tiene asco y persiste el miedo a ser contaminados. Se los excluye y rechaza de los establecimientos” (Rivera 1999:81). Este rechazo en la actualidad aún llega a la invisibilización, o negación casi absoluta de la presencia del otro. En este sentido, Carlos de la Torre hace un breve análisis del mecanismo de invisibilización hacia los indígenas durante la época de la “dictadura racial”. Para este autor, la invisibilización no les permitía tener una subjetividad, les quitaba la capacidad de ver y con ello se volvían objetos.” (2002:67). Sin embargo, este mecanismo de invisibilización persiste en algunos espacios de las dependencias de justicia en Riobamba, aún después del fin de la dictadura racial.

Los funcionarios utilizan el “monopolio que poseen en la interpretación de las leyes”, el conocimiento de los procedimientos y el lugar privilegiado que les da su pertenencia al “campo jurídico” (Bourdieu 2000), como recursos para actualizar y reproducir la inferiorización de los indígenas, a partir de el impedimento de la comunicación.

De acuerdo con Cervone “la comunicación es diferente con los indígenas, es mucho más fría, agresiva y menos dispuesta a la aclaración” (1999:142). Esa diferencia se da a partir de la necesidad de mantener una distancia con los sujetos racializados. La estrategia de no-comunicarse, no es sino, otro recurso de los funcionarios de justicia para mantener las jerarquías raciales; este mecanismo es evidente en la escena relatada.

Otra vez aparece el círculo vicioso o sin salidas posibles para los sujetos racializados. Me refiero a que el comportamiento del indígena es consecuencia de sus experiencias de incomunicación, él sabe que debe interactuar con los funcionarios blanco-mestizos a partir la negación de la comunicación; cuando intenta romper con esta lógica es invisibilizado. Por ejemplo, en el instante en que el indígena le realiza una pregunta al señor de terno; si éste no le responde nada, es porque para él, el indígena no es un interlocutor válido.

En los casos en los que es prioritario comunicarse, los indígenas buscan dialogar, sin embargo al hacerlo, pueden ser mal vistos e interrumpidos como ocurrió en el relato anterior. Para estos funcionarios el acercamiento de los indígenas e intento de comunicarse, constituye una ruptura del orden que no están dispuestos a aceptar, por eso impiden esta posibilidad, a través de la invisibilización o la comunicación fallida.

El círculo vicioso del que hablé se da más o menos así: primero, los funcionarios establecen una frontera de incomunicación con los sujetos racializados, cuando éstos intentan comunicarse, los funcionarios los ignoran e invisibilizan. Ante esta situación los indígenas, tratan de buscar la forma de moverse en estos espacios y se equivocan, porque no les permiten comunicarse libremente, se pierden porque no se facilita su competencia para moverse dentro del espacio jurídico. Por ello, prefieren manejarse con tino, saben que no pueden hablar espontáneamente, guardan esta posibilidad para momentos inevitables. Para los funcionarios, esta táctica no es vista como consecuencia de la incomunicación que ellos imponen, el silencio es entendido como consecuencia de una supuesta inferioridad. Cuando lo que hay que entender es la dificultad de interactuar dentro de un espacio desconocido, más aún cuando no hay comunicación que lo permita.

Cuando los indígenas intentan comunicarse, los funcionarios de justicia, en función de su formación racial, les gritan, les miran mal y se enojan. Los sujetos racializados deben aprender a moverse y generar “tácticas subalternas” (De Certau. Citado en Cervone 1999) entre intentos fallidos de comunicación. Es un círculo imposible de resolver, si hablan les gritan y si no también. Estos abusos deben ser vistos, no como la consecuencia de un comportamiento específico de los indígenas, sino como la causa de la necesidad de mantener la superioridad racial. En otras palabras, las prácticas de los funcionarios de justicia ordinaria, hacia los indígenas no son consecuencias de una inferioridad inventada, sino mecanismos de poder para actualizar el racismo.

Los juzgados son lugares donde “se crean espacios de poder a través de la negación de la comunicación. Se niega el otro la posibilidad de entender e intervenir en las conversaciones” (Cervone1999:15).El otro racializado no es un interlocutor para los funcionarios, quienes, ante la fuerte migración que existe hoy en Riobamba y la imposibilidad de controlar los espacios de movilidad de los indígenas, lo invisibilizan.

La comunicación, para los funcionarios no es una posibilidad deseable en la interacción de con estos sujetos. En particular, para los blanco-mestizos la posibilidad de una comunicación horizontal constituye una ruptura que actualiza el miedo a la invasión indígena persistente en la sociedad riobambeña. Los funcionarios, ante la presencia cotidiana de los indígenas en sus espacios, generan nuevas estrategias para mantener las jerarquías raciales, aún en el contexto del Estado intercultural y el fin de la dictadura racial.

CAPÍTULO IV

NOMBRE RUSTICIDAD Y RACISMO INSTITUCIONALIZADO: “Te torear la pregunta”

La rusticidad en la legislación ecuatoriana

*De pronto, un indígena entra en calidad de testigo a una audiencia de juzgamiento por homicidio, en un Tribunal Penal de Chimborazo²⁰. Mientras atraviesa la puerta de entrada de la sala de audiencias, todos lo miran; está vestido con un poncho rojo, pantalón oscuro y lleva un sombrero café en la mano. Camina algunos pasos, luego se detiene para observar el lugar, mientras su cabeza se mueve lentamente de un lado a otro. Los jueces, al ver sus movimientos corporales, comienzan a reír, junto con los secretarios y los guías penitenciarios. El secretario, estirando el brazo, le dice: “Sienta ahí y presta la cédula.” El indígena continúa mirando, ya no se mueve. Uno de los jueces, al observar la escena, levanta su brazo y le grita “Cé-du-la”. El indígena, moviendo la cabeza, regresa su mirada hacia los jueces que continúan riendo; saca su cédula y la entrega al secretario, que repite: “Sienta, hijito sienta.” Él se sienta en dirección izquierda y con su mirada hacia el secretario -que era quien le hablaba en ese momento. El juez le pregunta: “Si fue a la escuela?”. “Si”, responde el indígena. “Casado” prosigue el juez. “Si” responde el testigo. Luego del juramento de rigor, los jueces ríen nuevamente y comentan entre ellos en voz baja. Durante ese instante de relativo silencio el juez dice al abogado: “Hay que explicarle bien porque es un testigo **rústico**²¹.” Luego de unos segundos, el indígena comienza a relatar –sin ser*

²⁰ Este relato constituye otro fragmento de la audiencia de juzgamiento relatada en el capítulo anterior.

²¹ Las negritas son mías

preguntado- su relación con los hechos: “Yo soy de la comuna de...”. Al instante, el secretario le interrumpe diciendo: “Espera hijito espera” mientras los jueces no dejan de mirarlo y ríen nuevamente. El abogado le grita: “Siéntese recto”. El indígena se acomoda. ¿Qué celebraban en su casa?, le pregunta. “Matrimonio de mi hija” responde el indígena, volviendo nuevamente su vista hacia el abogado. De pronto, el juez enrojecido le pregunta (sólo para burlarse): “El matrimonio ¿era entre tu hija y el acusado, o entre tu hija y voz?”, mientras ríe aparatosamente con sus colegas (ya que era incoherente pensar que el matrimonio de su hija era con él o con el acusado, cuya esposa era la persona asesinada). Luego, el abogado le pregunta: ¿Le invitó? (al imputado). “No” responde el testigo, “pero como le vi ahí, dije ‘quédate’-añade”. “¿Hasta qué hora estuvieron ahí? Prosigue el abogado: “Bueno ahí pasó hasta la media noche... estamos casa... él también, o sea que si paso así pero...” responde el indígena; el juez le interrumpe y dice: “bueno ya”... Cuando ninguna de las partes tiene más preguntas para él, el juez enrojecido le dice: “ya puedes retirarte hijito, ‘andá’ no más a la boda.” Y luego ríe. Este comentario genera una risa general de todos funcionarios presentes que, mientras lo miran salir, continúan riendo y comentando entre ellos (Diario de campo: lunes 07 y martes 08 de febrero de 2011).

Mientras que en otra ocasión, durante la observación de la audiencia final de una querrela por injurias calumniosas, ocurrida en el centro de la ciudad de Riobamba; durante el testimonio realizado a dos testigos indígenas, ocurrió lo siguiente:

Entra un testigo de la parte acusadora vestido con una chompa turquesa y un sombrero café en la mano. Luego de afirmar al juez que es “casado”, tiene un grado de instrucción primaria y su profesión es “trabajar la tierra” inicia el interrogatorio. Cuando el abogado de la defensa le pregunta acerca de algunos detalles de lo ocurrido, el testigo, se queda callado. El abogado le pregunta: ¿A cuantos metros se encontraba Ud. de lo sucedido? El testigo no responde. El juez, al presenciar este hecho le dice al testigo indígena: “Si no entiende algo pregúnteme a mí.” El abogado de la defensa, respira hondo e insiste nuevamente: ¿A qué distancia estaba usted de los hechos? El testigo decide hablar: “a unos cinco metros para atrás.” El juez interrumpe al abogado y dirigiéndose al él, le dice: “El testigo por la **rusticidad** en la que se le observa, tiene que explicarle más detalladamente.” El abogado le explica y el testigo, luego de

*responder todas las preguntas sale. Entra otro testigo de la parte acusadora. El abogado de la parte acusada pregunta: ¿Con quien estuvo ese día? El testigo comienza a relatar los hechos a su manera: “Bueno yo ese día... primero tuve que venir porque tenía que ayudar a llevar...” El juez abruptamente le interrumpe y alzando la voz le dice: “Que con quién estaba.” El testigo responde: “Ah solito estaba” El abogado le pregunta ¿A qué distancia estuvo usted de los hechos? El testigo responde a su manera: “Ese día yo cogí el bus...”. El juez le interrumpe nuevamente y le dice en voz alta: “A ver lo que le pregunta es que a qué distancia se encontraba.” Luego de que el juez vuelve a llamar la atención del abogado y le insiste en la rusticidad del testigo y la necesidad de “explicarle bien.” El testigo finalmente responde y sale de la oficina del juzgado penal. Al momento de los alegatos, el abogado de la parte acusadora utilizó la rusticidad como estrategia para convencer al juez y dijo: “A los testigos de la defensa no se les puede decir que son testigos rústicos, no así como a mis testigos, ellos son **rústicos**, son campesinos, son indígenas, por eso han respondido con las limitaciones que tiene la semántica castellana con la semántica quichua”*

El abogado de la defensa, en cambio, habló de las contradicciones en las que incurrieron los testigos de la parte acusadora y dijo: “los testigos del ofendido no pueden ser considerados como prueba, porque sus testimonios no son claros y son contradictorios” (Diario de campo: lunes 31 de enero de 2011).

Pero ¿qué significa rusticidad y qué relación tiene con los testigos indígenas? ¿En qué lugar de la ley ecuatoriana se encuentra? Y, en este sentido, ¿cuál es la relación entre la ley escrita y las prácticas de los funcionarios de justicia, en torno a este término?

Basta con leer el Código de Procedimiento Penal ecuatoriano para afirmar que, en efecto, la rusticidad es un concepto vigente dentro de la legislación ecuatoriana, aparece en el Artículo 29, numeral 8 del Código Penal, donde versa lo siguiente:

Art. 29.- [Circunstancias atenuantes].- Son circunstancias atenuantes todas las que, refiriéndose a las causas impulsivas de la infracción, al estado de capacidad física e intelectual del delincuente, a su conducta, respecto al acto y sus consecuencias, disminuyen la gravedad de la infracción, o la alarma ocasionada en la sociedad, o dan a conocer la poca o ninguna peligrosidad del autor, como en los casos siguientes...8. Rusticidad del delincuente, de tal naturaleza que revele claramente que cometió el acto punible por ignorancia,²²

²² Código Penal, Legislación Conexa, Concordancias. Corporación de Estudios y Publicaciones. Quito. 2008. Pág.6.

La rusticidad aparece tipificada como un atenuante de la pena o un recurso que permite disminuir una sanción. En teoría, se supone que su utilización está limitada a la parte imputada o acusada de cometer un delito. Sin embargo, si asumimos que la ley escrita tiene una única interpretación racional posible, basada en su “espíritu intrínseco” como plantea el positivismo jurídico, entonces ¿por qué los jueces utilizaron este término para la tipificación de testigos, que no cometieron ningún acto punible?

Para intentar responder a estas preguntas hay que tener claro que la ley no puede ser entendida como un texto sedimentado, o con espíritu universal-unívoco. A decir de Sofía Tiscornia “los actores ponen a la ley en movimiento” (2004). De lo que se trata entonces es analizar la “rusticidad”, tanto a partir de su genealogía (Foucault 1992) o construcción histórica, como en base a los diversos sentidos que los funcionarios, en sus prácticas y testimonios dan a al término en la actualidad.

La ley en movimiento

Los funcionarios de justicia, como se analizó anteriormente, no son seres aislados y neutros, sino que pertenecen a contextos histórico-raciales específicos y están influenciados por hábitos y maneras de entender el mundo; por tanto, las interpretaciones que hacen de la ley no pueden ir, sino en el mismo sentido. De acuerdo con Bourdieu: “La interpretación causa una historización de la norma, al adaptar las fuentes a las circunstancias nuevas, descubriendo en ellas las posibilidades inéditas” (2000: 178)

Para Bourdieu, esta afirmación está relacionada con una de las características de la ley escrita que denomina: “indeterminación del derecho,” misma que responde a otra indeterminación más general que es la “indeterminación del lenguaje”²³ que, a su vez, es causa de la imposibilidad de hablar de “reglas estables” (Bourdieu 2000:178-179).

En este sentido, dada la “extraordinaria elasticidad de los textos que llega...a la ambigüedad” (Bourdieu 2000:178), no se puede hablar de la ley, más que desde una dimensión “dialógica” (Bajtín, citado en: Zechetto 2002), a partir de la cual, el texto jurídico es interpretado en base a una formación histórica (racial, pero también de clase,

²³ Esta indeterminación del lenguaje, Bourdieu la retoma del “giro lingüístico” que se produce a partir de los estudios de Wittgenstein y Austin, acerca de la imposibilidad de una interpretación lingüística fuera de un contexto específico, el lenguaje es relativo a este contexto. Para mayor detalle ver: Bourdieu (2000).

género, etc) y coyuntura específica (Estado intercultural), cuyos sentidos desbordan lo escrito y producen usos diversos, en función de una interpretación “transtextual”²⁴ (Genette 1989:10). Cabe decir que la transtextualidad permite entender que los sentidos de un texto, en este caso las leyes, no suponen una interpretación inmutable o que permanece inmóvil dentro de un texto, sino que los diversos significados de la ley, son el resultado de la interrelación entre los sujetos interpretantes (administradores de justicia), sus circunstancias históricas y el texto.

Para Bajtín el texto escrito no es un todo cerrado, sino que implica el cruce de varios textos. Por ello, es necesario entender a las leyes desde el concepto de “diálogo” (Bajtin, citado en: Zechetto 2002). Este concepto para Bajtin permite el cruce de, al menos tres escrituras: “las del autor, del destinatario y del contexto cultural del texto.” (Bajtin. Citado en: Zechetto 2002). De ahí que, para entender las interpretaciones de la rusticidad, se pondrán en juego estos tres elementos, a saber: el autor de la interpretación de la ley (funcionarios de justicia), el contexto histórico y contemporáneo (formación racial y Estado intercultural) y el destinatario de la ley (los sujetos considerados como rústicos).

Esta relación vuelve compleja la interpretación y concuerda con la idea de Krotz de que puede estar llena “de lagunas, inconsistencias e incluso contradicciones” (2002:21); sin embargo, no se puede seguir ignorando este problema; y la idea es superar el análisis positivista de la ley, que no ayuda a entender los conflictos que se generan a partir de sus usos e interpretaciones.

Además, no hay que olvidar que, a decir de Krotz, la ley forma “parte de la esfera del poder” (2002:31); su interpretación tampoco está desvinculada de las relaciones sociales existentes. Por tanto, entiendo a la ley y sus interpretaciones como mecanismos o instrumentos, cuyos sentidos pueden ser funcionales, actualizar y reproducir las jerarquías raciales existentes. Esta afirmación nos permite alejarnos de la posibilidad de un análisis relativista de la ley y sus interpretaciones. Al contrario, se trata de insistir en un diálogo entre algunos componentes que forman parte de la ley en la interpretación de la rusticidad.

²⁴ Para Gerard Genette, la transtextualidad “todo aquello que pone a un texto en relación, sea ésta manifiesta o secreta, con otros textos”. Ver: Genette, Gerard. Palimpsestos: La Literatura de Segundo Grado. Ed. Taurus. Madrid-España. 1989.

Me refiero a una historia y coyuntura comunes; a saber, porque a decir de Bourdieu, “las instituciones judiciales tienden a producir verdaderas tradiciones específicas” (Bourdieu 2000:191). Por tanto, si bien la interpretación es “indeterminada” también es tradición, “hábitus”, o en otras palabras una “estructura estructurante” (Bourdieu 2000).

Las especificidades no pueden entenderse, sino a partir de contextos históricos comunes, visiones compartidas y funcionales a jerarquías sociales específicas. De ahí que, en base a los objetivos de este estudio, se intenta analizar del origen legal de la rusticidad y su relación con el mantenimiento del racismo dentro del contexto Estado intercultural.

Racismo institucional

El racismo institucional es entendido como un tipo de racismo promulgado y “legitimado por el Estado” (Wieviorka 1992). En este mismo sentido, para Van Dijk, el racismo institucionalizado es el que aparece en “términos legales” (2003:49).

Ya no se trata de analizar el espacio extrajurídico del racismo, sino que hay que moverse al terreno de la legalidad -desde una perspectiva etnográfica- o de la “eficacia de las leyes” para comprender las dinámicas del racismo institucionalizado.

El racismo institucional se no está separado de quienes tienen la “legitimidad social para interpretar la ley” (Bourdieu 2000). De ahí que se trata analizar su funcionamiento, en relación con los testimonios y prácticas de los sujetos que trabajan en el Estado. Para el racismo institucional la ley es vista como un instrumento que legitima el racismo a partir de su legalización.

Rusticidad historia y colonialidad

Después de observar las audiencias relatadas en este capítulo fue inevitable iniciar mi búsqueda hacia el origen de la rusticidad, a partir de algunas preguntas que “me interpelaban” constantemente (Heidegger 1994). Me refiero a que una de las riquezas del trabajo antropológico consiste en desestructurar los esquemas que, desde la teoría, construimos los investigadores. El trabajo de campo desborda las hipótesis preconcebidas teóricamente, volviéndose un sujeto “que interpela” y obliga a pensar no “desde la trascendencia” sino desde lo concreto –en términos marxistas- y como un

planteamiento que viene desde afuera” (Heidegger 1994); oscuro, indeterminado y lleno de paradojas.

Luego de mi experiencia dentro del campo, la aparición constante de la rusticidad me llevó a preguntarme: ¿tiene la rusticidad, en términos jurídicos, alguna relación histórica con los indígenas? O en otras palabras ¿de dónde surge esta correspondencia? ¿Tiene, además, alguna relación con la época colonial? Y si es así ¿por qué y cómo se mantiene vigente este concepto en la legislación ecuatoriana, aún en el contexto del Estado intercultural?

Uno de los investigadores más importantes en torno al tema del derecho en la época colonial, “Las leyes de indias” y la situación jurídica de los indígenas dentro de los sistemas jurídicos de la metrópoli es Bartolomé Clavero, cuyos estudios me permitieron acercarme al origen de la rusticidad.

Para Clavero, en la época de la colonia, el derecho no se otorgaba a los individuos como sucede en la actualidad, sino que dependía de la pertenencia a un “status” (1994). La familia y la ubicación de los sujetos dentro de la sociedad eran algunos de los mecanismos que determinaban el status jurídico de una persona.

En este contexto, los indígenas, al ser sujetos de derecho debían tener un “status” específico. De acuerdo con Cuenca este “status” les permitía algunos “privilegia” o privilegios que les otorgaba la metrópoli (2007). Sin embargo, para Clavero, el término “privilegia” no se refiere a concesiones, sino simplemente a “particularidades” o especificidades que tenía cada status: y es en la caracterización de este “status” colonial donde se encuentra el origen de la relación entre la “rusticidad” y lo “rústico” con lo indígena, utilizado por los funcionarios de justicia en la actualidad en Riobamba.

De acuerdo con Cuenca, la rusticidad apareció como una de las características de la miserabilidad: para este autor, el adjetivo “miserabilis” ingresó en el vocabulario jurídico, a partir del texto de la constitución de Constantino, en Roma, que concedía determinados beneficios de carácter procesal, a personas que se encontraban en situaciones de especial debilidad, postración o desamparo. Entre quienes se consideraban dentro de esta ley estaban los menores, viudas, enfermos incurables, inválidos, etc. Es la colonia española quien incluyó jurídicamente a los indígenas americanos en la categoría de “personas miserables”. (2007).

También para Guerrero, la categoría de la miserabilidad: “se remonta a los códigos romanos...la noción había sido ya discutida por los teólogos, juristas y misioneros coloniales muy a inicios de la expansión española en las Canarias.” (243:2010). Luego fue impregnada “en algunas cédulas reales del siglo XVI y más tarde precisada en la Recopilación de las leyes de indias (1680)” (Guerrero 2010:243).

Sin embargo, Clavero especifica los componentes del status jurídico de los indígenas durante la colonia:

El status [jurídico] que se da, con carácter general, para el caso de los indígenas...fue el resultante de la concurrencia para su caso en un trío de viejos estados, de status previamente acuñados, el estado de rústico, el estado de persona miserable y el estado de menor. El concurso de esta triada va a definirlos (Clavero 1994:13).

A diferencia de Cuenca, Clavero considera en un mismo nivel de jerarquía a estos tres términos: miserabilidad, rusticidad y minorización, conceptos que analiza por separado, ya que, cada uno correspondía a un “privilegio” o particularidad específica.

Uno de los juristas más importantes de la época, quien instauró en “la ley de Indias” esta caracterización tripartita, fue Juan de Solórzano Pereyra, quien decía de los indígenas:

En nuestros indios es forzoso que lo digamos, pues por su corta capacidad gozan del privilegio de rústicos y menores, y aún no pueden disponer en sus bienes raíces, cuánto más de sus personas y libertad (Solórzano Pereyra s/r. Citado en Clavero 1994: 13).

De la triada que propone Clavero se han estudiado profundamente en el Ecuador, tanto la condición de persona miserable, como el estado de menores con que se caracterizó –y se sigue caracterizando– a los indígenas (Prieto 2004; Guerrero 2010); pero, el concepto de “rusticidad” no se ha tocado a profundidad como categoría histórico-política, únicamente se ha analizado en términos jurídicos como ocurre con la descripción de Zavala Baquerizo (1967). De ahí que se vuelve imprescindible realizar un acercamiento preliminar que nos permita tener algunos elementos acerca de la historia de este concepto vigente en el Código de Procedimiento Penal ecuatoriano y utilizado en las prácticas de los funcionarios de justicia en su interacción con los indígenas.

Jurídicamente la rusticidad, de acuerdo con Clavero, significaba “una falta de participación aunque fuera pasiva en la cultura letrada de los propios juristas, o en la cultura sin más según su concepto, por cuya virtud de extrañamiento no resultaba en su

caso exigible para los sujetos afectados buena parte del derecho objetivo” (Clavero 1994: 13). Es decir que los juristas de la época colonial, no esperaban que los indígenas entendieran la terminología jurídica, a partir de esta afirmación se vuelve clara la práctica del tutelaje.

Además, como añade Clavero, respecto al trato con los denominados rústicos: “Respecto a ellos, los jueces podían actuar sumariamente y a su arbitrio, sin atenerse ni a los procedimientos ni a los preceptos del derecho, ni de la jurisprudencia ni de las leyes ni tampoco siquiera de las costumbres” (Clavero 1994:13).

Al parecer, a partir de la característica de “rústico” se volvía legal la arbitrariedad por parte de las autoridades hacia los indígenas, era intrascendente si entendían o no, porque de todos modos, su status no les permitía participar. La lógica es la siguiente: fue el status de rusticidad el que obligaba a la falta de participación de los indígenas y no una característica natural de supuesta pasividad. En este sentido, la arbitrariedad en las prácticas de los funcionarios de justicia con los “rústicos” o, lo que era lo mismo, los indígenas, era la norma.

Esto nos ubica desde el inicio frente a una paradoja donde la norma, en el trato con los rústicos, no existe, se vuelve la excepción de la norma. Para Clavero la rusticidad “se trata en sustancia de un estado de desentendimiento y abandono, de discriminación y marginamiento, por parte del derecho objetivo respecto a la mayor parte de la sociedad no sólo colonial, sino también metropolitana. En las colonias este estado de aplicación es hacia los indígenas” (Clavero 1994: 13).

En cuanto a los dos conceptos adicionales dentro de la triada que caracterizaba jurídicamente a los indígenas es necesario retomarlos para luego establecer las diferencias que existen con respecto a la rusticidad. Para Clavero, la miserabilidad y minorización de los indígenas son parte de otro tipo status, con otras “privilegia” o especificidades. En cuanto a los miserables, a esta caracterización correspondía a las personas que “no valiéndose socialmente por sí mismos, precisaban de un amparo especial” (Clavero 1994: 13). Dentro de este status, estaban también los indigentes, las viudas o –debido al contexto religioso que se vivía- y quienes se encontraban en un proceso de conversión al cristianismo. De ahí que la equiparación de los indígenas con personas “miserables” viene también de su herejía natural y posterior proceso de

cristianización. El mecanismo para tratar a los miserables jurídicamente se daba a través de la protección o el amparo proporcionado por los misioneros de la religión.

La tercera característica, “el estado de menores” también formaba parte de un status especial con sus respectivas privilegia. De acuerdo con Clavero, suponía que la persona estaba “inhabilitada por una falta evidente de capacidad” (1994: 14); esto, por supuesto, no tenía nada que ver con la edad, sino con una supuesta falta de racionalidad, que tenía como consecuencia la existencia de tutelajes encargados a los blanco-mestizos españoles. En palabras de Clavero:

Por su estado de minoría, no estaban capacitados en particular los indígenas para un ejercicio propio y pleno por sí mismos de la patria potestad, necesitando así siempre tutela familiar, una tutela que, siendo general la discapacidad, no podía dispensarla la familia de sangre, nadie en ella...Los indígenas no gozan de la independencia que, respecto al derecho, la constitución de la familia entonces confiere, con lo cual quedan sometidos de forma más estricta a la religión (1994: 15).

Lo importante de esta descripción es entender la diferencia entre rusticidad y miserabilidad e infantilización o minorización. En tanto la rusticidad puede entenderse como un mecanismo de discriminación, excepción y arbitrio –por tanto violento-, la condición de miserables y niños, constituyó un mecanismo de “protección” funcional al “tutelaje” o a la no independencia de estos sujetos.

Esta trilogía jurídica permitió condensar los dos mecanismos racistas por excelencia, me refiero a la discriminación y exclusión, como a la sujeción o paternalismo (Martínez 1998); ambos conviven desde la colonia. En palabras de Clavero: “Para los indígenas, un amparo se sumaba al abandono y ambas cosas, complementándose, discapacitaban. El estado de personalidad miserable se agregaba al de rusticidad” (1994: 14).

El paternalismo, como se mostró en la revolución liberal ecuatoriana (Prieto 2004) también es un mecanismo que inferioriza a los indígenas y que se mantiene hasta hoy (Martínez 2007). Mientras la rusticidad se acerca a la violencia del arbitrio, la miserabilidad y minorización son cercanos a la dependencia y asimilación. De ahí que una caracterización del indígena, centrada en la rusticidad está relacionada, de acuerdo a los antecedentes históricos, con procesos de violencia y arbitrio en las prácticas de la administración de justicia; cabe determinar si esto ocurre en Riobamba y cuál es la relación de estos tres términos.

Poole muestra cómo en América Latina con el advenimiento de los Estados constitucionales se produjo la adscripción a una tradición europea y positivista del derecho (Poole 2006), en donde la ley se reduce a lo escrito y a la posibilidad de la existencia de un supuesto “espíritu de la ley”, en base a una exagerada atención a los códigos escritos, que excluyen la legitimidad de la jurisprudencia o la historia de la ley.

Por eso Clavero afirma que, en los Estados constitucionales de Latinoamérica, se establecen códigos excluyentes, en sus palabras; “los códigos irán llegando; lo fueron haciendo con dicho efecto no sólo restrictivo, sino también excluyente. Los indígenas no satisfacían sus supuestos de personalidad, capacidad, propiedad y responsabilidad. A lo más, de considerárseles y tratárseles, serían menores, seguirían siéndolo” (1994: 41). A ello podríamos añadir que seguirán siendo también rústicos, no sólo con el advenimiento del Estado constitucional sino incluso, dentro del Estado intercultural. Para Clavero, el Estado se funda “con la abstracción definitiva del indígena” (1994: 13). Pero, ¿cómo se vive este proceso dentro de la historia ecuatoriana?

Rusticidad: status jurídico de los indígenas en el Ecuador

Para el caso ecuatoriano, de acuerdo con Guerrero, durante el proceso de independencia en el siglo XIX mientras el país estuvo adscrito a la Gran Colombia, el status jurídico de los indígenas se caracterizó por la existencia de una ambigüedad; “por un lado se eliminaba la protección de estos ciudadanos “miserables” y se les daba la posibilidad de representación jurídica pero, por otro, se mantenía la “protección de los naturales” (2010:240).

A partir de la investigación de archivo que hace Guerrero, (2010) está claro que las leyes de la “Gran Colombia” tuvieron una herencia colonial. En cuanto a la existencia jurídica de los indígenas; se los estableció como “miserables” a partir del reconocimiento (funcional a la dominación) de “una historia de opresión” (2010:240). Si bien se intentó una “igualación” (2010:239) a partir de la eliminación del tributo indígena en 1821, ésta duró poco; en 1828, Simón Bolívar, decretó la necesidad de restablecer el tributo indígena para “el sostenimiento de la República” (Guerrero 2010).

Cabe añadir que, si bien la ley de 1821 fue pionera en la eliminación del tributo indígena, también fue la primera que estipuló la condición de “miserables en la

república”. Para Guerrero esta ley no fue una ruptura con el status jurídico de la colonia, sino más bien “venida del Estado colonial español” (2010: 264).

Cuando el Ecuador se separó de la Gran Colombia y se proclamó como república en 1830, el presidente Flores prorrogó el tributo indígena. Este hecho generó una doble naturaleza dentro del Estado: por un lado, se promulgaba la libertad ciudadana, a partir del principio de igualdad, pero por otro, continuaban las diferencias entre ciudadanos, en base a la división entre los tributarios-indios y los no tributarios blanco-mestizos

Para resolver esta paradoja, de acuerdo con Guerrero, el Estado acudió a la categoría colonial de “miserable”, actualizándola y adaptándola al nuevo contexto político postcolonial republicano, y que ya había sido utilizada en los decretos bolivarianos como “miserable ciudadano” (Guerrero 2010).

Esta continuación de la condición de miserable que supone la protección del Estado, permitió restablecer el esquema colonial de los “protectores de indios”. En 1828, además de la restitución del tributo indio se promulgan leyes referentes a “la organización de un aparato jurídico de protectores republicanos: en las instancias más altas, las cortes de justicia, el fiscal fungirá de protector general de indígenas; en los escalones intermedios lo harán los fiscales provinciales; y, en el nivel más bajo de la justicia escrita, los agentes fiscales serán protectores particulares” (Guerrero 2010: 264).

En otras palabras, la idea de establecer jurídicamente a los indígenas como miserables permite que los legisladores los traten como “una población incapacitada de los derechos y obligaciones ciudadanos y que por ello requieran también de la protección del Estado” (Guerrero 2010).

Más tarde, el Estado-moderno en el Ecuador se organiza también con base en estos antecedentes, Guerrero llega a decir que “los protectores” que comenzaron con funciones específicas hacia los indígenas “se especializan y devienen funcionarios del aparato de justicia” (2010:265) Así, no es difícil afirmar que los funcionarios de justicia tienen claramente un origen colonial en su relación con los indígenas.

Con ley de 1854 se eliminó finalmente la figura de protección del Estado. De esta manera los indígenas se convirtieron en “ciudadanos especiales”. Si bien se retiró la protección del Estado, ya no “necesitaban de la intervención del protector, curador, ni defensor para parecer en juicios, celebrar contratos, ni para ningún otro acto judicial”

(2010:248); la protección se volvió privada, a través del apareamiento de los “tinterillos” que fungían como defensores de los indígenas.

Luego de la eliminación del tributo indígena y la condición de miserabilidad se supone que el Estado finalmente reconoce a los indígenas como ciudadanos iguales. Sin embargo, para Guerrero esto no ocurre ya que estos sujetos pasan de “indios tributarios” legalmente definidos, a “sujetos-indios” concepto que, aunque no está dentro del cuerpo legal “no por ello es menos vigente en la práctica”, este concepto caracteriza a una población que es “ambigua”, porque se trata de sujetos que, a pesar de “estar igualados” ante la ley, no tienen capacidad de elegir a sus representantes y menos aún de ser elegidos como tales.

De ahí que, aunque el Estado en términos de ley aparezca favoreciendo la igualdad ciudadana y la inclusión, como ocurrió a finales del siglo XIX y como ocurre hoy dentro del Estado intercultural, esto no necesariamente implica que las jerarquías raciales no se mimeticen y encuentren nichos funcionales a la reproducción de las diferencias raciales, aún a pesar de los avances en torno a la igualdad de derechos. Para Guerrero, la supresión de esta “situación de excepción” de los indígenas, llevó a la “diferenciación” hacia un terreno extrajurídico, fenómeno que ocurrió a partir del último tercio del siglo XIX.

En este punto discrepo con Guerrero ya que, como muestra la vigencia de la rusticidad en el Código Penal ecuatoriano, puedo afirmar que esta diferencia sigue siendo también jurídica. Alguien podría argüir que la rusticidad es una ley periférica, o que se encuentra en un rincón aislado de la legislación ecuatoriana y que por tanto se vuelve intrascendente. Sin embargo, y considerando a la ley como un texto en movimiento, si se observan los relatos de las audiencias, pero sobre todo, el desborde que de su interpretación hacen los funcionarios de justicia en Riobamba, me atrevo a pensar que ésta se vuelve central en la interacción de los funcionarios de justicia con los indígenas.

Más aún, es precisamente su supuesta periferia -que ha llevado a que no se haya analizado a fondo su origen, utilización histórica y permanencia dentro de la legislación ecuatoriana- la que hace posible que los funcionarios de justicia encuentren en ella, un espacio “legal” y “legítimo” para actualizar comportamientos coloniales, funcionales a su formación racial, que tienden a la inferiorización de los indígenas y al

mantenimiento de las distancias y jerarquías raciales aún en el contexto del Estado intercultural.

Nos encontramos entonces frente al desafío de analizar el racismo en el terreno de lo legal. Si bien para Carlos de la Torre “el racismo ecuatoriano no necesita de leyes que segreguen a los indios del uso de los espacios, porque los sectores dominantes han aprendido su lugar en las jerarquías étnicas” (De la torre, 2002). Sin embargo, como muestra el caso de la rusticidad, los funcionarios de justicia si necesitan de leyes, no únicamente en torno a la segregación espacial, sino como recurso general para legitimar sus prácticas racistas; no hay que olvidar que para ellos la ley escrita constituye también una “verdad.” A decir de Bourdieu, no debemos “ignorar o negar la eficacia propia de la regla, del reglamento o de la ley” (2000:200).

Se puede afirmar entonces que la persistencia de conceptos coloniales en la legislación ecuatoriana, como ocurre con la “rusticidad”, permite la reproducción de representaciones y prácticas coloniales de dominación racial aún después del reconocimiento de los derechos establecidos en la constitución de 1998 y 2008 y la proclamación del Estado intercultural ecuatoriano. De ahí que es necesario dilucidar cómo opera el racismo cuando se vuelve institucional o se legaliza. Sin olvidar que la ley es un instrumento, cuyas interpretaciones desbordan lo escrito y que los funcionarios de justicia resignifican lo tipificado en el código y lo utilizan, tanto en función a su formación racial, como a partir del potencial histórico-colonial que posee el término rusticidad.

Rusticidad desbordada: testimonios de los funcionarios de justicia

Cuando pregunté a los funcionarios de justicia acerca del concepto de rusticidad, el concepto que más se acercó a lo que establece el código fue el relatado por un juez de garantías penales que dijo lo siguiente:

Dentro de nuestro código penal la rusticidad se constituye como una atenuante de responsabilidad, es decir que, únicamente se baja la pena, con relación a una persona que no entiende, que no sabe a qué ha comparecido a un tribunal de justicia; y que puede ser inducido o engañado (Entrevista. EJG1: miércoles 27 de abril de 2011).

A pesar de la cercanía que este relato tiene con lo establecido en el Código de Procedimiento Penal, este juez supone que el rústico “no sabe a qué ha comparecido a

un tribunal.” Esta afirmación no consta en la ley; si tomamos en cuenta lo escrito, es el Estado, cuando acusa a un individuo, el que obliga a una persona a comparecer a un tribunal. Con esta aclaración simplemente quiero mostrar que la interpretación de la ley, incluso cuando se intenta ser riguroso, se desborda. En particular, las últimas frases del juez acerca de que el rústico es alguien que “puede ser inducido o engañado” tienen una interpretación de lo rústico como alguien dependiente, es decir “menor.” Además, aunque este juez mantuvo, en teoría, la aplicación de la rusticidad para el caso de individuos acusados, en la práctica no lo hizo. Este testimonio corresponde al juez encargado del caso de la “querrela por injurias calumniosas” relatado al inicio de este capítulo, en donde éste aplicó la rusticidad también para el caso de dos testigos indígenas.

La mayoría de los funcionarios de justicia, cuando hablan de rusticidad, se refieren a testigos, por ejemplo, un juez acerca de los individuos considerados como rústicos dijo:

Es una persona que no entiende lo que se dice, entonces el rústico no puede recapacitar. Es un testigo que no puede dar una buena versión. Habla de lo que ve y piensa y no tiene una buena preparación...No son claros en las declaraciones, no se hacen entender bien, aunque hayan visto todo lo que pasó (Entrevista EJP1: lunes 14 de marzo 2011).

A pesar de que realicé una búsqueda minuciosa en el Código de Procedimiento Civil y Penal, esta figura no está tipificada para el caso de testigos en las leyes ecuatorianas. De ahí que estas afirmaciones constituyen ejemplos que ilustran la manera en que los funcionarios de justicia resignifican la ley y actualizan prácticas del pasado. No importa si el rústico es el que ha cometido un delito –para quien si aplica esta figura en la ley- o es únicamente testigo –para quien no existe esta figura- lo que cuenta es su pertenencia indígena.

Por otro lado, como se mostró en el capítulo anterior, primero las actitudes de los indígenas son “hiper-miradas” y posteriormente interpretadas desde su supuesta “rusticidad.” En este sentido, si los afrodescendientes son criminalizados como mecanismo de racialización en la administración de justicia, los indígenas son convertidos en “rústicos.”

Esta tendencia se confirma con los testimonios de algunos funcionarios. Por ejemplo, un secretario, cuando le pregunté ¿qué es la rusticidad?, inmediatamente me respondió:

Ya, es típico de la persona que viene del campo, camina medio encorvado, viene desaseado, con malos olores. Para que me entienda, no se ha bañado, es del campo o indígena propiamente dicho, con botas de caucho y que no se puede dar a entender (Entrevista ESTP1: viernes 01 de abril del 2011).

El relato de este secretario permite afirmar que la rusticidad es una característica, no de alguien que “por ignorancia cometió un delito” como dice la ley, sino que es un “status” que se refiere a los indígenas y que, al estar vigente en la legislación ecuatoriana permite actualizar, a partir de toda su carga simbólica el status jurídico colonial. Con ello, no se pretende suponer que es igual que en el pasado; se trata más bien de determinar tanto las continuidades, como los elementos incorporados a la rusticidad en el contexto del Estado intercultural. En este sentido, un fiscal manifestó:

Un atenuante trascendental es la rusticidad del declarante...no es lo mismo el testimonio de una persona como Ud. o como yo, que el de una persona que viene del campo, que está absorbido por las limitantes del campo. Él no conoce nada de nada, porque no tiene acceso a los medios de comunicación, a telefonía, a nada. Entonces sus conocimientos son rústicos, son incipientes, son nulos. Esa es la rusticidad. Entonces esta rusticidad puede ser considerada como atenuante en el caso de un testimonio (Entrevista EFP1: martes 12 de abril de 2011).

Cabe decir que, a pesar de que la migración indígena ha aumentado grandemente en Riobamba, en el imaginario de los funcionarios de justicia, el territorio de los indígenas sigue siendo el campo, esto se explica debido al miedo que tienen de una posible invasión desarrollada a partir de su formación racial. De ahí que, cuando los funcionarios hablan del campo, estos relatos se vuelven metonimias (la parte por el todo) del significante “indígena”. Además, aunque para este funcionario la rusticidad está ligada al campo, también incorpora nuevos elementos de descripción de lo rústico, a saber, como un espacio alejado de la tecnología. Es decir, que su supuesta falta de civilización o desarrollo tecnológico, es un elemento nuevo de la rusticidad.

El campo, si bien es la metonimia de “lo indígena” también es el lugar de “la ignorancia”, con lo cual se cierra el círculo: indígena=campo=ignorancia=rústico. Así se muestra en el testimonio de un fiscal que manifiesta: “Una persona, primero debido a su

poca formación o nula formación académica, se analiza los antecedentes de una persona y, si viene del campo, no tuvo educación, no sabe que es bueno y qué es malo” (Entrevista. EFDA1: miércoles 30 de marzo de 2011).

¿Qué pasa si se invierte el orden?: rústico=ignorancia=campo=indígena. Esta parece ser más bien la lógica de la rusticidad: primero es rusticidad y, más bien a partir de este presupuesto que se da por sentado *a priori* se desarrollan un sinnúmero de significantes, para justificar la inferioridad del indígena. Entonces, tanto a partir de las audiencias relatadas al inicio, en las que los testigos indígenas fueron tipificados como rústicos, como en base a estos testimonios, no cabe duda de que los indígenas en la administración de justicia ordinaria en Riobamba son tratados desde la categoría de “rústicos.”

Esta tendencia fue reconocida por algunos funcionarios. Por ejemplo, un fiscal me comentó:

Existe estigma en el uso de la rusticidad, normalmente existe. Porque si le ven a una persona mestiza puesta traje, no van a pensar que es rústico; pero si ven a una persona puesto poncho o con anaco, van a decir ‘es que no entiende’, es rústico. Desde que ingresa lo ven. Desde su presencia hasta como habla. Usan un lenguaje del campo, que tienes que tratar de interpretar, entonces no es cuestión de lenguaje indígena, sino cosas que ellos dicen, entonces toca capacitarse (Entrevista. EFP1: martes 12 de abril 2011).

Otro fiscal, cuando le pregunté si los funcionarios de justicia tienden a tratar a los indígenas como rústicos me dijo:

En eso si hay diferencia marcada; me refiero a que...Sí, de pronto se le estigmatiza. Porque normalmente uno no se lo cree rústico a un mestizo, pero si se le cree rústico a un indígena, o sea, si se le estigmatiza. Porque de pronto, alguien que venga del campo es rústico, porque viniendo del campo no tiene preparación, no sabe como sentarse. Le vemos por su ropa que es muy sencilla o porque no entiende lo elemental (Entrevista. EFDA1: miércoles 30 de marzo de 2011).

Tras verificar si existe esta tendencia en las prácticas de administración de justicia ordinaria en Riobamba, lo siguiente es analizar, a partir de otros relatos, si existen continuidades con las ideas coloniales acerca de la “rusticidad”. No sólo a partir del significado del status de rusticidad, sino también, tomando en cuenta los componentes de los conceptos de miserable y menor, que persisten -aún a pesar de haber sido abolidos- en los imaginarios de los funcionarios de justicia y debido la vigencia de la

rusticidad. En otras palabras, se trata de entender hasta qué punto la rusticidad posibilita actualizar los sentidos de la triada jurídica colonial. Además, la idea es también encontrar en los relatos de los funcionarios, nuevos elementos incorporados en la actualidad a las ideas de rusticidad.

Durante el trabajo de campo, luego de escuchar cómo la mayoría de respuestas acerca del concepto de rusticidad o los criterios para nombrar a un individuo como legalmente rústico, desbordaban el “espíritu” de lo escrito en el código, intenté profundizar acerca de las características que debe tener una persona rústica y me encontré, en primer lugar, con algunos argumentos relacionados con componentes fenotípicos o características físicas, que permanecen como constitutivos de las jerarquías raciales, aún después del desmoronamiento del racismo científico.

Cuando indagué a un fiscal si podía reconocer a un testigo rústico me respondió:

Lógico, partiendo de la apariencia física, su ropa propia de campo, botas de caucho, ropa remendada, ropita sucia, corte de pelo descuidado, barba descuidada, dentadura descuidada” y luego añadió emocionado “Ud. lo reconoce al paso al hombre rústico...le configura rapidísimo al hombre rústico (Entrevista: EFP1: martes 12 de abril, 2011).

Mientras otro funcionario, en el mismo sentido, entiende lo rústico como falta de raciocinio: “La rusticidad es alguien que no tiene preparación pero no es sólo ignorancia, es una persona que normalmente se ha formado con cosas elementales su pensamiento y raciocinio es elemental” (Entrevista. EFDA1: miércoles 30 de marzo, 2011).

Durante otra entrevista con un defensor público, éste llegó a describir la rusticidad como incapacidad mental. Ante la pregunta acerca del significado de rústico me dijo: “[el rústico] no tiene un estado mental, digamos así, para poder de coger y acomodar las cosas...puede llegar a decir cosas que no son” (Entrevista. EDP1: martes 05 de abril, 2011).

Además, estas características son combinadas por los funcionarios de justicia con aspectos culturales o étnicos otorgados a indígenas rústicos: “Son tímidos y sumisos, les falta expresión, hacen las cosas de acuerdo a lo que han entendido, esa es la rusticidad del comportamiento que tienen” (Entrevista. EJP1: lunes 14 de marzo, 2011).

En este mismo sentido un fiscal comentó acerca de las personas rústicas:

Más que nada la mirada que -Ud. sabe- la mirada es la ventana del alma, los ojos son la ventana del alma. En la mirada se nota la timidez, que agacha la mirada, se siente incómodo, se siente como el criado ante el patrón...no es un interlocutor fácil, porque para sacarle las palabras y las ideas toca hacer mucho esfuerzo para que pueda hablar, no es espontáneo, no es locuaz, hay una inseguridad al hablar (Entrevista. EFP1: martes 12 de abril, 2011).

Entonces los funcionarios de justicia combinan aspectos fenotípicos con características culturales para tipificar a los indígenas rústicos. En la actualidad, como lo demuestra también Andrés (2008) tanto los indicadores fenotípicos como culturales siguen siendo componentes del racismo.

Más importante aún es entender que el racismo en el contexto del Estado intercultural, se mimetiza y se legaliza en rusticidad. En otras palabras, este concepto permite reconstruir y legalizar mecanismos de jerarquización racial que se piensan superados, pero que, continúan formando parte del imaginario de los funcionarios de justicia blanco-mestizos. Y en particular, en cuanto a la historia jurídica colonial de este término, la vigencia de la rusticidad también permite actualizar los sentidos de “miserabilidad” y “minorización.” Aquí un ejemplo en este sentido.

Ellos [los indígenas] siguen las costumbres de sus padres y abuelos que no han salido de la postración. Todavía viven en el medio indígena en la postración. Todavía no ha habido un gobierno que los haya sacado de la postración a diferencia de los criollos (Entrevista. EJP1: lunes 14 de marzo, 2001).

Si se considera que de acuerdo con Cuenca la postración es una de las características de “miserabilis”, que son personas: “que se encuentran en situaciones de especial debilidad, postración” (2007). Con ello podemos afirmar que existe una continuidad a partir de la vigencia de la rusticidad de esta trilogía jurídica colonial. Aquí otro ejemplo:

Imagínese que el testigo viene a declarar y se contradice; lo hace porque no conoce lo que está diciendo, lo prepararon para que declare, pero cae en contradicciones. Cuando una persona común cae en contradicciones, el tribunal puede ordenar que lo detengan ese momento y dispone que el fiscal le inicie una acción penal, porque se nota que está mintiendo. Pero si se nota que es una persona de conocimientos rústicos, no pasa nada, es un hombre, es una persona que a duras penas puede hilar lo que está diciendo. Por esta razón se considera la rusticidad del declarante o del delincuente (Entrevista. EFP: martes 12 de abril, 2011).

La miserabilidad colonial, como ya se anotó, tiene que ver con una supuesta incapacidad racional de los indígenas que volvía imposible pensar que pudieran

manejarse autónomamente en los procesos judiciales. Esta condición, que se eliminó jurídicamente en el siglo XIX, persiste en los imaginarios y prácticas de los funcionarios de justicia. Tanto en los testimonios que plantean la “incapacidad mental” o “falta de raciocinio”, como en este último que muestra cómo para los funcionarios es imposible que el rústico pueda declarar sin contradecirse, “apenas puede hilar lo que está diciendo” “aunque le hayan preparado.” En este sentido, la rusticidad sigue siendo un recurso de los “privilegia” “miserabilis” porque “protege” al indígena que cae en perjurio por una supuesta “incapacidad” racista. Es decir, la miserabilidad puede mutar en rusticidad, actualizado el status jurídico colonial.

En otro sentido, la rusticidad también es vista por los administradores de justicia paradójicamente como algo positivo. Por ejemplo, cuando le pregunté a un fiscal cuáles son los casos más frecuentes donde los indígenas van a declarar, me dijo: “Los indígenas pueden ser llamados a declarar por cualquier causa, pero hay algunas declaraciones que son rústicas, que sólo declaran lo que conocen y lo que han visto, sin exagerar o cambiar su declaración.” A partir esta respuesta añadí extrañada: “¿Es positivo entonces?” “Claro” me respondió, “También se considera que puede ser un indicio clave para resolver un caso, por el hecho de que están diciendo la verdad o no están exagerando” (Entrevista. EJP2: viernes 01 de abril, 2011).

De acuerdo con este testimonio ya se empieza a vislumbrar que esta que esta descripción aparentemente positiva de la rusticidad no es sino otra forma de racismo. En el mismo sentido, otro fiscal, refiriéndose al indígena que testificó en la audiencia de juzgamiento por homicidio, relatada al inicio de este capítulo -cuando le pregunté por qué el juez había determinado como rústico a este testigo- me respondió:

Porque sus palabras eran sencillas y honestas, porque en sus palabras no había la planificación, ni la premeditación para alterar la verdad... Entonces su manera de vestir, indígena con ponchito, ropa de campo y su manera rústica, espontánea de hablar, dio paso para que el tribunal lo declare rústico. Porque la persona rústica dice lo que siente, no tiene la capacidad de preconcebir, de planificar una mentira. No tiene la capacidad de acomodarse a los intereses de quienes lo preparan (Entrevista. EFP1: martes 12 de abril, 2011).

Luego añadió:

Para la justicia es positivo, para conocer la verdad es positivo. A fin de cuentas el hombre rústico sirvió para que la justicia clarifique el caso...También es un obstáculo para los interesados; pero para la justicia sirve, porque la persona rústica no miente. Por su misma

sencillez, ingenuidad no está en capacidad de mentir (Entrevista. EFP1: martes 12 de abril, 2011).

Este testimonio puede llevar a alguien a pensar que los testigos rústicos no son considerados como negativos para los funcionarios de justicia. Sin embargo, estos relatos son más bien muestras de la actualización de la tercera categoría del status colonial indígena, a saber, su “condición de menor”. Esta forma “positiva” de entender al testigo rústico, no es más que la reproducción del racismo, a partir de la infantilización de los indígenas. Esta interpretación de la rusticidad, también funcional al racismo se volvió más clara durante otra conversación con el fiscal:

Si es rústico, se tiende a decir que es igual que en caso de los niños, porque los niños no mienten. Se diría que los rústicos, debido a su poca preparación...Vemos a una persona sencilla que no tiene el suficiente raciocinio para maquinar cosas que no son (Entrevista. EFDA: miércoles 30 de marzo 2011).

De acuerdo con estos relatos, la categoría colonial “de menor” es también actualizada en por los funcionarios de justicia, en base a la vigencia de la rusticidad dentro de la legislación ecuatoriana. En definitiva, tanto el status jurídico de miserable como de menor persisten dentro del Estado intercultural y ponen al indígena, a pesar de los avances en términos de derechos, en una condición de desigualdad dentro del sistema de administración de justicia ordinaria. La tradición jurídica ecuatoriana, que ha mirado históricamente a los indígenas como inferiores, continúa reproduciendo un racismo de tinte colonial que se institucionaliza dentro del Estado intercultural a partir de su legalización. La vigencia legal del término rusticidad permite que los indígenas dentro del sistema de justicia ordinaria sigan siendo caracterizados a partir del status tripartito de miserable, menor y rústico.

Otro de los elementos importantes, que permite mostrar las contradicciones de los funcionarios de justicia quienes, a pesar de los avances en términos de derechos y legislación secundaria alcanzada en los últimos años en favor de los indígenas, no pueden ocultar el trato inferior hacia estos sujetos a través de la utilización de la rusticidad, es el tema del lenguaje. En este sentido, Cervone plantea que “a pesar de que ellos [los indígenas] hablan la lengua de los blancos, para estos últimos no es un español correcto; tiene que ser bien hablado, tener el don de la elocuencia” (1999:145). Así, de acuerdo con Clavero (2004) el idioma siempre ha sido una forma de controlar a los indígenas frente al derecho blanco-mestizo. La “falta de elocuencia” es para los

funcionarios de justicia, otra de las características o componentes fundamentales de la rusticidad. Por ejemplo a decir de un secretario:

[El rústico] no se puede dar a entender el vocablo español o idioma castellano. Habla mal. Por ejemplo, en el idioma quichua hay solamente menos vocales, no como en el español. Hay solo la a i-u. Por ejemplo cuando se le toma la declaración a un indígena y se le dice cómo te llamas, dice: ‘Pidro, Pidro’, no dice Pedro, sino ‘Pidro’ entonces uno se reconoce en esa forma, que es una persona de condición rústica, porque no se puede dar a entender dialécticamente (Entrevista. ESTP: viernes 01 de abril, 2011).

En este sentido, para los funcionarios de justicia esta forma distinta de hablar no es un problema de interpretación o idioma distinto; para ellos la falta de elocuencia se explica por otras razones. Por ejemplo, cuando la pregunté a un fiscal si el hecho de que “no se hacen entender”, no estaría más bien relacionado con la diversidad de lenguajes, ocurrió lo siguiente: “No, ellos son bilingües.” Me dijo. ¿Entonces a qué se debe?, le pregunté. Su respuesta fue: “El hombre rústico habla en su dialecto...el idioma es general. El castellano es un idioma universal. Pero los dialectos, los costumbrismos, las desviaciones hacen que el individuo hable en su propio costumbrismo” (Entrevista. EFP1: martes 12 de abril, 2011).

El problema no está entonces en el conflicto comunicacional que establece el encuentro entre dos idiomas distintos pues, para los funcionarios el “castellano” es un idioma universal; de ahí que se exige a los indígenas “hablar correctamente” el idioma blanco-mestizo. Por tanto, estos funcionarios hacen del castellano y la justicia ordinaria escrita -en un único idioma- un instrumento de inferiorización, o racialización. En última instancia, para estos funcionarios, la falta de elocuencia del rústico se relaciona, más bien, con una supuesta inferioridad: “No es un problema de interpretación, sino de cultura inferior. No se le entiende bien a ese testigo, porque no sabe expresarse bien claro, inclusive a veces hay que pedir un intérprete para poderles entender. Todavía viven, el medio indígena, en la postración” (Entrevista. EJP2: viernes 01 de abril, 2011).

Para los administradores de justicia de Riobamba no existen culturas diversas, con diversos idiomas, sino que existen culturas superiores e inferiores. Por tanto, la falta de elocuencia de los indígenas, es parte de su “status” jurídico. En otras palabras, no es que no “hablan correctamente” el español, porque su idioma materno es distinto, sino porque, según el imaginario de los funcionarios, son incapaces de hacerlo por su “inferioridad”. Es ilustrativo lo ocurrido con el secretario de un tribunal penal quien, al

hablarme del rústico como alguien que “no puede hablar bien el español”. Me llevó a preguntarle si –dado que la manera incorrecta de hablar era el problema- se le podía considerar rústico a un “gringo” que no hable bien el idioma. Su respuesta permite visibilizar que todas estas interpretaciones no son más que pretextos para afirmar la inferioridad de los indígenas:

No, porque un gringo tiene la palabra más grande. Ellos tienen una cultura más avanzada, para mí la rusticidad es sinónimo de a-cultura o sea, no se tiene cultura. Entonces el gringo es bien culturizado, ellos tienen una cultura más avanzada que nosotros. Y los indígenas menos cultura, porque la cultura para mí viene con la educación y, si no hay, menos educación, menos cultura (Entrevista. ESTP: viernes 01 de abril, 2011).

Se vuelve evidente, a partir de estos testimonios, por qué los jueces de las audiencias narradas no pensaron en la posibilidad de llevar traductores, como se establece en la Constitución ecuatoriana en **el Artículo 76 inciso 7**, que respecto a las garantías del derecho de defensa dice: “f) Ser asistido gratuitamente por una traductora o traductor o intérprete, si no comprende o no habla el idioma en el que se sustancia el procedimiento” (Constitución, 2008).

Este artículo no se cumple; si bien para los funcionarios los indígenas son bilingües, esta afirmación -en este caso- no es una conclusión positiva o reivindicativa que reconoce las capacidades de los indígenas, sino que, al contrario, se vuelve un instrumento funcional a la racialización de estos sujetos. Es otro de los mecanismos que permite afirmar -sin lugar a dudas- que los indígenas están en condición de desventaja, desde el principio, dentro de la administración de justicia ordinaria porque son juzgados desde la inferioridad jurídica e institucional, mediante la utilización de la rusticidad.

Para un funcionario indígena, quien trabaja en una de las dos fiscalías indígenas de Chimborazo, el hecho de obligar a los indígenas a hablar castellano correctamente ha sido practicado históricamente: “Cuando una persona del campo venía y hablaba en quichua le decían: ‘oye no te entiendo, háblame en cristiano no.’ Entonces...uno si tenía que saber bien el castellano, pero ellos no se preocupaban en saber el otro idioma.” (Entrevista. EFG1: viernes 15 de abril, 2011).

Este es un gran problema de la justicia ordinaria ya que, de acuerdo con este mismo funcionario el resultado de este monopolio del lenguaje hace que los indígenas.

“queden debilitados en los procesos judiciales”(Entrevista. EFG1: viernes 15 de abril, 2011).

Por tanto, esta aplicación racista de la ley dentro de la administración de justicia ordinaria, no sólo permite afirmar la existencia de un sistema de justicia diferenciador y desigual dentro del Estado ecuatoriano, sino que lleva a los funcionarios de justicia a olvidarse del “espíritu de la ley” en la interpretación de conceptos como la rusticidad, cuyas prácticas e imaginarios desbordan el apego positivista de la ley, tan defendido y a la vez tan violado por estos funcionarios.

Para hacer más ilustrativas estas paradojas entrevisté a los jueces de las dos audiencias relatadas al inicio, para confrontar sus interpretaciones acerca de la rusticidad, apegadas al “espíritu de la ley” con sus prácticas que lo desbordan.

Narro el caso de uno de los jueces de la primera audiencia relatada en esta investigación. Este juez tiene la “fama” de ser el más neutral y apegado a la ley positiva en Riobamba: Sin embargo, cuando le pregunté: ¿qué es la rusticidad?, me respondió:

“La rusticidad. No hay un concepto en nuestro Código Penal; pero si hay jurisprudencia. La jurisprudencia se ha pronunciado que la rusticidad significa analfabeto; por tanto, sólo los analfabetos pueden ser rústicos, para aplicarles la rusticidad como atenuante de la pena.” “Entiendo”, le respondí, “pero en la audiencia que yo presencié, usted le tipificó como rústico a un indígena, que era testigo, no imputado.” Entonces titubeando me respondió: “Mmmm, pero, es que, lo que pasa es que la rusticidad también puede ser en el testigo que, por su rusticidad, por su analfabetismo, no puede entender lo que le están preguntando.” “Mmmmm, ya” le dije mostrando una cierta incredulidad. Y luego añadí: “por tanto, todo el que no es analfabeto, no se le puede alegar rusticidad.” “Si”, respondió, “exactamente”. Entonces repliqué: “pero al indígena que tipificó como rústico, no era analfabeto, él había tenido un grado de instrucción, hasta segundo grado me parece.” Se quedó un momento en silencio, pero luego, moviendo la cabeza hacia atrás y levantando las manos me dijo: “Ah claro, pero es que hasta segundo grado en el campo Ud. no aprende ni a leer a ni escribir.” Le respondí: “tengo un familiar que es profesora de una escuela del campo y créame, en primer grado ya saben leer y escribir” (Entrevista EJP1: jueves 14 de abril 2011).

Estas justificaciones improvisadas, visibilizan las propias contradicciones de los funcionarios de justicia, sobre todo si consideramos la coyuntura del Estado intercultural, que -en teoría- vuelve imposible que los funcionarios de justicia tengan prácticas racistas. Incluso este juez, considerado el intérprete del “espíritu de la ley” al hablarme de rusticidad, sólo lo hizo desde la jurisprudencia, sin embargo, en sus

prácticas jurídicas demostró que no importa tanto si una persona es analfabeta, tiene grado de instrucción, es imputado o testigo, es bilingüe o no; el criterio trascendente es su pertenencia al mundo indígena. En otras palabras, para estos funcionarios, todo indígena tiene un potencial de rústico.

Al final de las entrevistas les pregunté a todos los funcionarios si se consideraban racistas, por supuesto, sin excepción, me contestaron que no. Es interesante constatar que cuando les pregunté acerca del racismo, su discurso inmediatamente se volvía “intercultural”, por ello, así como se realizó con la rusticidad, dentro del estudio del racismo lo idóneo es buscar las formas en las que los blanco-mestizos desplazan, disfrazan sus imaginarios racistas, los recursos que utilizan para “hacer convivir” el racismo con la interculturalidad. El racismo no es un componente de la identidad de los individuos, por tanto, decir que hay “un racismo sin racistas” (Andrés 2008), sólo porque éstos no se consideran como tal, no tiene sentido.

Lo más grave es que la persistencia de categorías coloniales en la legislación ecuatoriana, como la rusticidad, hacen posible la institucionalización y legalización²⁵ del racismo; en otras palabras, lo vuelve legítimo dentro de las prácticas de administración de justicia ordinaria, aún en el contexto de un Estado intercultural.

Lo paradójico es que estos funcionarios, seguros de su superioridad, en muchos casos, no se dan cuenta de que el silencio y la prudencia de los indígenas, su forma “mala” de hablar, que los vuelve “rústicos” es más bien una “táctica” (De Certau. Citado en: Cervone 1999) de estos sujetos racializados; tanto como contestación a los procesos de incomunicación e invisibilización impuesta por los funcionarios blanco-mestizos, como ante la “hiper-mirada -que se vuelve grito, burla o interrupción- de estos representantes del Estado. Por tanto, el silencio es una forma de apropiarse de esa invisibilización e incomunicación impuesta y, utilizarla como estrategia para no responder a las preguntas formuladas. De ahí que esa “ignorancia” de la que hablan los funcionarios no es sino, una manera de utilizar a su favor los mecanismos racistas, para no ser perjudicados por la justicia ordinaria. La prudencia, “parquedad” como la llaman

²⁵ Cabe aclarar que, a decir de Ferrajoli (2009) en el lenguaje jurídico existen, a partir de la formación de los Estados Constitucionales de Derecho, dos tipos de legalidad: la una es la legalidad formal, basada en la ley escrita y positiva; y la otra es la legalidad sustancial, que está fundamentada en la concordancia de las leyes con la constitución, es decir que una ley, aunque continúe en vigencia en los códigos, si no está en correspondencia con la constitución, no es legal. En este sentido, la rusticidad no es legal. Sin embargo, considerando las ideas de Debora Poole (2006) acerca de la tendencia de los funcionarios de justicia a utilizar el primer tipo de legalidad basado en la ley escrita, entonces la rusticidad es legal para estos funcionarios.

los funcionarios blanco-mestizos es una forma de enfrentar la “hiper-mirada” y evitar sus consecuencias violentas.

Solo dos fiscales me hablaron de esta posibilidad, para uno de ellos los rústicos: “No articulan muy bien, pero es por conveniencia. Es por eso que se han creado las fiscalías indígenas. Porque con el indígena, si hablan en su idioma, ahí si sueltan. En cambio con el fiscal mestizo es muy difícil” (Entrevista. EFP1: martes 12 de abril de 2011).

Otro fiscal, cuando me relató una experiencia con un testigo rústico dijo: “Él no quería declarar muchas cosas, porque no quería meterse en problemas, porque quería aparecer como rústico. Diciendo ‘no entiendo’ ‘no es así’ y se da las vueltas...y te tomean la pregunta”(Entrevista. EFDA1: miércoles 30 de marzo, 2011).

Los indígenas saben, desde su experiencia histórica y de arbitrio que puede volverse “la excepción” a la regla (ello explica que la audiencia, con los sujetos racializados constituye una “región posterior”). Me refiero a la forma en que los jueces se permiten mostrar comportamientos “arbitrarios” con los “rústicos” como mostró Clavero (1994). Por eso les gritan y se burlan cínicamente, porque con ellos la excepción se vuelve regla. Por eso estos sujetos racializados han desarrollado tácticas que intentan hacer frente a esta realidad; que por su puesto también son resignificadas por los funcionarios de justicia, a partir de la inferiorización del otro.

No se puede entender a los indígenas como sujetos pasivos. Sin embargo, aunque la rusticidad también es una respuesta ante el racismo de los funcionarios de justicia, es un grave error mostrar únicamente la agencia o “tácticas del subalterno” si esto implica invisibilizar los mecanismos de dominación racial que, a pesar de la agencia, persisten. Hay que recordar que la antropología ha mirado demasiado hacia abajo, como dice Nader (1972) y, con ello, ha olvidado el énfasis en entender, a partir de la riqueza del análisis etnográfico, los mecanismos de dominación practicados por los grupos de poder, a través de un acercamiento hacia sus prácticas y representaciones, que nos permitan entender cómo construyen y se interrelacionan con los sujetos racializados.

No hay que olvidar que la rusticidad en la colonia era un mecanismo que permitía a las autoridades coloniales ser arbitrarias en la aplicación de los procesos judiciales con los rústicos. Según Clavero: “respecto a ellos [los rústicos] los jueces

podían actuar sumariamente y a su arbitrio, sin atenerse ni a los procedimientos ni a los preceptos del derecho, ni de la jurisprudencia ni de las leyes ni tampoco siquiera de las costumbres, aunque conviniese que se mirara a éstas” (Clavero 1994: 13).

En este sentido, falta por analizar hasta qué punto existe arbitrariedad y violencia en la interrelación de los funcionarios de justicia ordinaria con los indígenas.

Cabe añadir que desde la colonia se utilizó la superioridad religiosa para legitimar la trilogía del status de los indígenas; en la república la superioridad se legitimó a partir de las diferencias biológicas y culturales de la raza. En la actualidad, es también esta historia colonial y asimilacionista la que “inventa” (Clavero 1994), a los indígenas. Por tanto, la rusticidad, no es la consecuencia de un comportamiento específico de los indígenas, sino “la invención” con la que, a partir del imaginario racista de los funcionarios de justicia, se crea a los “indígenas rústicos.”

A decir de Bourdieu: “El derecho, es, sin duda, la forma por excelencia del poder simbólico de nominación que crea las cosas nombradas y, en particular, los grupos sociales, la forma que confiere a estas realidades surgidas de sus operaciones de clasificación toda la permanencia que una institución es capaz de conferir a instituciones históricas, igual a la que tiene los objetos” (2000:198).

Para Benjamin, el pasado no es un monumento acabado al que accedemos sólo como memoria, sino que permanece en el presente, no como tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado por el “tiempo-ahora” (2008: 31). La historia está entonces relacionada con el presente en dos sentidos, primero porque hace parte de él y luego porque se entiende y construye a partir de él.

En este sentido, si bien es válida la afirmación de Hollenstein de que el racismo, entendido sólo como una herencia colonial, no permite mostrar las dinámicas del racismo en la actualidad, también es imposible no estudiar estos hechos históricos, cuyos rastros son utilizados como instrumentos para posibilitar la inferiorización de los indígenas.

En particular la rusticidad, al ser un término legal y heredado de la colonia, es utilizada en la medida que permite actualizar la formación racial dentro del Estado intercultural. Su eficacia se mantiene debido a que es un concepto vigente y por tanto, legal –para los funcionarios de justicia- en la legislación ecuatoriana. Esta condición hace de él un término supuestamente “neutral y racional” que, a partir de esta ficción, en

realidad hace posible la persistencia del racismo en la administración de justicia, aún dentro del Estado intercultural; es uno de los puentes que -por momentos- borra la contradicción entre la inferiorización de los indígenas y la igualdad de derechos.

De ahí que el racismo, entendido como clasificación jerárquica de los seres humanos, es un elemento que sin duda continúa formando parte de las relaciones sociales en la actualidad en el país; existe en tanto logra funcionalizarse o encontrar un espacio dentro de los paradigmas de verdad que acepta una sociedad en diversos momentos de la historia. A saber, primero se estableció a partir de una desigualdad religiosa; luego, cuando este modelo cayó en declive, el racismo se mantuvo como concepto legítimo de diferenciación humana en las ciencias naturales. Más tarde, logró colarse en las ciencias sociales mediante el concepto de diferencia étnica que, como muestra Wade (2000) terminó justificando la desigualdad. En la actualidad, tomando en cuenta que el derecho es uno de los paradigmas que permiten eficazmente el ordenamiento del Estado y la posibilidad de una igualdad ciudadana; el racismo, al ponerse el traje de ley, logra mimetizarse, justificarse y legitimarse, en particular dentro de las prácticas de los administradores de justicia que, encuentran en la rusticidad, un mecanismo para “hacer convivir” su formación racial dentro del Estado intercultural.

CAPÍTULO V INDÍGENAS EN LA CÁRCEL

De acuerdo con Burgos, en la década de los sesenta del siglo pasado, habían muchos indígenas en Cárcel de Riobamba, “por causa de robos de ganado no siempre comprobados” (1997: 241). Esto me lleva a preguntar ¿hasta qué punto los procesos de juzgamiento penal dentro de la justicia ordinaria son racializados?

Como se dijo, Clavero afirma que el status jurídico de “rustico”, adjudicado a los indígenas en la colonia, permitía que los jueces actúen con ellos “a su arbitrio, sin atenerse ni a los procedimientos ni a los preceptos del derecho, ni de la jurisprudencia ni de las leyes” (1994:13). A partir de estas afirmaciones se puede decir que, históricamente los funcionarios de justicia podían permitirse algunas “excepciones” en

la aplicación de las leyes o el “debido proceso”, con los indígenas. Se trata de analizar de qué forma esta práctica persiste en el contexto del Estado intercultural.

Un funcionario de la fiscalía indígena, confirma que “los indígenas de por sí ya están en condición de desventaja en los procesos judiciales.” Si bien, esto se comprobó, tanto en las prácticas cotidianas de los funcionarios (microagresiones racistas) como en la interpretación que hacen de las leyes en las audiencias de juzgamiento (racismo institucional), la pregunta es ¿qué pasa cuando estos mecanismos de “hiper-mirada” o “incomunicación” son utilizados en el juzgamiento de un sujeto racializado? Si las microagresiones racistas son aparentemente momentáneas y no tienen consecuencias graves dentro de la vida de los indígenas ¿cuáles son las consecuencias del tratamiento desigual a los indígenas, cuando son acusados de un delito por el Estado? ¿Cómo interactúan los funcionarios de justicia, con los indígenas imputados? Esta pregunta intenta ser respondida, a partir de las experiencias narradas por aquellos indígenas que se encuentran privados de la libertad en el Centro de Rehabilitación Social de Riobamba.

El discurso oficial plantea que los derechos promulgados por el Estado, así como la legislación secundaria en favor de los indígenas han logrado un acceso equitativo no-discriminatorio a la administración de justicia ordinaria. Esta afirmación se deconstruye a partir de las prácticas de los funcionarios de justicia, dilucidadas en base a la memoria de indígenas sentenciados por la justicia ordinaria. Se trata de la utilización de la oralidad, como posibilidad de generar una versión distinta a la hegemónica y de discutir con las ideas del “multiculturalismo oficial” (Hollenstein 2009), que supone que la promulgación del Estado como multicultural e intercultural elimina *persé* los mecanismos de dominación racial existentes en la sociedad.

La historia oral de los sujetos racializados nos permite cuestionar los discursos evolucionistas del “multiculturalismo oficial”, el objetivo es entender los procesos de juzgamiento penal desde la memoria del indígena acusado y sentenciado; también como instrumento que permita cuestionar la idea de que en la actualidad existe un racismo con “mecanismos más sutiles” (Wieviorka 1992: 126) o un “racismo solapado” (Carrillo y Salgado 2002). Al contrario, busco mostrar que, a partir de la continuidad de prácticas “arbitrarias” de los funcionarios de justicia con los indígenas -que se vuelven excepción,

arbitrio- se genera un racismo violento dentro del Estado intercultural que viola procedimientos y garantías en el juzgamiento de los indígenas.

Racismo Violento

Para Bourdieu, el Estado posee el monopolio de la violencia simbólica, mecanismo que, a través de la ley escrita tiene la capacidad “imponer representaciones”. Lo escrito está compuesto por una serie de categorías y adjetivos que aparecen como “datos” y que se vuelven “verdades” frente a las que “poco o nada se puede hacer para eludir las” (2000:158). La violencia, sin embargo, no está únicamente en la “verdad” que promulgan las leyes escritas del Estado, sino también en el monopolio que tienen los funcionarios de justicia para decidir su interpretación y ejercicio. De ahí que en esta investigación, se plantea que la interrelación de los administradores de justicia con los sujetos racializados visibiliza la paradoja, la otra cara de la verdad jurídica, es decir la posibilidad de su propia negación o excepción. Esta violación de la naturaleza misma de la ley -su cumplimiento- es más común de lo que podría pensarse cuando se trata del juzgamiento de individuos racializados.

Wieviorka estudia la violencia racista sobre todo en torno al apartheid sudafricano y estadounidense. Para este autor, la violencia racista “hace acto de presencia en circunstancias particulares de relajamiento de los controles sociales y políticos: allí donde el orden del Estado es lejano, ausente...en una situación fronteriza” (1992:162). Para Deborah Poole, el Estado busca “crear zonas de indistinción o ilegibilidad, donde las poblaciones marginales asumen la responsabilidad de sus vidas (y su futuro), siempre con la amenaza de que el Estado las pueda desconocer” (2006:19).

Siguiendo a Poole, la frontera no se entiende como un límite territorial del Estado, en esta investigación la frontera se dibuja en la interacción de los funcionarios de justicia con los sujetos racializados, que son convertidos en fronteras porque permiten el ejercicio de la “excepción” de la legalidad, espacio que resulta, a decir de Poole, en una “indistinción o “ilegibilidad” entre lo “legal e ilegal” (2009).

En otros términos, el racismo violento vuelve a los indígenas frontera y excepción; esto no significa que están fuera de la ley, sino que es ésta misma la que posibilita su propia excepción. Para Agamben, la excepción aparece en el umbral que

hace parte de las normas jurídicas, se trata de la visibilización de una zona indefinida que coexiste con la norma, que únicamente implica su “suspensión” más no su “abolición” (2004:39). En este sentido, la idea es determinar cómo y hasta qué punto se suspende el debido proceso en la interacción de los funcionarios de justicia con los indígenas; en base a la aplicación de leyes y procesos judiciales excepcionales que se vuelven regla en el juzgamiento penal de estos sujetos.

La historia de “José y Eliana” y las faltas al debido proceso

Cuando fui al “Centro de Rehabilitación Social de Riobamba” para conversar con varios indígenas sentenciados por la justicia ordinaria, los funcionarios me facilitaron un lugar para interactuar con ellos y me comentaron: “aquí son cachimochos”, ese es el nombre con que los internos conocen a los reclusos indígenas (y muestra de la persistencia del racismo). Este centro está dividido en varios espacios. Primero está el portón negro de fierro, cuyo gran candado es el límite que divide al Centro con el resto de la ciudad. Cuando entré por esta puerta observé un gran patio, lleno de césped y flores, semejante a un parque. Al lado izquierdo, se encuentra el centro médico, a continuación una puerta de aluminio gris, que constituye la entrada a la cárcel de mujeres. Junto a esa puerta se encuentran las oficinas administrativas -de frente al portón negro. Finalmente, en el lado derecho está, tanto la puerta que da a la cárcel propiamente dicha, como el edificio que alberga a los infractores de tránsito.

Durante el trabajo de campo en este lugar, siempre recibía a los presos en la puerta que divide las oficinas, de la cárcel propiamente dicha; sin embargo, “Don José”²⁶, no quiso salir. El guardia penitenciario me dijo: “entonces entre no más a buscarle, no pasa nada.” De pronto, un interno que presenciaba la escena me dijo: “Yo le llamo.” Entró y, luego de unos minutos asomó su cabeza a la puerta y replicó: “No quiere salir, está ocupado. Pero venga, yo le llevo” El guía repitió: “vaya no más, no pasa nada.” A pesar del temor que me causaba entrar sola y –como intuyendo la importancia que tendría el testimonio de Don José, entré-. El interno me acompañó por un patio de tierra, un lugar muy descuidado, totalmente diferente del parquecito de la entrada. Algunos internos me saludaron a lo lejos, yo les respondí moviendo mi mano derecha.

²⁶ Es el nombre ficticio con que este indígena se autodenominó en la entrevista realizada

El interno giró a la izquierda, yo le seguía, entró en un lugar oscuro de un metro de ancho, a cada lado habían cuartos muy grandes divididos por redes donde estaban apostilladas una serie de máquinas muy ruidosas que eran manejadas por los internos. “Ahí está” me dijo el interno. Me acerqué a “Don José”, que se encontraba muy concentrado manejando su máquina. Gritando –debido al estruendoso ruido que hacían las máquinas – le dije: “Don José, soy yo la que le está buscando, sólo quería conversar con usted un momento acerca de cómo fue su proceso de juzgamiento. Al ver que había ido hasta allá a verlo, se levantó y accedió a conversar conmigo (Diario de campo: martes 22 de marzo 2011).

Ya en la oficina “Don José” me contó que había sido acusado por asesinar a su esposa, pero “yo no lo hice” repitió varias veces durante la conversación, “mi mujer se mató.”

Cuando le pregunté cómo fue el hecho, me contó:

Yo trabajaba en Machachi con mi hija y mi mujer. Era jueves, faltando 15 días para navidad del 2005. Yo le dije a mi esposa: ‘después de navidad para ir verle a tu papá’. Estábamos dos meses recién en Machachi, y ella me dijo que no quería estar ahí, ‘quiero ir a mi casa’, decía; entonces yo le dije que, como mi hija ya estaba en la escuela, espere hasta que salga a vacaciones ‘ahí para irnos’. Un jueves le dije: ‘si es que te vas, llevaraste no más al otro chiquito, porque yo no voy a poder ir a trabajar, ella se quedó en el cuarto. [Ese día] cuando yo vuelvo a las 11:30 de la mañana –porque yo trabajaba en una hacienda-, ya estaba ella ahorcada, se había asegurado por dentro. Cuando abrí la puerta quise salvarle, le cogí pensando que recién se había colgado pero, como en las haciendas no hay nadie, ya no pude. Se quedó en silencio y luego añadió: Hace un mes ella ya me había dicho que se quería morir. Antes dos veces ya le encontré que estaba jalada una sogá, yendo a una quebrada que había por ahí...La familia me dijo que si yo le había visto así, que mejor ponga una denuncia...ya me hicieron un escrito, pero me dijeron que vaya a dejar en la comisaría de Machachi y me fui a dejar ahí, después casi a los cuatro o cinco días pasa eso (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

Pero entonces, si usted tenía ese escrito, qué paso, por qué le inculparon, le pregunté:

Yo no me fui a ningún lado porque yo no hice, entonces yo mismo le avisé a mi jefe y me fui a la comisaría con un amigo a avisar, ahí a mi me detuvieron para hacer investigaciones, de ahí yo ya no tenía libertad, me llevaron a Quito, ahí estuve tres años. Luego pedí el traslado para acá, tres años estoy también aquí eso (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

Don José me decía que no entendía por qué le culparon y, algunas veces relató, que los familiares de su esposa nunca le acusaron porque sabían los antecedentes de los hechos, a decir de él, es “la ley” y no los afectados, la razón por la que él está en la cárcel: “Los familiares de ella ninguno me acusó, más bien ellos estuvieron a favor mío, porque yo nunca he sido una mala persona con nadie, entonces sólo por la ley me tienen a mi aquí (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

El argumento de la fiscalía para acusarle fue que: “quien más va a haberle matado, sino tú.” Cierto o no, lo que sí se puede afirmar con este testimonio es que las pruebas que tuvo la fiscalía para culparle a esta persona no fueron explicadas por los administradores de justicia; por tanto, el mecanismo de “incomunicación” aparece también dentro de estos procesos. Luego le pregunté quién le defendió, su respuesta fue: “A mí nadie,” claro, esta afirmación no se refiere exactamente a que realmente no hubo nadie para defenderlo, pero la forma en que fue defendido permite entender por qué, para este indígena “no lo defendió nadie”. Respecto del primer abogado dice: “No valió porque no me defendió nada, cuando sacaron a la audiencia no se presentó, sólo cogió la plata, como trescientos dólares pero ya no asomó” (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

A esto hay que añadir que la familia de José vive en una comunidad de Chimborazo, y él fue juzgado en Quito; no tenía a nadie para que pudiera interactuar con el abogado que, al verse frente a un individuo “racializado” al parecer lo abandonó sin problema durante el proceso. La relación que se estableció entre este abogado con el indígena fue de invisibilización. El panorama empeora ya que, cuando le pregunté quien le había recomendado a esta persona me respondió: “El fiscal o algo así no más habían puesto el abogado, solo a mi hermano le habían dicho ‘este va a ser el abogado de tu hermano’” (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

Paradójicamente, en este caso es el fiscal, o la parte acusadora del Estado, quien puso el abogado de la parte acusada. Por tanto, no es tan descabellado entender por qué este abogado le abandonó el proceso, además Don José añade que nunca habló con él:

El primer abogado nunca fue a hablar conmigo... no le conocí nada... a mi me sacaron unas cinco o seis veces a la audiencia pero no se presentó el abogado... Si me decían que busque otro, pero yo no sabía con quien conversar, porque mis hermanos estaban lejos, además ellos no tenían ni teléfonos nada, entonces no podía. (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

El caso de este indígena representa a un sujeto que al no tener con quien hablar se vuelve “nuda vida” (Agamben 2003), está sólo frente al Estado, que no le proporciona ninguna garantía en el proceso. Se supone que si un juez conoce que un sujeto no tiene un abogado, el Estado debe proporcionarle uno, esto no ocurrió, al menos por un largo tiempo. Don José me repitió varias veces; “ni el juez, ni el fiscal ni el abogado nunca hablaron conmigo.”

Con la experiencia de Don José se puede afirmar que la justicia racional y garantista del Estado es, en realidad, selectiva-no universal. En este caso, que inició hace seis años, el indígena ha sido abandonado por la justicia del Estado y frente a un proceso que le es ajeno. Con ello, se visibiliza la perversidad de la ley y del Estado que, al decirse igualitario y racional, invisibiliza su violencia y trato desigual hacia individuos considerados como inferiores, ante los cuales, la excepción se vuelve regla. Esta no-comunicación e invisibilización, existente en la interacción de los indígenas con los funcionarios de justicia nos permite afirmar la vigencia de un racismo violento en la administración de justicia ordinaria del Estado ecuatoriano, cuya relación con los indígenas se da de manera desigual y excluyente. Para Poole estas fronteras o sujetos de excepción permiten mostrar los espacios simbólicos “en los que la relación entre la legitimidad y la dominación se vuelven ilegibles”. (2009).

Don José percibe a los funcionarios de justicia como personas arbitrarias y ausentes, cuando le pregunté si pensaba que la ley era justa me respondió:

¡No pues, como va a ser! porque no investigan bien, porque no saben quién mismo será, meten cualquier abogado y dejan ahí abandonado. A mí no me han investigado nada, cuando estuve en la cárcel, ningún juez o fiscal llegó a verme, el abogado sólo me decía que a mí mismo me están acusando. Yo hice una carta que mandé al Presidente de la República y mi hermano dejó ahí en la secretaría pero no sabemos qué haría, no sabemos nada. En esa carta le digo que yo estoy por una causa injusta, ese momento yo estuve recién caído, mi hija ya no puede estudiar... ella ya hubiera estado en segundo curso (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

Don José, quien por supuesto no es un sujeto pasivo frente a la violencia racista del Estado, intenta buscar otros mecanismos que den solución a su problema, de ahí que la carta al presidente es una táctica que muestra la intensa lucha de este sujeto por revertir la violencia estatal, pero que en este caso, no tiene resultados. Paradójicamente, de acuerdo con el Código de Procedimiento Penal, Artículo 11:

El procesado tiene derecho a intervenir en todos los actos del proceso que incorporen elementos de prueba y a formular todas las peticiones y observaciones que considere oportunas.

Si el procesado está privado de la libertad, el encargado de su custodia debe transmitir acto seguido a la Jueza o Juez de Garantías Penales, al Tribunal de Garantías Penales de la causa o a la fiscalía las peticiones u observaciones que formule (Código de Procedimiento Penal, 2010).

Sin embargo, el cumplimiento de estas leyes es imposible, puesto que existe una mirada racista de sus funcionarios. El caso de “Don José” muestra que el Estado, a partir de las prácticas de los administradores de justicia, establece una relación ambivalente con los indígenas, volviéndolos tanto hiper-visibles -cuando aplica rigurosamente todo su poder e inmediatamente lo encierra-, como invisibles -cuando posteriormente niega la posibilidad de diálogo-. La persistencia de este tipo de racismo violento tiene consecuencias irreparables para la vida de los sujetos racializados.

No es el único caso que muestra el racismo violento del Estado, otro indígena a quien entrevisté en el Centro de Rehabilitación me dijo lo siguiente: “A mí me defendió la [defensora pública] pero nunca le conocí antes del proceso. Yo le conocí cuando me hicieron la audiencia de juzgamiento, ahí recién, cuando llegué ya al tribunal, ha estado sentada...entonces me dicen ‘ella es su defensora entonces siéntese y suficiente” (Entrevista EHP1: lunes 21 de marzo de 2011).

Este caso es más radical, permite afirmar que dentro de la justicia ordinaria la defensa es racista: ¿cómo se puede defender a alguien, a quien no se ha escuchado? Esto sólo es posible, a partir de la continuidad de prácticas que inferiorizan y excluyen a los indígenas y que incumplen los derechos y los procesos jurídicos, o en otras palabras, los niegan.

Volviendo al caso de Don José, como se dijo, no le informaron acerca de las pruebas que se presentaron en su contra para condenarlo, de acuerdo con sus palabras:

Ellos [los funcionarios de justicia] no hicieron caso de nada...sino que repetían que ‘no hay nadie más a quien culpar’ sólo con esas palabras se pasaron desde el inicio hasta el final. Por eso yo digo, si hubiera sido yo, me hubiera corrido. Mejor les llevé a los policías, no me fui a ningún lado. Yo tenía a mis hijos que en ese momento se quedaron botados y ahora también están botados, viven con mi hermana. Por eso mi historia fue triste, porque mis hijos tuvieron que quedarse solos sin conocer a nadie y en tierras lejanas (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

La seguridad de la existencia o no de pruebas en este caso, no borra el hecho que Don José nunca supo porqué los funcionarios de justicia ordinaria del Estado le acusaron, o qué pruebas tenían, que confirmaran que él había sido el autor de la muerte de su esposa. Con el segundo abogado que “lo defendió”, si bien pudo comunicarse, lo conoció muy tarde:

El segundo abogado si me defendió algo, algo, pero ya no había como. Cuando cogimos ese abogado ya faltaban ocho días para sentenciarme a mí pues, entonces ya no avanzaba el abogado. El segundo, como era un conocido de mi hermano, sólo cobró doscientos dólares, pero él ha dicho que ya está muy cerca y que ya no hay como hacer nada. Cuando faltaban ocho días para un año de estar en la cárcel; ahí me sentenciaron (Entrevista EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

Si consideramos que, de acuerdo con la Constitución, el derecho al debido proceso **Artículo 76, inciso 7**, plantea en el primer y segundo literal:

- a) Nadie podrá ser privado del derecho a la defensa en ninguna etapa o grado de procedimiento.
- b) Contar con el tiempo y con los medios adecuados para la preparación de su defensa (Constitución, 2008).

Es evidente que los funcionarios de justicia violaron el debido proceso en el juzgamiento de Don José, porque fue privado del derecho a la defensa en la mayoría de etapas del proceso y –debido a que el Estado no le proporcionó un abogado- cuando consiguió uno, apenas faltaban ocho días para su juzgamiento, es decir, el Estado no le proporcionó los medios ni el tiempo adecuado para poder defenderse.

Esto no es todo, de acuerdo con Don José, el segundo abogado se dio cuenta “que no habían investigado bien” por eso, la única vez que -durante un año de encierro- Don José fue visitado por un abogado, le dijo: “tocaría pelear, pero ya está muy tarde, voy a hacer lo que pueda”; por eso se lamenta Don José cuando añade: “a la siguiente semana ya me sacaron para sentenciarme, entonces ya no avanzó pues. Él si me hubiera sacado porque yo no tenía que ver nada”

En la audiencia de Juzgamiento, incluso los familiares de la persona fallecida estuvieron a su favor: “Los familiares de ella si me defendieron, dijeron que ‘él nunca peleaba, nunca le maltrató ni nada’ pero ellos dijeron que eso no se puede hacer valer, porque es la familia de ella y no vale” (Entrevista. EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

Estas incoherencias dentro del proceso que, aparentemente eran incoherentes, se aclararon cuando Don José me dijo lo siguiente

Por ejemplo, en la audiencia de cargos yo no sabía, habían mandado un papel y me hicieron firmar. Entonces ahí creo que me había hecho cargo a mí, pero yo no sabía nada...Me dijeron, que mandan de la fiscalía este papel para que firme y me hace firmar apurado, pero yo no sabía leer ni nada, entonces firmé (Entrevista. EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

De acuerdo con este relato, para Don José, la fiscalía “le hizo firmar” un papel en donde él se declaraba culpable; estas prácticas, en la época de juzgamiento de Don José eran comunes, como relató uno de los defensores públicos “antes el juez sólo hacía firmar no más y ya” (Entrevista. EDP: martes 05 de abril, 2011). Si este “hacer firmar” era una práctica común entre los mismos funcionarios de justicia, es más que lógico pensar que con los sujetos racializados se vuelve un mecanismo de poder. Los argumentos de Don José se corroboran cuando afirma que “nunca conoció al fiscal” antes de las audiencias.

Este relato visibiliza las “excepciones” cometidas por los funcionarios de justicia al debido proceso. En el **Artículo 76** de la Constitución, se aclara también que:

e) Nadie podrá ser interrogado, ni aún con fines de investigación, por la Fiscalía General del Estado, por una autoridad policial o por cualquier otra, sin la presencia de un abogado particular o un defensor público, ni fuera de los recintos autorizados para el efecto (Constitución, 2008).

Sin embargo, el proceso de juzgamiento de Don José confirma que los funcionarios de justicia continúan utilizando el “arbitrio” del que hablaba Clavero para el trato con los indígenas durante la colonia. No importa si se viola el debido proceso o se redacta su propia culpabilidad, porque su “status” es el de la excepción o violación de las propias reglas. Ahora Don José está ya seis años en la cárcel tras un juzgamiento violento y desigual.

Alguien podría argumentar que hay recursos como la acción de protección, pero para Don José que con su trabajo en la cárcel -haciendo cepillos- gana 40 dólares al mes, es imposible acceder a estos recursos: “Si hicimos casación –me dijo- pero no sirvió para nada. El abogado dijo que le dé mil dólares pero no teníamos de donde pagar” (Entrevista. EDJ1: martes 22 de marzo de 2011).

En este sentido, el problema está también en la clase social a la que pertenece el indígena. De ahí que es imprescindible hacer un cruce de estos dos elementos indisociables en el estudio de la desigualdad en el Ecuador. El caso de Don José, es el

de la mayoría de indígenas que se encuentran en la cárcel, a quienes apenas les alcanza para mantenerse dentro de este establecimiento.

Lo más perverso es que para los funcionarios de justicia es el indígena, debido a su forma de ser, quien tiene la culpa de su condena. En el caso de la indígena acusada por homicidio, cuya audiencia se relató en el tercer y cuarto capítulo de este estudio, su defensor perdió el caso. Cuando hablé con él, buscó razones para justificar su defensa racista. A continuación, analizo el testimonio de “Eliana” y del su defensor público para entender cómo se cierra este círculo de racismo violento y cómo los funcionarios de justicia justifican sus “excepciones.”

Cuando le pregunté a Eliana, acerca de su relación con el defensor antes de ser juzgada me dijo:

Ni veía pues, una vez creo que le vi. Un día cuando estaba con una señora le vine a preguntar: ‘¿cuándo es mi audiencia doctor?’. Ahí me dijo tal fecha es, pero estaba apuradísimo, estaba hablando con otra señora... Nunca más le vi. En la audiencia le vi. Sólo con mi mami comunicaba... pero a mí no me dice nada. Cuando llamo no contesta ¡cuántas veces no contesta! (Entrevista. EEW1: martes 22 de marzo de 2011).

El caso de esta mujer indígena permite reafirmar la inexistencia de una interacción comunicativa entre ella y los funcionarios de justicia. Su defensor establece una frontera, no habla con su defendida, menos aún le explica. La relación que mantienen pretende darse a partir de una imposición, sin diálogo.

De acuerdo con Eliana el abogado le indicó que debía acogerse al derecho del silencio, pero nunca le explicó por qué, en sus palabras el abogado le dijo: “Tenemos que acoger al derecho del silencio...no les digas nada, estate callada, no quiero que digas nada.” “Así me enseñó él”, añade Eliana. Además cuando ella le dijo: “y ¿por qué no tengo que hablar?”; él simplemente le respondió: “yo tengo que hablar...tengo que defender por ti.”

En el caso de Eliana, el abogado sabía que debido a que el tribunal consideró que los imputados habían sido “torturados” para obtener su confesión, las pruebas de la fiscalía no eran válidas o habían sido obtenidas ilegalmente.

Sin embargo, como el defensor de Eliana no le explicó este argumento y únicamente le dijo: “estate callada”. Eliana, que no quería quedarse en la pasividad,

buscó otras fuentes que le ayudaran a entender lo que estaba pasando, en este caso, sus compañeras de celda.

Tomando en cuenta que las personas que se encuentran reclusas establecen vínculos diarios, algunas de las compañeras de Eliana le aseguraron que: “Cuando se acogen al silencio, ahí están acusando peor; es mejor hablen el juzgado, aunque tu abogado diga lo que diga”. En este sentido añade Eliana: “Aunque me dijo que no, yo me levanté y hablé, no quería quedar callada, yo hablé” (Entrevista. EEW1: martes 22 de marzo 2011).

Por su puesto esta confesión de Eliana en el tribunal penal fue tomada como prueba y los jueces la sentenciaron a 20 años de cárcel. Sin embargo, aunque está claro el mecanismo de incomunicación que estableció el defensor con Eliana, cuando conversé con él, acerca de este caso, me dijo:

El problema grave de [Eliana] es que no cogió el asesoramiento del abogado y eso es lo que le conlleva a estar donde está. Cuando se le pidió. Se le asesoró” Y luego de un corto silencio añadió: “El problema es que ellos son bien cerrados, bien necios, no se dejan guiar, el indígena es bien desconfiado, es muy desconfiado el indígena (Entrevista. EDP1: martes 05 de abril de 2011).

Entonces la culpa de que se le haya condenado a Eliana a veinte años es, según este defensor, de la misma Eliana. Enseguida acude a valoraciones acerca de cómo son los indígenas y cómo esto constituye un obstáculo para poder defenderlos. No importa que él no se comunicó con su defendida, ni estableció un diálogo en ninguna instancia del proceso, o le explicó las razones por las que no tenía que hablar; para él, esta excepción, es la regla, pues se trata de una mujer indígena que, a partir de su manera racializada de mirar el mundo no constituye una persona a quien debe darse explicaciones. Decirle “estate callada, no quiero que digas nada” –para este funcionario blanco-mestizo- debió ser suficiente para que esta mujer indígena hiciera caso, pasivamente, a las órdenes del funcionario.

Cuando le pregunté a Eliana, si tenía otras razones que la llevaron a declarar en la audiencia de juzgamiento me dijo:

Quería hablar, pero yo no sabía que el silencio mejor me está sacando inocente. Si hubiera sabido. Pero el abogado no me explicaba bien. No me explicó nada por eso me dijo: “mija ahora no tienes que hablar nada. Sólo mírate lo que hacen y nada más (Entrevista. EEW1: martes 22 de marzo de 2011).

El mecanismo de incomunicación cotidiano puede volverse racismo violento, cuando tiene consecuencias graves para la vida de los sujetos racializados que, como en el caso de Eliana, debe cumplir veinte años de condena en la cárcel de Riobamba.

Durante la larga conversación que tuve con este defensor público, cuando le pregunté si lo que me estaba tratando de decir es que Eliana tenía la culpa de su condena, expresó: “Yo le dije que se acoja al derecho del silencio, yo le dije de que no declare y ella dijo: ‘no yo quiero si quiero declarar’ Entonces ahí se puede ver hasta dónde llega, es la rusticidad, esa es la rusticidad que no pueden discernir las cosas” (Entrevista. EDP1: martes 05 de abril, 2011).

El panorama se aclara; para este defensor blanco-mestizo Eliana fue condenada, no por la defensa racista que estableció con ella este individuo, sino por su rusticidad que, en definitiva impide que una persona pueda discernir las cosas”. Pero ¿qué significa realmente para este funcionario ‘discernir las cosas’?

Eliana intentó en varias ocasiones conversar con su defensor, precisamente para poder “discernir las cosas”. Es ante la imposibilidad de lograrlo, que prefirió buscar otras fuentes de información que le permitieran accionar de manera favorable en la audiencia final; por eso, prefirió tomar las advertencias de sus compañeras de celda, quienes conversaron con ella acerca del tema. Entonces “discernir las cosas” significa para el funcionario, que Eliana tenía que permanecer en su lugar dentro de la jerarquía racial, es decir, acatar la orden de su defensor “callarse” sin buscar explicación alguna. Intentar otra forma de interacción, desde la ruptura de la frontera étnica le llevó, en este caso, a ser condenada.

De ahí que es imposible negar la existencia un racismo violento, no sólo porque impone excepciones en las prácticas jurídicas con los indígenas, sino porque se vuelve más violento, cuando estos sujetos racializados buscan formas de escapar a las jerarquías impuestas.

Esta dimensión del racismo en la administración de justicia ordinaria del Estado es grave, porque muestra la existencia de un “juzgamiento racista” en el que se condena al indígena, desde su inferiorización. Con estos relatos, es innegable que la justicia vuelve al indígena, en términos de Agamben “nuda vida” dejándolo fuera del “contrato social”, y las garantías existentes que, en realidad, son garantías racialmente existentes. Los límites del Estado intercultural, se dan debido a la persistencia de una racialización

estatal, que hacen imposible el cumplimiento universal del debido proceso y la legítima defensa. No se logra distinguir cuál es la norma, sólo se visibiliza la “arbitrariedad del Estado” (Poole 2009).

A esta frontera de excepción racializada no hay que entenderla como una ausencia del Estado; en particular, no se puede pensar que la relación de los indígenas con la justicia ordinaria es mínima, al contrario, el Estado “se vuelve más fuerte” (Poole 2009), con los sujetos racializados. Por tanto, sólo se trata de una relación distinta, de excepción racializada y no necesariamente de ausencia.

El racismo violento que persiste en la actualidad, únicamente puede entenderse a partir del análisis de espacios como la cárcel, porque es precisamente allí, donde se visibiliza la “no evolución” necesaria del presente. En este sentido, el paradigma del Estado intercultural oficial muchas veces impide mirar estas continuidades en la exclusión e inferiorización de los indígenas, ya que la legalidad, como se ha observado, se desborda a sí misma al punto de su negación. Y es la posibilidad de esta negación - antigua por cierto- la que permite la convivencia de un racismo dentro del Estado intercultural.

Consecuencias macro de la justicia indígena: Una mirada desde los funcionarios de justicia ordinaria del Estado

Me queda por determinar si el racismo analizado hasta aquí tiene consecuencias macro o a nivel grupal. Me refiero a que, si bien está claro que el racismo violento tiene consecuencias irreparables para los sujetos racializados, me pregunto, a nivel macro, ¿qué consecuencias tiene en la imposibilidad de generar una eficiente coordinación y cooperación entre la justicia ordinaria blanco-mestiza con la justicia indígena?

Planteo que si para los funcionarios de justicia ordinaria los indígenas son personas “ignorantes” “incapaces” “inocentes”, etc., los imaginarios acerca de sus sistemas de justicia, no pueden estar por fuera de su visión racializada del mundo. En primer lugar, a pesar de los avances establecidos en la constitución (Art 57 inciso 10; Art. 76 inciso 5; Art 76 inciso 7; y Art. 171), como en el Código Orgánico de la Función Judicial (Art. 343-346; Art 253) y la Ley Orgánica de Garantías Jurisdiccionales y Control Constitucional (Art. 65-66). Cuando conversé con los funcionarios acerca de su

visión y experiencias con la justicia indígena, un primer elemento que anotaron es que la justicia indígena es “ilegal”. A decir de un juez:

Los delitos que pueden ser juzgados [por la justicia indígena] son los que tienen que ver con sus costumbres, es decir, los que no son tan graves. Los delitos graves no, porque ellos no tienen la ley. La justicia indígena no es legal porque ellos no aplican la ley sino sólo las costumbres (Entrevista. EJP1: lunes 14 de marzo 2011).

Este juez habla de los avances realizados por el Estado ecuatoriano a favor de la justicia indígena, sin embargo lo hace a partir de su formación racial. Este individuo se niega a pensar en la posibilidad de que estos sujetos racializados puedan tener sistemas de justicia de igual jerarquía que el blanco-mestizo, e incluso más eficientes. Este funcionario acude al argumento de la legalidad para invalidar la justicia indígena; para él, la única manera en la que es posible legitimar este sistema de justicia diferente, es a partir de su asimilación a la justicia ordinaria o mediante la creación de un sistema indígena legal y escrito.

Otro de los elementos que utilizan los funcionarios de justicia, como argumento para deslegitimar la justicia indígena es su no científicidad. La utilización de la ciencia como mecanismo de inferiorización no es nueva. En este caso, no se trata de una inferiorización en términos de raza directamente, como ocurrió en el Ecuador a inicios del siglo XX (Prieto 2004); sino a partir de la comparación entre justicia ordinaria – científica- y justicia indígena -costumbre ancestral-.

De acuerdo con un juez de garantías penales: “No puede tener eficacia ese tipo de administración de justicia...ahí no existe una defensa técnica, científica que se guíe por principios jurídicos, sino que es solamente costumbres ancestrales...por eso no pueden juzgar delitos” (Entrevista. EJG1: miércoles 27 de abril de 2011).

Este juez también propone la asimilación de la justicia indígena, como única posibilidad de su existencia. Además, para este funcionario, la justicia blanco-mestiza es superior ya que tiene una defensa técnica y guiada por principios jurídicos. Sin embargo, como mostraron las historias de indígenas que se encuentran en la cárcel, irónicamente, este tipo de defensa de la que se jactan los funcionarios de justicia, no se cumple en los procesos de juzgamiento de los sujetos racializados; con ellos se practica la excepción y violaciones al derecho de legítima defensa. Aún así, para estos

funcionarios paradójicamente, es la justicia indígena la que viola el debido proceso y la legítima defensa. De acuerdo con un juez del Tribunal Penal de Chimborazo:

Ahí viene el problema del debido proceso. Ud. tiene derecho a un abogado, no tortura, habeas corpus, etc. Pero ellos dicen que tienen su propio debido proceso. Por ejemplo, a no ser torturados, ellos no aplican... En nuestra constitución dice que nadie puede ser torturado, pero ellos dicen que la tortura no tiene una sanción. La Corte Interamericana ya se ha pronunciado en que la tortura es delito, no merece crédito lo obtenido mediante tortura (Entrevista. EJPC: jueves 14 de abril de 2011)

Este juez pone de ejemplo a la justicia ordinaria porque permite el “derecho a un abogado”, a la legítima defensa. Sin embargo, si se recuerda el caso de Don José, quien no tuvo un abogado sino hasta ocho días antes de su juzgamiento, es claro que el argumento de la superioridad de la justicia ordinaria, en detrimento de la justicia indígena es sólo un imaginario racista de estos funcionarios. De acuerdo con el relato de otro juez de Riobamba:

Yo considero que es importantísimo que el individuo tenga derecho a la legítima defensa. Dentro de los casos que he escuchado, que se dan dentro de una comunidad, he escuchado. Por ejemplo, si un miembro de una comunidad que es casado se lleva a una mujer, eso en nuestro medio, sin consentimiento, es plagio... Entonces mi pregunta es, ellos simplemente reciben las versiones del ofendido y de la ofendida y del plagiario y se impone una pena. Pero pregunto, esa pena no está escrita... porque se aplican normas y procedimientos propios primitivos, donde existe un serio riesgo de que se vayan a cometer errores, de que se vaya a sentenciar a un inocente por un culpable. Ahí no se respeta el debido proceso (Entrevista. EJG1: miércoles 27 de abril de 2011).

Para Fernando García, la justicia indígena no es azarosa, tiene un proceso propio, donde todas las partes son escuchadas y llegan a una resolución en conjunto. (2009). Además, las normas y procedimientos “primitivos” que, según este funcionario corren el “riesgo de cometer errores”, no son una excepción en las prácticas de justicia ordinaria; existe una larga historia al respecto, más aún cuando están involucrados indígenas. Las afirmaciones de estos funcionarios, que buscan la deslegitimación de este tipo de justicia diverso, no está tanto en las diferencias que tienen con los procesos de la justicia indígena, sino en la mirada racista hacia este tipo de justicia. Más aún, un defensor público calificó a la justicia indígena como rústica:

Los indígenas por la rusticidad que tienen violan varios procedimientos. En definitiva, ellos violan bastante los

procedimientos, el debido proceso. Ellos cogen, le ortigan y le hacen hablar a la fuerza. Eso es inconstitucional, porque la constitución dice que no se debe hacer eso. Pero por qué lo hacen, porque no saben, porque desconocen, porque son rústicos, porque no entienden, porque a lo mejor no saben ni leer. Cómo van a entender el debido proceso, si ni siquiera saben leer, entonces por esa rusticidad violan ciertos derechos (Entrevista. EDP1: martes 05 de abril 2011).

Con este relato está claro que los argumentos que utilizan los funcionarios de justicia ordinaria para descalificar a la justicia indígena se originan a partir de su racialización. De ahí que las reformas en pos de lograr una mejor coordinación y cooperación entre las dos justicias, serán siempre insuficientes mientras persistan relaciones inequitativas o funcionales a la jerarquización racial

Como se ha mostrado es innegable que el racismo persiste aún en el contexto del Estado intercultural. Por un lado, se habla de la igualdad de derechos y acceso a la justicia, pero por otro, los funcionarios de justicia actualizan las jerarquías raciales, a partir de la inferiorización de la justicia indígena.

Los argumentos utilizados por los funcionarios para degradar a la justicia indígena son “cínicos”-como diría Zizek- porque la justicia ordinaria blanco-mestiza, no garantiza el debido proceso, menos aún cuando se trata del juzgamiento de indígenas - como se mostró con los testimonios realizados en la cárcel de Riobamba-.Por tanto, los obstáculos que impiden la posibilidad de una verdadera interlegalidad, no se generan únicamente por la inexistencia de legislación secundaria, sino debido a la persistencia de mecanismos de dominación racial en todas las relaciones de los indígenas con los funcionarios blanco-mestizos, más aún, en contextos como el de Riobamba, donde existe una formación histórica racista que se actualiza, aún dentro del contexto del Estado intercultural.

CAPÍTULO VI CONCLUSIONES

Esta investigación demuestra que la relación entre los sistemas de derecho indígena y ordinario está atravesada por varias paradojas que complejizan la interacción entre sus actores. En primer lugar, a pesar del principio de interculturalidad constitutivo del Estado ecuatoriano existe una formación histórico-racial específica que determina la relación existente entre los funcionarios de justicia con los indígenas. Particularmente

en Riobamba, esta formación tiene que ver con la planificación histórica del espacio urbano desarrollado, tanto en base a la exclusión de los indígenas, como a la formación de una sociedad que busca constantemente auto identificarse como blanca o heredera de una nobleza española imaginaria. A partir del análisis de la historia oficial de esta ciudad, se obtienen indicadores (como la constante apelación a una herencia española, la reivindicación de personajes ilustres, etc.) que muestran la persistencia de los blanco-mestizos riobambeños, en la búsqueda de un pasado noble basado en la diferenciación o invisibilización histórica de los grupos indígenas. El relato inicial del primer capítulo, donde un juez se autodenomina “criollo” es un ejemplo en la vigencia de este proceso.

La distinción que promulgan las élites deviene en un miedo imaginario a una posible invasión indígena que, en el contexto actual de Riobamba y debido a la fuerte migración de estos grupos en las últimas décadas, no puede sostenerse más que a partir de una invisibilización -también imaginaria- de los grupos indígenas. Este mecanismo es notorio en las prácticas de los funcionarios de justicia, quienes siempre recalcaron: “aquí casi no vienen indígenas”. Sin embargo, la observación cotidiana de las dependencias judiciales demostró que estos sujetos cotidianamente interactúan con el sistema de justicia ordinaria (con lo cual también se cuestiona la idea de los indígenas y sus sistemas de justicia como entes aislados del sistema de justicia ordinaria).

Existen varias paradojas en la relación de los funcionarios de justicia ordinaria con los indígenas. De acuerdo con el trabajo etnográfico realizado dentro del sistema de justicia ordinario, se constata que las relaciones entre estos sujetos se dan a partir de mecanismos racistas o de “inferiorización en términos de desigualdad” (Wade 2000) que persisten, paradójicamente, a pesar de los avances que, en términos de derechos, ha promulgado el Estado ecuatoriano en favor de estos grupos. Es prioritario entender que el racismo es un mecanismo de poder con un enorme grado de mutabilidad, tanto que ha llegado a adaptarse y a buscar mecanismos de reproducción, incluso dentro del paradigma de igualdad de derechos promulgado por el Estado intercultural vigente y las grandes luchas del movimiento indígena. Por tanto, los progresos en términos de derechos, funcionales a la eliminación del racismo y en favor de una sociedad más igualitaria e incluyente, no solamente traen consigo mejoras sino que, paradójicamente, también suponen la generación de nuevos mecanismos racistas, por parte de la sociedad

blanco-mestiza, que buscan reconstruir las jerarquías raciales trastocadas por la lucha de estos sujetos.

Por otro lado, esta investigación muestra la imposibilidad de entender al sistema de administración de justicia ordinaria únicamente como un ente racional y neutral en la aplicación de leyes –como pretende el positivismo jurídico-; sino que éstas prácticas, al estar mediadas por la subjetividad de sus actores, se desenvuelven en base a un contexto histórico y coyunturas específicas que complejizan su ejercicio y llevan inevitablemente a los funcionarios de justicia a mostrar comportamientos contradictorios.

En primer lugar, el análisis de las prácticas de los administradores de justicia permite afirmar que el derecho no es sólo una competencia o lucha entre sujetos que pertenecen al campo jurídico, como plantea Bourdieu, sino que sus relaciones también están compuestas por solidaridades, rituales de interacción, y tradiciones jurídicas que rebasan la pretensión de objetividad y neutralidad defendida por la racionalidad jurídica del Estado. Esto trae como consecuencia que los operadores de justicia en Riobamba, en su interacción con los indígenas, estén condicionados, tanto por la idea del Estado intercultural y todo lo que ello implica, como por su formación racial. Ambos eventos los ubican en una paradoja que hace posible la convivencia de la interculturalidad y la diferenciación racial.

En la sociedad griega la democracia se ejercía a partir de la universalización imaginaria de la igualdad que, en realidad, era la igualdad de unos pocos “ciudadanos libres”. Por tanto, no es arbitrario pensar que el racismo persiste aún dentro del Estado intercultural, a partir de una paradoja que hace posible la convivencia de la igualdad con la inferiorización o desigualdad. En particular, los funcionarios de justicia miran a los indígenas desde una “no mirada” o invisibilización, y establecen una forma de comunicación que es incomunicación, es decir, su negación.

Con esto se muestra que dentro del Estado intercultural ecuatoriano existe una igualdad-desigual constituida, al mismo tiempo, por fronteras étnicas que establecen límites y legitiman la “excepción” (Agamben 2004), como por una serie de derechos reivindicativos que pugnan por abolirlas.

En la relación con los indígenas, los funcionarios de justicia han generado una serie de mecanismos tendientes a mantener las jerarquías raciales. La espera, por ejemplo, si bien es un constitutivo de la ineficacia general del sistema de justicia

ordinario en el Ecuador; de acuerdo a Hollenstein, también es cierto que constituye una forma específica de racismo; en otros términos, no se trata de la misma espera. Los blanco-mestizos esperan a partir de una información específica, los indígenas lo hacen debido a la imposibilidad impuesta de comunicarse. Me refiero a que el diálogo entre los indígenas y los funcionarios estatales es un privilegio, una posibilidad que debe llevarse con mucho tino y experticia por parte de los indígenas, hay pocas oportunidades que no pueden desperdiciarse porque de lo contrario se vuelven nuevas esperas.

En cambio, cuando la interacción entre ambos es inevitable-como sucede en las audiencias públicas- la invisibilización paradójicamente, se vuelve “hiper-mirada”, “hiper-juzgamiento”. Este agrandamiento de la mirada es otro mecanismo que intenta ubicar a cada sujeto en el lugar que le corresponde dentro de la jerarquía racial, como afirmaba un fiscal indígena: “ellos se sienten...que todo les ven”. De ahí que los indígenas deben hacer frente a la crítica constante o búsqueda de cualquier recurso -por parte de los funcionarios de justicia- que posibilite comprobar su inferioridad y, por supuesto, la superioridad de los funcionarios blanco-mestizos. Sólo a partir de este análisis se entienden los gritos y burlas hacia los testigos indígenas por parte de los jueces en las audiencias públicas.

Pero ¿qué pasa con esta interacción paradójica cuando se trata de la interpretación de las leyes? El segundo elemento de análisis de esta investigación es el de la institucionalización –vía legalización- del racismo dentro de los sistemas de administración de justicia, a partir de la utilización de leyes funcionales al racismo; me refiero al estudio de la rusticidad.

Son dos los elementos que permiten la legalización del racismo en el Estado intercultural, a saber: la vigencia de conceptos coloniales dentro de la legislación ecuatoriana y el desborde interpretativo que hacen los funcionarios de justicia de estos conceptos, a partir de un cruce entre una tradición jurídica colonialista y una formación histórica racista. En particular, porque la categoría de rusticidad es un término que se encuentra vigente dentro del Código de Procedimiento Penal ecuatoriano que, si bien ha sido estudiado desde el derecho, no se ha realizado un enfoque socio-histórico de este término en el Ecuador, que permita tener más elementos, además de la miserabilidad y minorización, para entender la relación de dominación racial que han construido los funcionarios de justicia ordinaria con los indígenas.

Esta categoría permite actualizar las tres características que puntualizaban el status jurídico de los indígenas durante la época colonial, en particular, porque en los relatos de los funcionarios de justicia del siglo veintiuno respecto al tema, son cercanas a los contenidos de la miserabilidad y “minorización” de los indígenas, que describe Clavero para la época de la colonia. Esto nos lleva a entender los alcances de la tradición jurídica ecuatoriana como otro elemento que permite resolver las paradojas del Estado intercultural.

Los funcionarios de justicia equiparan visiblemente la rusticidad con lo indígena y, a partir de allí, estiran lo más que pueden la interpretación de este concepto jurídico hasta volverlo un instrumento legal de inferiorización de los indígenas. Este hecho permite entender otra de las paradojas existentes en la relación de los indígenas con los funcionarios; se podría argüir que la rusticidad es apenas un término aislado y poco representativo dentro de la legislación ecuatoriana; sin embargo, lo contradictorio es que la eficacia de esta norma radica precisamente en el lugar periférico que ocupa dentro del ordenamiento jurídico. Al no ser tomada en cuenta desde su potencial colonial y racista, hace posible la existencia de un racismo legal. En otras palabras, la desvalorización de este concepto o su supuesta insignificancia permiten que se vuelva un elemento central en la interrelación de funcionarios de justicia con los indígenas.

De otro lado, hay que decir que la rusticidad permite la institucionalización del racismo dentro de las prácticas de justicia ordinaria, a partir de su existencia legal. Si para los funcionarios de justicia la ley escrita es tomada como verdad, la rusticidad, al ser contenida en ella, permite legalizar y legitimar las relaciones racistas que establecen los funcionarios de justicia con sus pares indígenas. En consecuencia, la práctica del racismo mediante el concepto de rusticidad vigente en la legislación ecuatoriana, se vuelve -para estos funcionarios- una posibilidad legítima que, al ser promulgada por el Estado deviene en racismo institucional.

Por otro lado, esta “rustización”²⁷ de los indígenas permite evidenciar las interpretaciones subjetivas que los funcionarios de justicia hacen de las leyes. Si bien, en el Código de Procedimiento Penal, la rusticidad es un recurso utilizado como atenuante de la pena cuando una persona comete un delito por “ignorancia”; los

²⁷ Me refiero a la acción de equiparar lo rústico (y todos los componentes presentes en los funcionarios de justicia) con lo indígena por parte de los funcionarios de justicia.

funcionarios de justicia utilizan este término para los testigos indígenas que acuden a las audiencias públicas. Con ello, es innegable que el concepto legal que utilizan comúnmente estos funcionarios de Riobamba para caracterizar jurídicamente a los indígenas es el de rústico, como sucedió en la colonia.

No se trata de decir que la rusticidad persiste de la misma manera que lo hizo en la colonia, una hipótesis –que deberá ser discutida en investigaciones futuras-, es que durante la colonia y en la época republicana, la miserabilidad fue la categoría central - como lo muestra Guerrero (2010)- que describió el status jurídico de los indígenas. Sin embargo, a partir de la eliminación de la miserabilidad en la segunda parte del siglo XIX en el Ecuador, la rusticidad, desde su apareamiento hasta hoy se ha vuelto, paradójicamente, uno de los reductos por donde logra filtrarse el mantenimiento del status jurídico inferior de los indígenas en las prácticas de administración de justicia ordinaria, dentro del Estado intercultural. Falta por hacer un análisis exhaustivo acerca del papel de la rusticidad en las diversas épocas de la historia del sistema de justicia ordinario ecuatoriano y sus prácticas.

En otro sentido, las experiencias de algunos indígenas que se encuentran dentro del Centro de Rehabilitación Social de Riobamba, o que han sido condenados por el sistema de justicia ordinario, permiten cuestionar la afirmación de que el racismo se ha atenuado con los avances logrados por el multiculturalismo y la interculturalidad.

El caso de Don José –un indígena condenado por asesinato- sus relatos acerca del proceso de juzgamiento permiten disentir con la idea de “un racismo sutil” contemporáneo (Andrés 2008); Don “José” fue objeto de un tipo de racismo totalmente violento por parte del Estado, que vuelve a los sujetos racializados excepción (Agamben 2003). De acuerdo con su relato, durante su proceso de juzgamiento los funcionarios de justicia se permitieron el cometimiento de una serie de violaciones al debido proceso, que trajeron como consecuencia, una condena a 16 años para este indígena, quien afirma ser inocente. Por tanto, el mecanismo que posibilita la convivencia paradójica de la interculturalidad y el racismo dentro del Estado se produce también a través de la existencia de “excepciones” dentro de los procesos de juzgamiento ordinario, donde se incumplen las garantías de los procesados racializados; en estos casos, la violación al debido proceso, se vuelve la regla.

Además, pesar del desarrollo de legislación secundaria en favor de la justicia indígena en la última década en el Ecuador, de acuerdo con el imaginario de los funcionarios de justicia ordinaria, la justicia indígena viola varias instancias del debido proceso, por tanto, para ellos, es ilegal y no deseable; la única solución está en su regulación. Sin embargo, todos los argumentos de los administradores de justicia en contra de la justicia indígena se desmoronan cuando se analizan los casos de Eliana y Don José –dos indígenas condenados a penas privativas de libertad en la cárcel de Riobamba-. Estos indígenas, juzgados por la justicia ordinaria no tuvieron una defensa adecuada, sino que fueron objeto de varias faltas al debido proceso. Estas experiencias permiten afirmar que la regulación positiva del sistema de justicia ordinario, tan defendida en la actualidad, no es garantía de cumplimiento. Paradójicamente, los funcionarios de justicia ordinaria están en contra de la justicia indígena por las mismas faltas en las que ellos incurrir dentro del proceso de juzgamiento ordinario de los indígenas.

Los argumentos para deslegitimar la justicia indígena no pueden más que entenderse como funcionales al mantenimiento de las jerarquías raciales vigentes. Estos mecanismos buscan “hiper-mirar” o invisibilizar a la justicia indígena (los jueces relataron que en varios casos desconocieron lo juzgado por los cabildos y continuaron inconstitucionalmente con los procesos de juzgamiento ordinario).

Por tanto, es imposible sostener que únicamente a través del establecimiento de legislación secundaria se puede llegar a una verdadera interlegalidad; las prácticas y representaciones de los funcionarios del sistema de administración de justicia ordinaria, en relación con los indígenas, están llenas de paradojas, sobre todo debido a la persistencia del racismo dentro del Estado intercultural. En otros términos, mientras más avances se aprueban en favor del desarrollo de la justicia indígena, estos funcionarios buscan más recursos, contradictorios a la lógica inclusiva y equitativa de la interculturalidad, que hagan posible la reproducción y mantenimiento de las jerarquías raciales a pesar, o más bien, para frenar dichos logros.

El reto de lograr una interlegalidad es hartamente complicado debido a que, como muestra esta investigación, el racismo tiene una gran capacidad de adaptación. Su eficacia persiste, incluso dentro del Estado intercultural y la democratización racial que

puede entenderse también como una adaptación del racismo al paradigma de la democracia y la interculturalidad.

Finalmente, se recomienda que en futuros estudios se aborde el análisis el racismo en su dimensión económica estructural; a saber, en torno la relación que existe entre clase y raza en la actualidad. Si bien, la dimensión simbólica-institucional es un componente básico en el estudio del racismo, hace falta un análisis –como lo afirma también Hollenstein- del concepto y dinámicas de explotación actual hacia los indígenas. Esta dimensión, que se ha dejado de lado en la mayoría de estudios ecuatorianos, a partir de los noventa, es un elemento fundamental dentro del análisis del racismo²⁸. De ahí que se recomienda que los futuros estudios acerca del racismo en el Ecuador deban inclinarse hacia ese lado del problema.

²⁸ Encalada, Karla. “Racismo en las relaciones interétnicas en Riobamba: etnografía de su dimensión simbólica y estructural” en Revista Malaidea No. 1, Junio 2011, Quito-Ecuador.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio 2003 *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. (Madrid: Editorial Pre-Textos).
- ----- Giorgio 2004 *Estado de excepción, Homo Sacer* (Madrid: Ed. Pre-Textos).
- Andrés, Lydia 2008 *Imaginario en formación: aprendiendo a pensar al otro en una colegio de élite de Quito* (Quito: FLACSO-Sede Ecuador: Abya-Yala).
- Assies, Williem 2000 “La oficialización de lo no-oficial: ¿reencuentro de dos mundos?” Texto presentado durante el curso Post-congreso Identidad autonomía y derechos indígenas, 18-22 de marzo, 2000, Arica, Chile.
- Ávila, Ramiro 2009 “Cultura Jurídica, Facultades de Derecho y Función judicial” en: Ávila, Luis y Santiago Andrade (editores). *La Transformación de la Justicia*. (Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos).
- Ayala, Enrique 1988 *Nueva historia del Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Baud, Michel, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva 1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe* (Quito: Abya-Yala. Quito).
- Benjamin, Walter 1992 *Poesía y Capitalismo* (Madrid:Taurus Humanidades).
- Benjamin, Walter 2008 “Sobre el concepto de Historia” en Walter Benjamin, *Obras*, Libro I, volumen 2 (Madrid: Abada Editores).
- Bhabha, Homi 2008 “DissemiNation” en: Homi Bhabha (editor). *Nation and narration* (Londres, New York: Routledge).
- Bordieu, Pierre 2000 “Elementos para una sociología del campo jurídico” en: *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del Hombre editores).
- Burgos, Hugo 1997 *Relaciones Interétnicas en Riobamba* (Quito: Corporación Editora Nacional).
- Carrillo, José y Samyr Salgado 2002 *Racismo y vida cotidiana* (Quito: Editorial Abya-Yala).
- Chávez, Gina y García Fernando 2004 *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afro-ecuatoriana* (Quito: FLACSO-Sede Ecuador. 2004).

- Cepeda, Franklin 2010 *Riobamba imagen, palabra e historia* (Quito: Casa de la cultura ecuatoriana “Benjamín Carrión”, Núcleo de Chimborazo).
- Cervone, Emma 1999 *Ecuador Racista. Imágenes e identidades* (Quito: Flacso-Ecuador).
- Clavero, Bartolomé 1994a "Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas" en Anuario Mexicano de Historia del Derecho N. 6.
- Clavero, Bartolomé 1994 *Derecho indígena y cultura constitucional en América* (Madrid: Ediciones Siglo XXI).
- Coba, Lisset 2010 *Territorios del desarraigo: subjetividades penalizadas, entre la ley del padre y la ética materna* (Quito: FLACSO-Sede Ecuador).
- Corrigan, Philip y Derec Sayer 1985 *The Great Arch: English State Formation as cultural revolution* (New York: Ed. Brasil Blackwell).
- Cuenca, Boy Francisco 2007 *Especialidades procesales de los indios y su sustrato romanístico*. Anuario da Facultade de Deraito da Universida de Coruña. No 11. en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2514477>
- Daich, Deborah 2004 “Los procedimientos judiciales en los casos de violencia familiar” en: Tiscornia, Sofía. *Burocracias y violencia: Estudios de Antropología Jurídica* (Buenos Aires. Antropofagia).
- De la Cadena, Marisol 2007 *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (Popayán: Ediciones Envisón).
- De La Torre, Carlos 1996 *Racismo en el Ecuador: experiencias de los indios de clase media* (Quito: CAAP).
- De La Torre, Carlos 2002 *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*. (Quito: CAAP)
- Derridá, Jacques 1997 *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (Madrid: Editorial Trotta).
- Encalada, Karla 2011 “Racismo en las relaciones interétnicas en Riobamba: etnografía de su dimensión simbólica y estructural” en *Revista Malaidea* No. 1 Junio 2011 Quito-Ecuador.
- Ferrajoli, Luigi 2009 *Derecho y Razón: teoría del garantismo penal* (Madrid: Trotta).
- Foucault, Michel 1992 “Nietzsche, la Genealogía y la Historia” en: *Microfísica del Poder* (Madrid: Ediciones La Piqueta).

- Gallegos, Christian 2009 “El derecho indígena en el contexto constitucional ecuatoriano” en Espinoza, Carlos y Danilo Caicedo (Editores). *Derechos ancestrales. Justicia en contextos plurinacionales* (Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos).
- García, Fernando 2009 *Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos. Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia* (Lima: Comisión Andina de Juristas).
- ----- Fernando 2010 “El proceso de coordinación y cooperación entre los sistemas de justicia indígena y la justicia ordinaria”. Ponencia presentada en el VII Congreso internacional de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Realizado en Lima-Perú del 2 al 6 de agosto de 2010.
- Genette, Gerard 1989 *Palimpsestos: la Literatura de Segundo Grado* (Madrid: Ediciones Taurus).
- Goffman, Erving 2001 *La representación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu Editores).
- Guerrero, Andrés 1991 *La semántica de dominación: el concertaje de indios* (Quito: Libri-Mundi).
- ----- Andrés 1993 “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador” en: Almeida, José *Sismo étnico en el Ecuador* (Quito: CEDIME y Editorial Abya-Yala).
- ----- Andrés 1998 “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria” en *Revista Íconos*. No 4, Diciembre-Marzo, 1998. Flacso-Ecuador.
- ----- Andrés 2010 *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos* (Lima, IEP; Flacso-Ecuador).
- Hall, Stuart 2002 “Race, articulation and societies structured in dominante” en: Essed, Philomena and Goldberg David (Edited). *Race critical Theories* (Ed. Blackwell publishers).
- Heidegger Martín 1994 “¿Qué quiere decir pensar?” en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal).
- Hollenstein, Patric 2009 *La reproducción de la dominación racial* (Quito: FLACSO-Ecuador).
- Jelin, Elizabeth 2002 *Los trabajos de la memoria*. (Madrid: Siglo XXI editores).

- Kingman, Eduardo 2004 “Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura”, en *revista Íconos*. Quito, FLACSO, septiembre del 2004.
- Klaufus, Christien. *Construir la ciudad andina: planificación y reconstrucción en Riobamba y Cuenca* (Quito: FLACSO-Ecuador y editorial Abya-Yala).
- Krotz, Esteban 2002 *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* (México: Ediciones Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa).
- Levinas, Emmanuel 1977 *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Ed. Sígueme).
- Mallon, Florencia 2001 “Promesa y dilemas de los estudios subalternos: perspectivas a partir de la historia latinoamericana” en Rodríguez Ileana(edit.) *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad* (Amsterdam: Rodpi).
- Martínez, Carmen 1998 “Racismo, amor y desarrollo comunitario” en *Revista Íconos*. No 4, Diciembre-Marzo, 1998. Flacso-Ecuador.
- ----- Carmen 2007 “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina?: Una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador” en *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo* (Barcelona: Editorial Catarata).
- Moreano, Alejandro 1993 “El movimiento indio y el estado multinacional” en: Albán, Ernesto et alia *Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate* (Quito: Editorial Aya-Yala).
- Muratorio, Blanca. 1987. “Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo” (Quito: ABYA-YALA).
- Nader, Laura. 1972 “Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying up.” *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes (Editor) (New York: Panthenon Books).
- ----- Laura. 1998. *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca* (México: 1era edición en español. Instituto Oaxaqueño de las culturas. Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología social.)
- Omi, Michael, and Winant, Howard. 2002. “Racial Formation.” en: Essed, Philomena and Goldberg David, Edited. *Race critical Theories* (Massachusetts: Blackwell publishers.)

- Ortiz, Carlos. 2005 *La antigua villa de Riobamba* (Riobamba: Casa de la cultura ecuatoriana “Benjamín Carrión” Núcleo de Chimborazo.)
- Pita, Ma Victoria y Hernán Olaeta. 2004 “Primeros apuntes para una etnografía de la producción de estadísticas oficiales en material de criminalidad” en Tiscornia, Sofía. *Burocracias y violencia: Estudios de Antropología Jurídica* (Buenos Aires.: Antropofagia.)
- Poole, Deborah 2006 “Los usos de la costumbre.” Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal. México. *Revista Alteridades*, año 16, N 31, enero-junio de 2006.
- ----- Deborah. 2009. “Justicia y Comunidad en los Márgenes del Estado Peruano”. en: Pablo Sandoval, *Repensando la Subalternidad* (Lima: IEP).
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950* (Quito: FLACSO-Sede Ecuador y Abya-Yala.)
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” en Edgardo Lander ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericana* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quintero, Rafael. 1998. *Ecuador, una nación en ciernes*. Volumen 3 (Quito: FLACSO-Sede Ecuador).
- Rahier, Jean. 1999. “Miami, qué será lo que quiere el negro” en: Cervone Emma, ed. *Ecuador Racista: Imágenes e identidades* (Quito: FLACSO-Sede Ecuador.)
- Rivera, Freddy. 1999. “Las aristas del racismo” en: Cervone Emma. *Ecuador Racista. Imágenes e identidades* (Quito: Flacso-Ecuador).
- Salamanca Serrano, Antonio. 2011 *Teoría Socialista del Derecho (Iusmaterialismo)*. Tomo 1 (Quito: Editorial Jurídica del Ecuador).
- Salgado, Hernán 2005 *Introducción al Estudio del Derecho* (Quito: Nacional).
- Salman, Ton 2009 “We want a democracy for us” Representation and Democracy: Current debates in Bolivia, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 87, October, 2009.
- Shore, Chris, Stephen Nugent 2002 “Towards an Antropology of Elites” en Shore, Chris, Stephen Nugent (eds). *Elite Cultures: anthropological perspectives*. ASA Nonographs N 38 (London: Routledge).
- Stavenhagen, Rodolfo. 2002 “Los derechos Indígenas: Algunos problemas conceptuales” en Vladimir Zambrano (editor) *Etnopolítica y Racismo:*

Conflictividad y Desafíos Interculturales en América Latina (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).

- Tiscornia, Sofía. 1999. Entre el Imperio del Estado de Policía y los límites del Derecho. Informe anual Eudeba, Buenos Aires.
- ----- Sofía. 2004 *Burocracias y violencia: Estudios de Antropología Jurídica* (Buenos Aires. Antropofagia.)
- Van Cott, Donna Lee. 2005. *From Movements to Parties in Latin American: the evolution of ethnic politics* (Cambridge: Cambridge University Press.)
- Van Dijk, Teun. 2002 “Denying Racism: Elite discourse and racism” en: Essed, Phhilomena and Goldberg David (eds). *Race critical Theories* (Massachusets: Blackwell publishers).
- Van Dijk, Teun. 2003 *Racismo y Discurso de las Élités* (Barcelona: Gedisa).
- Villata, Carla. 2004 “Una filantrópica posición social: los jueces en la justicia de menores” en: Tiscornia, Sofía. *Burocracias y violencia: Estudios de Antropología Jurídica* (Buenos Aires: Antropofagia).
- Wade, Peter. 2000 *Raza y Etnicidad en Latinoamérica* (Quito: Abya-Yala).
- Walsh, Catherine. 2002 “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico” en: Salgado, Judith (compiladora). *Justicia Indígena. Aportes para un debate* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ed Abya-Yala.)
- Weber, Max 2002. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México. D. F.: Fondo de Cultura Económica.)
- Whitten, Norman. 1999 “Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las razas y las transformaciones del racismo” en *Ecuador Racista: Imágenes e identidades* (Quito: FLACSO-Ecuador).
- Wievorka, Michel. 1992 *El espacio del racismo* (Buenos Aires: Paidós.)
- Zavala Baquerizo, Jorge E. 1976. *El proceso penal ecuatoriano* (Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas).
- Zecchetto, Victorino. 2002 *La Danza de los Signos* (Quito: Abya-Yala.).

ANEXOS:

CÓDIGO	CARGO QUE OCUPA EN LA FUNCIÓN JUDICIAL	FECHA	LUGAR
EFP1	Fiscal	Martes 12 de abril 2011	Oficina fiscalía
EFG1	Secretario fiscalía indígena	Viernes 15 de abril 2011	Pasillo fiscalía
EJPC1	Juez del Tribunal de Garantías Penales de Chimborazo	Jueves 14 de abril 2011	Oficina Juez
EJG1	Juez del juzgado de lo penal de Chimborazo	Miércoles 27 de abril 2011	Oficina juez
EJP1	Juez del Tribunal de Garantías Penales de Chimborazo	Lunes 14 de marzo 2011	Oficina juez
ESTP1	Secretario del Tribunal de Garantías Penales de Chimborazo	Viernes 01 de abril de 2011	Oficina secretario
EFDA1	Fiscal Chimborazo	Miércoles 30 de marzo de 2011	Restaurante en Riobamba
EDP1	Defensor Público de ChimborazoEDP	Martes 05 de abril 2011	
EJP2	Juez del Tribunal de Garantías Penales de	Viernes 01 de abril	Oficina Juez

	Chimborazo	2011	
EDJ1	Interno indígena del Centro de Rehabilitación Social de Chimborazo	Martes 22 de marzo de 2011	Oficina Centro de Rehabilitación Social de Chimborazo
EHP1	Interno indígena del Centro de Rehabilitación Social de Chimborazo	Lunes 21 de marzo de 2011	Oficina Centro de Rehabilitación Social de Chimborazo
EEW1	Interno indígena del Centro de Rehabilitación Social de Chimborazo	Martes 22 de marzo de 2011	Oficina del Centro de Rehabilitación Social de Chimborazo