

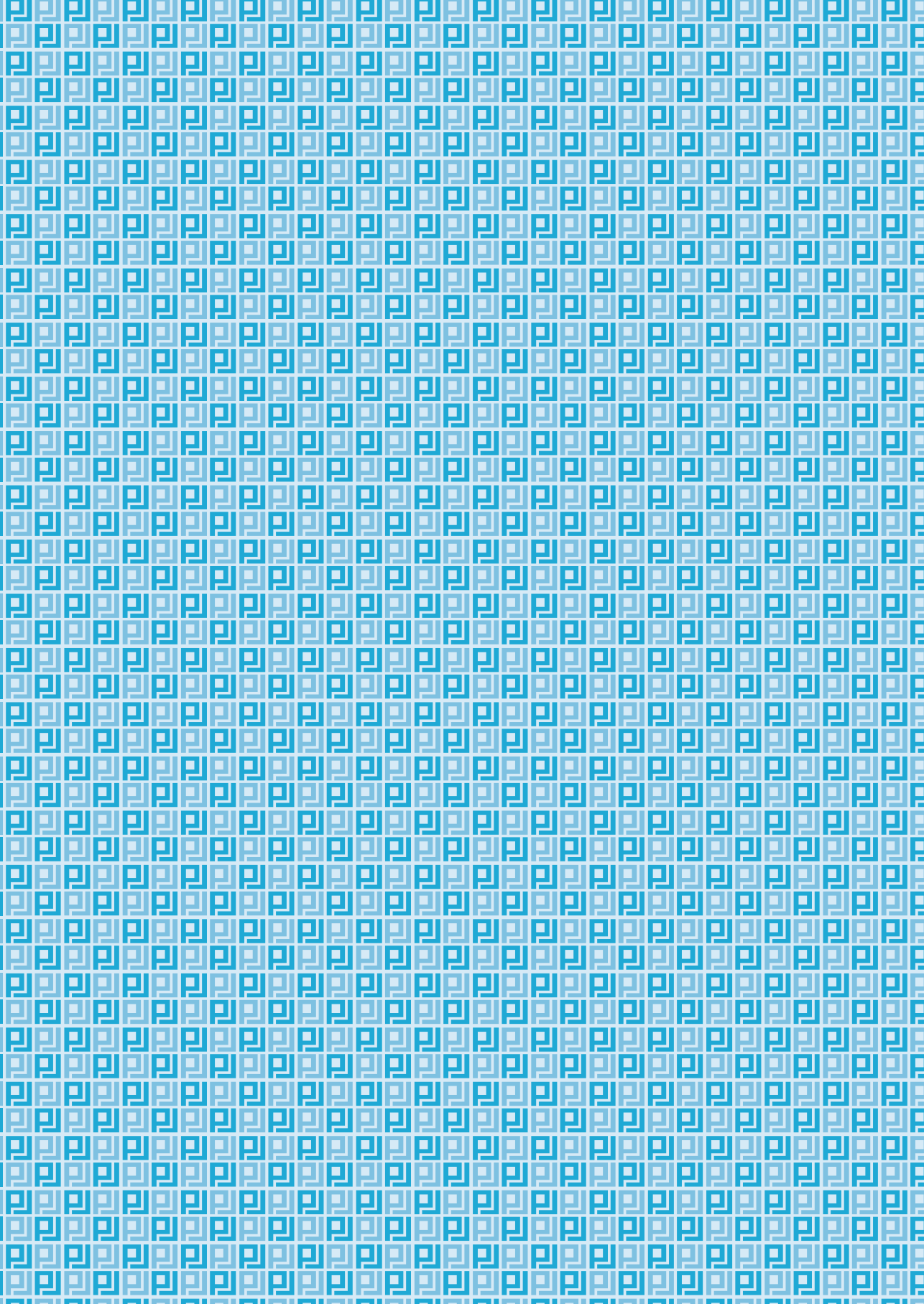


Conflicto y justicia en comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas en el Perú

AMELIA ALVA ARÉVALO, ENITH PINEDO BRAVO Y ERIKA LEÓN ANGULO
(compiladoras)



PODER JUDICIAL DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL



Conflicto y justicia
en comunidades campesinas,
comunidades nativas y
rondas campesinas en el Perú



Conflicto y justicia

en comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas en el Perú



**Amelia Alva Arévalo, Enith Pinedo Bravo y Erika León Angulo
(compiladoras)**

Colección



INVESTIGACIONES
ONAJUP

Conflicto y justicia en comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas en el Perú

Amelia Alva Arévalo, Enith Pinedo Bravo y Erika León Angulo (compiladoras).
1.ª ed. Lima: Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena/Fondo Editorial del Poder Judicial del Perú, 2021, 420 pp., 17 x 24 cm.

Primera edición: diciembre de 2021

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2021-09627

ISBN: 978-612-4484-25-4

DOI: 10.35292/pj.gob.pe/book/978-612-4484-25-4

© PODER JUDICIAL DEL PERÚ

OFICINA NACIONAL DE JUSTICIA DE PAZ Y JUSTICIA INDÍGENA

Consejero responsable: Vicente Paul Espinoza Santillán

Jefe de oficina: Ricardo Hobispo Granados

Compiladoras: Amelia Alva Arévalo, Enith Pinedo Bravo y Erika León Angulo

© PODER JUDICIAL DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL DEL PODER JUDICIAL

Editora responsable: Gladys Flores Heredia

Diseñador: Rodolfo Loyola Mejía

Diagramador: Miguel Condori Mamani

Correctora de textos: Francesca Gonzales Muñoz

FONDO EDITORIAL DEL PODER JUDICIAL

Palacio Nacional de Justicia, 4.º piso, oficina 421

Av. Paseo de la República cuadra 2 s/n, Lima, Perú

Teléfono: (511) 410-1010, anexo 11260

Correo electrónico: fondoeditorial@pj.gob.pe

Cuatro artículos de este libro son producto de investigaciones financiadas por el PNUD.

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2021

en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima, Perú.

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Perú/*Printed in Peru*

ÍNDICE

- 9 Palabras liminares
VICENTE PAUL ESPINOZA SANTILLÁN
- 11 Presentación
MERCEDES PAREJA CENTENO
- 15 Introducción
AMELIA ALVA ARÉVALO, ENITH PINEDO BRAVO
Y ERIKA LEÓN ANGULO
- 27 La justicia comunal yánesha: el caso del anexo Nueva
Aldea de la comunidad nativa Loma Linda
OSCAR ESPINOSA DE RIVERO Y CARLOS ANDRÉ NARRO FLORES
- 89 La ecología social de la violencia sexual en los pueblos
awajún y wampis de Amazonas
RODRIGO LAZO LANDIVAR y CLAUDIA ARREDONDO VILLAR
- 147 Conflictos intracomunales y justicia especial en la
comunidad campesina María Magdalena de Tintay
GUILLERMO SALAS CARREÑO y CARLOS ALBERTO CASTRO
SEGURA

- Las funciones políticas de las rondas campesinas de
Cajamarca: nueva ruralidad, extractivismo y relaciones
interforales
209 JULIO SALAZAR DELGADO
- Entre justicias en Puno, apostando por una justicia
intercultural. Problemas y posibilidades
257 VICENTE ALANOCA AROCUTIPA y ROLANDO PILCO MALLEA
- Justicia comunitaria en la sierra sur peruana: reglas
sociales y estrategias para la resolución de conflictos en
Macusani, Puno
307 MARÍA LUISA BURNEO DE LA ROCHA y MARCOS LÓPEZ AGUILAR
- La fuerza de ley y la justicia comunal en los márgenes:
una aproximación etnográfica a la heterogeneidad jurídica
del sur andino peruano
365 GUSTAVO VALDIVIA CORRALES y CLAUDIA ARREDONDO VILLAR
- 413** DATOS DE LOS AUTORES

PALABRAS LIMINARES

Los derechos colectivos de los pueblos indígenas vienen siendo reconocidos de manera progresiva en diversos Estados democráticos, si bien con distintos grados de avance. Resalta la predominancia de algunos de ellos, en el caso del derecho a promover, desarrollar y mantener sus sistemas jurídicos, pero resta aún un desarrollo integral por el ordenamiento jurídico peruano. Este vacío normativo, sin embargo, no ha sido obstáculo para que las comunidades campesinas y nativas continúen impartiendo justicia en sus territorios, de acuerdo con su institucionalidad ancestral.

Habiéndose realizado investigaciones sobre el particular, principalmente desde el derecho, la antropología y la sociología, varias de ellas se han enfocado en alguna zona territorial específica de nuestro país, atendiendo las dinámicas socioculturales de estas poblaciones en tales espacios. La publicación que presenta la Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena (ONAJUP), con el apoyo del Fondo Editorial del Poder Judicial, tiene un elemento distintivo a este respecto, pues se trata de una compilación de investigaciones realizadas sobre pueblos y comunidades asentados en diferentes territorios del Perú, incluyendo a las rondas campesinas. De esta forma, su lectura permite contar no solamente con una descripción detallada de las prácticas y las normas para impartir justicia en dichas comunidades y pueblos, sino también permite identificar las diferencias, lo cual a su vez contribuye a tener un

panorama general en torno a lo que puede implicar la resolución de conflictos para la jurisdicción especial.

Esta publicación también representa un esfuerzo de la ONAJUP por fortalecer la investigación en la materia, sin dejar de lado la necesidad de su vinculación con un abordaje que permita tomar decisiones de política. En tal sentido, buena parte de los estudios contenidos en este libro, teniendo como punto de partida la recopilación y el análisis de la información que orientaron la realización de los plenos interculturales promovidos por esta oficina nacional en años anteriores, lograron además identificar hallazgos que sirvieron para la elaboración y la precisión de acciones que corresponden al Poder Judicial a fin de consolidar la coordinación entre los sistemas de justicia.

Finalmente, tomando en cuenta que una de las funciones principales de la ONAJUP es la promoción de aquella coordinación desde el rol que le compete al Poder Judicial, resaltamos la urgencia de fortalecer los espacios de diálogo entre todos los actores de la justicia ordinaria y los actores de la justicia comunal y rondera, por lo que esperamos que esta publicación sirva también para visibilizar dicha necesidad, así como la de una comprensión global de lo que conlleva la justicia intercultural.

DR. VICENTE PAUL ESPINOZA SANTILLÁN
Consejero responsable de la Justicia de Paz y Justicia Indígena
(período agosto 2021-agosto 2023)

PRESENTACIÓN

En las últimas décadas, el Estado peruano ha asumido una serie de obligaciones vinculadas con los derechos de los pueblos indígenas a través de la ratificación de instrumentos internacionales como el Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. Esta normativa internacional ampara la garantía del acceso al servicio de justicia para la población indígena y su derecho consuetudinario, así como sus instituciones y autoridades que administran justicia. Este reconocimiento de los propios sistemas normativos de los pueblos indígenas, la llamada jurisdicción especial, está a su vez recogida en el artículo 149 de la Constitución Política del Estado en los siguientes términos:

Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

El Poder Judicial ha asumido activamente este deber constitucional y, mediante la Resolución Administrativa n.º 417-2010-CE-PJ, asignó a la Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena (ONAJUP), órgano de línea del Consejo Ejecutivo, la función de promover la coordinación entre los sistemas de jurisdicción ordinaria y jurisdicción especial. En tal sentido, tanto el vigente Reglamento de Organización y Funciones del Consejo Ejecutivo como el Plan Estratégico Institucional del Poder Judicial para el período 2021-2030 reconocen el rol que cumple la ONAJUP sobre el particular, habiéndosele asignado además la responsabilidad de la Actividad Estratégica Institucional AEI03.04 «Procesos judiciales con enfoque intercultural a nivel nacional».

En este marco, la ONAJUP, a través del Área de Justicia Intercultural, ha desarrollado dichos cometidos bajo líneas de acción enfocadas en la gestión, normatividad, coordinación, asistencia técnica, capacitación, difusión e investigación, y además está encargada de la administración del Registro Especial Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas u Originarias del Poder Judicial (RENIT). Ahora bien, en lo que concierne a la línea de investigación, se planteó como objetivos generar evidencia cualitativa y cuantitativa que brindara los insumos necesarios para la formulación de políticas públicas en materia de justicia intercultural; y posicionar a la ONAJUP como referente en la literatura nacional sobre justicia intercultural, pluralismo jurídico y administración de justicia en comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas.

La presente publicación trata de responder a dichos objetivos; así, a partir de la promoción de investigaciones y diagnósticos con metodologías interdisciplinarias que combinan las ciencias sociales y el derecho, se ha logrado este libro compilatorio, editado por el Fondo Editorial del Poder Judicial, que reúne importantes investigaciones sociolegales realizadas entre el 2018 y el 2019. Sobre las investigaciones realizadas en el 2018, cabe indicar que fueron producto de un concurso que tuvo el apoyo económico del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), y documentan el contenido y la forma en que las comunidades campesinas,

comunidades nativas o rondas campesinas emplean reglas sociales, procedimientos y sus formas de autoridad para la resolución de los conflictos de su interés y para su articulación con las autoridades de la jurisdicción ordinaria. Por otro lado, las investigaciones realizadas en el 2019 fueron realizadas con fondos ordinarios de la ONAJUP y se desarrollaron con el objetivo de generar reportes que permitieran la toma de decisiones. De forma general, estos textos plantean información específica sobre operadores de las jurisdicciones ordinaria y especial, los principales desencuentros y oportunidades de coordinación entre estos operadores y los sistemas de justicia, así como los balances y las propuestas prácticas y metodológicas para mejorar el diálogo intercultural. De esta manera, la publicación se inicia con un texto introductorio que expone su aporte para los estudios sociojurídicos y etnográficos, un breve marco teórico centrado en el pluralismo jurídico y su contribución académica y práctica, y la presentación del trabajo dirigido por la ONAJUP para la implementación del enfoque intercultural en el servicio de justicia del Poder Judicial.

Seguidamente, los siete artículos que componen este libro están distribuidos según el eje geográfico y el tipo de autoridades especiales. Así, los dos primeros artículos son sobre comunidades nativas de los Distritos Judiciales de Amazonas y Selva Central: «La justicia comunal yánesha: el caso del anexo Nueva Aldea de la comunidad nativa Loma Linda» y «La ecología social de la violencia sexual en los pueblos awajún y wampis de Amazonas». Los dos siguientes textos son sobre las comunidades campesinas y las rondas campesinas en los Distritos Judiciales de Ayacucho y Cajamarca: «Conflictos intracomunales y justicia especial en la comunidad campesina María Magdalena de Tintay» y «Las funciones políticas de las rondas campesinas de Cajamarca: nueva ruralidad, extractivismo y relaciones interforales». Los últimos tres artículos se centran en el Distrito Judicial de Puno: «Entre justicias en Puno, apostando por una justicia intercultural. Problemas y posibilidades», «Justicia comunitaria en la sierra sur peruana: reglas sociales y estrategias para la resolución de conflictos en Macusani, Puno» y «La fuerza de ley y la justicia comunal en los márgenes: una aproximación etnográfica a la

heterogeneidad jurídica del sur andino peruano». Estos últimos textos describen, en conjunto, la diversidad de actores vinculados con la justicia intercultural en un distrito judicial sede del piloto del Plan de incorporación de la variable étnica en el Sistema Integrado Judicial, aprobado por Resolución Administrativa n.º 0130-2021-CE-PJ. Esta es la principal actividad que en materia de justicia intercultural promueve actualmente la ONAJUP, al representar una política de ordenamiento de la gestión judicial para la implementación del enfoque intercultural en los procesos judiciales.

Finalmente, agradezco a quienes participaron en el desarrollo de estas investigaciones y a quienes colaboraron en su compilación y edición. Espero que el contenido de este libro fortalezca los conocimientos de los operadores de justicia, los funcionarios públicos, los profesionales y los investigadores, de modo que se pueda concientizar y concretar que no solo las entidades de la jurisdicción ordinaria pueden administrar justicia válida en nuestro país.

Lima, agosto de 2021

MERCEDES PAREJA CENTENO

Exconsejera responsable de la Justicia de Paz y Justicia Indígena
Poder Judicial

INTRODUCCIÓN

La diversidad étnica y cultural y sus formas de relacionarse con la sociedad mayoritaria han sido abordadas desde diversas aristas y con diferentes perspectivas desde hace siglos, una de ellas es la jurídica, expresada fundamentalmente en principios, normas y procedimientos. Luego de pasar por prácticas discriminatorias, algunas implícitas y otras abiertamente, distintos Estados han perfilado sus ordenamientos hasta llegar al vigente reconocimiento positivo de las diferencias y la necesaria convivencia basada en el diálogo intercultural.

En este sentido, una de las características más notables de las constituciones latinoamericanas reformadas a finales del siglo XX es el reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos indígenas. La Constitución Política peruana de 1993 forma parte de dicha tendencia, al garantizar, entre otros, el derecho a emplear la lengua originaria, a la autonomía, a la propiedad y a ejercer funciones jurisdiccionales. Este último derecho, reconocido en el artículo 149 y vinculado con el pluralismo jurídico, podría definirse, en términos simples, como la coexistencia de diversos sistemas jurídicos en un determinado territorio.

La simplicidad de la noción del pluralismo jurídico contrasta, sin embargo, con la complejidad para definir cómo podría producirse dicha coexistencia. Pospisil afirmaba, por ejemplo, que en las sociedades existen subgrupos con su propio sistema jurídico, ordenados jerárquicamente, y que los individuos podrían estar sujetos a

varios sistemas jurídicos a la vez. A su vez, Griffiths argumentaba que existen dos tipos de pluralismo. Uno en el que el Estado impone y controla la normatividad y la jurisdicción dentro de los márgenes del derecho formal. Otro en el que se reconocen manifestaciones de distintos sistemas jurídicos. En ambos casos, el sistema jurídico estatal es el «fuerte» frente a los otros que estarían en una posición de subordinación. Ante ello, Boaventura advierte que el pluralismo implica la intersección de diferentes órdenes legales. Es decir, coexisten y se interrelacionan (Cabedo, 2005).

Más allá de las posiciones doctrinarias, el artículo 149 de la Constitución Política resulta reivindicatorio para quienes vienen aplicando su propio derecho consuetudinario, incluso antes de la formación del Estado peruano. A este respecto, cabe señalar que la norma constitucional se refiere a «comunidades campesinas y nativas», siguiendo a su antecesora, la que, a su vez, recogió el término introducido por la Ley de Reforma Agraria, que reemplazó la denominación «comunidades indígenas» por «comunidades campesinas» (Barrio y Damonte, 2013), y la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de Regiones de la Selva y Ceja de Selva (1974), la cual denominó a los pueblos indígenas de la Amazonía como «comunidades nativas», en analogía con las comunidades campesinas de la sierra (Ludescher, 1997). Sobre el particular, conviene recordar que la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones de la Organización Internacional del Trabajo (CEACR) ha establecido que

el concepto de pueblo es más amplio que el de comunidad y las engloba y que, cualquiera sea su denominación, no debe haber ninguna diferencia a efectos de la aplicación del Convenio, en la medida en que las comunidades denominadas nativas, campesinas u otras estén comprendidas en el artículo 1, párrafo 1, a) o b), del Convenio (CEACR, 2009).

Esta consideración, recogida por la normativa peruana, ratifica que, independientemente de las denominaciones, las comunidades campesinas o nativas pueden ser comprendidas como pueblos

indígenas si se ajustan a los criterios objetivos y subjetivos identificados por el Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

El enunciado constitucional vigente se refiere además a las «rondas campesinas», considerándolas como órganos de apoyo de las autoridades comunales en el ejercicio de su función jurisdiccional. Al respecto, se recuerda que la Corte Suprema de Justicia aprobó el Acuerdo Plenario n.º 1-2009/CJ-116, que reconoce funciones jurisdiccionales a las rondas campesinas siempre que no vulneren derechos fundamentales.

Ahora bien, incluso con todo este reconocimiento, aún se encuentra pendiente la ley para el desarrollo regulatorio de la coordinación entre las jurisdicciones especial y ordinaria, incluyendo a los juzgados de paz. Se trata de un vacío legal que, veintiocho años después, nos indica que garantizar los derechos históricos de los pueblos indígenas del país requiere no solo un reconocimiento formal, sino también la generación y aplicación de políticas, estrategias y acciones que materialicen la transversalización del enfoque intercultural en la función pública y la sociedad en general.

Bajo este entendimiento se creó, en el 2004, la ONAJUP, asignándosele desde el 2010 funciones para la promoción de la coordinación entre sistemas de justicia. Para el Poder Judicial esto ha significado tanto el cumplimiento del mandato constitucional como la manifestación de la voluntad de organizar su estructura funcional con el fin de que los procesos judiciales se desarrollen respetando la diversidad de sistemas. De esta forma, el Poder Judicial ha sido una de las primeras entidades estatales en incorporar una visión intercultural en la prestación de sus servicios desde la gestión organizacional.

Una de las funciones en torno a la promoción de la coordinación entre sistemas de justicia asignadas a la ONAJUP es el fomento de investigaciones. En tal sentido, esta publicación tiene como objetivo contribuir a la generación y difusión del conocimiento no solo jurídico, sino también interdisciplinario, sobre las formas de administración de justicia en comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas, así como sobre la articulación para la

resolución de conflictos o disputas entre sus autoridades, las autoridades locales y las autoridades de la jurisdicción ordinaria, especialmente del Poder Judicial. Ello como parte del compromiso de una entidad que ha venido aportando a la literatura sobre este tema en Perú.

En este sentido, *Conflicto y justicia en comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas en el Perú* procura ser un aporte para expandir la evidencia etnográfica a partir de i) la metodología cualitativa proveniente de ciencias sociales como la antropología y la sociología, poniendo énfasis en la misma población y sus autoridades, y en el estudio y la reconstrucción de casos; ii) la diversificación de los tipos de autoridades especiales y las zonas geográficas, al abordarse, por ejemplo, tanto a la ronda campesina de Cajamarca como a las autoridades comunales del sur andino (Ayacucho y Puno) y de la Amazonía (Selva Central y Amazonas); y iii) el énfasis en los casos de violencia basada en género, tema transversal en la mayoría de estos estudios, mediante el enfoque en la articulación entre los distintos actores para la resolución de este tipo de casos, considerando su prioridad en la política institucional del Poder Judicial.

Comunidades nativas de la Amazonía

El diagnóstico elaborado por Lazo y Arredondo analiza el tratamiento del sistema de justicia en los pueblos awajún y wampis en torno a los delitos contra la integridad sexual, empleando para ello la revisión documental y la evidencia recogida en el trabajo de campo en dos comunidades nativas. Aunque los autores advierten que los pueblos indígenas escogidos pertenecen a la misma familia etnolingüística y comparten aspectos culturales, la diversidad entre las comunidades amazónicas es una característica insoslayable, incluso entre aquellas que pertenecen a un mismo pueblo. Por lo tanto, partiendo de esta perspectiva, los delitos contra la libertad sexual perpetrados por los integrantes de las respectivas comunidades pueden ser abordados por la justicia especial de distinta forma. De hecho, uno de los aportes interesantes de este texto radica

en que, apoyados en la antropología y los estudios de género, los autores construyen un marco teórico sobre la violencia sexual en los pueblos wampis y awajún, lo cual resulta relevante para caracterizar a los componentes de la violencia (víctima, agresor, prácticas, medios de coacción y espacios de agresión). Otro aspecto importante del texto es su estudio sobre el grado de accesibilidad de las víctimas de estas comunidades al sistema de justicia ordinario, pues de ello dependerá que aprecien a la justicia especial como única alternativa para encontrar reparación por la agresión sufrida y sanción al agresor, depositando en ella todas sus expectativas. Este aspecto alcanza una valoración particularmente importante, sobre todo cuando tiene relación con factores de impunidad, los cuales se analizan no solo desde las clásicas barreras de accesibilidad a la justicia, sino también desde el enfoque ecológico, adaptado por los autores a la realidad de los pueblos wampis y awajún. Esto les permite identificar que las familias de las víctimas transitan itinerarios de búsqueda de justicia que normalmente conducen a la impunidad a través de las siguientes esferas o capas sociales: 1) intrafamiliar, 2) interfaz interfamiliar (interno), 3) interfaz con la comunidad (interclánico), 4) interfaz con la sociedad mestiza (externo), e 5) interfaz con las entidades del Estado (institucional).

En lo que concierne a la investigación sobre la administración de justicia en el pueblo indígena yánesha, esta es, por sí misma, enriquecedora, pues mediante un enfoque etnográfico y la presentación de casos concretos contribuye a los escasos estudios sociojurídicos sobre la materia. Los autores Espinosa y Narro analizan y reflexionan sobre el contexto en el que se desarrollan la convivencia y las disputas de los pobladores del anexo Nueva Aldea de la comunidad nativa Loma Linda, así como sus prácticas para la resolución de conflictos. De hecho, la estadía de los autores en la comunidad les facilitó acceder a sus registros y estatutos, participar pasivamente en sus asambleas y entablar conversaciones con sus miembros, lo cual les permitió recoger sus voces y comprender las nociones locales sobre la «justicia» y la «ley», conceptos que varían dependiendo de los territorios y las culturas, y la relación de estas con el reconocimiento legal estatal. Este texto también presenta las características

de los actores facultados para administrar justicia en Nueva Aldea (local, federativa y estatal). Así, en lo local se percibe que la disciplina de los abuelos era más estricta y que la justicia está ligada a elementos religiosos: el pasado y el presente confluyen a través de las figuras del *kornesha* y el *arkanxh*. El primero identifica al culpable de las maldades y el segundo aplica la sanción. En el espacio federativo resulta interesante la figura del Consejo de Ancianos, formado por antiguos *kornesha*, exlíderes que, desde la perspectiva de la comunidad, son quienes más saben, por lo que los conflictos no resueltos en el seno de esta son conocidos por ellos. Por último, los autores reconocen que la relación del pueblo *yánesh*a con el Estado es ambigua, pues por un lado sus miembros tienen derecho a acceder a las instancias estatales de administración de justicia y, por otro, reivindican su derecho a la autodeterminación en sus territorios, lo que los faculta para establecer sus propios mecanismos y reglas para resolver sus conflictos.

Comunidades campesinas y rondas campesinas

El texto de Salas y Castro parte del reconocimiento de la dificultad de extrapolar la lógica de la justicia que se imparte en una comunidad campesina como la de su estudio, María Magdalena de Tintay, situada en la provincia de Sucre, en Ayacucho, sin que dicha dificultad signifique negar su constante relacionamiento con la justicia ordinaria, circunstancia a la que han contribuido la migración y la educación formal, las cuales a su vez han influido, como parte del estatus social, en la elección de las autoridades comunales. De este modo, al existir relacionamiento, la justicia comunal se ha mantenido prevaleciente en estos territorios. Ahora bien, los autores han podido verificar con su investigación que las autoridades comunales pueden priorizar la atención de los conflictos que afectan de forma directa los recursos de la comunidad, entendiendo recursos como todo aquello que aporte a su bienestar social y económico. Ellos destacan que las autoridades comunales reunidas en una junta directiva no son la máxima autoridad a este efecto, sino la asamblea general, quizás manteniendo así parte del sentido de lo colectivo, al

amparo además de un principio que les es básico: la reciprocidad. Como parte de ello, la resolución de conflictos «menores» se produce por lo general en el espacio familiar o vecinal, por lo que difícilmente son conocidos por las autoridades comunales. De cualquier forma, la regla que resalta en ambos casos es que, aunque los pasos, modos y actores para lograrlo no sean siempre los mismos, cualquier conflicto surgido entre los integrantes de la comunidad se resuelve en su propio ámbito, en aras de la convivencia colectiva. Convivencia en la que, por cierto, la jerarquización social no deja de estar inmersa. Estos autores también resaltan la figura del juez de paz como *sui generis*, pues al ser elegido por la población debido a su honorabilidad, dicha elección y posterior designación se producen «en nombre» del Poder Judicial para impartir justicia sobre la base del derecho consuetudinario expresado en su leal saber y entender. Aún con ello, los casos de estudio resaltan la convicción de que su función jurisdiccional está circunscrita a la conciliación sin alterar las instituciones comunales, ello no implica que si no pudiera solucionar el conflicto, esté impedido de derivarlo a la justicia ordinaria. De allí que Salas y Castro consideren que, en la comunidad de Tintay, el juez de paz sea en la práctica el principal actor de justicia.

Por su parte, en su estudio respecto de las rondas campesinas cajamarquinas, Salazar resalta la noción de nueva ruralidad, que supone una concepción distinta de lo campesino, en la que influyen no solo la migración sino, además, entre otros, el protagonismo de actividades económicas diferentes a la agropecuaria, y la mayor articulación con lo urbano. De este modo, al relacionamiento típicamente identificado se suma el que es enmarcado por esta nueva ruralidad, la cual puede favorecer nuevos asentamientos incluso en espacios urbanos en los que también pueden desplegarse acciones jurisdiccionales, por lo que además pueden generar nuevos conflictos con la justicia ordinaria. Y todo ello sin dejar de apreciar que las rondas campesinas de Cajamarca no se adscriben a comunidades campesinas —como sí sucede en otras partes del país—, y que, a su vez, su forma de organización no es incompatible con otro tipo de organizaciones campesinas. Este estudio enfatiza además en que la

justicia que imparten las rondas campesinas de Cajamarca implica no solo decidir sobre un conflicto, sino también ejercer funciones de investigación y de ejecución, lo cual hace que el relacionamiento con la justicia ordinaria pueda tener más aristas. Pese a ello, el autor encuentra que no todas las rondas campesinas desarrollan acciones jurisdiccionales, y las que lo hacen no las concretan de la misma forma.

Estudio de caso: Puno

A través de una metodología etnográfica y multisituada en el Distrito Judicial de Puno, Alanoca y Pilco presentan un diagnóstico sobre las dimensiones discursivas y prácticas de la justicia intercultural, entendida como la prestación del servicio de justicia que implica una valoración positiva de las diferencias étnico culturales, la coordinación con autoridades de la jurisdicción especial, y el conocimiento y aplicación de las normas nacionales e internacionales en esta materia. Este texto presenta un recuento histórico de procesos demográficos y políticos vinculados con la migración y la urbanización, y con la formación de organizaciones indígenas y campesinas regionales quechuas y aymaras, como espacios de socialización de derechos humanos y derechos de pueblos indígenas. En este contexto, los autores realizan un mapeo de actores donde se identifican, por un lado, las posturas de apertura, escepticismo y oposición a la justicia intercultural desde instituciones estatales como el Poder Judicial, el Ministerio Público y la Policía Nacional; y, por el otro, las dinámicas de funcionamiento de las organizaciones campesinas e indígenas, así como de ámbitos territoriales, comunidades campesinas, parcialidades y centros poblados, y autoridades, rondas campesinas, tenientes gobernadores y directiva comunal. Adicionalmente, este texto presenta el estudio de caso de las parcialidades aymaras y los tenientes gobernadores o *jilaqatas* como autoridades tradicionales de la administración de justicia.

Por su parte, el texto de Burneo y López se enfoca en las formas de ejercicio de la justicia en las comunidades campesinas y sus

estrategias para la resolución de sus conflictos en ámbitos comunales, distritales y provinciales, así como en su articulación con instancias estatales. Se presenta además el contexto histórico local sobre la administración de justicia, el gobierno comunal y la tenencia de la tierra, así como la formación de las rondas campesinas en las comunidades campesinas de Pacaje, una comunidad originaria, y Túpac Amaru, una comunidad producto del proceso de la reforma agraria. El resultado de este estudio es la identificación de, por un lado, la consideración del ámbito de afectación —personal, tierras y obligaciones comunales—, y de la instancia de resolución del conflicto —ronda comunal o «comité de seguridad», ronda distrital, ronda provincial, asamblea, directiva comunal y el *arirawa* o «juez de chacra»—. Por otro lado, se identifican premisas, principios y reglas sociales que determinan procedimientos, rutas, criterios de sanción y el repertorio de sanciones para cada tipo de conflicto e instancia de resolución; así como los niveles de coordinación entre las instancias comunales y con instituciones estatales.

Desde el cuestionamiento de la dicotomía analítica que distingue al derecho del Estado y al «derecho indígena» o «derecho comunal», entendido desde una noción esencialista de «cultura», Valdivia y Arredondo presentan a su vez una exploración etnográfica de las dinámicas internas que orientan las prácticas de administración de justicia de las rondas campesinas de la Central Única de Rondas Campesinas del distrito de Macusani, en la provincia de Carabaya, en Puno. En este sentido, los autores reevalúan la presencia del Estado en las sociedades campesinas y rechazan posturas que sitúan a la administración de justicia en ámbitos comunales como aislada u opuesta a los procedimientos e instituciones jurídicas estatales. En este artículo se aborda el contexto histórico, la estructura y el funcionamiento de las rondas campesinas como actor local político, jurídico, administrativo y económico que experimenta al Estado a través de un conjunto de prácticas performativas y discursivas. Los autores concluyen que existen procesos mutuamente constitutivos mediante los que la ley, la vida política local y la ronda campesina se reconstruyen constantemente, esto es, cómo el derecho

estatal reestructura órdenes normativos locales, y cómo se generan procesos de resistencia, apropiación y uso reivindicativo del aparato judicial por parte de las rondas campesinas.

Conclusiones

Basado en los estudios interdisciplinarios sociojurídicos, este libro reúne los hallazgos de la investigación fundamentada empíricamente de diferentes áreas geográficas y diversos tipos de autoridades de la jurisdicción especial en el país. Tomando en cuenta estudios interdisciplinarios sociojurídicos, los autores examinan el estado actual de dicha jurisdicción como un fenómeno actual; un espacio dinámico en constante transformación y en articulación con otros actores y discursos que los influyen.

Estos estudios dan cuenta además de cómo en la resolución de los conflictos entre integrantes de las comunidades campesinas y comunidades nativas no solo intervienen las propias autoridades comunales, sino también, bajo diferentes títulos, diversos actores familiares y otros actores de las comunidades o rondas, o autoridades tradicionales. En esa línea, los autores identifican que esta participación adicional —con o sin ese objetivo— suele producir la transformación del conflicto inicial, de lo que cabe resaltar el común reconocimiento del rol de intermediación que, en general, terminan cumpliendo las personas a las que se recurre. Así, en estos estudios se observa que existen ciertas clases de espacios, autoridades, procedimientos y sanciones según el tipo de conflicto, magnitud y características de las partes involucradas, factores todos estos que determinan las rutas de administración de justicia que se deben seguir: si se reserva al conocimiento comunal o si se deriva fuera de este.

En torno a la violencia de género, se ha identificado que si bien ha habido cambios frente a lo vivido durante décadas, muy pocas mujeres acceden a cargos de autoridades comunales, lo cual a su vez incidiría en que los casos de violencia tengan como primer nivel de atención al ámbito familiar y no al comunal. De igual forma, se

observa que solo aquellos casos en que en dichos espacios no se lograra la resolución del conflicto podrían ser dispuestos a la atención de la justicia ordinaria, o incluso solo para el conocimiento de otros actores estatales, entendiendo que entre estos últimos no solo se encuentra el juez de paz o el juez de paz letrado, sino también el personal de una posta de salud o del Centro Emergencia Mujer. Los estudios destacan además la alta frecuencia de los casos que involucran a mujeres, como son los casos de pensión de alimentos y la violencia. En este último supuesto, los autores también resaltan los límites de las autoridades de la jurisdicción especial, lo que conlleva a que se deriven a otras instancias fuera del ámbito comunal, y ello porque no logran una conciliación real o el cumplimiento de las sanciones —por reincidencia o la magnitud del problema—, como en el caso de la violencia sexual.

De otro lado, un elemento común que puede identificarse en los textos es la importancia de la coordinación entre los actores de la jurisdicción especial y otros actores del Estado que colaboran con la impartición de justicia, como en la sierra sur con los tenientes gobernadores, personajes que representan al Poder Ejecutivo y que por tal razón pueden desarrollar acciones orientadas a promover la tranquilidad, al estar encargados de mantener el orden. Asimismo, los estudios, resaltando la articulación entre las autoridades de la jurisdicción especial y la ordinaria, no dejan de identificar algunos nudos críticos vinculados con el desconocimiento, por parte de los actores del sistema de justicia ordinario, de la realidad sociocultural indígena y campesina, así como de las normas aplicables sobre el particular. En esta línea, los estudios evidencian la importancia de conocer los contextos particulares y los procesos de transformación histórica de estas poblaciones, en el marco del reconocimiento y la valoración de sus nociones de justicia, de sus prácticas y las formas en que administran justicia.

Esperamos que la presente compilación aporte a la reflexión sobre las particularidades que puede desarrollar la jurisdicción especial en los distintos territorios del país en que predomina —si bien con ciertas semejanzas entre sí— y que existen de forma paralela a un

único sistema de justicia ordinaria. Ello, sin perder de vista que dicha diversidad no ha constituido un obstáculo para que se reconozca, a la par, que aquel predominio se debe no solo a su ancestralidad, sino también a la convicción de que la justicia de las comunidades y las rondas aspira esencialmente a la armonía colectiva.

Lima, agosto de 2021

AMELIA ALVA ARÉVALO, ENITH PINEDO BRAVO
Y ERIKA LEÓN ANGULO
(compiladoras)

Referencias

- Barrio, R. y Damonte, G. (2013). Los dilemas del Estado peruano en la implementación y aplicación de la Ley de Consulta Previa en los Andes peruanos. *Anthropologica*, 31(31), 127-147.
- Cabedo, V. (2005). Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina. Editorial de la Universitat Politècnica de València.
- Ludescher, M. (1997). El régimen legal de los recursos naturales en el Perú y sus consecuencias para los pueblos indígenas de la Amazonía. En Kuppe, R. y Potz, R. (eds.), *Law and Anthropology*. Vol. 9 (pp. 226-243). Martinus Nijhoff Publishers.
- Oficina Internacional del Trabajo (2019). Informe de la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones (artículos 19, 22 y 35 de la Constitución). Informe III (Parte 1A). [https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/P/09663/09663\(2009-98-1A\).pdf](https://www.ilo.org/public/libdoc/ilo/P/09663/09663(2009-98-1A).pdf)

La justicia comunal yánesha: el caso del anexo Nueva Aldea de la comunidad nativa Loma Linda

OSCAR ESPINOSA DE RIVERO

Pontificia Universidad Católica del Perú

oespinosa@pucp.edu.pe

CARLOS ANDRÉ NARRO FLORES

Pontificia Universidad Católica del Perú

andre.narro@pucp.pe

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de que todos los pueblos indígenas han desarrollado sus propios mecanismos de resolución de conflictos y de administración de justicia durante el tiempo (Stavenhagen e Iturralde, 1990; Moore, 2005; etcétera), en el Perú no todos los casos son igualmente conocidos por el Estado ni el sector académico (Brandt, 1986; Bock y Maury, 1997; Espinosa, 2013). El caso más conocido y estudiado es el del pueblo awajún (Ballón, 1990; Urteaga, 1992; Villavicencio, 1994; Carrillo, 2006; Tiwi, 2008; Ninahunaca, Majampte y Guerrero, 2009; Torres, 2011; León, 2015; Bardales, Chávez y Quinteros, 2016; etcétera), al que se le podrían sumar los estudios hechos con otros pueblos de la familia lingüística chicham (también conocida como jíbara) como los shuar y los achuar, sobre todo del lado ecuatoriano (Colajanni, 1984; Ávila, 2010; Vallejo, 2010; Tiwiram y Jimpikit, 2013; etcétera).

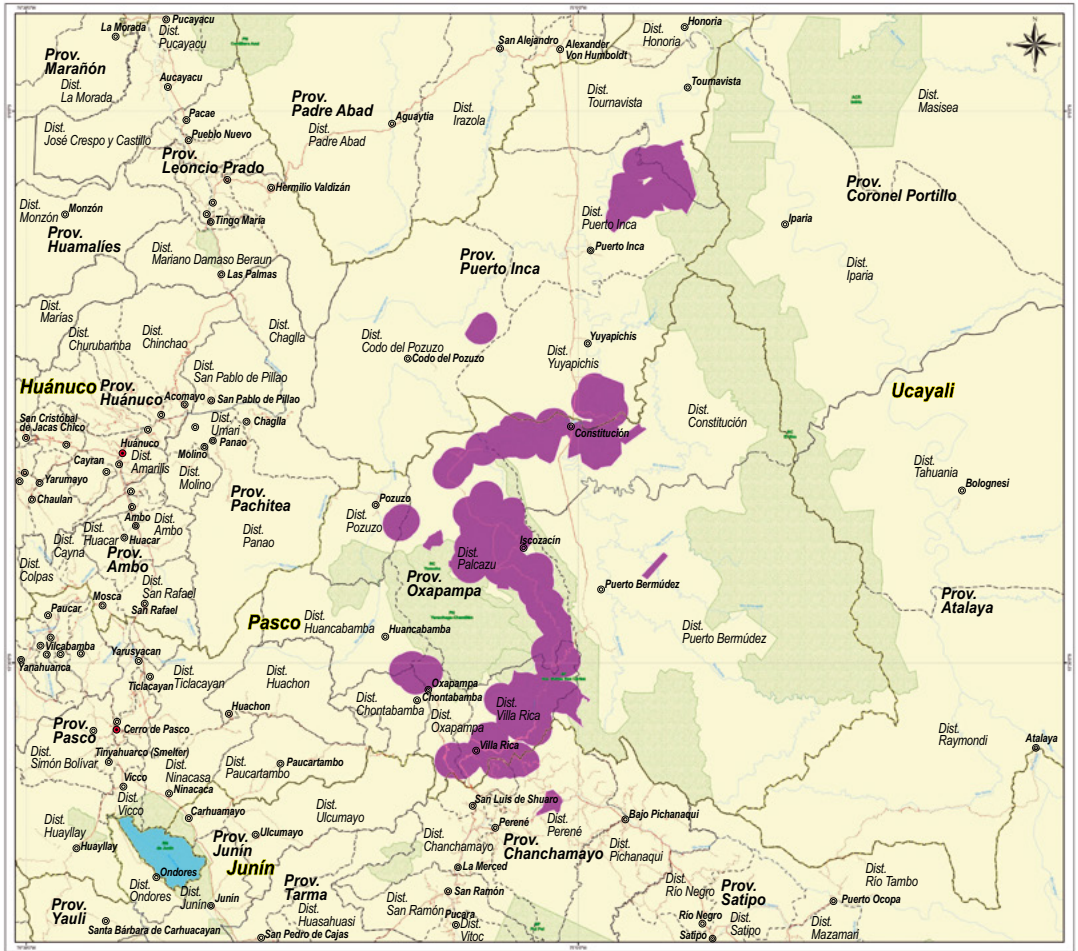
Asimismo, estas investigaciones responden al propio interés del pueblo awajún por la administración de justicia. En efecto, muchas comunidades y organizaciones awajún han establecido, y en muchos

casos también han puesto por escrito, sus propios reglamentos para la administración de justicia (Ballón, 1978; Brown, 1984, 1993; Brandt, 1986; Urteaga, 1992; Villavicencio, 1994; Espinosa, 1995; Carrillo, 2006; Peña, 2009; Torres, 2010, 2011). Esto ha llevado a que algunos especialistas se refieran a un «sistema de justicia awajún» (Peña, 2009; Ninahunaca et al., 2010; etcétera). Otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana que han recibido atención de la academia, aunque en menor medida, son el pueblo asháninka (Bock y Maury, 1997; Pacheco, 2007), el pueblo shawi (Ochoa, 1993) y el pueblo arakmbt (Del Alcázar, 2001).

La misma atención, sin embargo, no se ha dirigido hacia la administración de justicia del pueblo yánesha. Según los dirigentes de la Federación de Comunidades Nativas Yáneshas (Feconaya), mediante comunicación personal, se estima que el pueblo yánesha, cuya lengua pertenece a la familia arawak, cuenta con una población aproximada de 10 000 personas que, en su gran mayoría, viven en 38 comunidades nativas ubicadas en las provincias de Puerto Inca, Huánuco; Oxapampa, Pasco; Chanchamayo, Junín; y Atalaya, Ucayali. Lo mencionado puede observarse a continuación:

Mapa 1

Ubicación de la población yánesha en comunidades nativas



Leyenda

- Capital distrital
- Capital provincial
- Capital departamental
- Rios
- Via asfaltada
- Via afirmada
- Pueblo yánesha
- Área natural protegida
- Lago
- Límite distrital
- Límite provincial
- Límite departamental

PERU Ministerio de Cultura

PUEBLO YANESHA

Sistema de Coordenadas: Geográficas
Datum Horizontal: WGS 84
Enero 2020
1:500.000

0 5 10 20 30 Km

Fuentes de BDPI: ANA, COFOPRI, MINAGRI, IGN, INEI, MTC, SERNANP.

Así, aunque los yánesha tienen una rica tradición cultural que ha merecido la dedicación de importantes y abundantes trabajos etnográficos, principalmente los de Richard Smith desde 1974 y de Fernando Santos Granero desde 1980, ni siquiera dichos antropólogos han incluido entre sus temas de investigación la administración de justicia, aunque en algunos documentos la mencionan de pasada (Santos, 2000; Smith, 1977). Ante tal escenario, el objetivo principal de este texto es presentar y discutir las formas y clarificar los procesos mediante los cuales se ejerce la justicia en el ámbito de una comunidad nativa yánesha, sobre todo a través del análisis de casos de disputas y conflictos.

Tradicionalmente, las comunidades indígenas de la Amazonía peruana han resuelto sus problemas internos de acuerdo con sus propias costumbres. Este derecho consuetudinario fue reconocido por el Estado desde la primera Ley de Comunidades Nativas de 1974 (Decreto Ley n.º 20653) y fue ratificado por la segunda Ley de Comunidades Nativas (Decreto Ley n.º 22175), vigente en la actualidad. Luego, también fue reconocido por la Constitución de 1993 en su artículo 149. Sin embargo, la justicia indígena o comunal no solo resuelve conflictos, sino que genera también otro tipo de disputas y discusiones: tanto hacia el interior de la sociedad indígena, debido a la preexistencia de tensiones entre distintos grupos sociales o distintas costumbres, como en relación con la justicia ordinaria.

Por lo demás, sabemos que, en la actualidad, el pueblo yánesha, a través de sus organizaciones indígenas, principalmente la Feconaya, su organización más antigua y representativa, tiene un interés especial en ejercer su derecho a la administración de justicia desde sus propias tradiciones, como el kornesha¹ Bledhy Moale Colina manifestó en el VIII Congreso Internacional sobre Justicia Intercultural celebrado a fines de 2017 en Huamanga.

1 Kornesha es el nombre del presidente de la Feconaya en la actualidad, pero también corresponde a una figura de autoridad del pasado. Para diferenciar ambas figuras, en este texto se ha optado por utilizar cursivas cuando se haga referencia a los sacerdotes del pasado, cuyas funciones y características se explican más adelante.

2. METODOLOGÍA

La presente investigación se aborda desde un enfoque etnográfico que implicó una etapa de trabajo de campo entre los sujetos de investigación, en sus propias condiciones de vida. El período de trabajo transcurrió entre mayo y junio de 2018, durante cuatro semanas. Estuvo dividido en dos momentos. El primero se realizó en Oxapampa, donde se solicitaron permisos institucionales a la Feconaya y se iniciaron entrevistas con el kornesha actual, presidente de la federación, y algunos de sus antecesores. El segundo se llevó a cabo en el anexo Nueva Aldea de la comunidad nativa Loma Linda, ubicada en Palcazú, Oxapampa, Pasco. Finalmente, se complementó el trabajo de campo con una estancia breve de una semana en la comunidad nativa de Alto Yurinaki, situada en Perené, Junín, donde se llevó a cabo el XLIX Congreso Ordinario de la Feconaya. Esta comunidad fue elegida por sugerencia de la organización.

Como el objetivo principal de la investigación consiste en conocer cómo se administra la justicia en el ámbito de una comunidad nativa a través de casos concretos, las principales fuentes de información fueron las prácticas de los comuneros, así como los discursos y las memorias sobre casos paradigmáticos desde su propia perspectiva. Para acceder a ellos se utilizaron principalmente la observación participante, las entrevistas semiestructuradas, las conversaciones informales, la revisión del archivo comunal y la recolección de datos de parentesco.

La observación participante se centró sobre todo en la vida cotidiana que expresa el *ethos* de convivencia al interior de las comunidades yánesha; además de ello, si bien no hubo asambleas comunales durante el período señalado, se pudo observar la atención brindada por la junta directiva a los comuneros durante dos viernes entre las nueve de la mañana y la una de la tarde, que corresponde a su horario de atención habitual.

Las entrevistas semiestructuradas se realizaron principalmente con comuneros y comuneras de diferentes generaciones, en especial autoridades, logrando conversar casi con la totalidad de familias

(veinticuatro) que viven alrededor de la carretera en la zona nucleada de Nueva Aldea. Por medio de estas, y de las conversaciones informales, se accedió tanto a las nociones locales de «justicia» y «ley», así como a su relación con las formas ancestrales de ejercer la justicia y mantener la armonía. De igual manera, la perspectiva diferenciada entre hombres y mujeres sobre la justicia pudo comprenderse a través de esta metodología. Finalmente, del contraste de experiencias se pudo reconstruir los casos que fueron significativos para ellos mismos y aproximar a las perspectivas diferenciadas que existen sobre una misma serie de eventos.

En cuanto a la revisión de archivo, Nueva Aldea cuenta con dos libros de actas que abarcan el período comprendido entre agosto de 2015 y 2018. En estos se registran las denuncias de comuneros y comuneras, la resolución de estas, y los acuerdos tomados en asambleas comunales. También se pudo revisar el estatuto vigente en donde se determinan derechos y deberes de los comuneros y las comuneras, funciones de las autoridades respectivas, así como diversas faltas y sus sanciones correspondientes.

Finalmente, a partir de la recolección de datos de parentesco se construyen árboles de relaciones entre parientes para entender la influencia de esta dimensión en la emergencia, la mediación y la conclusión de conflictos.

3. MARCO TEÓRICO

En la imaginación de mucha gente, incluyendo a algunos antropólogos, se tienen sobre todo dos imágenes mutuamente excluyentes de las sociedades indígenas de la Amazonía. Por un lado, aquella que resalta el ideal «guerrero» que privilegia el aspecto beligerante de una sociedad a través de sus diversas relaciones. Por el otro, una «pacífica», bondadosa y generosa (Overing y Passes, 2000). Sin embargo, hay un cierto consenso en torno a la idea de que sería absurdo afirmar que una sociedad es en sí misma «beligerante» o «pacífica» (Santos, 2000). Desde esta perspectiva, y tomando en

cuenta las actuales condiciones que llevan a los pueblos indígenas de la Amazonía peruana a vivir en territorios fragmentados bajo la forma de comunidades nativas, se propone el concepto de «convivialidad» como punto de partida analítico para comprender tanto el modo de vida en comunidad como a nivel de grupo étnico. Esta perspectiva incluye también los conflictos y las amenazas cotidianas que constituyen la contraparte de esta convivialidad, como el otro lado de la moneda. Precisamente, en torno a aquello que amenaza la convivialidad aparecen las nociones de ley y justicia indígenas.

3.1. La vida en comunidad: convivialidad y conflicto

Reconociendo la insistencia con que muchos hombres y mujeres de diversos pueblos indígenas de la Amazonía caracterizan a los suyos como «sociables, amigables, amantes de la paz» (Gow, 1991; Sarmiento, 2011; Santos, 1994; Smith, 1977)², Overing y Passes (2000) proponen el concepto de convivialidad como herramienta teórica para la mejor aproximación a los modos de vida de estos colectivos.

Por convivialidad entienden el hecho de vivir juntos una vida común (Overing y Passes, 2000, p. xiii). Para el caso de los pueblos amazónicos, esta se caracterizaría por el aprecio por la paz, la moralidad y la afectividad; la importancia de los lazos de parentesco, la generosidad y el compartir; y una valoración ética y estética de la sociabilidad (Overing y Passes, 2000, p. xiii). Sin embargo, lejos de ser una imagen romántica que persigue un ideal de vida, la convivialidad es un estado conseguido a través de prácticas cotidianas de interrelación con otras personas. En este sentido, tanto las relaciones de parentesco como las relaciones políticas, entre otras, influyen en la consecución y el mantenimiento de este estado.

2 Cabe resaltar que estos estudios fueron realizados con comunidades yine, asháninka y yánesha, y por lo tanto se trata de comunidades que pertenecen a pueblos indígenas de lengua arawak que viven en la Selva Central y la Selva Sur del Perú.

Al ser precisamente un estado colectivo de vida, la convivialidad no se trata solo de armonía y generosidad, sino que supone una vida bajo presiones y amenazas que ponen en riesgo esta paz y buena convivencia. Desde disposiciones afectivas personales, es decir, codicia, envidia o mezquindad, pasando por peleas, enfermedades o la muerte (Overing y Passes, 2000, pp. 21-24), e incluyendo también las presiones externas por recursos como la tierra y los bosques. Todas estas amenazas ponen en peligro el delicado equilibrio de vivir en común. Y son precisamente estas presiones las que generan las fracturas que, de continuar, devienen en conflictos y disputas a los que se debe dar solución.

Haciendo alusión a este proceso de constante creación y amenaza de la convivialidad, Santos Granero (2000) propone abordar los «ciclos de convivialidad». De esta manera, siguiendo el proceso de creación, fisura, conflicto y desenlace del mismo, y recreación de la convivialidad, se tiene una visión tanto de la armonía como del conflicto en su inseparable relación.

3.2. La justicia indígena y la noción de la ley

Una afirmación compartida por muchos antropólogos que trabajan en la región amazónica indica que los pueblos indígenas carecen de mecanismos de resolución de conflictos explícitos o formales (Santos, 2000; Walker, 2015). Como señala Overing, «no había necesidad de que un sistema de autoridad se imponga formalmente sobre los miembros de la comunidad», pues, por un lado, al interior de los grupos de parentesco se formaba a las personas según acciones morales que se imponían como un deber y, por el otro, las venganzas y las acciones beligerantes, como las fisiones grupales, no estaban institucionalizadas (citado por Walker, 2015).

Este tipo de situaciones apunta a que, en cierta medida, las leyes o la justicia, como las conocemos en el mundo moderno, habrían carecido de sentido en estas sociedades. Sin embargo, en el contexto actual, en la Amazonía peruana existen comunidades cuyo reconocimiento legal está avalado por el Estado y, por lo

tanto, han venido desarrollando estatutos comunales y reglamentos que rigen la vida de la comunidad, en algunos casos por iniciativa propia, y en otros debido a la intervención del Estado mismo, de las organizaciones indígenas, de asesores externos o de algunas ONG. Así, cada vez es más frecuente que líderes indígenas utilicen conceptos como los de «justicia» o «ley», adjudicándoles sentidos diferentes a aquellos que el Estado o las sociedades nacionales comprenden (Erikson, 2016). Por ello, resulta fundamental explorar, para cada pueblo indígena, qué se entiende por «justicia» y cómo esta se ejerce para resolver las tensiones y los conflictos que surgen en su interior.

Tomando como punto de partida el concepto de «prácticas judiciales» de Foucault, León (2015) define el «modo indígena de administración de justicia» como el conjunto de las formas «en que se arbitran los daños y responsabilidades, en que se juzga en función de las faltas cometidas y en que se imponen reparaciones y castigos» por parte de todos los actores involucrados en los procesos de resolución de conflictos y establecimiento de responsabilidades y sanciones. De esta forma, el concepto utilizado por León permite aproximarse a la administración de justicia siguiendo casos concretos y relacionando aspectos como el parentesco, los valores culturales y morales, las faltas y su gravedad, etcétera. Al centrarse en las acciones y los procesos antes que en las normas o las leyes, la noción propuesta está en mayor proximidad con las descripciones etnográficas de varios pueblos indígenas de la Amazonía, permitiendo conocer las relaciones entre nociones de justicia, sus prácticas y los estatutos de comunidades.

En cuanto a la idea de ley como cuerpo de normas funcionando como fuerza reguladora externa a los individuos (Walker, 2015), se piensa que tiene su expresión directa e irrevocable en los estatutos comunales o federativos. Si bien estos son diseñados para funcionar de la manera señalada, no son pocos los casos en que, cuando menos, las relaciones se tornan ambiguas a ojos de observadores externos (Garra, 2016). Factores como el parentesco, la tradición, la familiaridad con las instancias de justicia estatal, la autonomía

individual y también la colectiva, los intereses personales, entre otros, entran a tallar en un campo donde la ley se caracteriza por hacerse constantemente (Latour, 2009). Por ello, en esta investigación se propone tomar la noción de ley no como una categoría analítica sino como una descriptiva, la misma que se desarrolla a partir del trabajo de campo.

4. CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

4.1. Historia de la comunidad nativa Loma Linda-Laguna y el anexo Nueva Aldea

Los yánesha tienen una larga historia de movilización y migración (Santos, 1998, 2004; Smith, 2008, 2011), la cual es correlato de los largos siglos de relaciones de intercambio y guerra con sociedades andinas y amazónicas, españoles durante la Conquista, y con el Estado peruano (Santos, 1980). Uno de los resultados de estas relaciones es el proceso de «despojo territorial» que han vivido los yánesha durante la época republicana a manos de diversos actores, principalmente el Estado peruano (Barclay y Santos, 1980). De esta manera, el llamado «archipiélago» de comunidades nativas en un mar de colonos andinos y descendientes europeos supone no solo la diversidad de conformación e historias de estas comunidades (Barclay y Santos, 1980), sino también de acceso a educación y salud, actividades económicas, recursos naturales, clima y biodiversidad, saberes culturales, prácticas religiosas y formas de vida en comunidad (Smith, 1982).

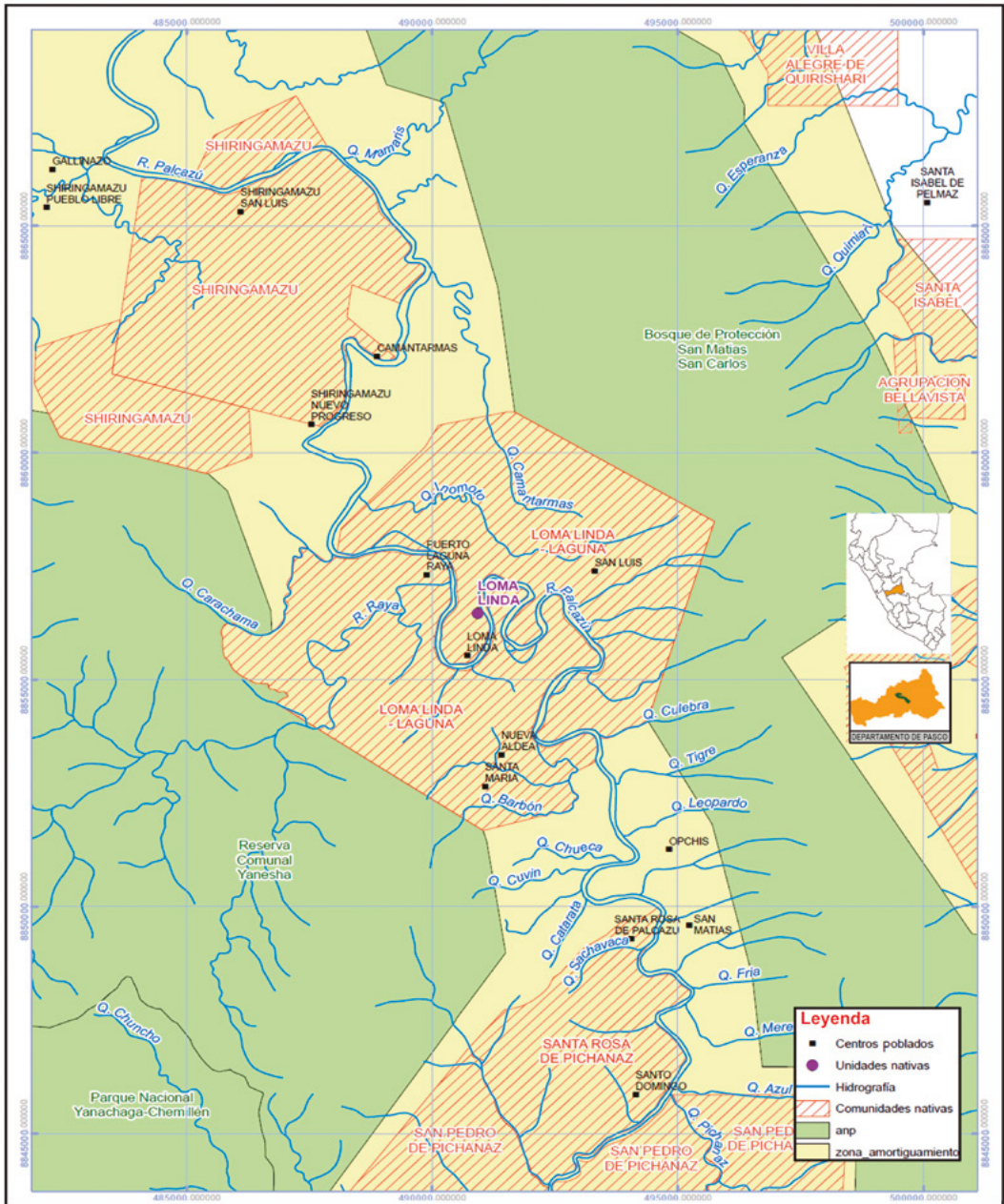
A continuación, se presenta un breve recuento de la historia de la zona de la comunidad nativa de Loma Linda-Laguna y del sector de Nueva Aldea, donde se realizó el trabajo de campo de esta investigación tomando como fuentes los trabajos de Smith (1981) y Santos Granero (1994, 2000), y las entrevistas con diversos comuneros y comuneras.

El asentamiento que dio origen a la comunidad nativa Loma Linda fue fundado en el medio Palcazú, en la zona conocida como

Camantarmás (ver mapa 2), hasta entonces escasamente poblada, durante 1948, por un pastor adventista yánesha, su cuñado asháninka y sus respectivas esposas. Ellos provenían de la zona del alto Perené, en donde fueron trabajadores en las plantaciones de café de la Peruvian Corporation, consorcio inglés conformado por acreedores británicos del Estado peruano (Manrique, 1982; Barclay, 1989). A través de la prédica adventista a lo largo de los ríos Pichis y Palcazú, lograron convencer a varias familias asháninka y yánesha de formar un refugio alejado de los abusos de los colonos de las zonas altas. El asentamiento elegido se ubicaba a cinco días de camino de la colonia más cercana.

Hacia los primeros años de la década de los cincuenta, una epidemia de sarampión diezmo la nueva población, produciendo también el retorno de los asháninkas a la cuenca del río Pichis. Sin embargo, para 1952 llegaron nuevas familias asháninkas, esta vez del Alto Perené, huyendo de los abusos de los colonos y de la Peruvian Corporation, además de otras familias yánesha de zonas cercanas. Desafortunadamente, una nueva epidemia atacó la zona, esta vez matando gran cantidad del ganado y generando la partida de los asháninkas. En esta ocasión, solo tres familias extensas quedaron en la zona: las dos familias fundadoras encabezadas por las viudas y una familia yánesha llegada del valle de Cacazú en 1954, bajo el liderazgo de un hombre anciano. Uno de los hijos de este último asumió como líder del asentamiento ese mismo año, y con el apoyo de las tres familias, unidas por intercambios matrimoniales, emprendieron diversas acciones que tuvieron como resultado el crecimiento demográfico en la zona.

Mapa 2
Comunidad nativa Loma Linda-Laguna, distrito de Palcazú



Apoyada por la misión adventista de Nevati³, ubicada en el río Pichis, la recién fundada escuela privada monolingüe sirvió de atracción principal para la agregación de familias. Bajo el mando de su nuevo líder, la vida en la zona seguía la disciplina adventista: se prohibieron el consumo de ciertos animales de caza, el consumo de masato fermentado y las fiestas de luna llena, así como plantas medicinales, sobre todo el tabaco. De esta manera, en 1964 se contó en la zona sesenta familias nucleares y un cuerpo de ciento cincuenta niños y niñas en edad escolar. Sumado a ello, el líder de la naciente comunidad inició gestiones para el reconocimiento formal de su territorio ante el Estado.

Sin embargo, para sostener el funcionamiento de la escuela adventista, los padres de familia yánesha debían pagar un sueldo a un profesor particular. Para hacerlo debían pasar jornadas enteras trabajando en haciendas ganaderas, río abajo, o cafetaleras, río arriba. En caso de no contar con el dinero necesario, debían pagar en productos de sus huertos. Debido a la gran carga que esto representaba para los padres yánesha, en 1968, el líder de la comunidad propuso solicitar una escuela bilingüe gratuita a los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano, organización perteneciente a la iglesia evangélica que venía abriendo estos centros bajo la enseñanza de profesores yánesha desde 1947. Las familias fundadoras apoyaron la propuesta. No obstante, un grupo de quince familias, lideradas por un joven yánesha proveniente de un asentamiento de la zona media del río Cacazú, casado con una de las hijas de la hermana del líder, señaló su preocupación por la influencia que los evangélicos pudieran tener sobre sus hijos y el retorno a las ideas «antiguas» que esto supondría. El conflicto entre las dos facciones inició de esta manera.

La misión adventista de Nevati nombró al joven yánesha como pastor del servicio sabático; por su parte, la facción evangélica decidió dejar de asistir a estos eventos. A pesar de que, en 1969, el Estado peruano autorizó la creación de una escuela bilingüe en la

3 Para la historia de la presencia adventista en la Selva Central, consultar La Serna (2012).

zona, los adventistas, un total de quince familias, decidieron fundar un nuevo asentamiento en el margen izquierdo del río Palcazú, dejando a los evangélicos del otro lado. Un tercer grupo de diez familias, no simpatizantes de los conflictos entre ambos grupos, decidió ubicarse río arriba, en una zona nueva.

La zona nueva a la que se dirigió el tercer grupo se ubicaba en una zona ya habitada por al menos dos familias extensas que procedían de diferentes zonas en busca de tierras fértiles y una vida sin patrones. Era el caso de Domingo Sebastián y su familia, que habitaban en las proximidades del río Palcazú a un día y medio de camino de Loma Linda, desde mediados de la década de los sesenta. A ellos se les sumó la familia Machari, de las alturas del río Bocaz, Villa Rica. Consistía en un grupo de hermanos, y sus ancianos padres, que se establecieron a lo largo de la margen izquierda del mismo río. Estas dos familias, más aquellos llegados de Loma Linda, constituyeron por entonces la base de Puerto Nuevo. A través de diversas gestiones lograron la construcción de una escuela primaria que permitiría la agregación de más familias procedentes de diversas zonas como los Pepe, López, Gabriel, Sulca, Salvatierra, entre otros. Recién a inicios de 1980, cuando el Proyecto Especial Pichis-Palcazú decidió continuar con la construcción del camino, todas estas familias definieron establecer un núcleo de viviendas a lo largo del mismo. Este proceso llevó a la creación del anexo Nueva Aldea el 22 de mayo de 1982.

Reconocida oficialmente en 1975, con la denominación de Comunidad Nativa Integrada Loma Linda-Laguna, obtuvo el título de propiedad sobre 536 736 hectáreas, ampliadas hasta 9 886 721 hectáreas el 7 de marzo de 1983. Además del núcleo original, llamado Loma Linda en honor al lugar de origen de un misionero norteamericano que llegó a la zona el 1 de agosto de 1942, la comunidad incluye los anexos de Laguna, formado a partir de las quince familias adventistas en la margen izquierda, y de Nueva Aldea, formado por familias asentadas a lo largo del Palcazú, río arriba, más las diez procedentes de Loma Linda. Desde entonces, estos tres centros poblados han vivido períodos de intentos de división, en búsqueda de su reconocimiento

como comunidad nativa independiente, contando con sus propias autoridades, y períodos de unión, en donde las autoridades regían a nivel de toda la comunidad nativa. En la actualidad, en el interior de la comunidad nativa, cada anexo se rige autónomamente. Para ello, cuenta con su propia dirigencia y estatuto.

4.2. Situación del anexo Nueva Aldea en 2018

El anexo de Nueva Aldea posee 1500 hectáreas. Oficialmente, forma parte de la comunidad nativa Loma Linda-Laguna. Sin embargo, según diversos comuneros y comuneras, desde fines de la década de los noventa los sectores acordaron funcionar de manera autónoma como comunidades, más allá de que el Estado solo reconozca a la junta directiva de Loma Linda como representante oficial de toda la comunidad nativa. Por esta razón, cada sector cuenta con autoridades y estatutos particulares, los mismos que son aprobados y deben ser respetados por todos los comuneros. En tanto sector autónomo, Nueva Aldea se encuentra afiliada a la Feconaya.

A pesar de llevar un par de años instalados, los postes de luz, al igual que los medidores individuales de consumo que las viviendas poseen, aún no funcionan por decisión del gobierno regional. De la misma manera, las viviendas cercanas a la carretera cuentan con instalaciones de agua provenientes de reservorios; las demás acuden a las quebradas cercanas o al río Palcazú para abastecerse. Todas las viviendas cuentan con un silo; los proyectos de agua potable y desagüe propuestos por la municipalidad de Palcazú se encuentran suspendidos. Finalmente, ninguna compañía de telecomunicaciones tiene cobertura en la zona, el único medio de comunicación es un teléfono satelital instalado en una bodega.

El sector cuenta con una escuela intercultural bilingüe primaria, un jardín inicial desde 2016, una secundaria tutorial implementada en el 2018 y un servicio de formación secundaria semipresencial del Ministerio de Educación dirigido a jóvenes entre doce y diecisiete años. La secundaria tutorial reúne a jóvenes de diferentes comunidades nativas de Palcazú. Para facilitar las condiciones adecuadas de

estudio, Nueva Aldea presta las oficinas comunales, ubicadas en el segundo piso de la casa comunal, a fin de que funcionen como residencia de los alumnos. Todos estos servicios se encuentran en la zona nucleada alrededor de la carretera. No obstante, otros padres prefieren enviar a sus hijos a la escuela secundaria del centro poblado Alto Palcazú, ubicado a media hora en carro o moto del sector.

Si bien cuentan con una posta médica en funcionamiento, las personas de Nueva Aldea también acuden a curanderos, ya sean yánesha de otras comunidades o asháninka del valle del Pichis. Como se describirá más adelante, acudir a uno u otro especialista no es excluyente. Ante cualquier sensación de malestar, se opta por acudir primero a la posta médica o al hospital de Iscozacín. De no encontrar un diagnóstico y un tratamiento que alivie los síntomas, se acude a curanderos. Estos aplican «campas» o vaporaciones utilizando plantas medicinales para eliminar el dolor o el mal del cuerpo del paciente. En caso estas acciones no produzcan la curación del enfermo, se suele emprender un viaje largo hacia Pucallpa o Pangoa, donde se encuentran chamanes que usan ayahuasca o tabaco, como hacían los chamanes «en los tiempos de los abuelos».

Los principales medios de transporte son autos o *pick ups* pertenecientes a una empresa de transportes privada que cubre la ruta de Villa Rica, a tres horas de Nueva Aldea, y a Iscozacín, a una hora. La frecuencia de este medio de transporte no supera los cinco viajes diarios, convirtiendo una salida a estos destinos en una movilización, por lo menos, de un día entero de duración. Los precios del servicio oscilan entre diez o quince soles, hasta los cuarenta y cinco. Esta situación dificulta la movilidad frecuente hacia fuera de la comunidad.

La población actual de Nueva Aldea es de doscientos ochenta personas, incluidos niños y ancianos, de los cuales, según las autoridades, alrededor de doscientos cuarenta se encontraban residiendo de forma permanente durante el período de investigación. Un total de veinticuatro viviendas se encuentran dispuestas a lo largo de la carretera. Estas conforman el núcleo del sector y se mantienen cercanas a los servicios que el Estado ofrece. Un número no estimado de familias prefiere vivir cerca de sus chacras, ubicadas en el

monte, desde los quince minutos hasta las dos horas de camino a pie desde la carretera. Casi la totalidad de viviendas son construidas con madera extraída de los árboles del bosque y techadas con calaminas de metal. Se elevan aproximadamente cuarenta centímetros del suelo y poseen dos niveles. En el primero se encuentra un espacio descubierto hacia la carretera, así como una cocina, siempre hacia la parte posterior. Esta puede estar a veces separada de la estructura principal de la vivienda. En ella se encuentran la mesa de comedor, los reposteros, los verduleros y las bicharras o pequeñas cocinas de dos hornillas a gas. En el segundo, conectado por escaleras interiores, se encuentran las habitaciones.

La mayoría de las viviendas están habitadas por familias nucleares compuestas por ambos padres y sus hijos en edad escolar. Los jóvenes y los jóvenes solteros generalmente se encuentran residiendo en ciudades como Villa Rica, Oxapampa, La Merced o Lima, en donde trabajan; solo realizan visitas esporádicas a sus padres o acuden a fiestas del sector. También se encuentran hogares con composiciones familiares que abarcan una pareja de ancianos y sus hijas o hijos adultos, que retornan al hogar de aquellos luego de separaciones, divorcios o viudez, además de las nietas y los nietos respectivos. En menor medida existen hogares habitados por una pareja de adultos mayores, sus hijas e hijos con sus respectivas parejas, y sus nietos. Debido a que en un inicio las familias fundadoras fueron pocas, el núcleo principal del sector está compuesto por grupos de hermanos casados entre sí que viven en casas contiguas alrededor de las de sus padres ya ancianos.

Las actividades productivas marcan el ritmo cotidiano. Los fundadores, ahora ancianos, poseen hasta treinta hectáreas mientras que sus hijos, como comuneros inscritos, reciben quince hectáreas, aparte de lo que reciban en herencia. Los hombres usualmente se encargan de las actividades productivas en las chacras o fuera de la comunidad mientras que las mujeres atienden los trabajos del hogar y la crianza de animales menores en las proximidades.

Los hombres salen temprano por la mañana hacia las chacras. Principalmente trabajan entre dos y cuatro hectáreas de cacao, el

primer producto que les permite obtener ingresos monetarios. Otra actividad, menos difundida pero también dirigida a obtener ingresos monetarios, es la crianza de ganado. Asimismo, los hombres parten a otras zonas del valle para trabajar como peones en las plantaciones de colonos o hacendados ganaderos. Con los ingresos obtenidos, las familias comprarán víveres como arroz, fideos, atún, tomate, cebolla, ajos, pasta de dientes, jabón y champú, y cubrirán los gastos de educación de sus hijos. Complementan esta actividad diurna con trabajos de horticultura destinados al autoconsumo. Yuca, pituca, frejol, plátano, entre otros, son las principales plantaciones y la base de la alimentación.

Al caer la tarde, los hombres retornan a sus hogares donde descansan o se disponen para las actividades de la noche. En ese momento la caza o la pesca tienen lugar. Suelen caminar entre una y tres horas en el monte para alcanzar collpas, lugares donde los animales acuden a beber agua, y poder cazar. Debido a la intensiva explotación de la caza y la presencia de madereros ilegales en la zona, cada vez se deben adentrar más en el monte y se encuentran menos variedades de animales de caza mayor. Con frecuencia logran cazar zamaño (*Cuniculus paca*) o armadillos (*Dasypodidae*). Por su parte, la pesca se realiza individualmente en el río Palcazú, utilizando atarraya. El principal pez obtenido es la carachama (*Pseudorinelepis genibarbis*).

Las mujeres se encargan de administrar los recursos en el hogar, preparar las comidas y el masato, y cuidar tanto a los hijos menores como a los ancianos. Durante el día, mientras los menores están en clase, también participan del deshierbe en las chacras, la cosecha de yuca, pituca o sachapapa, y la recolección de leña para la bicharra. Organizan breves salidas al río durante el día para capturar a mano carachamas de debajo de las rocas del río, donde estos peces se alimentan. De no contar con el apoyo de un hombre adulto, ya sea padre, pareja o hijo, ellas asumen el trabajo diario en las chacras. Cuando necesitan abrir una nueva, contratan hombres vecinos, ya que la tarea resulta demasiado pesada para una sola persona. También son las responsables de

cuidar el crecimiento de los peces en las pozas familiares que se hacen en las proximidades de algunas casas.

Un número reducido de comuneros y comuneras posee trabajos remunerados sobre todo fuera de Nueva Aldea, y casi siempre en ciudades como Villa Rica u Oxapampa. Por último, en la generación actual de jóvenes entre dieciocho y treinta años, algunos se encuentran cursando estudios superiores en escuelas técnicas o universidades de Oxapampa, Lima o Atalaya.

Finalmente, tanto sábados como domingos son días dedicados en su totalidad a los cultos adventistas y evangélicos, respectivamente. Como se describió, la fundación y la posterior división de Loma Linda se dieron en estrecha relación con la misión adventista de Nevati y con el trabajo del Instituto Lingüístico de Verano. Para el caso de Nueva Aldea se ve un respeto por la elección de una iglesia u otra. Ambos días, de nueve de la mañana a una de la tarde se dan los servicios en dos locales ubicados en la zona nucleada del sector. Ancianos, adultos, jóvenes y niños asisten con sus mejores ropas a escuchar la palabra de pastores provenientes de otras comunidades, ciudades e incluso países.

4.3. Convivialidad y conflicto: orden y desorden en Nueva Aldea

Durante la estancia en Nueva Aldea se pudo apreciar la constancia de una práctica cotidiana que refuerza los lazos de armonía entre los yánasha: la visita a parientes y amigos en el sector o en otras comunidades. El anfitrión se encuentra así ante la responsabilidad de ofrecer alimento y bebida, preferentemente masato, a sus huéspedes. En caso la visita se prolongue por algunos días, también deben brindar alojamiento. De no cumplir con la etiqueta, la familia o la persona serán tildadas de «mezquinas», uno de los peores calificativos que un yánasha puede recibir. Como una mujer de Nueva Aldea dijo al no haber tenido suficiente comida preparada para invitar a un grupo de primos, esto constituye «la peor vergüenza» que pudo pasar.

En estas visitas se comparten alimentos altamente valorados como la yuca sancochada o asada, la carne de caza o el pescado, y sobre todo el masato. Todos estos alimentos provienen del trabajo del hombre, o en algunos casos de la mujer, y su transformación por medio de la labor de las mujeres. Son ocasiones en las que familiares o amigos comparten noticias de diferentes lugares, rumores, percepciones y opiniones sobre problemas en la zona, y se forman juicios sobre temas tocados en asambleas. De esta manera, familiares y vecinos reproducen las relaciones de generosidad que sostienen la armonía que, señalan, les enseñaron sus abuelos y sus padres.

Smith (1977, 1981) y Santos Granero (1994) resaltaron insistentemente la «obsesión» de los yánesha por el orden en todos los campos de su vida social. Tanto su relación con las antiguas divinidades más poderosas, como su práctica cristiana contemporánea, están marcadas por la idea del *mellapo*, fin del mundo. Según los yánesha, *Yompor*, Nuestro Padre, o Dios, como lo traducen al castellano, regresaría a la tierra trayendo «el fin de los tiempos» (Santos, 2004). Luego, aquellos yánesha que hayan llevado una vida correcta lo acompañarían a su hogar en los cielos, donde llevarían una vida plena de armonía y goces. Por ello, muchas personas adultas de diferentes comunidades recuerdan que sus padres y madres les daban consejos y las formaban para llevar una «buena vida» y no ser olvidadas por Dios.

Aunque resulta complicado categorizar a las sociedades indígenas como «pacíficas» o «guerreras», en la literatura antropológica los yánesha son conocidos por su carácter pacífico como pueblo (Descola, 2015; Smith, 1977, 1996; Santos, 1994, 2004) y por ser una de las pocas sociedades amazónicas sacerdotales en el siglo XX. Ambas características se hacen presentes en el discurso de las personas de Nueva Aldea. En cuanto a la primera, señalan que, a diferencia de sus vecinos asháninka o los kakataibo del río Pachitea, en efecto, son pacíficos. La violencia, en cualquier modo de expresión, es aborrecida. Privilegian el diálogo en sus relaciones con otras personas y colectivos. Esto, sin embargo, no les impide defender por dicho medio sus derechos o territorios si es que se ven amenazados.

A pesar de ello, lo consideran el último recurso posible. En cuanto al aspecto sacerdotal, reconocen la importancia de los *kornesha*, antiguos líderes político religiosos que existieron hasta 1952, año en que falleció el último sacerdote. Al conversar sobre cualquier tema actual, no son infrecuentes las referencias a estas figuras y sobre todo a las enseñanzas que dejaron a sus seguidores. Los padres y abuelos de los actuales adultos llegaron a conocer en vida a diferentes *kornesha* y transmitieron su importancia a sus descendientes. Los sacerdotes eran los encargados de transmitir la palabra de las divinidades hacia los *yáneshas* y velar por el cumplimiento de ella. Las oraciones y canciones, que obtenían de las divinidades producto de llevar una vida consagrada al cuidado de su pueblo, contenían indicaciones de los modos correctos de vivir.

Si bien estos líderes fallecieron hace muchas generaciones, sus enseñanzas se normalizaron en la socialización que abuelos y padres transmiten a sus hijos. La generosidad con parientes, conocidos e incluso desconocidos es un pilar en este proceso y los niños son motivados a practicarla, siendo la mezquindad uno de los peores epítetos que puede darse a una persona (Smith, 1977). Sumado a ello, se promueve la evitación de «malos pensamientos» o, mejor dicho, disposiciones emocionales como el rencor, la envidia, la codicia o el deseo de infortunio ajeno. Los *yáneshas* viven en contacto con seres poderosos que a falta de mejor término se podrían llamar espirituales. Estos poseen gran conocimiento y poder; muchos son padres o madres de algunas plantas conocidas por sus propiedades curativas o dañinas, también dueños de los animales o los demonios *jò* que roban el alma a los cazadores en el monte. Tener una de las disposiciones afectivas mencionadas derivaría en que estos seres y otros puedan causar un daño real a una persona. Un corolario de esto es que los *yáneshas* evitan tener confrontaciones abiertas y, sobre todo, conflictos públicos, pues si algo le sucede a la otra persona ellos podrían ser culpables. Finalmente, la armonía es sinónimo de una vida de buenos pensamientos, pues son estos los que permiten al individuo y las personas humanas y no humanas, que mantienen una relación con el hacer de la vida cotidiana, una vida

de goce. De esta manera, el modo de relacionarse de los yánesha prima y exige una vida de generosidad, buenos pensamientos y armonía, en detrimento de la mezquindad y codicia, los malos deseos y el conflicto y la disputa. No obstante, ambos modos de relacionarse serían dos caras de la misma moneda, que es la vida colectiva.

5. AUTORIDADES COMUNALES, FEDERATIVAS Y ESTATALES

En las secciones anteriores se han descrito los aspectos generales y el contexto en el que se llevó a cabo la investigación. Ahora se procede a presentar las autoridades y los actores políticos implicados en el ejercicio de la justicia en Nueva Aldea. Partiendo de las autoridades comunales, se sigue con las federativas y, finalmente, con las estatales.

En relación con las autoridades comunales, como se ha señalado antes, Nueva Aldea se define como una comunidad autónoma que tiene por «finalidad [...] organizar, integrar, amonestar, corregir y sancionar a los comuneros con el objetivo de participar en la política económica social y cultural en el país» (Estatuto de la comunidad nativa yánesha Nueva Aldea, s. f.) para mejorar la calidad de vida de sus miembros. Para promover ello, tiene las siguientes autoridades y la condición de comuneros y comuneras:

La *asamblea comunal*: es la máxima autoridad de la comunidad y está compuesta por todos sus comuneros y comuneras, siempre y cuando cumplan las obligaciones estipuladas en el estatuto. La asamblea se reúne en asambleas ordinarias dos veces por año, en enero y noviembre; las asambleas extraordinarias se darán cada tres meses o cuando la asamblea manifieste su necesidad. Dentro de sus atribuciones se encuentran aprobar planes de trabajo anuales, proyectos y presupuestos de la comunidad; fiscalizar el manejo de los recursos comunales, así como la marcha administrativa del Consejo Directivo; renovar este cada dos años o solicitar y aprobar su destitución; aprobar la aceptación o expulsión de comuneros; y modificar los estatutos.

El *consejo directivo*: está compuesto por el jefe comunal, secretario, tesorero, *arkanxh*, auxiliares y vocales.

La denominación de *Jefe comunal* o *Amchatareth* fue promovida por el Congreso Amuesha, organización política yánesha predecesora de la Feconaya, desde 1972. *Amchatareth* puede ser traducido por «aquel que da miedo, aquel que hay que respetar». Santos (2004) señala que en el siglo XIX se usaba este término para referirse a los líderes guerreros que estaban bajo el mando de figuras sacerdotales político religiosas, los *kornesha*. Actualmente, la traducción directa dada por todos los yánesha es «jefe de comunidad». Sus principales funciones son representar a Nueva Aldea ante entidades públicas y privadas; gestionar proyectos para el desarrollo y bienestar de la comunidad; velar por el cumplimiento de los Estatutos y acuerdos tomados en asambleas; y velar por la correcta marcha del Consejo Directivo y sus actividades.

El *secretario* es el encargado de llevar los libros de actas, juntas directivas y resolución de conflictos actualizados; actualizar el padrón de comuneros; y citar y notificar a quien corresponda.

El *tesorero* se encarga de manejar el flujo económico de la comunidad; llevar el libro de caja de la comunidad; y rendir ingresos y egresos del fondo comunal cada trimestre ante la asamblea general.

El término *arkanxh* proviene también de la época de los líderes políticos religiosos *kornesha*. Las personas de Nueva Aldea concuerdan en que esta figura ejecutaba las sanciones en aquellos tiempos. La disciplina de los abuelos era más estricta, según los comuneros. El *kornesha*, debido a su amplio conocimiento recogido de las divinidades más poderosas, podía saber quién tenía malos pensamientos que causaban enfermedades en las personas o quiénes eran los «brujos malos» que mataban utilizando plantas y espíritus animales. Al reunirse en las celebraciones de luna llena, el *kornesha* señalaba al culpable de las maldades. Este era llevado al monte donde el *arkanxh* lo eliminaba. Las versiones recogidas indican que antes los castigos eran más estrictos, pues apuntaban a eliminar a las malas personas. Los medios para lograr ello variaban desde repetidos golpes en el cráneo usando grandes piedras hasta quemar vivo al culpable.

En Nueva Aldea se considera al *arkanxh* como «segundo jefe». No puede ser un comunero joven o con antecedentes de mala conducta. Sus funciones son brindar consejo a los comuneros «para que caminen con rectitud, responsabilidad, puntualidad y honestidad»; ejecutar o delegar los castigos de acuerdo con el Estatuto; y finalmente, velar por la disciplina dentro de la comunidad.

Los *auxiliares* apoyan al *amchatareth* y al *arkanxh* en el cuidado de la disciplina. Puntualmente, proceden con la citación y captura de aquel que deba ser sancionado y apoyan en la vigilancia durante actividades.

Los *vocales* son los encargados de citar y notificar a los comuneros sobre asambleas y apoyar logísticamente a las autoridades en sus actividades.

Finalmente, se consideran como *comuneros* y *comuneras* a las personas inscritas en el Padrón de Comuneros. Para mantener esta condición deben cumplir con las normas del Estatuto vigentes; participar de faenas, asambleas y festividades organizadas por la comunidad y cumplir con las aportaciones solicitadas; y practicar «las buenas costumbres» y fomentar el desarrollo socioeconómico familiar.

Al cumplir con esta condición, Nueva Aldea brinda derechos de tenencia de un terreno en cesión de uso; a tener voz y voto en asambleas, al igual que poder ser elegido como autoridad; a gozar de los beneficios colectivos brindados por iniciativa comunal; a fiscalizar al Consejo Directivo; además de permisos de ausencia justificada de tres meses cada año.

Sumado a esto, la condición de comunero no se extiende a personas no yánesha, así sean esposos o esposas de un comunero. La razón de ello se encontraría en que en experiencias pasadas con foráneos se generaron conflictos a nivel familiar y a nivel local; así también, se mencionan los casos de otras comunidades en donde sí se acepta personas no yánesha como comuneros, las cuales se encuentran en un proceso de desintegración debido a la baja cantidad de comuneros yánesha y la pérdida de los espacios de toma de decisión en su interior. De todas maneras, aquel que cometa una

infracción en la jurisdicción del anexo, sea yánesha o no, comunero o no, será juzgado y sancionado de acuerdo con las normas estatutarias que rigen Nueva Aldea.

La relación entre anexo y comunidad nativa: como se mencionó, desde la perspectiva y práctica de los yánesha, Nueva Aldea, anexo de la comunidad nativa Loma Linda-Laguna, funciona de manera autónoma desde fines de la década de los noventa, razón por la cual cuenta con autoridades propias, estatuto y libre determinación.

Una conclusión inmediata que derivaría de esto, llevaría a tomar a las autoridades de Loma Linda-Laguna, reconocidas oficialmente por el Estado peruano como representantes legales en toda su jurisdicción, como externas y sin injerencia en Nueva Aldea. Sin embargo, apelando a los discursos de los mismos comuneros de Nueva Aldea, se encuentra que el jefe de Loma Linda es llamado «jefe máximo de la comunidad». Esto debido a que la comunidad nativa Loma Linda antecedió en existencia a Nueva Aldea, y cuando este anexo se quiso formar, aquella dio las aprobaciones, el territorio y apoyo a las familias fundadoras. Un anciano de la familia Machari comentó lo siguiente: «Loma Linda es padre de Nueva Aldea, y por eso cuidó [a sus anexos]. Ya dio tierras a su hijo. Ahora debe dejarnos sembrar nuestras chacras, hacer nuestras gestiones y salir adelante» (comunero de Nueva Aldea, 5 de junio de 2018). Así, una vez más, el idioma del parentesco informa la comprensión y la experiencia de las relaciones jerárquicas en el campo político de los yánesha. No obstante, la diferencia entre esta referencia y aquella análoga utilizada para explicar la relación kornesha-pueblo yánesha o Feconaya-comunidades nativas, analizadas en la siguiente sección, radica en que el anexo desea ejercer su autonomía en relación con la comunidad nativa expresada en la idea de un hijo que ya recibió su chacra y debe trabajarla autónomamente: es decir, posee un estatus de persona social completa. En cambio, el discurso sobre la relación entre federación y comunidades nativas pone énfasis en las relaciones de cuidado y justicia que caracterizan esas interacciones.

Siguiendo la lógica anterior, los comuneros y las comuneras de Nueva Aldea llevan asambleas independientes donde deciden la agenda, que es facilitada por sus propias autoridades. Sin embargo, cuando las decisiones a realizarse incluyen autoridades estatales, Nueva Aldea, en ciertos casos, debe recurrir al jefe de Loma Linda-Laguna para obtener la firma y el sello, haciendo así válidos los documentos a presentar al Estado. La otra cara de la misma moneda se encontraría cuando el Estado busca a las autoridades comunales para realizar proyectos o programas, llegando antes al «jefe máximo» de Loma Linda que al jefe de Nueva Aldea.

Este aspecto ha llevado a que algunos comuneros, en ciertos casos, uno de los cuales será analizado en detalle más adelante, recurran directamente a la comunidad nativa Loma Linda-Laguna. Ya sea ante la disconformidad producida por decisiones de Nueva Aldea o el interés por asegurar el acceso a beneficios de programas sociales o instituciones públicas y privadas, algunos comuneros y comuneras de Nueva Aldea se encuentran inscritos en la comunidad nativa Loma Linda, debiendo cumplir así con las faenas y asambleas que tengan lugar en aquella jurisdicción. Esto, dado los últimos años en que los anexos han buscado ser reconocidos como comunidades nativas por el Estado, lleva a vivir, en ciertas circunstancias, un campo de tensión entre comuneros y comuneras de Nueva Aldea.

El patrón de alianza política que así se tiene no contradice la realidad de los pueblos indígenas de la Amazonía (Espinosa, 2017). Desde los primeros trabajos de Lévi-Strauss (1943, 1944 y 1949) entre los nambikwara del Brasil, la antropología reconoce que la relación entre jefe y seguidores es acumulativa, y que se debe sostener constantemente. En caso el jefe no pueda cumplir su rol de mantener un estado de vida armonioso y satisfacer los objetivos que sus seguidores le imponen, estos deciden crear una nueva alianza que sí cumpla aquello. Como se vio, Loma Linda también es concebida como «padre» de Nueva Aldea, facilitando el desarrollo de la relación de cuidado hacia comuneros y comuneras de Nueva Aldea.

Si bien las autoridades de Loma Linda no participan de las asambleas o las decisiones directas de Nueva Aldea debido al acuerdo de

autonomía de los anexos, sí son una figura importante en el campo político. No obstante, no participan en los procesos jurisdiccionales salvo que algún comunero o comunera, o instancia estatal, lo requiera. Más adelante se regresará a este tema.

5.1. Autoridades federativas

Desde 1969, el pueblo yánesha cuenta con una organización política que agrupa a todas las comunidades. Nació con el nombre de Congreso Amuesha y la finalidad de defender los derechos territoriales y de autodeterminación de este pueblo. En 1981 se disolvió en favor de la Feconaya, ya que así obtendrían reconocimiento legal del Estado peruano y de sus instituciones, así como de organismos internacionales afines a las luchas de los indígenas de la Amazonía.

La Feconaya en la actualidad representa a treinta y ocho comunidades nativas de las regiones de Junín, Pasco, Huánuco y, recientemente, Ucayali. Su presidente, también llamado kornesha, dirige un consejo directivo formado por quince secretarías responsables de diferentes campos en la vida de las comunidades. Cada año celebra un congreso ordinario entre el 1 y 5 de julio, y un congreso extraordinario del 15 al 18 de octubre. A estos asisten los jefes, los delegados y las delegadas elegidos en asambleas locales. Estos componen la Asamblea General, máxima autoridad del pueblo yánesha. Complementando estas instancias, el kornesha y su junta directiva realizan visitas a las comunidades nativas para conocer sus problemas y proyectos, y establecer planes de coordinación y gestión.

Nueva Aldea se encuentra afiliada a la Feconaya desde su fundación. Esto implica que además de las autoridades comunales, respetan a las autoridades de la federación. El kornesha es considerado «padre» de las comunidades nativas debido a que es responsable de cuidar el bienestar del pueblo y de impartir justicia dentro de todo ámbito yánesha (kornesha, Oxapampa, 12 de junio de 2018). Respecto de este último tema, las comunidades nativas suelen recurrir al kornesha, quien a su vez es acompañado del

secretario de defensa de la Feconaya, cuando los conflictos internos o externos no pueden ser resueltos por la mediación de las autoridades descritas.

El *kornesha* recibe su nombre de los antiguos líderes políticos religiosos que existieron hasta 1952. Los *yáneshas* señalan que estos eran sabios que aseguraban la continuidad de sus seguidores por medio de los rituales que ofrecían a las divinidades superiores, quienes compartían su poder y sus creaciones con los *yáneshas*. En este sentido, los *korneshas* del pasado son recordados por sus palabras de armonía y generosidad, valores que sostienen toda la socialidad desde la perspectiva *yáneshas*.

Dado su gran saber y su correcta moral, los *korneshas* identificaban a los chamanes que usaban su poder para matar a personas por medios espirituales, así como a personas incestuosas, adúlteras o que con sus malos pensamientos producían enfermedades a otros. En estos casos, los *yáneshas* señalan que la disciplina en aquellos tiempos, es decir, en tiempos de los abuelos o ancestros, no toleraba ambigüedades: si un *kornesha* identificaba alguna de esas figuras anómicas, inmediatamente ordenaba su eliminación. Por ello, en la actualidad, los *yáneshas* señalan que el *kornesha* es defensor de la aplicación de justicia para sus comunidades y su propia gente. De acuerdo con esta idea, el *kornesha* primero debe producir diálogo y brindar discursos sobre moral y buen vivir, pues los *yáneshas* prefieren evitar toda muestra de coerción física. Sin embargo, en caso de reincidencia, y habiendo agotado todos los medios descritos, el *kornesha* debe mediar la resolución hasta establecer y ejecutar una sanción.

En este tipo de situaciones, algunas de las cuales serán descritas en las siguientes secciones, es el jefe quien debe llamar al *kornesha*. A pesar de ello, durante años, muchos *korneshas* han intervenido por decisión propia. Esto se ha dado, por ejemplo, en casos donde la población, luego de agotar todos los recursos y las instancias, decide quemar a una persona acusada de matar por medio de brujería. En cualquier caso, se convoca una asamblea general en la comunidad, con la presencia obligatoria del «interesado» y el «acusado», si se

trata de un conflicto interno. Al igual que en la asamblea interna, producto de la disconformidad del «acusado» descrita anteriormente, se procede a una exposición de las partes, deliberación de los presentes e intervención del kornesha, seguido del secretario de defensa de la Feconaya, que sería el cargo al interior de la federación que sigue en importancia en cuanto a la administración de justicia. En estos casos, como señala el kornesha actual, la comunidad ya manifestó su voluntad de sancionar al comunero, así como la medida indicada a tomarse, casi siempre la expulsión. La labor del kornesha consiste en defender esa medida y mantener la armonía en la comunidad, evitando agresiones o medidas extremas. En todas las intervenciones del kornesha actual la medida tomada fue la expulsión de la comunidad. Sin embargo, a diferencia de la postura estatutaria, el kornesha y el secretario de defensa brindan un período de un mes para que el traslado sea realizado voluntariamente por el culpable; caso contrario, se realizaría una visita junto con miembros del consejo directivo y se procederá a la expulsión inmediata. Esto último no se ha aplicado en la gestión que va del 2015 al 2018.

En cuanto a la relación entre comunidades nativas y agentes externos, Estado u otros, el kornesha y la Feconaya cumplen un rol de facilitadores y representantes. Por ejemplo, en el 2016 se dio, en una comunidad nativa de Palcazú, la quema de una mujer acusada de brujería. En dicha oportunidad, el kornesha representó al pueblo yánasha mediando, junto con el jefe de la comunidad nativa involucrada, en las relaciones con fiscales, policía y jueces. Tomando el estatuto comunitario como «ley de la comunidad nativa» al mismo nivel que la constitución peruana, el kornesha buscó crear alianzas con instituciones como la Defensoría del Pueblo, el Poder Judicial, o el juez superior titular de la Corte Superior de Justicia de Junín. La participación de representantes del Poder Judicial en el Congreso Extraordinario de Feconaya en 2016, las reuniones con el Ministerio de Justicia en Lima, las asesorías estatutarias de la ONG Centro para el Desarrollo del Indígena Amazónico, la participación del kornesha en el VIII Congreso Internacional de Justicia Intercultural en el 2017 o incluso el intercambio de expedientes

y solicitudes de audiencias ante la Defensoría del Pueblo fueron los principales espacios de comunicación y búsqueda de alianzas. Resulta importante resaltar que en dichas oportunidades el kornesha y los jefes usaban su experiencia práctica y la interiorización del lenguaje jurídico, adquiridos a través de años de mediación ante el Estado, para traducir nociones de brujería, moral y cosmología yánesha no solo con la finalidad de establecer un diálogo simétrico con sus interlocutores estatales sino, sobre todo, para mostrar la distancia entre su concepción de justicia y aquella del Estado, y, por lo tanto, la necesidad de aliados en la transformación y la negociación de esa distancia. Al mismo tiempo, el kornesha realizó visitas a comunidades de la zona generando asambleas comunales de emergencia donde también se pretendía sancionar a los acusados de brujería. En este caso, se ejemplifican las funciones de representación y la creación de alianzas entre autoridades yánesha y estatales, teniendo como pivote a la Feconaya y su kornesha, que median la traducción entre sistemas de justicia indígenas y occidentales.

5.2. Autoridades estatales

En el anexo de Nueva Aldea no se cuenta con teniente gobernador. Algunos hombres señalan que, durante la década de los noventa, el Estado quiso establecer esta figura en todos los anexos del valle de Palcazú a modo de extensión de su control en la lucha contra las incursiones terroristas en la zona. En esa oportunidad, los comuneros y las comuneras se opusieron, pues contaban con mecanismos propios para evitar que los yánesha se unan a las fuerzas terroristas. Se menciona la disciplina rígida y el reforzamiento de la vigilancia y los castigos sin la necesidad de la constitución de rondas, alternativa propuesta por el Ejército del Perú también rechazada por los yánesha. Actualmente, un reclamo que se plantea en los últimos congresos de la Feconaya señala que se debe eliminar la figura de teniente gobernador de las comunidades nativas, dado que, al ser representante último del Gobierno, resta autoridad al jefe. El teniente gobernador representa la ambigüedad de la relación con el Estado.

Además, existen casos en los que comuneros o autoridades recurren a la justicia del Estado, precisamente a la policía de la comisaría de Iscozacín. A pesar de esta estrategia, los yánasha de Nueva Aldea consideran que la relación con la justicia del Estado es ambigua: si bien como peruanos tienen derecho a acceder a estas instancias estatales, antes que nada, como parte de un pueblo originario, tienen derecho a la autodeterminación en su territorio.

Esta visión de ambigüedad se sustenta en dos argumentos. El primero es histórico. Los yánasha señalan que el Estado peruano, a pesar de haber promulgado leyes que han asegurado ciertos derechos a los pueblos indígenas, en la práctica general, también ha sido parte de los perpetradores de abusos. La conformación de las comunidades nativas muestra ello (Barclay y Santos, 1980). Otro ejemplo es que los principales interlocutores del Estado a nivel local, según los yánasha los funcionarios de diferentes instituciones, benefician a madereros ilegales, hacendados, ganaderos o a sí mismos, en detrimento de los derechos yánasha.

Un segundo argumento se refiere a las diferencias culturales entre los no indígenas y los pueblos originarios. Los yánasha mantienen una relación particular con el entorno, los animales y algunas especies de plantas. Todos reconocen que en el monte habitan «dueños de los animales y las plantas», así como «padres de los lugares», sean collpas, ríos, cumbres, etcétera. Estos seres protegen a los animales y las plantas de los abusos excesivos de cazadores y extractores de recursos. De igual manera, ciertas plantas sirven para curar males o adquirir conocimiento inalcanzable en estado normal. Cuando acuden a curanderos, estos utilizan sus conocimientos sobre dichas plantas para combatir males y también devolverlos. Los medios que los curanderos tienen para conocer al culpable son principalmente dos: los sueños y las visiones inducidas por el consumo de ciertas plantas. Estas, dicen los yánasha, tienen un alma poderosa y son las que en última instancia enseñan a curar o también a «hacer el mal» por los mismos medios, sueños y visiones. En este sentido, tanto los medios probatorios como los sujetos causantes de la falta o agresión exceden lo reconocido por las instancias de la

justicia ordinaria. Estas últimas deben buscar pruebas objetivas que sustenten la lógica de inocencia o culpabilidad. Por esta razón, no resulta raro escuchar que el robo de una gallina, la enfermedad repentina de una persona o un accidente fortuito sean objeto de denuncias al interior de la comunidad, teniendo como prueba una visión o un sueño estimulado por el consumo de plantas casi siempre brindadas por curanderos.

A pesar de estas dos razones, se han identificado casos en los que la justicia comunal de Nueva Aldea deja lugar a instancias estatales. En principio, con respecto a asuntos internos, algunas sanciones despiertan inconformidad ya sea por exceso de la pena o por ser consideradas de extrema levedad en relación con la falta. El primer caso sucede cuando un «acusado» es encontrado culpable y se le castiga físicamente. El sancionado acude a la comisaría para presentar una denuncia de abuso de autoridad contra el jefe o *arkanxh*. Los *yánesh*a consideran esto una falta no solo contra su autoridad sino contra su Estatuto, y con ello contra su misma autonomía. Falta que se agrava con los intentos de la policía de que el jefe pague multas o se quede en la carceleta. Un segundo caso se produce cuando las normas comunales establecen castigos leves que no aseguran la resolución del conflicto o la restitución de la pérdida. Esto ocurre en casos de violación o tocamientos indebidos a mujeres y menores. Se analizará en detalle en la siguiente sección. Ambos casos se encuentran en constante debate, pues son una preocupación general de la comunidad o, como en el segundo, de una población particular en su interior.

En lo que concierne a asuntos externos, la misma comunidad, mediante su jefe y el *kornesh*a, acude a instancias estatales, sean comisarías, fiscalías, tribunales de justicia, etcétera. La gran mayoría de conflictos se sostiene con madereros presentes en la Reserva Comunal *Yánesh*a, el Parque Nacional Yanachaga-Chemillén o el Bosque de Protección San Matías-San Carlos; o se producen por tocamientos indebidos por parte de profesores a sus alumnos; conflictos de límites territoriales con otras entidades; y captura de ladrones foráneos en territorio comunal.

5.3. Estatutos y libros de actas

Los estatutos de las comunidades y de las organizaciones comenzaron a promoverse entre los yánesha desde 1972, también por iniciativa del Congreso Amuesha. Al 2018, todas las comunidades contaban con un estatuto interno y algunas con reglamento. Además, la Feconaya ha culminado la elaboración de modificatorias a su propio estatuto luego de tres años de esfuerzo en diferentes congresos. En el futuro próximo, la federación hará un alineamiento de los estatutos comunales con el federativo y culminará el reglamento respectivo.

En lo que respecta al ejercicio de justicia, los nuevos estatutos de la Feconaya han formalizado la figura del consejo de ancianos a nivel de todo el pueblo yánesha y creado la figura del *achallhuak*. El consejo de ancianos estaría conformado por antiguos kornesha de la Feconaya, quienes son reconocidos como *eñotañare*, los que más saben o los más sabios debido a su experiencia como líderes y conocedores de la realidad de las comunidades nativas y las formas de lo *ocanesha*, «los blancos», así como conocedores de la cultura yánesha. Los exkornesha poseen un gran saber que, como los yánesha exigen de sus líderes, debe ser puesto al servicio del colectivo. El consejo de ancianos acudiría si, como se dijo, la resolución de un conflicto interno en una comunidad nativa no puede ser obtenida por medios internos y en los casos en que el kornesha considere necesaria su intervención. De esta forma, ellos serían un cuerpo de jueces cuya decisión sería inapelable. En cuanto al *achallhuak*, sobre la memoria de esta figura que reconocen como «ajusticiador» en el tiempo de los *kornesha*, se ha construido la nueva figura de un «ejecutor de sanciones máximas». En el pasado, al igual que los *arkanxh*, era encargado de ejecutar brujos, adultos o niños por encargo del colectivo o el *kornesha*. En este sentido, los yánesha evidencian su deseo de mantener una disciplina determinada a la perpetuación del orden y la eliminación de todo mal. El *achallhuak* actuaría bajo orden exclusiva de la Feconaya, respondiendo a la solicitud de las comunidades nativas.

Aún está pendiente determinar cuáles son las «faltas graves» que implicarían «sanciones máximas», pero, de acuerdo con lo recogido en el Congreso de la Feconaya, serían incluidas violaciones sexuales, sobre todo a menores de edad, y muertes producidas por brujería.

En cuanto a Nueva Aldea, el anexo cuenta con estatuto desde el 2000. Antes, cuando aún se regían como una sola comunidad, Loma Linda-Laguna no contaba con él. Al dividirse, el jefe entrante de Nueva Aldea, quien había seguido la formación de jóvenes líderes apristas durante varios años en Lima, propuso su elaboración. Haciendo uso de su derecho de autodeterminación, los yánesha de Nueva Aldea señalan que debían tener su «ley indígena», que les permitiera ordenar su comunidad de acuerdo con su cultura, para defenderse, a nivel de todo su territorio, de los abusos de externos. En este sentido, los yánesha de Nueva Aldea entienden y usan el estatuto como un cuerpo objetivado de las normas morales de comportamiento acorde con las enseñanzas de sus ancestros y también como el principal mecanismo de control, sanción y reforma en su ámbito territorial. Como resultado de esa iniciativa, en la actualidad Nueva Aldea cuenta con un estatuto vigente producto de la modificación al diseñado en el 2000.

La literatura etnográfica señala que si bien los pueblos indígenas de la Amazonía poseían mecanismos para evitar el conflicto (Veber, 1998; Walker, 2015), no contaban con mecanismos para la resolución de los mismos una vez hechos públicos (Santos, 2000). El caso de Nueva Aldea, no obstante, muestra que sí existe un mecanismo interno de mediación y resolución de conflictos. El estatuto, es decir, el cuerpo de normas y sanciones objetivado y externo a las redes de parentesco que se viven cotidianamente⁴, da la facultad, al mismo tiempo que impone la obligación, a las autoridades, el jefe y el *arkanxh* puntualmente, de ejercer justicia al interior. El jefe

4 Al igual que en otros pueblos indígenas (Gow, 1991; Sarmiento, 2016), los estatutos comunales permiten a los comuneros y las comuneras fortalecer su modo de vida armonioso en comunidad, apelando a la identidad política, es decir, a la suspensión de los lazos de parentesco en asuntos formales.

actual de la comunidad refiere: «con el estatuto no soy yo el que castiga sino es la comunidad, el pueblo. Con nuestra ley es el pueblo el que manda» (jefe del anexo Nueva Aldea, 8 de junio de 2018).

6. EJERCICIO DE LA JUSTICIA Y LA MEDIACIÓN DE CONFLICTOS

Comenzando por abordar las instancias y los espacios del ejercicio de la justicia tanto interiores como exteriores, se procede a hacer un recuento y un análisis de las principales «acusaciones» que los comuneros y las comuneras de Nueva Aldea han presentado ante la junta directiva en el período previo al trabajo de campo. Finalmente, dada la importancia de la diferencia de perspectivas, se abordan las principales demandas y preocupaciones, así como el lugar de las mujeres con respecto a la justicia entre los yánasha.

6.1. Espacios de justicia comunal

Antes de proceder con la sanción de una falta se sigue un procedimiento estructurado en diferentes espacios de justicia. Por espacios de justicia se comprende no solo el aspecto físico sino «la serie de instituciones sociales y figuras de autoridad» que participan en la resolución de conflictos (León, 2015, p. 54). A continuación, se reconstruye el modelo ideal de resolución de un conflicto interno como se practica actualmente.

En primer lugar, las fuentes de conflicto son diversas, como se verá en el siguiente apartado. Sin embargo, siempre se tratan de solucionar a nivel familiar o entre las partes involucradas. De no proceder a un acuerdo, o en caso de incomunicación entre las partes, la persona o las personas que sufren la falta acuden a la oficina comunal el viernes entre las 09:00 de la mañana y la 01:00 de la tarde. En este espacio, el consejo directivo, dirigido por el jefe y asistido por el secretario y el *arkanxh*, como mínimo, atiende inquietudes, consultas, sugerencias y denuncias, además media conflictos y se reúne con instituciones externas. Cuando acuden

las personas agraviadas se levanta un «acta de conocimiento» o un «acta de denuncia» en el Libro de Actas. La primera es para poner en conocimiento a la junta directiva sobre algún tipo de amenaza o disputa que haya ocurrido recientemente, pero que no ha sido registrada como una falta o agresión. En la segunda se menciona el motivo de la acusación, quedando el perpetrador bajo la categoría de «acusado» y la persona denunciante como «interesado». El jefe y los presentes firman el acta en donde queda pactada una fecha de citación al «acusado».

Llegada la fecha, y notificadas ambas partes por auxiliares y vocales, se produce una nueva reunión. En esta oportunidad, primero interviene el «interesado» y después se da lugar a la defensa del «acusado». Luego de la intervención de ambas partes, el jefe y los demás miembros de la directiva reflexionan sobre el caso. Si el «acusado» acepta la culpa o las pruebas son claras y no se requiere de revisión *in situ* o de la testificación de terceros, tanto el jefe como el *arnkanxh* dan consejo al «acusado» y determinan el castigo de acuerdo con la sanción mencionada en el estatuto. Si es una primera falta, la sanción puede ser «moral» o física; si es la segunda vez que se incurre en la misma falta, el castigo físico aumenta; si se repite nuevamente, se expulsa a esa persona de la comunidad, de manera que pierde su condición de comunero y en algunos casos queda sin derecho a reclamo de sus posesiones o sembríos. Para concluir, se levanta un «acta de arreglo» en el mismo Libro de Actas, que proceden a firmar todos los presentes.

De no tener completa claridad, el *arnkanxh* es el encargado de llevar una investigación del caso. Así mismo, si el «acusado» no está conforme con el dictamen de la directiva puede solicitar que su caso sea discutido en asamblea general. La decisión tomada en este espacio es inapelable. La sanción se aplica de manera inmediata, y por lo general se elige el espacio de la asamblea para aplicar los castigos físicos. Según los yánasha de Nueva Aldea, la imagen del castigo funciona como prevención de futuras faltas. Por último, en caso se compruebe la culpa del «acusado» y el «interesado» desee dar paso a otras instancias de justicia, ya sean federativas o

estatales, la junta directiva, una vez ejecutada la sanción interna, está en la obligación de dar las facilidades para que la persona pueda seguir los procesos que crea conveniente.

6.2. Regularidad de acusaciones y sanciones

En Nueva Aldea, un día a la semana el jefe y la junta directiva, por lo menos el *arkanh* y el secretario, reciben a comuneras y comuneros interesados en poner en conocimiento situaciones peculiares, denuncias o resoluciones. Estas reuniones se registran en el Libro de Actas y Resolución Conflictos del anexo. Sobre la base del Libro de Actas y Resolución Conflictos utilizado entre el 9 de agosto de 2015 y el 15 de enero de 2017 se ha obtenido información de dieciocho denuncias que presentan la siguiente distribución de acuerdo con los interesados y acusados: once interesadas denuncian a hombres; tres interesados denuncian a mujeres; dos parejas de padres denuncian a jóvenes; y en dos oportunidades la junta directiva, a nombre de la comunidad, denuncia faltas en el interior de Nueva Aldea. Dentro de los once casos en que mujeres denunciaron faltas que hombres cometieron contra ellas, ocho fueron interpuestas contra sus esposos o parejas por maltratos físicos, psicológicos o abandono de las responsabilidades del hogar. Los casos restantes involucran a un vecino, un cuñado y el profesor de primaria.

Cambiando el eje de la distribución hacia los ámbitos en los que se inicia el conflicto que dio lugar a la falta, se tiene que doce se dieron en un contexto familiar. Dentro de estos, diez se produjeron en relaciones de pareja entre mujeres y hombres adultos; dos casos envuelven la relación entre comuneros vecinos de Nueva Aldea; y cuatro involucran relaciones con personas externas a la comunidad como el profesor, un cuñado, un maderero y un joven novio de otra comunidad.

De acuerdo con los motivos de las denuncias, la principal razón fue el «machismo», es decir, la desvalorización del rol femenino y las violencias física y psicológica que ejercieron los hombres contra sus parejas. Así, existen ocho casos para el período señalado. En

segundo lugar, se encuentran tocamientos indebidos, «sacavueltería» (adulterio), invasión de terreno y territorio, y problemas entre padres e hijas, que son reportados dos veces cada uno. El robo, la calumnia y las amenazas de muerte por brujería solo aparecen una vez.

Finalmente, de los dieciocho casos revisados, solo cuatro no han sido resueltos para el período analizado o no se registran en el Libro de Actas. En cinco oportunidades, las partes pactaron un acuerdo y se establecieron compromisos evitando las sanciones respectivas del estatuto. Estos casos son sobre todo de machismo y problemas entre padres, hijas y sus respectivos novios. En tres ocasiones la junta directiva estableció una compensación en favor de una de las partes. Finalmente, en cinco casos, el *arkanh* ejecutó las sanciones estipuladas en el estatuto durante asambleas comunales.

Un punto a resaltar sería que de las dieciocho denuncias que las comuneras y los comuneros consideraron pertinente presentar a la junta directiva, solo dos siguieron su proceso en instituciones del Estado: el caso de los tocamientos indebidos a las menores por parte del profesor y el caso de violencia física de un esposo hacia su esposa que, se menciona, sería reportado a la Defensoría del Niño, Niña y Adolescente (Demuna). Un caso más de calumnia en el cual un comunero quiso apelar a otros espacios de justicia será descrito más adelante para comprender mejor la relación entre espacios de justicia y las implicancias de apelar a otros que no sean la junta directiva.

De todo lo previo se tiene que la mayoría de denuncias reportadas son impuestas por mujeres contra sus parejas por problemas familiares, sobre todo machismo, que no pueden ser resueltos en estos ámbitos, razón por la cual se acude a las autoridades del anexo y los espacios que estas brindan.

6.3. La perspectiva de las mujeres de Nueva Aldea

En el caso del pueblo yánasha, Santos Granero (1994) ha calificado la relación entre géneros como complementaria, ya que en el campo de la convivencia en familia, hombres y mujeres se distribuyen las

labores de manera que ambos intervienen en la producción de alimentos, bienes y decisiones. Sin embargo, la experiencia de campo en Nueva Aldea muestra que las tensiones entre géneros son diversas y que la convivencia se construye sobre una serie de posibilidades de fisuración y violencia potencial.

Como se describió, la estructura económica de la zona promueve que las mujeres se dediquen a actividades por lo general no remuneradas económicamente o a la producción de yuca, pituca, sachapapa y frutas, que no están destinadas al comercio sino al consumo familiar. En cierta medida, como las mujeres de Nueva Aldea reconocen, esto las vuelve dependientes de sus esposos, padres o hermanos.

En el plano político, las mujeres pueden acceder al ejercicio de cargos comunales o federativos, salvo el cargo de kornesha que no está a su disposición por «factores culturales», es decir, el hecho de que en el pasado solo hombres fueron reconocidos como líderes sacerdotales. De igual manera, desde el 2005 tienen voz y voto en los congresos de la Feconaya, y es obligatorio en la actualidad que la mitad de los representantes de las comunidades asistentes sean mujeres. A pesar de estos avances, en el caso de Nueva Aldea, en las revisiones de las juntas directivas, jamás se ha identificado una mujer en el cargo de jefa o *arkanxh*. Suelen ocupar la presidencia de la Apafa de primaria o ser presidentas de comisiones de desarrollo como Qaliwarma y la asociación de padres del jardín de niños, y presidentas de asociación de artesanas, etcétera.

Analizado en el apartado anterior, las mujeres son quienes más denuncias presentan ante la comunidad, el machismo es el tema principal. De manera análoga, al conversar sobre su situación en ámbitos familiares y comunales, resaltan el machismo de los hombres yánesha no solo en términos de violencia o devaluación en el hogar, como está tipificado en el Estatuto, sino en todos los aspectos. Consideran que, si bien hay avances al valorizar sus labores y abrir nuevos espacios de acción para ellas, el machismo es un fuerte limitante.

Las mujeres mayores de sesenta años recuerdan que cuando eran jóvenes sus madres les recomendaban constantemente no estudiar

sino buscar un esposo que las pueda mantener. En las asambleas o reuniones, incluso en sus hogares, no podían opinar, dado que, al dedicarse enteramente a labores en el hogar o los huertos cercanos, viajando menos que los hombres a ciudades u otras comunidades, no poseían conocimientos suficientes a ojos de estos. En el diálogo entre generaciones de mujeres se ha transmitido esta experiencia, por lo que las jóvenes reconocen las ventajas relativas comparadas con sus madres o abuelas. Sobre todo, en el campo del matrimonio y la sexualidad sienten un mayor progreso, pero aún insuficiente. Las mujeres mayores señalan que antes con facilidad los hombres las «trancaban» en el camino para tener relaciones sexuales. Además, los padres solían entregar a sus hijas menores a hombres o jóvenes, quienes luego de la menarquia, seguido de los rituales de encierro, pasaban a darles un trato de esposas.

Las mujeres en la actualidad, a nivel de todo el pueblo yánasha, están reformulando su rol en distintos campos de sus relaciones. En primer lugar, están retomando el ritual de la *ponap'nora* o «enchozamiento», dislocando su sentido: ya no es un ritual que marca el paso de la incompletitud a un estado de mujer plena, sino un espacio de transmisión de conocimientos, como siempre lo fue, que prepara a la niña para afrontar la pubertad antes de la adultez. Los conocimientos transmitidos por parientes consanguíneas mantienen el saber de las plantas para ser buenas trabajadoras y no flojas, curar enfermedades, mantener armonía en el matrimonio, y conocer los cantos para llevar bien los huertos y hacer que produzcan en abundancia. A estos se les suma los consejos para llevar una vida larga y productiva evitando el matrimonio prematuro y defendiendo sus derechos como mujer. Esta última parte se anexa a los conocimientos ancestrales que las yánasha transmiten desde muchas generaciones atrás.

Esta reformulación de su rol, lejos de ser un proceso pacífico, se topa con «el machismo» que identifican con ciertas prácticas y lógicas de los antiguos. Volviendo al tema de los derechos y la justicia, ellas reconocen que tienen libertad para elegir con quiénes establecen relaciones sexuales durante su vida. Ni los «intercambios de

mujeres» ni las «trabas» de los hombres en los caminos para forzarlas a tener relaciones sexuales son toleradas, si alguna vez lo fueron. Estas perspectivas encuentran oposición en la defensa de las formas de los antiguos, que avalan a los hombres a poder estar con una o dos mujeres al mismo tiempo o a ejercer un fuerte control sobre la vida sexual de sus hijas. Las mujeres en la actualidad resaltan el hecho de que viven bajo la posibilidad de sufrir tocamientos indebidos, ser forzadas a tener relaciones sexuales contra su consentimiento, es decir, sufrir una violación sexual.

Sobre ello se basan sus reclamos hacia la levedad de ciertas sanciones impuestas por faltas contra ellas. El solo hecho de que se dé latigazos al violador el mismo número de veces que a un calumniador se relaciona con la desvaloración que sienten en otros campos. En este sentido, las sanciones y la forma en que se plantean resolver esos casos en Nueva Aldea son críticamente abordadas por las mujeres. Estas defienden la necesidad de tener los mismos derechos que los hombres, y su alternativa para hacerlo efectivo se encuentra, al menos normativamente, brindada por el Estado y sus instituciones. Este punto se abordará más adelante.

7. CASOS DE CONFLICTO Y EJERCICIO DE JUSTICIA

En Nueva Aldea, hombres y mujeres suelen mencionar dos tipos de problemas: el «machismo» en la relación entre hombres y mujeres, y la brujería entre comuneros de Nueva Aldea, así como de otras comunidades. A continuación, se reconstruye algunos casos de «machismo» y «brujería» desde los puntos que las narraciones guardan en común. En el apartado final, se tipifican otros tipos de conflictos o disputas identificados por las comuneras y los comuneros.

7.1. Machismo

Como se vio en las secciones anteriores, gran parte de las denuncias registradas son por «machismo». Con esto las mujeres denuncian los abusos de las violencias física y psicológica que sufren por parte

de sus parejas. Asimismo, como se describió, los hombres proveen al hogar tanto el dinero necesario para comprar víveres y soportar gastos de salud o educación, como la mayoría de carne, es decir, proteínas, para la alimentación diaria. En parte, esto es producto de las condiciones mismas del acceso al trabajo en la zona, que demanda fuerza de trabajo para las chacras o la extracción maderera, en detrimento del bajo número de trabajos asalariados que aceptan mujeres. Según algunas, esto las lleva a permanecer en una condición vulnerable, sobre todo si tienen hijos, y en una condición de dependencia hacia su pareja o el padre de sus hijos. Las distancias y los períodos de tiempo en que hombres y mujeres se encuentran separados por su situación laboral, sumados al anterior estado de vulnerabilidad económica que rodea a una familia, son las condiciones que generan, aumentan e intensifican los conflictos entre parejas.

Estas situaciones se agravan si las mujeres se encuentran lejos de su familia, es decir, padres y hermanos que puedan protegerlas. Como una señaló, se siente sola ya que su pareja la agrade constantemente y su familia está lejos. Esto, en el contexto de los pueblos indígenas de la Amazonía (Gow, 1991), y en particular de los yánesha (Santos, 1994, pp. 230-241), es una cuestión trascendental. El patrón de asentamiento entre los yánesha, si bien no tiene una tendencia determinada, tiende a ser uxoriocal. Vale decir, la nueva pareja tiende a asentarse en la proximidad a la familia de la mujer. Este es un mecanismo de relacionamiento jerárquico entre el suegro y el esposo de la hija, a favor del primero. Pero, al mismo tiempo, permite a las mujeres vivir cerca de sus parientes, valor altamente considerado por los yánesha, y obtener la protección de su padre y hermanos en caso de sufrir algún abuso. El hombre, en esta situación, debe demostrar que posee las cualidades necesarias para brindar una buena vida a su esposa, abundante en alimentos, regalos y satisfacción de necesidades. Es decir, demostrar ser un hombre adulto entre los yánesha. En casos de peleas o conflictos entre pareja, la mujer opta por retornar al hogar paterno en busca de apoyo o sostén (Santos, 1994). Si la separación es inminente,

el retorno se volverá perenne, incluso si la mujer cuenta con hijos. Los padres y hermanos deben acogerla, ya que en caso contrario contravendrían las prácticas de generosidad y las obligaciones de las relaciones de parentesco. En otros casos, los padres o hermanos actuarán como mediadores en las disputas entre la pareja, ya sea con violencia hacia el esposo o diálogo. En este sentido, residir cerca de los familiares además de ser una condición para la convivencia es una estrategia de las mujeres para mantener en línea los abusos de sus parejas.

Si la mujer no cuenta con dicho apoyo familiar, por distancia o negación de las obligaciones, difícilmente los conflictos entre parejas serán resueltos o contenidos. Una alternativa es apelar, cuando la instancia familiar ha fallado, a los pastores evangélicos o adventistas. Un exjefe de la comunidad menciona que antes solía golpear a su mujer y serle infiel: «yo no conocía a *Yompor*, y era machista, borracho, lujurioso» (comunero de Nueva Aldea, 25 de mayo de 2018). Recuerda que, llegado al límite de la tolerancia de su pareja, encontró el apoyo del pastor adventista que vive en el anexo de Laguna-Raya. Por medio de sesiones de consejería, este comunero logró cambiar de corazón y escuchar a *Yompor*. Así, reconoce, logró resolver los problemas con su esposa sin acudir a la comunidad. Si bien son pocos los casos como este, constantemente los pastores centran sus discursos sabatinos en el cuidado familiar y sobre todo la relación entre esposos.

Agotados todos los medios, se acude a la junta directiva. Cuando se presenta una acusación de «machismo», se cita al «acusado». En esta sesión tanto el jefe como el *arkanxh* actúan como consejeros apelando a la reflexividad de los implicados. Se establece un período de prueba de uno o dos meses de convivencia. Culminado, se evalúa la situación. Si los abusos continúan se procede a la separación de la pareja determinando espacios, responsabilidades y sanciones, que no exceden los diez latigazos. Solo un caso de machismo de los ocho encontrados para el período analizado de dieciocho meses fue llevado a instancias extracomunales, específicamente a la Demuna.

Se observa que la relación entre géneros está sujeta a diversas tensiones durante la vida en pareja. Las estrategias familiares de cuidado y protección son un primer mecanismo de solución o contención de los problemas en este ámbito. Al verse estériles se recurre a una tercera parte, externa a ambas facciones: las autoridades comunales. Allí, ambas partes se entregan al arbitrio del jefe y su junta directiva, que con el estatuto determinarán sanciones y reparaciones. Estas autoridades privilegian el acuerdo entre partes, sea para perpetuar la unión o distribuir responsabilidades en la separación. Sin embargo, cuando la mujer considera que estas sanciones no coinciden con la magnitud de la falta, es libre de acudir a otras instancias, para lo cual las autoridades del anexo deben brindar las facilidades documentales. En este sentido, la transición desde la justicia indígena hasta la estatal sigue un paralelismo y una comunicación documentaria.

7.2. Brujería

Las acusaciones de brujería no son escasas ni recientes en Nueva Aldea. Además, el desarrollo de los hechos siempre incluye otras comunidades del valle Palcazú y, en menor medida, del Pichis. A continuación, se presentará la narración y el análisis de un caso de aplicación de justicia por brujería.

En el 2009, las comuneras y los comuneros de Nueva Aldea notaron un patrón que despertó sus sospechas: todas las personas que peleaban con una mujer de cerca de cincuenta años caían enfermas e incluso muchas morían a los pocos días⁵. A pesar de acudir al hospital de Villa Rica, no encontraban diagnóstico preciso. Como se mencionó, los yánesha recurren a tres tipos de especialistas cuando los aqueja algún malestar. Optan primero por curarse ellos mismos usando las plantas medicinales y el conocimiento que sus abuelos y

5 Entre los yánesha ha sido resaltada la práctica de evitar conflictos públicos o abiertos (Santos, 1994; Smith, 1977). Declarar públicamente la antipatía por alguien o pelear con otra persona puede ser razón suficiente para sospechar del contrario si algún mal sucede a la persona.

padres les dejaron. Si esto no funciona, el camino se bifurca. Pueden acudir a la posta médica del anexo, en donde, en caso de impotencia, los derivarán al hospital de Iscozacín o Villa Rica. De ser el diagnóstico esquivo o no encontrar la causa de su mal en el hospital, se recurre a un «curioso» o curandero. Estos usualmente son yáneshas de otras comunidades nativas del valle de Palcazú o asháninkas del Pichis. Saben conversar con la coca para identificar a los males y sus perpetradores, y curar con plantas, pues para los yáneshas, aquellos males que la medicina occidental no puede curar son producto de seres humanos y no humanos. En última instancia, si la cura no se consigue, se apela a un chamán. Este, más poderoso que el curandero, utiliza tabaco en el caso de los asháninka, pues entre los yáneshas ya no existen tabaqueros o *pallerr*, o recurre al ayahuasca para conversar con los espíritus de estas plantas y conocer las causas del mal, reconocer a su perpetrador e infligir castigo como venganza.

A través de este proceso de identificación, el enfermo obtiene la idea de quién le ha «hecho el mal». Como parte de las curaciones, los especialistas preguntan al enfermo con quién ha discutido o quién le guarda profundos rencores o envidia. Antes dicho, la vida en comunidad supone un equilibrio delicado entre armonía y conflicto en donde no son pocas las veces en que comuneros, es decir, también familiares, pelean por diferentes temas. En décadas pasadas, ante una pelea, bastaba alejarse unos días de las viviendas cercanas a las chacras o, en caso de irresolución, mudarse a otra zona evitando cualquier conflicto. Cada vez esta posibilidad se aleja más debido a las presiones sobre el territorio tanto al interior como al exterior de las comunidades. Identificados los culpables, los enfermos notifican a sus familiares. Al ser una experiencia vivida por el enfermo, se toma su testimonio como verdad. Se desata una cadena de informaciones en donde la familia cercana comparte las sospechas con amigos visitantes, y en la medida que el rumor se aleja de la experiencia vivida y se vuelve en chisme, la credibilidad disminuye⁶, lo cual no implica que la posibilidad de sufrir la misma

6 Ver Gow (2001), en torno a un caso similar entre los yine del Bajo Urubamba.

suerte se anule. Así fue que, por ejemplo, en Nueva Aldea, luego de varios meses, se fue construyendo la noción de la culpabilidad de una mujer.

Preocupados ante la regularidad de los enfermos, y con la certeza de haber ubicado la causa de los males, los rumores se convierten en certezas y se constituye una afirmación colectiva: resulta necesario eliminar el mal de la vida en común. La solución que daban «los antiguos» ante los brujos, quienes utilizan su saber espiritual para enfermar o matar, era la quema. La mujer y su familia eran presa de los rumores de que en cualquier momento procederían a volver reales los rumores. Ante ello, se alejaron de la interacción con sus vecinos y las autoridades.

Los rumores de la quema de una bruja en Nueva Aldea llegaron a la Feconaya y al kornesha, quien fue notificado y decidió visitar el anexo para conocer la situación y solucionar el conflicto. Coincidió con la solicitud de los comuneros de una asamblea general. En ella, autoridades comunales y federativas, y comuneros en general, esperaban determinar una solución. También acudieron tres curanderos de la zona, que, a ojos de algunas personas, no eran «de verdad», pues eran vegetalistas y en estos casos se requieren chamanes poderosos, es decir, más sabios y capaces de contactarse con espíritus de la ayahuasca o el tabaco, y que se encuentran entre los asháninka del Pichis o shipibos en Ucayali. Dos de los tres curanderos a los que se acudió, identificaron a la mujer como culpable, mientras que un tercero dijo que esta era inocente⁷.

La voluntad de los comuneros era quemar a la mujer. Sin embargo, dos factores influyeron para evitar este castigo. En primer lugar, su esposo, por entonces conocido por beber a diario y ser

7 En el mundo indígena amazónico se distingue claramente entre los curanderos y aquellas personas que son chamanes, es decir, tienen el poder de comunicarse con los espíritus de otros seres humanos o no humanos. Los primeros pueden especializarse en distintas áreas, como vegetalistas (que conocen de plantas), sobadores o sobadoras (que curan afecciones a los huesos o músculos), vaporizadores o vaporizadoras (que limpian a las personas a través de baños de vapor), etcétera. En este caso, los tres curanderos a los que se convocó eran vegetalistas y no propiamente chamanes.

constantemente infiel, defendió a su esposa aduciendo que si a alguien ella mataría sería a él por la inmensa cantidad de sufrimiento que le producía. Este argumento puede parecer trivial, pero desde la perspectiva yánesha cobra un lugar importante. Las acusaciones de brujería no siguen las líneas de conflicto entre afines ni de cuidado entre parientes. En otros casos de la misma Nueva Aldea se conocen acusaciones de hijas a madres, entre primos paralelos, entre esposos, etcétera. Debido a que en última instancia es el espíritu de la planta o Satanás, dueño de los demonios *jo* que roban las almas de los yánesha en el monte, quienes hacen el mal y transforman al humano que conoce las técnicas en un brujo, las relaciones de parentesco se suspenden en estos casos. De ahí que el testimonio del esposo haya resonado con fuerza entre los comuneros. El segundo factor fue que los curanderos, así como los comuneros que afirmaron saber dónde se encontraban las plantas con las que la mujer mataba a la gente, fallaron en encontrarlas. Revisados los lugares, siempre ocultos en el monte, no se encontraron rastros de ellas, probando el error de los curanderos y comuneros: una vez más, la experiencia vivida pesó más que los otros medios probatorios entre los yánesha. Habiendo escuchado las acusaciones y las defensas, y vistas las pruebas, el kornesha determinó que la mujer no era culpable y que si conocían de alguien que estuviese usando la misma planta que se mencionaba, debían quemarla antes de que siguiesen falleciendo personas. Ni la expulsión ni la quema volvieron a ser una amenaza para la mujer.

En casos de brujería, los yánesha difícilmente recurren a instancias estatales a pesar de que en muchos pasan años antes de que cualquier sanción, quema o expulsión se haga efectiva. Esto se debe a dos razones principales. En primer lugar, el chamanismo y la brujería⁸ se sustentan en relaciones entre humanos y no humanos, espíritus u

8 Es importante distinguir el chamanismo de la brujería. Esta última tiene como finalidad dañar. Debido a la influencia de las iglesias occidentales, algunas veces se utiliza el término «brujo» o «bruja» para referirse a los chamanes, lo que no es correcto. Esto no niega el hecho de que tanto chamanes como brujos tienen la capacidad de comunicarse con los espíritus de otros seres humanos o no humanos.

otros seres poderosos, que se dan en otros planos igual de reales que la experiencia durante la vigilia. Así, los sueños o las «alucinaciones» son también experiencias de otros planos reales en donde principalmente se adquiere conocimiento. No es raro escuchar que en sueños uno pudo ver quién estaba produciendo enfermedades a las personas o que la ayahuasca le mostró al culpable. Al ser experiencias concretas, son pruebas que pesan en el proceso de determinar a un culpable o no. Por esta razón, el diálogo entre policía, jueces o fiscales, por un lado, y yáneshas, por el otro, llega a un punto de incomunicación en estos casos. No se cuenta con la tipificación ni las pautas de intervención y muchas veces la buena disposición de algunos funcionarios no puede ser ejercida satisfactoriamente. En segundo lugar, dado el creciente poder que acumulan los brujos y los espíritus de las plantas, la única solución es quemar sus cuerpos, pues así se les desprovee de estos. Dejar el cuerpo o la ropa de un brujo o los restos de una planta sin ser quemados produciría igual cantidad de males. Por esta razón, los yáneshas, como otros pueblos indígenas de la Amazonía (Fausto, 2007), queman a los brujos. Para ellos es un ejercicio de justicia además de un medio de preservación de la armonía. Desde la perspectiva de la justicia estatal es un asesinato y por ello debe acarrear culpables y sanciones (kornesha, 11 de junio de 2018). Privados de medios de acción en estos casos, y llevados a sancionar un homicidio, las autoridades estatales son para los yáneshas la antítesis de sus valores en términos de justicia y orden social.

Finalmente, desde mediados de la primera década del 2000, la sanción hacia la brujería ha cambiado en Nueva Aldea. Anteriormente, el Estatuto decía que al brujo debía quemarse vivo. Ahora se establece la expulsión sin derecho a reclamo de sus bienes ni carta de presentación, documento necesario para ser aceptado en otra comunidad yáneshas. Este cambio en las normas, como se ve, convive aún con la noción de que a los brujos y las brujas se les debe quemar para eliminar el caos y el mal. El cambio respondería a un reconocimiento de la finitud de la condición humana, es decir, a la usurpación de las facultades de *Yompor*, Dios, de dar y quitar la vida.

Tanto evangélicos como adventistas reconocen que la condición humana está caracterizada por el error y que, en última instancia, ni un chamán puede determinar algo que tiene jurisdicción divina. Atenuando los estatutos darían lugar a esta realidad en una cosmología en donde ellos no son los seres más poderosos. No obstante, en la práctica, como se ha descrito, las intenciones de quemar brujos siguen vigentes.

7.3. Otros tipos de faltas

En cuanto a la violación, en el artículo 14 del estatuto de Nueva Aldea se presentan las sanciones al violador: de cometerla una vez, se le aplica veinte látigos y se hace el «pase» a las autoridades competentes; de reincidir, se le expulsa de la comunidad y se hace nuevamente el «pase» a las autoridades competentes.

A lo largo de la estancia en Nueva Aldea, no resultaba raro escuchar a madres prohibir a sus hijos ir a jugar a zonas alejadas de las viviendas, sobre todo durante festividades; o ver a una niña o un niño no mucho mayor de diez años llamar la atención a su hermana o hermano menor, quienes no debían jugar con hombres mayores porque los podían violar. Las mujeres recuerdan casos antiguos y presentes de violaciones o tocamientos indebidos.

En el 2015, se retiró a un profesor de primaria por tocamientos indebidos a una de sus alumnas. Notificados por la madre de la niña, la directiva envió un documento a la UGEL de Oxapampa. Recibieron a la abogada de la UGEL en una reunión en donde estuvieron presentes el profesor y la directiva. La abogada planteó llevar a cabo una investigación por medio de entrevistas a la madre y la menor de edad. Además, mencionó que la UGEL decidiría si removía o no del cargo al profesor, quien hasta el momento continuaría ejerciendo su labor cumpliendo con las horas establecidas. Al cabo de un mes, se retiró al profesor de Nueva Aldea. La comunidad en esta ocasión no lo sancionó.

Las mujeres con las que se conversó para esta investigación señalaron que la proporción de la sanción no está acorde al daño

causado a las personas por violación. Consideran que la mejor solución es ir directamente a las autoridades del Estado y poner una denuncia. Pasar por el proceso de acudir al jefe para dar el pase complica la captura del culpable, sobre todo porque en el caso de Nueva Aldea, para hacer el pase, se necesita el visado tanto del jefe del sector como del representante legal ante el Estado, el jefe de la comunidad nativa Loma Linda-Laguna. Sin ellos, las mujeres señalaron que cuando van a hacer una notificación o una denuncia en la comisaría de Iscozacín no son atendidas, pues los policías remiten a la «autonomía» de las comunidades y sus formas de ejercer justicia. Ellas sienten, a fin de cuentas, que para las mujeres no hay justicia en estos casos.

En el estatuto de Nueva Aldea se presentan algunas faltas menores cuya resolución sigue los caminos delineados anteriormente. Estas se refieren a chismosos, calumniadores, irresponsables, tardones, morosos en faenas y colaboraciones, además de «sacavuelteros», que, si bien no se encuentran en el estatuto, son faltas reconocidas por todos, cuyas sanciones están acordadas.

Los chismosos son aquellos que esparcen rumores que afectan la imagen de una persona. En un primer momento reciben una amonestación. En segunda falta, cinco latigazos y amonestación en asamblea. Por tercera vez, diez latigazos y ají en la boca. Finalmente, quince latigazos y otra vez ají en la boca.

Los calumniadores atentan contra la comunidad y la directiva difundiendo información falsa. Al cometer esta falta por primera vez se les da cinco latigazos y una amonestación en asamblea. En una segunda oportunidad, diez latigazos y veinticuatro horas en calabozo. Finalmente, se hace el pase a las autoridades competentes.

Los morosos de faenas, asambleas o colaboraciones reciben una amonestación y deben cancelar veinte soles. Si repiten la falta se duplica el monto a pagar. Finalmente, en una tercera ocasión se les sanciona con dos días de trabajos designados por el jefe.

Los irresponsables y los tardones reciben castigos «morales»: cuando llegan tarde a una asamblea se les hace cantar en público o estar parados treinta minutos en un rincón, de acuerdo con el tiempo

de tardanza. Si tienen una conducta inapropiada en la asamblea se les aplica shalanca (*Urtica dioica L.*), una ortiga que produce comezón en la piel. En todas las ocasiones deben recuperar las horas perdidas en trabajos comunales designados por el jefe.

Finalmente, los «sacavuelteros» siguen el proceso señalado anteriormente: denuncia, citación, deliberación y período de prueba, y resolución. Son castigados en la asamblea general con quince latigazos.

8. CONCLUSIONES

Se inició este trabajo señalando el casi consenso en la literatura antropológica de la ausencia de mecanismos de mediación y resolución de conflictos en pueblos indígenas de la Amazonía, sobre todo cuando estos involucran autoridades. Esta investigación ha mostrado que en un contexto donde el conflicto ya no puede ser regulado o evadido, el anexo de Nueva Aldea ha desarrollado un sistema de justicia que, en gran parte de los casos, arbitra los conflictos llegando a una solución efectiva.

Los discursos yánasha sobre la vida en comunidad privilegian la armonía y la generosidad como pilares desde la época de los ancestros. Si bien se han sucedido diferentes figuras de autoridad entre los yánasha, estos valores siguen en el corazón de lo que consideran una correcta vida colectiva, en oposición a las constantes amenazas de la codicia y la mezquindad. Sobre este horizonte de caos se recorta la vida en armonía y el imperativo de ser generoso. Para los yánasha, todo caos o mal debe ser controlado o eliminado. Al auxilio de esta condición, siempre en constante producción, se encontrarían los mecanismos de autoridad y justicia.

En el centro de este sistema, los yánasha de Nueva Aldea reconocen el rol principal del estatuto como medio para ordenar y mantener ese orden en el anexo. Estas normas, como se ha tratado, funcionan como un cuerpo autónomo externo a la voluntad individual de un comunero o comunera. Sin embargo, son producto de la voluntad colectiva de las personas. Voluntad que recae sobre las autoridades

para hacerse efectiva. Así, el jefe de Nueva Aldea describe su labor en relación con el estatuto y el colectivo que representa. El estatuto sería la «ley indígena» dentro de la jurisdicción de las comunidades nativas y, desde la perspectiva de los yánesha, está en el mismo rango que la constitución peruana. No obstante, al ser producto de la voluntad colectiva, se actualiza conforme esta varía, ciertamente en relación con las experiencias vividas a largo plazo, produciendo también ambigüedades como aquella mencionada entre la sanción nueva a los culpados de brujería y los deseos de eliminar el mal, como los esquemas de acción no escritos determinan.

Por otro lado, Nueva Aldea posee autoridades propias que dialogan y conviven jerárquicamente con las autoridades de la comunidad nativa de Loma Linda, la Feconaya y las autoridades estatales. Aquellas autoridades son las principales encargadas de ejercer justicia, de acuerdo con el estatuto, dentro del territorio respectivo, ya sea a comuneros, cónyuges de comuneros o externos, indígenas o no indígenas. Las leyes y las normas de los estatutos se aplican para todos por igual a fin de preservar la autonomía y la igualdad en la comunidad. De igual manera, los yánesha consideran que todas las gestiones o incursiones, sean para el tema de justicia o no, deben pasar por el jefe de la comunidad. Sin embargo, como hemos visto, hay puntos de fuga en este aspecto.

A pesar de ello, las perspectivas sobre la justicia son diferenciadas en Nueva Aldea, sobre todo desde el eje de género. Las mujeres, como se ha podido ver, consideran que viven en una condición «desvalorada» en muchos aspectos de la vida en comunidad (económicos y políticos). De ahí que experimenten la justicia como parte de esta desvaloración. Si bien la existencia de faltas como el machismo es un gran avance para ellas, reconocen que ante otras como los tocamientos indebidos o las potenciales violaciones sexuales aún deben luchar por defender sus derechos. Esta defensa la encuentran en el Estado, pues sus sanciones son más severas que las comunales y acordes a la falta.

Si bien en los estatutos el proceso de justicia está delimitado y en la práctica se cumple, antes de ingresar a la responsabilidad de las

autoridades los yánesha utilizan ciertas estrategias de mediación y resolución: apelan a las redes de parentesco en el caso de las mujeres, o acuden a curanderos o chamanes para combatir la agresión. Otras estrategias implican recurrir a las instancias de justicia extracomunales como el Estado o la comunidad nativa de Loma Linda. Esto se debe a dos motivos: considerar las sanciones del estatuto de Nueva Aldea fuera de la justa medida que requiere la falta, ya sea por exceso o por liviandad.

Una de las principales faltas desde la perspectiva de los yánesha es el machismo, cuyas denuncias son recurrentes, y otra la brujería. La primera se sustenta en la desigualdad que permea la relación entre géneros, llevando a la mujer constantemente a una situación de vulnerabilidad y dependencia de los hombres, ya sean sus padres, hermanos o parejas. La segunda se basa en una cosmología que atribuye a humanos y algunos no humanos, plantas, animales y espíritus, sobre todo, la calidad de persona y por tanto la potencial acción sobre otros. Los yánesha no serían los seres más poderosos, y no siempre se rigen por las normas de generosidad y armonía que desean. Además, no siempre disponen de mecanismos efectivos para el control de seres malignos, salvo eliminarlos cuando aparecen. Esto es, eliminar o expulsar al brujo y sus plantas. Las demás faltas como «chismosería» (calumnia), «sacavueltería» (adulterio), robos, invasiones, etcétera, son consideradas menores y los mecanismos del Estatuto permitirían su control. Por otro lado, a diferencia de la violencia de género, los tocamientos indebidos y las violaciones sexuales que las mujeres señalan como una de sus principales preocupaciones no han sido expresados sistemática ni concretamente. Esto es un tema pendiente de vital importancia para la investigación.

En cuanto a la articulación de espacios de justicia, Nueva Aldea mantiene una comunicación con la Feconaya a través de los congresos y el requerimiento de intervención del kornesha y el secretario de defensa cuando se considera necesario. En la relación con el Estado se han identificado dos modos: uno en el cual bajo el pedido de los interesados se desea seguir procesos en otras instituciones;

otro en el que omitiendo a las autoridades del anexo se llega a las autoridades estatales. En este último caso son dos las razones por las que los comuneros y las comuneras lo hacen: por el desfase entre falta y sanción. En ciertos casos, como cuando un comunero es castigado y pretende perjudicar a las autoridades al aducir abuso de poder, se sanciona nuevamente al comunero, buscando demostrar así su autonomía jurídica.

Finalmente, en el caso de brujería sobre todo, se encuentran dos impases en la relación Estado-comunidad nativa. Ambas cosmologías diferenciadas dificultan el diálogo a nivel del proceso: medios probatorios y sanciones escapan a la imaginación de los fiscales. Por otro lado, el vacío de protocolos de acción en esos casos lleva al Estado a permanecer al margen en respeto a la autonomía de las comunidades, aun cuando estas acuden, a través de sus autoridades, buscando apoyo en las expulsiones de brujos de las comunidades nativas. Si esta investigación ha dedicado bastante atención a este tema se debe a que en el valle de Palcazú, en todas las comunidades, se vive este problema, considerado prioridad entre los yánsha. Las acusaciones destruyen la convivialidad en las comunidades, las sanciones se ejecutan de acuerdo con las normas ancestrales, y el Estado actúa solo ante la inminencia de un ejercicio de justicia que no es entendido y con el cual no se han tendido aún puentes efectivos.

Referencias

Ávila, M. (2010). *Interlegalidad y derechos de las mujeres: violencia de género en la nacionalidad Shuar* [Tesis de maestría]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Ecuador.

Ballón, F. (1978). *Comunidad nativa. Costumbre y sistema legal* [Tesis de bachillerato]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____ (1990). Sistema jurídico aguaruna y positivismo. *América Indígena*, 49(2), 345-368.

- Barclay, F. (1989). *La Colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- Barclay, F. y Santos, F. (1980). La conformación de las comunidades Amuesha (La legalización de un despojo territorial). *Amazonía Peruana*, 3(5), 43-74.
- Bardales, L., Chávez, W. y Quinteros, A. (2016). La colisión de la administración de justicia comunal con la administración de justicia ordinaria en el delito contra la seguridad pública en la modalidad de tenencia ilegal de armas de fuego en la etnia awajún, provincia de Rioja, región de San Martín-2015. http://repositorio.unsm.edu.pe/bitstream/handle/11458/287/INF_13.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Bock, M. y Maury, L. C. (1997). Investigación sobre el derecho Ashaninka y formas tradicionales y actuales de resolución de conflictos. https://www.ziviler-friedensdienst.org/sites/default/files/media/file/2020/zfd-investigacion-sobre-el-derecho-ashaninka-y-formas-tradicionales-y-actuales-de-resolucion-de_3.pdf
- Brandt, H.-J. (1986). *Justicia Popular, Nativos, Campesinos*. Fundación Friedrich Naumann; Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República.
- Brown, M. F. (1984). *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- _____ (1993). Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme*, (126-128), 307-326.

- Carrillo, S.-L. (2006). La justicia estatal y la justicia comunal awajun en la cuenca alta del Río Mayo. <https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/2494/justicia-comunal-sanmartin.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Colajanni, A. (1984). Prácticas chamánicas y cambio social. La muerte de un hechicero Achuar: hechos e interpretaciones. En Brown, M. (ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua* (pp. 227-252). Abya-Yala.
- Del Alcázar, M. (2001). Multiculturalismo, género y derechos humanos. El caso de la comunidad nativa de Shintuya. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (28), 175-199.
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.
- Erikson, P. (2016). «Si matamos a un brasileño, ¿en qué le concierne al gobierno?» Análisis de un caso de brujería entre los chácobos. En Surrallés, A., Espinosa, O. y Jabin, D. (eds.), *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 179-194). IWGIA; Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Espinosa, O. (1995). *Rondas campesinas y nativas en la amazonía peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- _____ (2013). El movimiento indígena y la justicia comunitaria en el Perú. En Gálvez, A. y Serpa, C. (eds.), *Justicia intercultural en los países andinos: contribuciones para su estudio* (pp. 12-42). Red Andina de Justicia de Paz y Comunitaria.
- _____ (2017). Clientelismo, élites y pragmatismo político indígena en la Amazonía contemporánea: revisando algunas categorías de análisis político. En Correa, F., Erikson, P. y Surrallés, A. (eds.), *Política y poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (pp. 128-144). Universidad Nacional de Colombia.

- Fausto, C. (2007). Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4), 497-530.
- Garra, S. (2016). Entre la brujería y la ley: los certificados de un *iwishin* awajún. En Surrallés, A., Espinosa, O. y Jabin, D. (eds.), *Apus, caciques y presidentes: estado y política indígena amazónica en los países andinos* (pp. 195-213). IWGIA.
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Clarendon Press.
- _____. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford University Press.
- La Serna, J. C. (2012). *Misiones, modernidad y civilización de los campas. Historia de la presencia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Latour, B. (2009). *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat*. Polity.
- León, E. (2015). *Administración de justicia en la comunidad awajún Morroyacu, provincia de Moyobamba, San Martín* [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lévi-Strauss, C. (1943). Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud. *Renaissance*, 1(1-2), 122-139.
- _____. (1944). The social and psychological aspect of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 7(1), 16-32.
- _____. (1949). La politique étrangère d'une société primitive. *Politique étrangère*, (2), 139-152.

- Manrique, M. (1982). *La Peruvian Corporation en la selva central del Perú*. Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Moore, S. F. (ed.). (2005). *Law and Anthropology: A Reader*. Blackwell.
- Ninahunaca, R., Majampite, E. y Guerrero, N. (2009). Perspectivas en la búsqueda del diálogo y coordinación jurisdiccional desde la justicia awajún. <http://ensayosamazonicos.blogspot.com/2009/12/perspectivas-en-la-busqueda-del-dialogo.html?m=0>
- Ochoa, N. (1993). Apuntes sobre la noción de justicia entre los Chayahuita. En Gallo, M. (ed.), *Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional* (pp. 191-217). SER; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Overing, J. y Passes, A. (eds.). (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp. 268-287). Routledge.
- Pacheco, L. A. (2007). Las penas «salvajes» en el ejercicio de la función jurisdiccional de las comunidades nativas en el Perú: el caso Mayapo. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (28), 139-150.
- Peña, A. (2009). *Multiculturalidad y constitución: el caso de la Justicia Comunal aguaruna en el Alto Marañón*. Centro de Estudios Constitucionales; Tribunal Constitucional del Perú.
- Santos, F. (1980). *Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia amuesha. Siglos XVII-XIX* [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. (1994). *El poder del amor: poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*. Abya-Yala.
- _____. (1998). Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25(2), 128-148.

- _____ (2000). The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia. En Overing, J. y Passes, A. (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp. 268-287). Routledge.
- _____ (2004). Los Yánesha. En Santos, F. y Barclay, F. (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen IV* (pp. 159-359). Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales; Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Sarmiento, J. P. (2011). *Kametsa asaiki: the pursuit of the «good life» in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)* [Tesis de doctorado]. University of St. Andrews.
- _____ (2016). La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las comunidades nativas asháninka. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 45(1), 157-172.
- Smith, R. (1977). *Deliverance from chaos for a song: a social and religious interpretation of the ritual performance of Amuesha music* [Tesis de doctorado]. Cornell University Press.
- _____ (1981). The Summer Institute of Linguistics: Ethnocide Disguised as a Blessing. En Hvalkof, S. y Aaby, P. (eds.), *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics* (pp. 121-132). IWGIA; Survival International.
- _____ (1982). *Dialectics of Domination in Peru: Native Communities and the Myth of the Vast Amazonian Emptiness*. Cultural Survival.
- _____ (1996). La política de la diversidad. Coica y las federaciones étnicas de la Amazonía. En Varese, S. (ed.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo* (pp. 81-125). Abya-Yala.
- _____ (2008). Por donde caminaron nuestros ancestros: territorialidad y paisaje sagrado en la Amazonía Andina del Perú central. En Araujo, H. (ed.), *Los Andes y las poblaciones altoandinas en la agenda de la regionalización y la descentralización* (pp. 67-82). Concytec.

_____ (2011). ¿Un sustrato arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánasha. En Chaumeil, J.-P., Espinosa, O. y Cornejo, M. (eds.), *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 219-254). Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica del Perú; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Stavenhagen, R. e Iturralde, D. (comps.). (1990). *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Tiwi, F. (2009, 8 de julio). ¿Por qué la administración de justicia awajún? <http://visionshipi.blogspot.com/2009/07/por-que-la-administracion-de-justicia.html>

Tiwiram, E. y Jimpikit, J. (2013). *Formas de la administración de la justicia achuar en la comunidad Yankunts* [Tesis de licenciatura]. Universidad de Cuenca.

Torres, M. (2010). Codificación de normas indígenas en una comunidad awajún de Datem del Marañón: estrategias de defensa territorial y redefinición de identidades. <https://documentos.koha.s3-us-west-2.amazonaws.com/12642.pdf>

_____ (2011). *Pluralismo legal en la provincia de Datem del Marañón: entre el discurso étnico y la práctica política* [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Urteaga, P. (1992). *El sistema jurídico y su relación con la cultura nativa* [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vallejo, O. (2010). *La justicia indígena, en Morona Santiago* [Tesis de diplomado]. Universidad de Cuenca.

- Veber, H. (1998). The Salt of the Montaña: Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest. *Cultural Anthropology*, 13(3), 382-413.
- Villavicencio, S. (1994). *La administración de justicia aguaruna* [Tesis de licenciatura]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Walker, H. (2015). Justice and the Dark Arts: Law and Shamanism in Amazonia. *American Anthropologist*, 117(1), 47-58.

La ecología social de la violencia sexual en los pueblos awajún y wampis de Amazonas

RODRIGO LAZO LANDIVAR

Universidad de Massachusetts Amherst, Estados Unidos
roja.lazo@gmail.com

CLAUDIA ARREDONDO VILLAR

Universidad del Pacífico, Perú
c.arredondov@up.edu.pe

1. INTRODUCCIÓN

Este estudio tiene como objetivo analizar evidencia sobre los delitos contra la integridad sexual y la performance del sistema de justicia, o entramado de sistemas de justicia, empleado por dos pueblos indígenas amazónicos, el awajún y el wampis. La violencia sexual afecta directamente los derechos fundamentales de las ciudadanas y los ciudadanos indígenas. Aunque no existen estudios cuantitativos que permitan constatar el incremento en su incidencia, importantes investigaciones han empezado a visibilizar su frecuente ocurrencia. Entre sus hallazgos, resaltan las barreras en el acceso a la justicia indígena y la justicia del Estado (Lazo, Llacsahuanga y León, 2017). Esto plantea un desafío importante para la administración de justicia estatal, para la coordinación con las autoridades comunitarias y para la atención y la recuperación de las víctimas y sus familiares. Se trata de un desafío que además debe enfrentar barreras geográficas, ya que las comunidades indígenas se encuentran en ámbitos rurales y dispersos, a la par de barreras económicas, pues son sociedades con economías de subsistencia y escasos recursos monetarios.

Asimismo, el Estado ofrece un servicio de justicia indiferente a la diversidad cultural y lingüística del Perú y excluye sistemáticamente a segmentos sociales vulnerables como las mujeres, las niñas, los niños, las adolescentes, los adolescentes, las homosexuales y los homosexuales indígenas. Finalmente, en los casos de delitos contra la integridad sexual, el desafío también comprende la necesidad de acercar el servicio a las mujeres víctimas y a sus familiares que, cuando llegan a las instancias de juzgamiento, han enfrentado ya numerosas barreras estructurales, comunitarias e institucionales.

El artículo consta de cuatro secciones. En la primera presentamos las comunidades estudiadas. Para ello, brindamos el contexto regional de los pueblos awajún y wampis presentando los cambios y las continuidades que nos ayudan a comprender los contextos de las agresiones. También elaboramos el marco teórico de violencia sexual y los criterios metodológicos para la selección de las comunidades. En la segunda sección describimos los componentes de la violencia sexual a partir del enfoque ecológico: la víctima, el perfil del agresor, las prácticas, los medios de coacción y los espacios de agresión. Consideramos casos recopilados en campo, así como información obtenida de instituciones locales como la Policía Nacional del Perú (PNP) y la UGEL - Imaza. En la tercera sección, analizamos la construcción de la impunidad en las esferas de justicia que se encuentran en las capas descritas en el enfoque ecológico: 1) intrafamiliar, 2) interfaz interfamiliar (interno), 3) interfaz con la comunidad (interclánico), 4) interfaz con la sociedad mestiza (externo), e 5) interfaz con las entidades del Estado (institucional). Finalmente, brindamos algunas ideas a manera de conclusión.

2. LAS COMUNIDADES AWAJÚN Y WAMPIS EN EL MARCO DE LA VIOLENCIA SEXUAL

Los ciudadanos miembros del pueblo awajún son parte de la familia etnolingüística iiniachicham (antes jíbara), que habita principalmente en los departamentos nororientales de Amazonas, Cajamarca, San Martín y Loreto. Los wampis son de la misma familia etnolingüística, pero son menos numerosos y viven en la zona alta del río Santiago, en

la frontera con Ecuador. La principal diferencia entre ambos pueblos es dialectal. Además, se autoidentifican como etnias diferentes, aunque comparten muchos aspectos en sus sistemas culturales.

Según el último censo poblacional del Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017), en el Perú 56 583 personas hablan el idioma awajún y 3569 el idioma wampis, y la mayor parte vive en Amazonas. De estas, en la provincia de Bagua viven 19 278 hablantes de awajún (28 %) y 24 de wampis (0.03 %). Similarmente, en la provincia de Condorcanqui habitan 24 561 awajún hablantes (64 %) y 2858 ciudadanos que hablan wampis (7 %). Empleamos la lengua como indicador de etnicidad y no la variable de autoidentificación porque esta última subrepresenta parte importante de estos pueblos.

Tradicionalmente, los pueblos awajún y wampis han vivido de la caza, la recolección y la horticultura (Brown, 1984; Guallart, 1989, 1990, 1997), siguiendo un modelo residencial por grupos familiares de alrededor de ciento veinte personas, caracterizado por ser seminómada (Brown, 1984; Taylor, 1984). Se trata de pueblos que se distinguen por sus habilidades guerreras en la literatura especializada en la Amazonía (Descola, 1988; Taylor, 1984; Surrallés y García, 2004). Ello debido a que las relaciones entre los grupos familiares, y entre ambos pueblos, han oscilado entre la paz y la guerra hasta mediados del siglo XX (Rubenstein, 2007). En el siguiente recuadro, presentamos una línea de tiempo con los acontecimientos y las etapas más importantes en el devenir de los pueblos awajún y wampis.

Cuadro 1
Etapas y acontecimientos históricos

Año	Actor	Acontecimiento, etapa y transformaciones
1917	Nazarenos	Ingreso de la iglesia evangélica Nazarena. Inicio de conversión al cristianismo protestante. Subordinación y prohibición de prácticas tradicionales, culturales y creencias.
1941	Ejército peruano	Guerra con Ecuador. Creación de la actual frontera en la Cordillera del Cóndor. Violaciones sexuales de miembros del ejército contra mujeres y niñas awajún y wampis.

1956	Instituto Lingüístico de Verano	Inicio de las labores misionales y de la traducción de la Biblia a los diferentes idiomas amazónicos. Contrato con el Estado cedió al Instituto Lingüístico de Verano la responsabilidad de brindar educación a los pueblos amazónicos.
1940 -1970	Caucheros	Economía extractiva del caucho. Patrones caucheros ingresaron a la zona awajún y establecieron un régimen de explotación laboral y un esquema de relaciones discriminatorio y etnocida.
1960	Sector educación	Proliferación de escuelas y colegios públicos en las nacientes comunidades nativas. Énfasis en educación discriminatoria que subordinó la cultura indígena a la cultura mestiza y el idioma castellano.
1960 -1970	Organizaciones indígenas	Surgimiento de las primeras organizaciones indígenas orientadas a la defensa del territorio que venía siendo invadido por colonos amparados en la política estatal de poblamiento de la Amazonía.
1970	Estado peruano	Construcción de carretera de Bagua a Santa María de Nieva. El ejército fue central en abrir la trocha y, a su paso, cometió crímenes sexuales contra mujeres y niñas indígenas.
1974	Estado peruano	Reconocimiento de la propiedad del territorio indígena a través de la creación de las comunidades nativas mediante Decreto Ley n.º 22175.
1981 y 1995 -1997	Ejército peruano	Guerra con Ecuador y nuevos crímenes sexuales contra mujeres y niñas indígenas.
1993	Estado peruano	Nueva Constitución Política del Perú, que admite en el artículo 149 la jurisdicción de las comunidades nativas en materia de justicia.
1995	Estado peruano	Ratificación del Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).
2008 - 2009	PNP - Movimiento indígena	Baguazo: las organizaciones indígenas convocaron a un paro nacional para defender su territorio de un paquete legislativo que no siguió el procedimiento de la consulta previsto en el Convenio n.º 169 de la OIT. Luctuoso desenlace que fracturó la relación entre el pueblo awajún y el Estado peruano.

Fuente: Brown (1984), Descola (1988), Taylor (1984), Surrallés y García (2004), Abad (2006) y Greene (2009).

Durante los últimos cincuenta años, la forma de vida de los pueblos awajún y wampis ha experimentado cambios drásticos. Por ejemplo, parte importante de la población, especialmente los varones, ha aprendido el idioma castellano, ha terminado las guerras y matanzas entre clanes y ha pasado a vivir de forma sedentaria en las comunidades nativas que conocemos. Asimismo, sus territorios han sido invadidos y recortados, y sus recursos saqueados por caucheros, madereros y otros actores.

En las últimas décadas se ha iniciado un proceso de urbanización que ha congregado a importantes cantidades de personas en centros poblados como Chiriaco, Imacita y Santa María de Nieva. En simultáneo, ha mejorado la infraestructura vial y con ello la conexión entre el mundo awajún, todavía eminentemente rural, y el mundo no indígena (Greene, 2009). Estos procesos han conducido al incremento de la circulación de bienes y tecnologías foráneos en las comunidades y han aumentado el contacto, a través del acceso a la Internet y los celulares, de las comunidades rurales con procesos globales. Entre estos procesos resalta la globalización económica, pero también la masificación de la educación pública occidental, la migración, el incremento de vínculos con movimientos internacionales ambientalistas y la multiplicación de opciones de vida diferentes a las tradicionales en sus comunidades.

En las cuencas de los cinco ríos —Marañón, Cenepa, Santiago, Chiriaco y Nieva—, entonces, existen cientos de comunidades que suelen oscilar entre las 200 y 4000 personas. Entre una y otra comunidad suele haber un kilómetro o más de distancia, y pueden considerarse unidades legales, ya que tienen títulos de propiedad de forma colectiva. En estas comunidades, servicios que brinda el Estado como educación, salud, agua y saneamiento, entre otros, son muy precarios. Pertenecen a los últimos quintiles de pobreza y en su mayoría padecen de desnutrición crónica y anemia por falta de atención adecuada, pero también por la gran brecha de agua y saneamiento en estas localidades. Además, servicios como la educación y la salud todavía no son culturalmente pertinentes, y en ese sentido continúan afectando aspectos culturales importantes de los pueblos.

Respecto de su forma de gobierno, cada comunidad nativa cuenta con una junta directiva que se elige aproximadamente cada dos años. Esta junta, elegida por consenso y en asamblea, está compuesta por el «apu» o jefe principal, el viceapu, que lo reemplaza cuando el jefe está fuera de la comunidad, el secretario de actas, el tesorero y el vocal. En algunas comunidades también existe policía comunal, que organiza la vigilancia para mantener la seguridad y que está subordinada a la directiva comunal. Esta estructura organizativa comunitaria varía ligeramente entre una y otra comunidad.

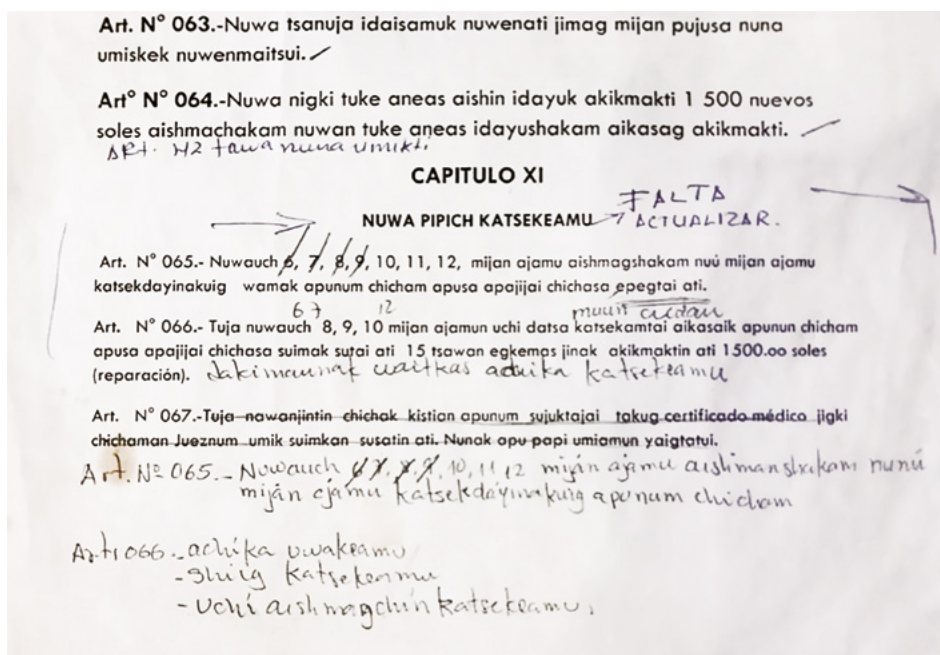
Un elemento común creado y difundido en las últimas décadas es el reglamento escrito que usa cada comunidad nativa. Sirve como guía, aunque no necesariamente se cumple en todos los casos. Entre los primeros reglamentos está el elaborado por la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM) en 1989. Un rasgo importante es que los reglamentos de las comunidades no son homogéneos entre sí. En entrevista personal, Evaristo Nugkuag, líder histórico, fundador de la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSESP) y del COICA, indicó en 2016 que, aunque hubo una iniciativa de homogeneización de estatutos, ello nunca se aceptó por las comunidades. La priorización de temas y los énfasis son específicos de cada comunidad. Incluso algunos reglamentos omiten secciones enteras que para otras comunidades son esenciales.

En ese sentido, existen reglamentos que incluyen artículos que abordan delitos sexuales y otros que no lo hacen (Lazo, Llacsahuanga y León, 2017). Por ejemplo, en las comunidades estudiadas las sanciones son diferentes. En la comunidad awajún, el castigo por violación a una menor de edad es de S/ 1500 y 3 días de calabozo, mientras que en la comunidad wampis no se registra sanción para violaciones sexuales. Tales hallazgos son congruentes con otros estudios, como el de Guevara (2020) en comunidades awajún-wampis.

En la siguiente foto se presenta un fragmento de reglamento en su estado natural. Como puede observarse, los reglamentos son procesos de codificación de las conductas permitidas y prohibidas que están en constante construcción y que se suelen renovar y actualizar con cada nueva junta directiva.

Foto 1

Extracto de reglamento sobre las mujeres



Fuente: Documentación de trabajo de campo (mayo-junio, 2019).

Por otro lado, la comunidad y la junta directiva de cada comunidad son autónomas, pero están afiliadas a instancias superiores. Es el caso de las organizaciones de cuenca, que pueden afiliar a decenas de comunidades. Un peldaño más arriba están las federaciones, que normalmente son regionales. Así, en la zona awajún de Amazonas está la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú (ORPIAN-P) y en la zona wampis, el Gobierno Territorial Autónomo Nación Wampis (GTANW). Normalmente, encima de esta escala regional se encuentran las grandes organizaciones nacionales, que son principalmente dos. Además, existe cierta rivalidad entre ellas: AIDSEP y Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). En el siguiente cuadro, presentamos un esquema y una breve descripción de sus funciones.

Cuadro 2
Organizaciones indígenas

Nivel		Organización 1	Organización 2	Funciones
1	Asociaciones nacionales	AIDSESP - Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Amazonía Peruana	CONAP - Congreso de Nacionalidades del Perú	Gestión de los intereses y la autonomía indígenas. Representación nacional. Captación de fondos para proyectos de desarrollo
2	Federaciones regionales	ORPIAN-P	Nación awajún	Administración regional de proyectos de desarrollo y representación de comunidades nativas
3	Organizaciones de base	Consejo Indígena Amazónico del Perú (CIAP) - Federación de las Comunidades Huambisas del río Santiago (FECOHRSA)		Realización de proyectos subregionales. Coordinación entre comunidades y organizaciones regionales
4	Comunidades	Comunidades nativas		Administración de vida política, cotidiana y de justicia dentro de la comunidad

Fuente: Elaboración propia.

Resulta importante aclarar que la relación entre las organizaciones nacionales y las comunidades no es jerárquica. Al contrario de la estructura del poder dentro de las entidades públicas, entre las organizaciones y las comunidades indígenas la relación de poder nace de las bases y se canaliza a través de las organizaciones nacionales. En ese sentido, cada comunidad tiene una suerte de soberanía que en materia de justicia se expresa en autonomía para resolver conflictos y administrar sanciones. Visto de otro modo, ni AIDSESP ni CONAP intervienen en los asuntos domésticos que se agitan dentro de las comunidades. El papel de las organizaciones nacionales consiste en gestionar los intereses que se expresan desde las comunidades, y a través de las organizaciones regionales hasta el nivel nacional. Además, las regionales sugieren lineamientos de

política y consejos sobre cómo organizar la convivencia en las comunidades. Estas sugerencias son importantes y tomadas en cuenta por las comunidades, pero nadie cuestiona si se hace caso omiso de ellas. En ese sentido, para establecer alianzas institucionales con las organizaciones indígenas resulta fundamental dialogar con las organizaciones nacionales, pero es igualmente crítico trabajar con las bases y las comunidades.

3. METODOLOGÍA

El trabajo de campo y las entrevistas antropológicas se realizaron en dos comunidades, una awajún y una wampis, entre mayo, junio y agosto de 2019, respectivamente. Los criterios de selección están organizados en los siguientes cuadros:

Cuadro 3
Criterios de elección de la comunidad awajún

Comunidad nativa Getsemaní (awajún)	Diferencias con otras comunidades awajún
Conocimiento de antemano de alta incidencia de casos de violencia sexual	No se cuenta con información sistemática sobre la incidencia y proporción de la violencia sexual en otras comunidades.
Escenario de oferta de justicia plural: apu, justicia nativa, justicia entre familias, justicia religiosa y múltiples ventanillas hacia la justicia ordinaria (PNP, MP-F, CEM, DEMUNA)	Aunque casi todas las comunidades tienen varias formas de justicia especial, principalmente las comunidades de carretera acceden a la justicia ordinaria.
Comunidad con vocación de resolución autónoma de conflictos	En cada comunidad dependerá del apu y el clan dominante la disposición a dialogar con la justicia ordinaria.
Escenario de múltiples causas de conflictividad con potencial de homicidios: alta presión por tierras, epicentro de epidemia del VIH y contexto periurbano con bajos niveles de seguridad	Las causas de conflictividad con potencial de homicidios varían en naturaleza y proporción. En los distritos de Imaza y el Cenepa, la epidemia del VIH incrementa las muertes por venganza tras los decesos por sida.

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 4
Criterios de elección de comunidad wampis

Comunidad nativa Kankug (wampis)	Diferencias con otras comunidades wampis
Posición geográfica representativa de la ubicación geográfica del pueblo wampis: frontera	Aunque las comunidades wampis viven en la zona de frontera, existen comunidades con mayor contacto con Ecuador que con Perú.
Distancia y autonomía representativas respecto de la oferta de sistema de justicia ordinaria	Las comunidades que están más al sur cuentan con más presencia del Estado, incluyendo a la Fiscalía en la comunidad de Yutupis.
Tamaño de la comunidad: aproximadamente trescientas familias, dentro del rango típico de comunidades y grandes anexos wampis en el Alto Río Santiago	El promedio poblacional tiene importante variación. Las comunidades pequeñas pueden tener 100 personas y las grandes llegan a 2000 personas.
Familiaridad con la comunidad y confianza para abordar este tipo de temas	

Fuente: Elaboración propia.

La segunda columna en cada uno de los cuadros busca contextualizar a la comunidad seleccionada en relación con otras comunidades existentes en los cinco ríos. Para ello, describimos algunas diferencias importantes. La idea es aclarar que entre una comunidad y otra existen diferencias y que un evento de violencia sexual no es igual a otro ocurrido en una comunidad de características diferentes a las que escogimos.

Ahora bien, aunque en cierta medida las comunidades escogidas son representativas de los pueblos a los que pertenecen, las condiciones de vida y las características de cada caso judicializado pueden cambiar de una comunidad a otra, así como también las particularidades culturales de cada familia y cada comunidad. En ese sentido, las denuncias y los testimonios de las víctimas cobran gran peso y deben valorarse a la par de las características culturales que en este artículo se presentan.

Una constante en todos los casos es que las demandas de justicia de las víctimas, sea en la esfera ordinaria o en la justicia especial, quedan impunes. Sin embargo, no es posible considerar que en todas las comunidades la incidencia de agresiones tenga los mismos

niveles ni frecuencias. Por ejemplo, en la comunidad awajún de Getsemaní se registraron más casos que en la comunidad wampis de Kankug.

Del mismo modo, las comunidades más distantes de las carreteras, las wampis, tienen menos acceso a servicios de justicia nacionales. Esto constituye un desincentivo para muchas madres que quieren formular sus denuncias en la Policía o ante un fiscal, tras haber agotado las vías comunitarias. Así, los wampis se sienten subordinados a los awajún en cuanto al acceso a la justicia, sin que esto signifique que todas las comunidades awajún estén dispuestas a ceder sus casos a la justicia ordinaria. Por estas variaciones, resulta importante la evaluación individualizada de cada caso. En ese sentido, los testimonios de las víctimas y sus familiares cobran especial relevancia. Si las denuncias llegan a la Fiscalía o al juzgado, significa que la búsqueda de justicia previa ha sido larga y que los recursos invertidos han sido cuantiosos. Es decir, la expectativa y la necesidad de justicia son considerables.

4. ENTENDER LA VIOLENCIA SEXUAL

Existen importantes estudios sobre los sistemas matrimoniales y las relaciones de género awajún y wampis que permiten aproximarnos a la problemática de la sexualidad y la violencia sexual. Los estudios clásicos han caracterizado la sexualidad de los awajún por su laxitud y presentado a las jóvenes enfatizando su actividad sexual desde la adolescencia temprana (Harner, 1973). Estas descripciones, sin embargo, son sesgadas y se eslabonan con peligrosos estereotipos sobre la sexualidad indígena que las representan en el imaginario no indígena como promiscuas, ardientes y desmedidas. Entonces, dichas descripciones deben aclararse para situar la sexualidad en su contexto cultural e histórico.

Como explica Luisa Elvira Belaunde (2018), sin estar sujeta al mandato judeocristiano de suprimir el placer de la experiencia corporal, la sexualidad indígena está resguardada por otro tipo de cuidados y restricciones:

Por eso la palabra «resguardo» es particularmente adecuada para designar las restricciones alimenticias, sexuales y de comportamiento. Resguardar a alguien significa proteger a esa persona, para que no llegue hasta ella algo que le haga daño; colocándola en un lugar al abrigo, guardándola y cubriéndola. La abstinencia sexual tiene, entonces, un efecto de protección porque el sexo es inherentemente, una apertura al otro (p. 16).

Es decir, la sexualidad indígena se experimenta en el marco de regulaciones culturales orientadas a proteger a los sujetos. Esto, como veremos, tiene implicancias notables cuando se constituyen las parejas y los matrimonios. Por otro lado, en la literatura sobre los pueblos awajún y wampis, las sexualidades femenina y masculina aparecen resguardadas celosamente por los padres y las madres durante la etapa premarital, y también tras el matrimonio. Esta vigilancia tenía por principal objetivo garantizar que las personas que iban a unirse en matrimonio fueran competentes y maduras cultural, social y económicamente. Dicha madurez, además, garantizaba el funcionamiento del clan, que en el caso de los awajún y los wampis se organizaba alrededor de los padres de la esposa.

Una forma de resguardar la sexualidad y la corporalidad indígenas consistió en situarlas en procesos y etapas de maduración y formación de las personas, cuyas transiciones eran ritualizadas. En los casos awajún y wampis, los varones jóvenes debían mantenerse en abstinencia sexual durante su juventud hasta lograr obtener sus visiones a través de la reiterativa ingesta de plantas como la ayahuasca o el toé. La visión era transmitida por un ancestro guerrero denominado «ajutap», por los awajún, y «arutam», por los wampis. Era la creencia de que cualquier contacto sexual con las mujeres les impedía lograr sus visiones. Por su parte, las mujeres awajún y wampis aprendían de sus madres, tías y abuelas las habilidades y labores de las mujeres. Como parte de los conocimientos femeninos, las adolescentes aprendían a reducir sus acciones en sus días de menstruación y, también, a procurar cultivar la abstinencia sexual hasta el matrimonio. Aunque en la práctica la abstinencia sexual de jóvenes varones y mujeres pudiera no cumplirse, se trataba de valores culturales resguardados por los miembros de la parentela.

Otra forma de resguardar el funcionamiento familiar era la unión entre primos cruzados. Es decir, la unión con el hijo de la hermana del padre o el hijo del hermano de la madre. Además, se incluía la prohibición de uniones entre primos paralelos. Ello delinea un sistema endogámico¹ residencial y una fórmula dravídica² y matrifocal³ como lo ideal para las alianzas (Taylor, 1984; Regan y Paz, 2008). Así, vemos que el énfasis en los matrimonios recaía más en la alianza entre familias que individuos (Brown, 1984; Taylor, 1984).

Una forma más de cumplir con los resguardos culturales establecidos por las familias era la fórmula de matrimonios poligínicos⁴. Este tipo de poligamia fue encontrada por Brown (1984) en el 14 % de las uniones awajún y por Uriarte (2007) en el 20 % de las uniones achuar en la década de los ochenta. Aunque en la actualidad existen muy pocos matrimonios compuestos por un varón y dos o más mujeres, casi de forma exclusiva entre las generaciones mayores, la fórmula de la poliginia requería de gran responsabilidad de los esposos, quienes tenían que aprovisionar adecuadamente al total de las esposas y sus proles. Los esposos de manera ocasional se casaban con dos o más hermanas y las cuidaban, en ocasiones, desde sus primeros años de vida. Pero este esquema matrimonial, la poliginia sororal con niñas, no debe confundirse con procedimientos de iniciación sexual forzosa o sin consentimiento.

Aquí es necesario contextualizar el sistema de matrimonio. Las uniones que seguían un patrón de edades de amplia brecha entre varones y mujeres eran frecuentes, pero estaban inscritas en

1 El sistema endogámico es aquel en el que los integrantes prefieren que las alianzas matrimoniales se produzcan entre parientes. Se opone a los sistemas exogámicos en los que se busca que las alianzas matrimoniales se celebren con integrantes de otros clanes no familiares.

2 Se trata de prescripciones matrimoniales que distinguen a los primos cruzados de los primos paralelos y priorizan a los cruzados para las uniones matrimoniales endogámicas.

3 Los matrimonios awajún se inscriben en el espectro de la matrifocalidad a través de la matrilocalidad, que es la tradición de que las nuevas parejas vivan en la casa materna por varios años.

4 Tipo de poligamia en la que dos o más mujeres comparten un solo esposo.

regulaciones culturales y eran organizadas por instituciones que resguardaban y protegían a las menores de edad. Así, los padres y las madres velaban por reservar la sexualidad de sus hijas hasta su madurez biológica y sociocultural, que nunca llegaba antes de la primera menstruación y que solía establecerse después de los catorce años.

En aquel tiempo se consideraba que ellas podían decidir si se involucraban sexualmente con sus esposos. Esta distinción y valoración del consentimiento de las mujeres es fundamental en la sexualidad amazónica, pues, como veremos más adelante, severas y casi mortales sanciones caían sobre quienes tomaban a la fuerza a las mujeres. Esto nos lleva a analizar, finalmente, el estatus de las mujeres en las sociedades awajún y wampis y en sus sistemas de género. Aunque antropólogos varones han caracterizado a las mujeres awajún y wampis por su pasividad y sumisión, Astrid Bant encuentra que el sentido de satisfacción productiva de las mujeres awajún es representativo de su poder en la sociedad. Además, resalta que

esta imagen de las mujeres indígenas poseedoras de fuerza, convicción, poderosas, es real. Usando el concepto de poder como «poder de negociación» y considerando a las mujeres como «actrices» en los procesos de negociación dentro del sistema de parentesco y matrimonio, se resuelve la aparente paradoja existente entre las imágenes de mujeres poderosas y mujeres sin poder, dando lugar a un entendimiento del poder como el poder de actuar, hacer, construir, mejorar bajo todo tipo de condiciones, también en las condiciones desfavorables (Bant, 1994, p. 97).

La posición y actuación de poder de las mujeres que describe Bant contrasta con la valoración de otros estudios sobre su iniciativa sexual y el papel crítico de su consentimiento para las relaciones sexuales. Fuller (2013) argumenta que las mujeres tienen una posición subordinada en el orden social awajún-wampis, por lo que siempre han sido excluidas de las decisiones políticas e incluso de hechos decisivos en sus vidas, como la elección de sus parejas. Además, han estado sujetas a amenazas de violencia por sus parejas, con la finalidad de asegurar su obediencia. Antes la mujer era un bien

de valor y circulación, que sería entregado a un hombre que asegurara el aprovisionamiento de la familia de la mujer. En otras palabras, «las mujeres wampís awajún eran el capital social más importante de sus familias ya que eran las que proveían el sustento diario y quienes traían yernos a la familia» (Fuller, 2013, p. 57).

Estos hallazgos se distancian de otras investigaciones que presentan sesgos importantes, siendo el principal la negación de la propia existencia de la violencia sexual. Esta postura, que argumenta particularidades culturales escogidas bajo el criterio idiosincrático del autor, o, en su defecto, las debilidades muestrales que cuestionan la suficiencia de la evidencia para concluir que la violencia sexual no existía o no existe, merecen ser revisada literalmente:

En algunos casos, una niña de 5 años puede ser «reservada» por sus familiares para un futuro matrimonio con un miembro de otra familia [...]. En estos casos citados lo que existe para los comuneros aguarunas es un matrimonio de acuerdo a sus tradiciones culturales. No es concebible en tales prácticas la existencia de la violación o el abuso sexual de una menor, como si se configuraría desde las leyes del Estado (Peña, 2009, p. 55).

La violación no es reconocida como tal y los informantes no podían recordar el caso de una mujer resistiendo violentamente la penetración sexual. Ellos dijeron que un hombre nunca cometería un acto como ese si la mujer resistiera porque ella le contaría a la familia y entonces el hombre sería castigado. Además, parece que ambos el hombre y la mujer tienden a observar el adulterio como un entretenimiento picante, cuya atracción parece ser suficiente como para que las violaciones sean innecesarias (Harner, 1973, p. 176, traducción nuestra).

Contrastan con estas evaluaciones otras investigaciones que han brindado preferencia a las voces femeninas al entrevistarlas sobre violencia sexual:

Los reclamos más frecuentes de las mujeres son: falta de reconocimiento de los hijos, abandono de las mujeres y sus hijos a los que no se les provee de alimentos, el adulterio, el maltrato físico, psicológico

y la violencia sexual. Pero sobre todo el clamor se centra en la sensación de impunidad, en la frustración por causa de la falta de acceso a la justicia, ya sea proveniente del derecho indígena o del derecho positivo peruano. La justicia estatal es inaccesible no solo por la distancia en que se encuentran los operadores con respecto a las comunidades, sino porque éstos desconocen la realidad indígena. Además, la defensa y el impulso de los procesos —sean estos civiles (filiación, alimentos) o penales (violación sexual)— es costoso, completo y largo (Paredes, 2005, p. 44).

Así, recientes estudios demuestran que en casos de violencia sexual la impunidad es una constante que recorre ambos sistemas de justicia: el comunitario y el ordinario. Así, tenemos que:

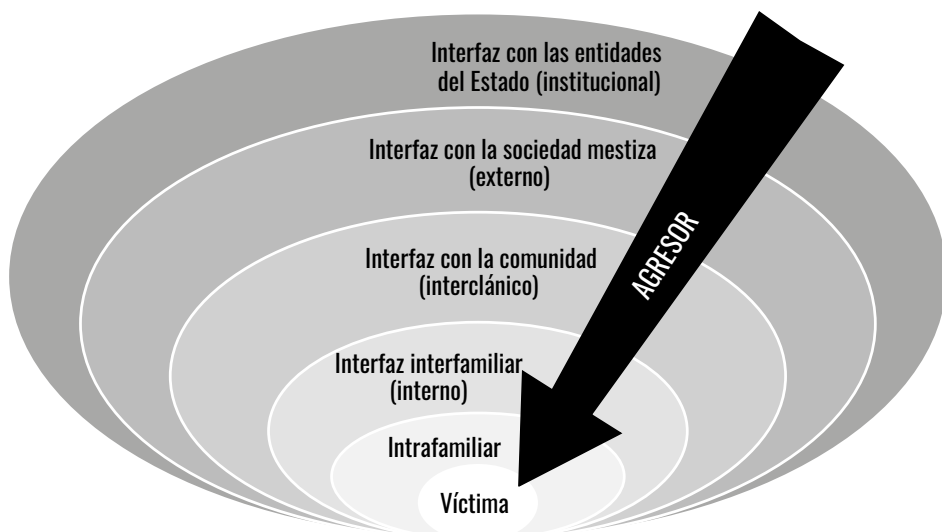
la oferta de la justicia ordinaria se caracteriza por albergar una serie de trabas institucionales que reducen su eficiencia y se traducen en la ineficacia de su función de cara a los y las ciudadanas. Los factores que determinan este diagnóstico son la carencia de 1) especialistas competentes; 2) carencia de equipos que reduzcan la revictimización; 3) presupuesto ordinario para traslados; instancias y procedimientos de colaboración intersectorial (especialmente UGEL, Ministerio Público y Fiscalía). Ello resulta en una proporción mínima de procesos resueltos y en la renuencia de las familias de las víctimas a invertir prolongadamente recursos escasos (dinero) en esta oferta (Lazo, Llacsahuanga y León, 2017, p. 113).

Como vemos en los estudios presentados, los enfoques sobre la sexualidad y los delitos contra la integridad sexual son diversos y, en ocasiones, contradictorios. Por ello, optamos por el enfoque ecológico de Bronfenbrenner (1979) y lo adaptamos a los contextos de las comunidades estudiadas awajún y wampis. El enfoque original viene de la psicología y se emplea para analizar los factores que influyen en la vida de una persona desde el desarrollo temprano. Marcan el desarrollo humano como una progresiva acomodación entre un ser humano activo y sus entornos inmediatos. Estos procesos además están influenciados por las relaciones establecidas entre los entornos y por contextos de mayor alcance en los que están incluidos dichos entornos (Bronfenbrenner, 1979). Para ello, se divide

en cuatro niveles: individuo, microsistema, exosistema y macrosistema. Este enfoque ecológico ha sido aplicado en otros campos. Por ejemplo, la prevención de la violencia por Olivares y Incháustegui (2011), quienes dividen las capas en individual, familia, comunidad y sociedad.

Trasladamos este enfoque a la violencia sexual en las comunidades awajún y wampis, y lo adaptamos de acuerdo con sus historias y características. Entonces, las capas van desde la víctima y ascienden hacia los niveles intrafamiliar, interfaz interfamiliar (interno), interfaz con la comunidad (interclánico), interfaz con la sociedad mestiza (externo), e interfaz con las entidades del Estado (institucional) (gráfico 1). En todas se identifican los componentes que facilitan las agresiones, como los medios de coacción, los espacios de agresión, los agresores, las esferas de justicia y los factores de impunidad.

Gráfico 1
Enfoque ecológico de la violencia sexual



Fuente: Elaboración propia.

5. COMPONENTES DE LA VIOLENCIA SEXUAL

La violencia sexual es un fenómeno complejo que abarca una variedad de actos acompañados de múltiples y, en ocasiones, sobrepuestos factores que facilitan la agresión. Por ello, la Organización Mundial de la Salud (2011) la define como

todo acto sexual, la tentativa de consumar un acto sexual, los comentarios o insinuaciones sexuales no deseados, o las acciones para comercializar o utilizar de cualquier otro modo la sexualidad de una persona mediante coacción por otra persona, independientemente de la relación de esta con la víctima, en cualquier ámbito, incluidos el hogar y el lugar de trabajo.

A partir de esta definición, escogimos cinco variables que ubicamos en el enfoque ecológico presentado en la sección anterior. Primero, el perfil de la víctima en términos de edad, sexo y etnicidad a partir de tres fuentes: los casos recogidos durante el trabajo de campo y los registros de la PNP y la UGEL - Imaza. Segundo, el perfil del agresor a raíz de los casos recogidos en campo y las entrevistas semiestructuradas. Tercero, las prácticas a partir de las historias recopiladas en campo que permiten identificar múltiples tipos de violencia sexual: penetración vaginal, rozamiento, tocamiento indebido, intento de violación, entrega forzada, entre otros. Cuarto, los medios de coacción, que abarcan distintas acciones, como el uso de la fuerza, las amenazas, los engaños y la instrumentalización de una posición de autoridad. Finalmente, y como complemento a los medios de coacción, los espacios de agresión que comprenden desde la casa hasta la escuela, donde priman factores como la ausencia de supervisión, las relaciones de parentesco y la estructura de la vivienda. Como veremos hacia el final de esta sección, dichas variables forman un entramado de factores que sitúan a las víctimas en contextos de vulnerabilidad y facilitan las agresiones sexuales.

5.1. La víctima

En el estudio pudimos acceder a tres fuentes de información que nos ayudaron a construir el perfil de las víctimas. La primera es de primera mano: proviene del trabajo de campo realizado en la comunidad de Getsemani. En este caso vemos que las víctimas son principalmente mujeres, aunque se registraron dos varones victimizados durante su infancia. Las edades oscilan entre los cinco y quince años. Asimismo, el promedio de la edad de agresión es de 11.1 años.

Cuadro 5
Resumen de casos awajún

Caso	Edad de agresión	Sexo
1	13	M
2	10	F
3	13	F
4	14	F
5	5	F
6	8	M
7	15	F
8	11	F

Fuente: Elaboración propia. Muestra: ocho casos de la comunidad awajún.

Las otras fuentes de información son los registros de dos instituciones estatales: la PNP y la UGEL - Imaza. En los registros de la PNP también encontramos que dos varones fueron victimizados, pero las mujeres fueron las principales víctimas. Al observar los rangos de edad, vemos asimismo que la mayoría de víctimas se encontraba entre los ocho y catorce años. Respecto de la etnicidad de las víctimas, encontramos que en los registros de la PNP normalmente fueron mujeres indígenas.

Cuadro 6
Sexo, edad y etnicidad de las víctimas

Sexo de la víctima		Rango de edad de la víctima				Etnicidad de la víctima	
F	M	0 - 7	8 - 14	15 - 18	19 - a más	Awajún	Mestizo
16	2	2	10	2	4	15	3

Fuente: Elaboración propia. Registros PNP - Distrito de Imaza.

Finalmente, presentamos los datos de la UGEL. Entre 2011 y julio de 2019, la estudiante victimizada típica tiene catorce años y tres meses de edad, de un total de cuarenta y tres estudiantes agredidas. De ellas, más de la mitad de las víctimas son menores de dieciséis años. En los registros, la alumna con menor edad tenía siete años en el momento de la agresión, y la mayor, diecinueve. En promedio, sin incluir los seis casos donde no se precisa la edad, la edad promedio de agresión es 14.3 años. De la misma base de datos, la frecuencia de las edades se despliega en el siguiente cuadro:

Cuadro 7
Edades y frecuencias en los registros de la UGEL - Imaza

Edad	7	9	11	12	13	14	15	16	17	19	No precisa	Total
Frecuencia	1	2	2	3	3	4	10	6	5	1	6	43

Fuente: Elaboración propia. Archivo de la UGEL - Distrito de Imaza.

En las tres fuentes de información vemos que las víctimas suelen ser menores de edad, principalmente adolescentes, al momento de la agresión.

5.2. El agresor

Los agresores ocupan distintos roles sociales y normalmente están dentro del entorno cercano de las víctimas. Como vimos en las fuentes anteriores, la víctima suele ser adolescente. En contraste, los agresores son mayores. En los casos de la comunidad awajún,

en promedio se encuentran en sus treinta. Pueden verse ejemplos en los casos expuestos en el siguiente cuadro:

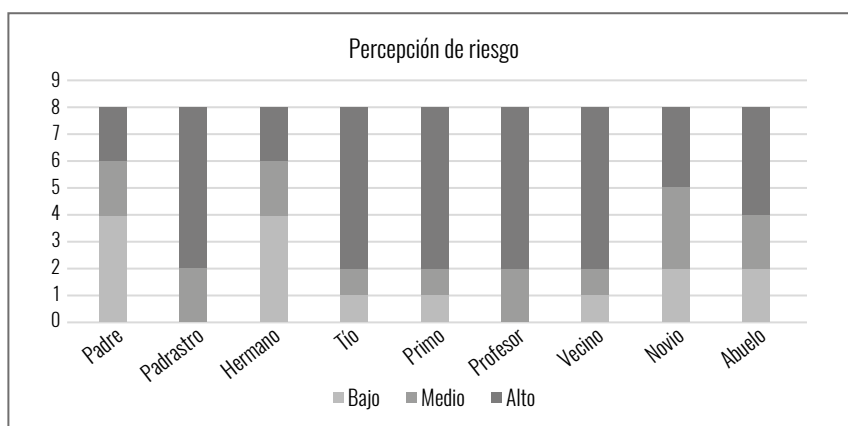
Cuadro 8
Edad y relación del agresor con la víctima

Caso	Edad del agresor	Relación con la víctima
1	17	Primo
2	No recuerda	Mestizo trabajador de JAAS
3	30's	Tío
4	38	Mototaxista
5	30's	Tío
6	19	Primo
7	26	Hijo de director de colegio
8	70's	Conserje de escuela

Fuente: Elaboración propia. Muestra: ocho casos de comunidad awajún.

El siguiente gráfico muestra la percepción del riesgo que tienen las madres de las víctimas de los casos estudiados en la comunidad awajún sobre los posibles agresores sexuales.

Gráfico 2
Percepción de las madres de las víctimas sobre el nivel de riesgo de las relaciones



Fuente: Elaboración propia. Trabajo de campo. Fecha: mayo-junio, 2019. Muestra: ocho casos de comunidad awajún.

Como vemos, el padrastro, el tío, el primo, el profesor y el vecino son quienes encabezan los perfiles de agresores, seguidos, en menor medida, por el abuelo y el novio. El padre y el hermano son las relaciones con menor peligro percibido. Entonces, podemos perfilar a dos actores como factores de riesgo para los delitos de violencia sexual: los docentes y los parientes. Los primeros aprovechan su posición o cargo para perpetrar las agresiones sexuales. En el pasado existieron muchos casos de militares que violaron sistemáticamente a mujeres indígenas en contextos de guerra con Ecuador (1941, 1981, 1995-1997), pero en la actualidad son los docentes⁵ y algunos otros servidores públicos (PNP, Centro de Salud y trabajadores de obras públicas) quienes agreden a las mujeres indígenas.

A continuación, presentaremos casos correspondientes a las relaciones consideradas más peligrosas, relatados por las mujeres entrevistadas durante el trabajo de campo: las abuelas, madres y tías de las víctimas de ambas comunidades. En primer lugar, se encuentran los trabajadores del Estado, representados principalmente por los docentes, pero también aparece un trabajador de la red de salud.

Cuadro 9
Trabajadores del Estado

Caso	Narración
Awajún: docente seduce y ofrece regalos	Una alumna acusa al docente de probar distintas formas de acercarse para tener relaciones sexuales. «Cuando fui a cargar el celular a la dirección, el profesor A. Ch. U. me vino encima y me agarró en saga (atrás), abrazó dándome un beso, me dijo “por qué eres tan linda, me gustas mucho”, me dijo “¿quieres hacer relaciones sexuales conmigo?”. Yo le dije “tú eres profesor, además eres un señor religioso”. Cuando tenía doce años, cuando aún estaba en la escuela, el profesor me dijo que me daría comida de Qaliwarma, así, fastidiándome, me dijo que me echara en el piso para hacerme el amor» (Intento de violación sexual - Ficha UGEL).

5 En la revisión de archivo de la UGEL del período 2018-2019, en los 43 casos de violencia sexual reportados se constató que el 21 % de los docentes agresores eran mestizos, mientras que el 79 % eran awajún.

Awajún: seducción y promesa de matrimonio en la escuela	<p>Docente convence a su alumna para tener relaciones sexuales apelando a recursos culturales. En otras palabras, le prometió hacerla su segunda esposa. Sin embargo, desapareció luego de ser denunciado en la UGEL.</p> <p>«En la manifestación tomada a la alumna, manifiesta que con el profesor V. sí son enamorados, han tenido más de cuatro veces encuentros sexuales. Últimamente fue hallado en su propia habitación el docente con la alumna. Quiso llegar a un acuerdo con el padre de la menor, pagándole una suma de dinero y se declaró que la alumna será su segunda mujer».</p>
Wampis: servidor público de salud	<p>Doctor de puesto de salud de la comunidad tenía relaciones sexuales con las jóvenes de la comunidad y las comunidades aledañas, jactándose de que le gustaban «tiernitas». Tras un episodio en el local de salud fue despedido. Sin embargo, esto no implicó su expulsión de la red, solo su reubicación.</p> <p>«El día que se fue terminó mal acá porque cometió el grave error. Siempre en el centro decimos “puedes hacer cualquier huevada fuera del centro, no nos vamos a meter con tu vida, pero si haces algo en el centro, te friegas”. Yo era jefa de personal en ese entonces e hizo lo que no debía hacer, en el mismo centro, en el baño, e hice mi informe y hubo una reunión en base a eso, y nos amenazó con denunciarnos, “que era falso”, “que era exagerado”, “que no vimos nada”. Tiene el historial acá, por lo cual no se va a permitir que vuelva acá, pero lamentablemente no hay esa limpieza o esos huevos de tú decir “sabes qué, tú hiciste algo malo, notifico a los lugares de acá para que no te contraten”. Te dicen como que “mira, lárgate y no vuelvas acá, haz tus huevadas en otro lado”, como que se jode la otra comunidad. Ellos no se preocupan de eso, a la red no le importa si él está tirando con ella, él decía: “la red sabe, la red, el jefe, la directora sabe que pasa eso y ¿qué les interesa? A ellos les interesa solo que produzca”, y ¿a costa de qué? Dejan de lado esa parte».</p>

Estos casos muestran una arista fundamental en las agresiones sexuales y en el acceso a la justicia: la condición de pobreza de muchas víctimas y sus familias. Considerando el método de necesidades básicas insatisfechas, que evalúa déficits en servicios de tipo estructural, y clasifica como pobres a quienes carecen de uno de estos servicios (educación, vivienda, agua y saneamiento, e infraestructura) y como pobres extremos a quienes carecen de dos o más, vemos que la población awajún vive en condiciones precarias. Los números más crudos muestran que el 99.4 % de la población awajún es pobre y que el 76.6 % es pobre extrema, lo que contrasta notablemente con los valores de pobreza extrema de la población mestiza en la misma zona: 30,8 %. Esta diferencia étnica de la pobreza también

está presente en el estado de salud awajún. Por ejemplo, mientras que entre los menores de 5 años awajún el 56.2 % tiene desnutrición crónica, el 21.9 % de niños mestizos padecen de esta condición. Cuestión similar ocurre con los valores de anemia (Organización Panamericana de la Salud, 2012). Estos datos nos muestran a una población en situación de vulnerabilidad económica.

En este contexto, los servidores públicos aprovechan su posición de poder en la comunidad, pues su situación económica, asociada a su cargo estatal y trabajo asalariado, es un atractivo para las jóvenes y sus familias. En algunos casos, los padres las entregan sin problemas porque piensan que sus hijas van a tener una mejor vida con ellos y que es una buena adición a la familia, debido a que cuentan con ingresos estables y tienen un puesto en el Estado. El poder económico también se manifiesta recurrentemente a la hora de bloquear el acceso a la justicia. Como los docentes son parte de los pocos actores comunitarios que reciben un sueldo mensual, los profesores agresores usan su capacidad de pago para intentar disuadir a las familias de formalizar las denuncias.

Otro factor es la apelación a recursos culturales para naturalizar este tipo de comportamientos, como sucede con el profesor que usa la tradición de la poliginia del sistema de alianzas del pueblo awajún para persuadir a su alumna para tener relaciones sexuales con él. Al factor económico se suma la pobre vigilancia y el bajo control por parte de las instituciones del Estado: la UGEL y la red de salud. Esto se ve reflejado en la actitud del doctor, que tras ser despedido del puesto de salud alega que los directivos tienen conocimiento de sus acciones, pero no le toman importancia, porque lo relevante es que produzca resultados de acuerdo con los indicadores de salud. Esto significa que aunque sea despedido de un centro de salud puede ser fácilmente contratado en otro, donde puede mantener su comportamiento.

En segundo lugar, se encuentran los parientes tanto por consanguinidad como por afinidad. La figura del padrastro, el tío y el primo suelen ser las más peligrosas, y en la mayoría de casos son también los vecinos de la víctima, pues tienden a vivir en la misma comunidad.

Cuadro 10
Relaciones de parentesco

Caso	Narración
Wampis: padrastra	<p>La hija de Doris se casó con un profesor de otra comunidad del río Santiago y se fue a vivir con él llevando a su hija pequeña de su primer compromiso. Después, escuchó que su esposo acosaba a sus alumnas e incluso fue denunciado por los padres de una. Esto generó sospechas en la familia de Doris, quienes descubrieron que el hombre tocaba a la hija cuando la interrogaron.</p> <p>«Primeramente, a la tercera está mi hija. Primer esposo es papá de Anely. El segundo es papá de Angie. Él se fue con su alumna, él es profesor, molestó demasiado y él se fue con su alumna, y, ya pues, viven. Nació su hija, le hizo embarazar a su alumna y, ya pues, se fue con ella. Eso ha habido pues, era colegio Cucuasa, trabajaba cuando estaba embarazada de Angie, de ahí aun así estaba con hija de un padre de familia, de ahí pues dijo en colegio, como alumna, estaba ahí. Le hizo violar, dice, ya habrá enterado su papá, lo atencionó en dirección al profesor, mi yerno que ha sido de ahí declaró diciendo que sí es cierto. Ya de ahí hicieron que no saquen eso, así calladito no más hicieron documento reparación que pague, ya pues, él comprometió diciendo “voy a pagar 2000 soles”, esos 2000 soles, ya pues, cuando cobra le pago, eso recién enteró mi hija, lo atencionó a su esposo y dijo que “¿eso es cierto?”. Ya pues, a la mala le hizo, él dijo que sí. Así tenía lo que trabajaba, donde trabajaba andaba con su amante. De ahí pues como era, es mujercita (Anely), yo imaginé que puede violar a ella también, diciendo yo le quité, no le apegué a su mamá, ella estaba haciendo pues, encimita dice no más tocaba, ya pues eso era violación también, pues».</p>
Wampis: vecino, tío y cuñado	<p>Hombre de la comunidad es conocido por haber agredido sexualmente a varias mujeres y ha sido denunciado, pero, a pesar de ello, sigue libre y nadie hace nada al respecto.</p> <p>«Ajá, sí se fue a la chacra y la lleva a su hermanita (trece), a ella, y ella queda solita, entonces ahí nadie estaba, todos los vecinos se fueron, dice, a la chacra y ese muchacho, dice, que nomás quedó en la casa, y la gente también se dieron cuenta. Ósea, sospecharon de él porque él nomás había quedado en la casa, no había nadie más. Dice que dejan, mandan documento y botan rompiendo. Le rompe dice, “qué gente va a venir a mi casa, yo le voy a matar”, así diciendo. Su hija también, inválida era, no era normal. A ella también le violó. Sabía, pero no dice nada, sabe desde antes, viene haciendo, él sabe, su suegro sabe, pero nadie no dice nada».</p>

Como vemos, en casi todos los casos el agresor vive en la comunidad, por lo tanto es conocido. Esto facilita el conocimiento de las actividades de las niñas, como la hora y la ruta que toman para llegar a la escuela y en qué momento se quedan solas en la casa.

De igual manera, la gente de la comunidad conoce la reputación de tales personas. En el espacio de la casa, el familiar que presenta mayor incidencia de agresiones sexuales es el padrastro. Esta posición social es aprovechada como oportunidad para agredir a las hijas de la pareja, ya que las menores están bajo su mando y su tutela. Así, el agresor puede controlar los movimientos de la víctima y administrar las ausencias de su esposa. Este es un problema recurrente y muy grave en los casos de estudio. Además, en muchos casos la familia opta por solucionarlo por su cuenta, como el primer caso wampis en el que la familia no optó por la separación, mucho menos denunció por tocamientos. Tampoco pidió reparación ni llevó el caso al apu de la comunidad. En cambio, prefirió resolverlo en familia y no volver a hablar del tema. Cabe resaltar que tomaron la medida de llevar a la niña a vivir con sus abuelos maternos. La práctica de dejar a los hijos con las abuelas es recurrente tanto en el mundo awajún como wampis, pues como podemos observar en el gráfico de niveles de riesgo con respecto a los agresores, el padrastro se encuentra dentro de los principales peligros. A partir de los casos estudiados se puede decir que existe una relación entre la formación de un nuevo compromiso y la entrega de los hijos a las abuelas, quienes cumplen las funciones de cuidado y protección.

En suma, los agresores se encuentran principalmente en el entorno cercano: en el ambiente familiar y en la comunidad. Por un lado, las relaciones de parentesco influyen en gran medida en que las agresiones queden impunes, pues como vemos los padres optan por solucionarlo en la familia. Por otro lado, los trabajadores públicos, docentes o personal de salud, también hacen tratos con las familias de las víctimas, por lo general ofreciéndoles pequeñas sumas de dinero a cambio de no ser denunciados en el sistema de justicia estatal.

5.3. Las prácticas

Tradicionalmente, la sexualidad y las agresiones coitales ocurrían sobre todo por vía vaginal. No registramos prácticas de penetración bucal. Las prácticas de acceso anal se reportan en el pasado más como casuales que como estilos de vida sexual. No registramos

eventos de «violaciones sexuales» en el pasado mediante esta práctica. La penetración anal está fuertemente asociada con la sexualidad mestiza y se ha incrementado como forma de violencia en la última década. Además de los casos actuales, las abuelas wampis recuerdan los abusos de los militares en las décadas de los cuarenta y cincuenta.

A continuación, presentamos dos casos que ilustran las prácticas pasadas y actuales. Si bien tienen distintas temporalidades, comparten similitudes como la relación entre el embarazo y la entrega, y la autoridad de los padres para decidir sobre la vida de sus hijas. También vemos que la violación puede tener distintos resultados, mientras que en dos casos se ve un reclamo de responsabilidad expresado en la entrega de la mujer, en otro se ve la sanción, que toma distintas formas a lo largo del tiempo, como respuesta a los actos de violencia sexual considerados faltas graves en las comunidades awajún y wampis.

Cuadro 11

Tipos de agresiones sexuales

Caso	Narración
Awajún: «me vencía y me hacía hasta que salí embarazada»	<p>Adela, de alrededor de setenta y cinco años, fue violada antes de haber tenido su primera menstruación. Vivía con sus hermanos y padres muy cerca de lo que hoy es la carretera Chiriaco-Imacita-Nieva, antes de que las visitas y el tránsito de mestizos fueran tan frecuentes como hoy. El hombre que la violó es awajún y se desempeñaba como asistente de los curas jesuitas que iniciaban su labor pastoral abriendo escuelas para la población indígena. Producto de las violaciones, Adela quedó embarazada y fue entregada por su padre y su hermano a su agresor, quien tiempo después la dejó y además desapareció por varias décadas. El hombre volvió recientemente para pedirle matrimonio. A su retorno, más de cincuenta años después, Adela evaluó la propuesta y, considerando la utilidad de tener un esposo, decidió aceptarlo. Actualmente, llevan viviendo juntos tres años y su relación parece armoniosa, aunque ella recuerda y enfatiza que sus primeras relaciones sexuales fueron sin consentimiento, cuando era muy pequeña.</p> <p>«Vivía en la comunidad con mis padres. El profesor Miguel [agresor] venía a dar clases en la escuela... se hizo tarde y habló con mi padre para pasar la noche en la casa. Por la noche, cuando todos habían dormido, Miguel me buscó donde dormía, le dije: “por qué me haces esto”, “porque te vi y me gustaste”, respondió. Entonces,</p>

me venció y me violó. No me atreví a gritar ni avisar porque mi hermano y mi padre me hubieran castigado porque dirían que era mi enamorado y que yo mentía. Pasaron los días y cada vez que Miguel me veía sola me vencía y me hacía hasta que salí embarazada. Mi hermano, quien hablaba fuerte, le dijo que tenía que llevarme porque me había embarazado, entonces nos casaron. Después de ocho meses él fue a tomar un curso de educación en Piura y me dejó. Después, nos enteramos que tenía una esposa en Imacita y tenía dos hijos. Yo lo esperaba, pero mi padre y hermano decían que no iba a volver. El bebé que tuve falleció a los seis meses. Cuando un apash pidió mi mano, mi hermano me entregó. Sufrí mucho para acostumbrarme. Miguel me buscó meses después cuando ya estaba casada, pero me alejé, y no volví a verlo más, hasta hace unos tres años atrás. Un día suena el teléfono y era mi hija que trabaja en Yutupis comunicándose para decirme que un señor quería conversar conmigo. Era Miguel que quería pedirme perdón por haberme abandonado y porque a causa de ello murió mi hijo. Entre llamadas telefónicas, me mencionó su intención de casarse conmigo, pues todos sus matrimonios habían fracasado. Meses después llegó a Getsemani y en medio de la discusión de mis hijos, a favor y en contra, nos casamos. Llevamos casados tres años».

Awajún:
acceso carnal
castigado -
katsumo

El siguiente es un caso que ocurría con frecuencia en la antigüedad. La violación era una falta socialmente sancionada, que en la tipificación cultural está codificada como una infracción grave y tenía como castigo una de las sanciones más graves practicadas en el pueblo awajún: el *katsumo*. Como muestra el testimonio, esta práctica consistía en una serie de cortes en la cabeza del violador. Los cortes eran socialmente promovidos como castigo legítimo para quienes tomaban por la fuerza a las mujeres, pues no solo los familiares de la víctima los aceptaban, sino que también los familiares del agresor convenían en que se trataba de un castigo justo y acorde al delito cometido.

«Un hombre iba siguiendo el rastro de dónde pisaba la mujer y la tomaba a la fuerza, pero la gente ve y le avisa a su papá, y la gente lo busca y encuentra en su casa, y le corta la cabeza, sangre sale bastante, pero no muere. Sonaba como cuando cortan la chonta. A mí me invitaron para que le corte la cabeza a alguien. Lo agarramos cuando estaba comiendo, toditos lo cortan su cabeza. Su familia no dice nada, era un castigo aceptado, porque ha robado a una mujer».

Wampis:
embarazo y
entrega

Laura cría a su nieta de trece años, primogénita de su hija menor que tiene veintiséis años. Esta se embarazó a temprana edad del vecino (aproximadamente a los doce). Su madre no sabe cómo y tampoco ha hablado sobre ello con su hija porque siente vergüenza. Cuando su hija tenía alrededor de once o doce años, un ingeniero se la llevó a Trujillo con la intención de que acompañara a su madre en la casa. Poco después, la joven llamó a sus padres para quejarse de que el ingeniero «la molestaba». Sobre esto, su madre da a entender que el hombre la acosaba y pretendía tener relaciones sexuales con ella. En respuesta a las quejas de su hija, los padres demandaron que la enviara de vuelta a la comunidad. Cuando la joven llegó, su madre notó algo extraño en su cuerpo: un bulto en el área del abdomen. Los padres calculan que ya estaba embarazada cuando se fue a Trujillo. Cuando la madre expresó su preocupación, ella confirmó sus sospechas y le dijo que el padre era el vecino.

«(mi hija) no me contaba nada, ni a su papá, nada. Tenía miedo de contarnos a nosotros y nosotros no sabíamos nada porque no tenía tanta barriga, y, ya pues, imaginé que tenía su barriguita, y primeramente hemos mandado a Trujillo. Un ingeniero llevó diciendo que “voy a hacer trabajar en mi casa”, diciendo, y ahí ella se fue embarazada ya, estaba embarazada, y de ahí, pues, llegando estaba en Trujillo, y de ahí nos comunicaba diciendo no más que el mismo ingeniero le molesta. Quería hacer pues, a la mala quería hacer. Llamaba diciendo que ya no puedo estar en su casa porque él siempre viene a molestarme, “no quiero estar con él”, así diciendo, ya pues, ingeniero llamamos, tú mismo como lo has llevado, tú mismo traiga no más. De ahí pues viene así, tenía miedo creo porque yo imaginaba, así mirando, tenía barriguita y yo un día le pregunté a ella: “hijita, ¿no estás embarazada?”. No decía nada y, ya pues, yo le pregunto y me dijo “mamá, yo estoy embarazada”. Yo decía “¿tan chiquita?”, le he dicho yo, “¿cómo vas a embarazarse así ese tamaño?”, le he dicho. “¿De quién es?”. “De Hermes, un señor de acá, vecino. Era vecino, acá vivía pues, era vecino y me dijo ya, pero yo no quería entregarle, yo no quería”. Como te conté, yo pasé así, mi esposo le entregó con documento donde apu a nuestra hija le entregó, pero yo no acepté, él mismo llevó donde apu y, ya pues, entregó, ahí vivió unos tiempos y nació su hijita, pero él no sabía respetar a su mujer y estando ella también traía a otra su enamorada, vivía con ella y traía enamorada, mi hija sufría».

En los casos de Adela y la hija de Laura, vemos que quedaron embarazadas a raíz de la violación y fueron entregadas en matrimonio a sus agresores. Es más, en ambas historias vemos que las mujeres quedaron sujetas a más de un episodio de agresión. Adela da a entender que su actual esposo la violó varias veces cuando era adolescente y que luego de que este la dejara su padre la entregó a un mestizo. Mientras que la hija de Laura fue acosada por su empleador y violada por su vecino. Adela reconoce este comportamiento como una infracción, pero ha decidido dejar atrás su experiencia de violencia y perdonar a quien es ahora su esposo. Retrospectivamente, la actuación de sus padres es considerada por ella como deficiente. El temor a no contar con la credibilidad de su padre la llevó a aceptar situaciones más complejas como casarse con su agresor, de acuerdo con la actitud típica del pueblo awajún de que un hombre debe hacerse responsable y casarse cuando nace un niño. Por su parte, los padres de Laura no describen los sucesos como una violación sino como un compromiso que formalizaron en presencia del apu, aunque su madre recuerda que protestó porque su hija era muy joven para casarse, pero su esposo igual la entregó.

En contraste, el segundo caso muestra una sanción violenta por violación sexual típicamente awajún: el *katsumo*. Este consistía en varios cortes en el cuero cabelludo, también aplicados en casos de adulterio tanto para hombres como para mujeres. Con el tiempo, el *katsumo* ha sido reemplazado por una serie diferente de sanciones que incluyen castigos físicos (azotes y golpes con ortiga), pero que enfatizan la reparación de la falta obligando al agresor a resarcir su infracción a través de compensaciones materiales. Estas compensaciones, inscritas en los reglamentos de las comunidades, pero sobre todo legitimadas oral y moralmente por la comunidad, suelen comprender la entrega de bienes, servicios o recursos económicos a la víctima. Entre estos se encuentran la construcción de una casa, la entrega de un medio de transporte fluvial, el trabajo para abrir una chacra o la transferencia de dinero. Es importante enfatizar que estas compensaciones son posteriores al delito y buscan resarcir el daño. En ese sentido, no constituyen un pago por un servicio sexual: son una sanción por un delito sexual socialmente reconocido como un daño grave contra la integridad de la víctima.

5.4. Medios de coacción

Los medios de coacción son aquellos que ejercen presión sobre una persona, ya sea por la fuerza o la violencia de tipo físico, psíquico o moral para obligarla a realizar algo contra su voluntad. En los casos recogidos en campo, identificamos como el más común el uso de la fuerza, lo cual guarda relación con la edad de las víctimas. Este se encuentra acompañado de otros mecanismos como el engaño, las amenazas y, en el caso de las adolescentes, la seducción. La relación de parentesco, presente en algunos casos, también facilita la agresión. En otros, la posición de poder del agresor, ya sea porque tiene un cargo de autoridad, recursos económicos o capital social, resulta un factor de peso en la agresión.

Cuadro 12
Medios de coacción

Caso	Narración
<p>Awajún: uso de la fuerza y la instrumentalización de la posición de poder</p>	<p>El siguiente es un caso muy reciente (2019), en el que un docente 1) sustrae a la menor de una comunidad a otra; 2) embriaga a su esposa para quedarse solo con su alumna; 3) la ultraja sexualmente; e 4) intenta sobornar al padre de la víctima.</p> <p>«Era la fiesta de Chiriaco y el profesor, sin permiso de nada, trasladó a la niña desde Cochaverde hasta Chiriaco. La tuvo en un hotel con su familia. El papá no dijo nada. Los papás van a la fiesta, toman, regresan mareados, marea a la esposa, la deja inconsciente y a la niña también le hace tomar. La niña se levanta sangrando todas las piernas y la sangre que le venía: hemorragia. Este hombre las encierra en el cuarto, compra medicamentos, le da a la niña y la traslada nuevamente a Cochaverde. El papá llega y ve a su hija mal y, me dice su hija mayor, le pidió los doscientos soles y la mototaxi. La hermana la lleva al puesto de salud y sienta la denuncia. Nos llaman, vamos, la trasladamos a Bagua. Luego, ya no la quisieron llevar. Cuando preguntaba por el papá, nunca estaba. La hija me dijo que estaba enojado porque no le había dado la mototaxi. Que si no hubiera denunciado le daba, pero denunció la hija y perdió la mototaxi (servidora local del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables)».</p>
<p>Wampis: engaño con golosinas y dinero</p>	<p>En este caso, un familiar, el tío, emplea el engaño en un espacio aislado y escondido en la comunidad, entre el camino de la casa de la víctima y la escuela, para ultrajar a una menor de cuatro años. La primera vez la aisló convenciendo a su compañero con un chicle para que los dejara solos. Luego, a la niña para que lo acompañara al monte. En otra ocasión, le ofreció un sol para que lo «dejara hacerla». Ambas veces la niña es atraída a un lugar alejado como el monte por medio de engaños en forma de golosinas y dinero. El agresor usa tanto la fuerza como el engaño para atrapar a la víctima y aprovecha la cobertura de la vegetación en una zona aislada a las afueras de la comunidad para cometer las agresiones. La madre se enteró de los abusos porque su hija tenía miedo de ir a la escuela, no quería pasar por el camino donde se encontraba la casa de su tío.</p> <p>«El señor cuando cogió a la niña, al niño le dijo “tú vete” y le dio chicle. De ahí, la llevó en ese montecito y ahí le hizo. La segunda, del inicial, estaba regresando a su casa por ese camino y ahí mismo lo violó, dice, y le hizo. Dice cuando se va solita le dio un sol para hacerle».</p>

Como vemos en el primer caso, una situación recurrente en el pueblo awajún es que los docentes, tanto indígenas como mestizos, aprovechen el poder y prestigio de su posición para acceder sexualmente a las estudiantes. Esta es una situación grave porque los docentes instrumentalizan su poder tanto fuera como dentro de

la escuela y el colegio para facilitar las agresiones. En este caso, el profesor no solo instrumentaliza su posición de poder para cometer la agresión sino también para mantenerla impune por medio del ofrecimiento de una compensación económica al padre de la víctima.

En el siguiente cuadro, sintetizamos los mecanismos de coacción registrados en las denuncias del archivo de la UGEL:

Cuadro 13
Mecanismos de coacción y tipos de agresiones

Mecanismo de coacción	Acoso sexual	Actos contra el pudor	Tocamientos indebidos	Seducción	Intento de violación	Violación sexual	Total
Engaño			3		2	1	6
Presión de insistencia	2			2	1	1	6
Propuesta amorosa	2						2
Regalos, dinero y celular	1				1		2
Fuerza		1	2		3	3	9
Enamoramiento				5		1	6
Propuesta de matrimonio				9			9
Intoxicación						2	2
Total	5	1	5	16	7	8	

Fuente: Elaboración propia. Archivo de la UGEL - Imaza 2019.

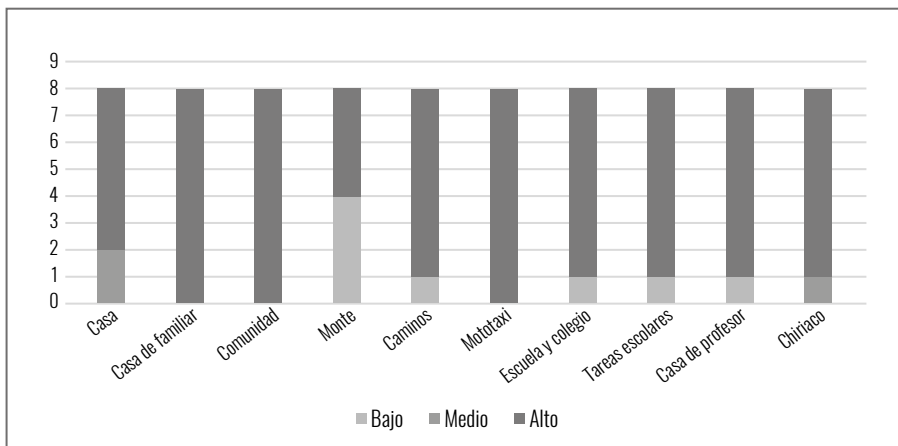
Como vemos, en el colegio y la escuela los principales medios de coacción son 1) la fuerza; 2) la propuesta de matrimonio; 3) el enamoramiento o la seducción; 4) el engaño; y 5) la presión e insistencia. En cuanto a los funcionarios del Estado, particularmente la figura del profesor, se puede ver cómo se instrumentaliza la posición de poder que ostentan por su cargo estatal y remuneración económica. Las familias los ven como buenos prospectos para sus hijas, por lo que optan por una actitud más permisiva con la esperanza de que se casen con ellas.

5.5. Espacios de agresión

La violencia sexual atraviesa a casi todos los espacios. Sobresalen como los más riesgosos la casa de un familiar, la comunidad y el mototaxi, seguidos de Chiriaco, los caminos, la escuela y el colegio, y la casa del profesor. Cabe mencionar que la casa, usualmente pensada como un lugar seguro, también es considerada un espacio peligroso.

Gráfico 3

Percepción de las madres de las víctimas sobre el nivel de riesgo de los espacios



Fuente: Elaboración propia. Trabajo de campo. Fecha: mayo-junio, 2019. Muestra: ocho casos de comunidad awajún.

Los contextos riesgosos son facilitadores para las victimizaciones cuando existe un agresor motivado. En ese sentido, son el telón de fondo que complementa los mecanismos de coacción. Antes de analizar los casos, resulta importante observar dos aspectos. El primero es el interfaz entre las viviendas familiares y la comunidad. La infraestructura de las viviendas, a diferencia de las ciudades, no se caracteriza por disociar cabalmente al espacio doméstico del espacio comunitario. Esto es un facilitador para agresores motivados que identifican oportunidades en la vida cotidiana y los márgenes de tiempo y lugar en los que las mujeres están desprotegidas. La casa, además, no brinda seguridad cuando los agresores tienen acceso por ser familiares.

El otro aspecto de dichos contextos es más sistémico y afecta principalmente a las mujeres en edad escolar. Como hemos visto en el gráfico anterior, los espacios de inseguridad son transversales a la vida de las mujeres: tanto la escuela y el colegio como los caminos de regreso a las comunidades son espacios peligrosos para las jóvenes. En ese sentido, son estructuras de riesgo, ecologías de la violencia, que se organizan alrededor de los espacios y las actividades que desempeñan las mujeres. Ni la casa, ni la comunidad, ni la escuela, ni los caminos son espacios resguardados. Esto expresa una fuerte crisis de inseguridad en las comunidades y los contextos periurbanos donde viven las mujeres indígenas.

Cuadro 14
Espacios de agresión

Caso	Narración
Awajún: mototaxi	<p>Carla tiene quince años y sale del colegio los viernes por la tarde para ir a su comunidad, a veinte minutos de ahí. A diferencia de muchas otras, su familia es precavida y han acordado que Carla no vuelva a su casa sola los viernes porque conocen del peligro de los mototaxis. Debe esperar a que uno de sus padres la recoja. Sin embargo, el día de la violación fue excepcional porque ella se sentía enferma y decidió volver a casa más temprano, de la única forma posible: tomando un mototaxi. Para su mala suerte, el mototaxista se desvió del camino con engaños y la condujo a un descampado donde la violó haciendo uso de la fuerza.</p> <p>«Recuerda que la moto era roja y vieja con placa 5027 y el hombre era alto, moreno, alrededor de 38 años, y estaba vestido con un polo blanco con celeste y con manchas de lejía, dice su madre. La Policía aún no les da información sobre la placa. El hombre la llevó por un camino donde no hay casas, por la quebrada Inayo, y ahí pelearon, ella se defendió, pero la venció: “le pegó fuerte, la violó y la dejó muerta. Tenía moretones en las piernas, brazos y el cuello”. La chica logró arrastrarse a la carretera, donde la encontró un mototaxista y la llevó a la estación de policía. Ahí pusieron la denuncia. Ahí avisaron al colegio y a los padres. La hermana superiora fue a la posta a ver a la alumna, que estaba muy débil y no podía pararse. Por su parte, la madre recibió la noticia por alguien de su comunidad. Ella estaba saliendo de una reunión e iba a preparar la comida, yucas y chapo, cuando una chica estudiante de la misión le dijo “están diciendo que tu hija ha sido violada”. Ella no le creyó porque habían acordado que su hija se quedaría en la misión. La misma chica vuelve y le dice que Javier U., su primo, llamó a Ramón W. para decirle que la chica ha sido violada y que fuera de frente a la posta».</p>

Wampis: agresión
en casa

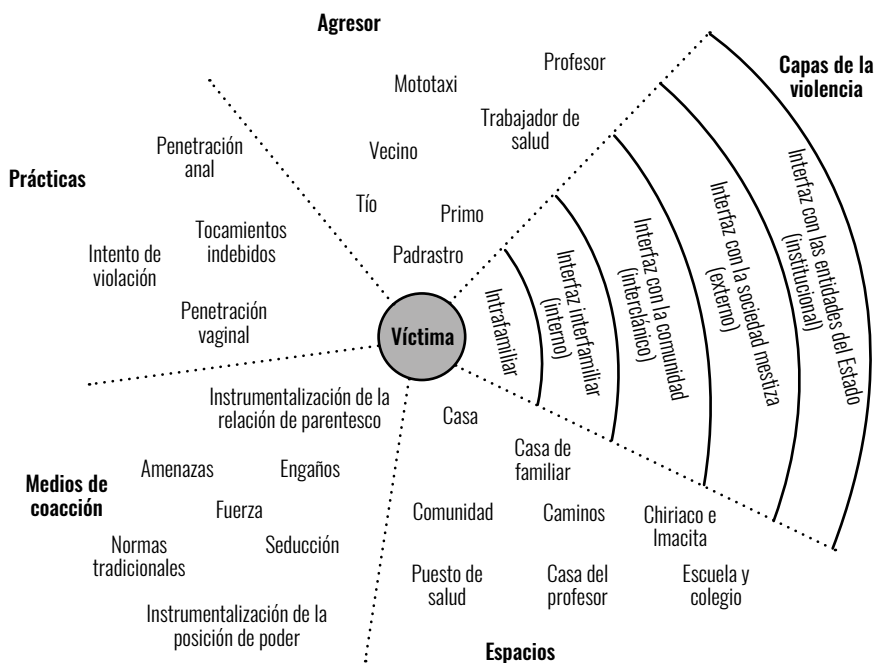
Una niña de tres años fue violada por el vecino, quien aprovechó que sus padres habían viajado a otra comunidad por unos días, dejándola a cargo de su tía, quien dejó sola a la menor en su casa para ir a la chacra. Además de su edad, en el momento de la agresión, la niña sufría de discapacidad asociada a problemas de crecimiento. Como consecuencia de la agresión, la madre cuenta que la pequeña no paraba de sangrar y no podía mantenerse en pie. En el centro de salud indicaron que el sangrado se debía a un desgarro producto de la violación.

«Bueno, grave ha sido, la había llevado en centro de salud, paraba sentada, revisó y salía pus. Y entonces ella paraba, sentaba vuelta, no paraba bien y sangre, ósea, una hemorragia, fuerte. Antes, como ahora no había, no había ni para llevar emergencia, como no me acuerdo bien, cómo lo había llevado a emergencia. Bien sangrada, no dejaba de sangrar. ¿Cómo ahora? ¿Con qué sangre vivirá hasta ahora? No paraba, seguía. La llevé en el centro de salud, la evaluaron, tenía desgarre. Lo evaluaron y me dieron para que hiciera denuncia».

En el caso del vecino, vemos que la accesibilidad de la vivienda, la ausencia de vigilancia de la menor y su condición de discapacidad son facilitadores de la agresión. En el caso del mototaxista, los caminos en Chiriaco e Imacita sin supervisión son espacios de peligro conocidos por las estudiantes, pues la mayoría tiene alguna experiencia de acoso o agresión. Los conductores vienen, en muchos casos, de otras zonas y son desconocidos para las estudiantes.

Como vemos, a partir de las variables expuestas, existen múltiples factores que operan en las capas de la vida de una persona y actúan como facilitadores de actos de violencia sexual. La siguiente ilustración representa los patrones identificados en cada una de las variables representadas por los casos narrados, enmarcados en el modelo ecológico.

Gráfico 4
Componentes de la violencia desde el enfoque ecológico



Fuente: Elaboración propia.

Si bien los indicadores por cada una de las variables están ordenados bajo los criterios del enfoque ecológico que sigue las capas 1) intrafamiliar, 2) interfaz interfamiliar (interno), 3) interfaz con la comunidad (interclánico), 4) interfaz con la sociedad mestiza (externo), e 5) interfaz con las entidades del Estado (institucional), algunos son transversales a cualquiera de las capas. En especial, la variable «prácticas», pues los tipos de agresión pueden suceder en cualquiera de las esferas. Los medios de coacción operan de forma similar. Mientras que algunos pueden darse en cualquier capa, como el uso de la fuerza y los engaños, otros son propios de cada una de las capas, como la instrumentalización de la relación de parentesco en la capa familiar o de una posición de poder en la capa de instituciones del Estado.

6. BALANCE DEL CONSENTIMIENTO: AGENCIA SEXUAL

A partir de los casos expuestos, podemos decir que el consentimiento de la adolescente es un derecho reconocido y legitimado por los pueblos awajún y wampis, tanto en el pasado como en el presente. Estaba inscrito en tradiciones e instituciones protectoras de las mujeres, su vida familiar y su sexualidad. Estas tradiciones consistían en que 1) la edad de la menarquía y la voluntad de la mujer eran respetadas por los esposos antes de las iniciaciones sexuales; 2) el esposo pasaba a vivir en la casa de la esposa (uxorilocalidad residencial) y estaba bajo la tutela y vigilante observación de los padres de la novia; 3) la lealtad del yerno al suegro era tal que el primero se cuidaba para no perder la confianza del segundo; 4) las familiares mujeres de la novia orientaban el proceso de maduración de las adolescentes y constituían una red de soporte que monitoreaba la calidad del matrimonio; y 5) el consentimiento era imprescindible y existían mecanismos socialmente institucionalizados como el *katsumo* para sancionar a los agresores. No obstante, la presencia de estas normas de comportamiento no siempre aseguraba ni asegura la protección de las víctimas, pues, como vemos en los casos de Adela y Laura, fueron obligadas a casarse con sus agresores luego de quedar embarazadas.

En este contexto, vale señalar que las profundas transformaciones sociales a las que aludimos en la introducción han desarticulado también varias de las tradiciones protectoras descritas. Esto quiere decir que las niñas, las adolescentes y las mujeres adultas están en una posición de mayor vulnerabilidad que en décadas pasadas. Tal vez el síntoma más claro de esta desprotección surge en el corazón de la institución familiar y se manifiesta en la inédita proliferación de madres solteras. Este fenómeno expresa, por ejemplo, la ruptura en dimensiones de protección tradicionales como la precarización de la relación de apoyo entre las dos familias unidas mediante el matrimonio de los hijos y como el desuso de la relación de lealtad de los yernos hacia los suegros.

La aparición de las instituciones educativas, como colegios y escuelas, supone uno de los cambios que repercuten en la condición de vulnerabilidad, pues como vemos en varios casos relatados una de las figuras agresoras principales es el profesor. Tales cambios hacen necesario forjar nuevas alianzas con los actores de la justicia ordinaria para proteger y sancionar las agresiones sexuales.

6.1. La construcción de la impunidad

Cuando las madres de una víctima buscan justicia se enfrentan a relaciones, actores y decisiones que condicionan fuertemente los resultados de su búsqueda. Algunas de estas situaciones son próximas y se presentan en el fuero familiar o incluso en la intimidad de la deliberación personal. La mayoría, en cambio, ocurre en esferas más distantes que se rigen por lógicas variadas. Por lo tanto, en ellas, las denunciante tienen menos control sobre el desarrollo del proceso. Por ejemplo, pueden involucrar a autoridades comunales de clanes adversarios o pueden poner al frente a médicos legistas, fiscales y oficiales de la policía. Próximas o distantes, estas circunstancias suelen ser complejas y fácilmente configuran limitantes en el acceso a la justicia. En esta sección, nos referimos a estos elementos, que obstruyen la justicia, como factores de impunidad.

Entendemos por factores de impunidad, en sentido extenso, la serie de bloques o elementos que configuran constructos sociales en los que las agresiones sexuales no culminan en reparaciones a las víctimas o sanciones efectivas que las denunciante esperan. En tal sentido, en nuestra lista de factores de impunidad hemos incluido a las típicas barreras estructurales, como la geografía, la economía o el idioma, cuando la búsqueda se desarrolla en la esfera de la justicia ordinaria. Sin embargo, también hemos procurado identificar esos pequeños elementos que, en correlación con los estructurales, fueron decisivos para que no acceder a la justicia sea una constante en los casos estudiados.

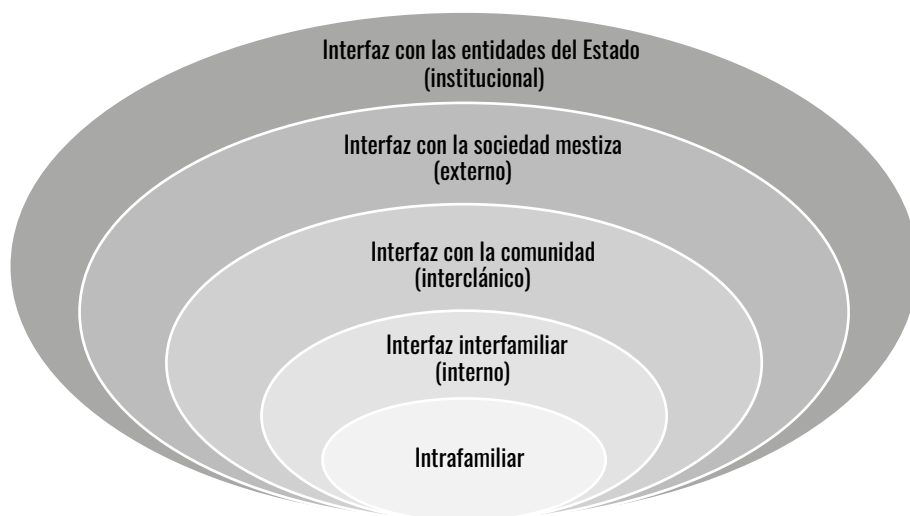
Para examinar la producción de la estructura de la impunidad seguiremos dos enfoques: el de las esferas de justicia (Walzer, 2004)

y el de la ecología social (Bronfenbrenner, 1979). El primer enfoque asume que existen varias opciones en la oferta de justicia y que se organizan en campos sociales con actores, procedimientos y reglas diferentes; esto es, la justicia ordinaria, la justicia comunitaria, la justicia religiosa, etc. Resulta importante debido a que, aunque la impunidad es una constante, los factores de impunidad tienen importantes niveles de especificidad de acuerdo con la esfera en la que se inscriben. El segundo enfoque asume que elementos de distinta escala —individual, familiar, comunitaria y social— confluyen como condicionantes de las distintas rutas que sigue la búsqueda de justicia. En nuestro análisis, situamos el origen de esta búsqueda en la intimidad del hogar y vamos examinando sus relaciones y redes identificando los factores de impunidad según las capas por las que transitan.

Es importante resaltar que hemos realizado cambios en el enfoque ecológico de Bronfenbrenner (1979), de acuerdo con las particularidades de los pueblos awajún y wampis. El modelo consta originalmente de cuatro capas: microsistema, mesosistema, exosistema y macrosistema. La primera se refiere a las relaciones y los espacios más cercanos e inmediatos: la familia, la casa, los amigos y los vecinos. La segunda comprende los lugares donde se desenvuelve la persona: la escuela y la comunidad, si pertenece a algún grupo como una iglesia o un club. La tercera hace referencia a esquemas sociales como el sistema educativo, las leyes y la religión. La cuarta alude a las instituciones que operan a nivel nacional, que usualmente pertenecen al Estado.

Entonces, hemos adaptado este enfoque a las esferas de justicia que se encuentran en las capas de la vida de los pueblos awajún y wampis. En esa línea, hemos identificado primero las esferas 1) intrafamiliar, 2) interfaz interfamiliar (interno), 3) interfaz con la comunidad (interclánico), 4) interfaz con la sociedad mestiza (externo), e 5) interfaz con las entidades del Estado (institucional).

Gráfico 5
Enfoque ecológico de la violencia



Fuente: Elaboración propia.

En el enfoque de la ecología, partimos del supuesto de que los sentidos comunes y las formas de pensar son insumos de las acciones violentas y condicionan la búsqueda de justicia. De esta forma, hemos examinado cómo distintos actores valoran las motivaciones y conductas sexuales permitidas y no permitidas, cómo evalúan las actuaciones de los agresores y determinan la credibilidad de las víctimas, y cómo y a quiénes asignan las responsabilidades y las culpas por las agresiones perpetradas. Encontramos que muchos de estos razonamientos son caracterizados por la permisividad.

Las nociones y las expectativas de justicia se transforman y adaptan según las circunstancias y el proceso de la denuncia. De parte de las víctimas y los familiares sí suele existir una demanda de encarcelamiento de los agresores, que se asocia directamente con una equivalencia a los cortes en la cabeza a los violadores o las venganzas mortales, prácticas ahora proscritas. En este marco, el pedido de dinero aparece como una opción racional ante la proscripción de sanciones anteriores. Las reparaciones económicas como alternativas pragmáticas con alta aceptación son el mejor resultado de la ecuación

de constreñimientos comunitarios, estructurales y afectivos que, como veremos, están plagados de factores de impunidad conocidos por las denunciadas. Así, se trata de una justicia precaria, cambiante y no codificada. Una justicia absolutamente condicionada por la oferta limitada y deficiente, y fuertemente determinada por factores de impunidad. Además, es una justicia difícilmente dissociable de la micropolítica intrafamiliar, interclánica e interétnica, así como de las tensiones en las relaciones económicas y de género.

Los factores críticos de la impunidad son variables y dependen de voluntades o condiciones externas. En lo que sigue, presentamos un inventario completo de los factores de impunidad identificados en los casos de estudio. El orden sigue el criterio ecológico, que parte del fuero familiar para luego extenderse a las esferas interfamiliares, comunitarias y de la justicia ordinaria.

6.2. Las capas de la justicia

6.2.1. El fuero intrafamiliar

En la esfera más cercana a la víctima, la familiar, el temor a ser reprendidas o culpadas por las agresiones es una razón que lleva a las víctimas a no comunicar las agresiones que sufrieron, como podemos ver en el caso de Adela, quien no acusó a su agresor ante su padre y sus hermanos por miedo a que no le creyeran y pensarán que era su novio. Otra de las razones para callar es el miedo a futuras agresiones. En más de un caso, los agresores amenazaron a las víctimas para que no hablaran, incluso con la muerte. Además, en muchos casos los agresores tienen algún vínculo de parentesco cercano con la víctima y su familia. Cuando se trata del padrastro es frecuente que la madre de la víctima debata si denunciar a su esposo. En ocasiones han favorecido al padrastro:

El esposo de mi prima violó a mi sobrina [su hijastra]. Como mucho lo quería, no aceptaba, a él lo defendía (Leidy).

El esposo de mi mamá me tocó cuando era niña e intentó violar a mi hermana. Lo llevaron a la cárcel, pero mi mamá lo sacó (Gladys).

Otra razón para no denunciar es la continuidad de la tradición de entregas sin consentimiento de las hijas. Aunque poco frecuente, hay casos en los que las familias hacen arreglos matrimoniales:

Conversó con mi papá, yo no sabía nada, no me querían avisar para que no me asustara. Un día el hombre fue a mi casa, comimos y luego me entregaron. Mi hermano mayor protestó: «¿cómo van a casar a mi hermana? Ese hombre es viejo». Se peleó con mi papá. Nunca quise casarme, le dije a mi papá «no se puede dormir con las gentes grandes, yo quiero dormir sola. Le tengo miedo a este señor grande» (Jimena).

En los casos de Adela y Laura, aunque son generaciones distintas, sus padres las entregaron a sus violadores luego de quedar embarazadas, forzándolas a convivir y formar una familia.

6.2.2. Esferas intrafamiliar, interfamiliar y comunitaria (interfaz interno)

Cuando el agresor es miembro del clan o la familia extensa, la presión se ejerce desde las relaciones más íntimas, que a menudo impiden que la agresión se lleve a discusión en ámbitos externos. Esto se logra por medio de la persuasión, el asedio y la intimidación a los familiares denunciadores. En unos casos, las familias deciden llegar a un acuerdo entre ellas, y en otros prefieren no hablar del tema para evitar conflictos. En cualquier caso, resulta crítico el capital familiar de la víctima o del agresor:

Ese chico se sacaba el polo ante el apu negando que haya violado [con agresividad]. Entonces me dije «no vaya a ser que me maten porque esta familia es tan agresiva, que quede así no más» y lo dejé, ni más volví a hablar de esto (Elisenda).

Es un balance de poder. En este caso, el capital social, en términos de redes familiares que intimidan a la víctima y su familia, y la amenaza con uso de la fuerza impiden la denuncia de la madre.

6.2.3. Esfera comunitaria o interclánica

El asedio público contra las víctimas, manifestado en comentarios de las personas de la comunidad que acusan a las víctimas de mentir y haber propiciado las agresiones en busca de venganza o retribuciones económicas, puede desalentar la denuncia de las familias o bloquearla. En estos casos los familiares optan por callar para proteger a la víctima.

Además, la entrada del dinero ha socavado las sanciones tradicionales para las agresiones sexuales, ya poco efectivas, debido a que las ha ido sustituyendo como medio de reparación para cualquier tipo de infracción. En este nuevo esquema, los que tienen dinero, usualmente mestizos, awajún o wampis con cargos estatales, como el cargo de profesor, suelen ofrecer dinero a modo de reparación. No obstante, cabe resaltar que en muchos casos el pago no se llega a concretar.

Si es profesor también ofrece, cuando ya te voy cancelar... ahí dejan. Ha habido el año pasado, creo que escuché que ha habido una violación, era grave. Que pues, la policía llega y ellos ya habían arreglado, el maestro había ofrecido cinco mil soles. «Voy a pagar, así que no hagas nada». El policía llega y el papá dijo «yo ya arreglé ya. No tienen por qué venir». «No, no, no, mi hija no se mueve, nada, ni el maestro tampoco». Se pusieron fuerte, y ellos tenían que dejar. También sucede eso. Cuando el agresor ofrece dinero (Ester).

El acceso a la justicia depende del capital social de la víctima. Este juega un papel importante pues facilita o imposibilita la ejecución de la sanción. Debido a que frecuentemente los acuerdos de las reparaciones económicas no se cumplen, los agresores pueden y suelen asumir compromisos que, luego, la familia de la víctima verá si puede cobrar.

Dos temas transversales operan en la esfera comunitaria constituyendo factores críticos de impunidad. En primer lugar, la pertenencia a un clan dominante beneficia al agresor, bloqueando o descartando los reclamos de justicia de la víctima y sus familiares. Esto se debe a que el sistema de justicia comunitaria es operado

por actores que simultáneamente son comuneros, miembros de clanes y autoridades comunitarias para cuestiones políticas y administrativas. Por ello, los sistemas de justicia y político no se pueden disociar con facilidad y, en ese sentido, la administración de justicia es siempre un campo contencioso. Al igual que la elección y la distribución de las posiciones de autoridad y los cargos, el sistema de justicia es un campo en el que las dinámicas de clanes se mantienen. Así, cuando se produce una agresión y se plantea una denuncia los capitales sociales de víctimas y agresores entran en juego. Esto quiere decir que, aunque en los reglamentos exista una lista de sanciones, el cumplimiento está sujeto a negociación y el poder que posea cada familia tiende a predominar⁶. Por ejemplo, como vemos en más de uno de los casos, el agresor es familiar del apu, lo que influye en una decisión a su favor.

En segundo lugar, los cargos de autoridad son principalmente ocupados por varones. Concorre con esto que las denuncias por agresiones sexuales no se encuentren en la lista de prioridades de las funciones de las juntas directivas. Varias mujeres contaron que el apu dictamina la sanción, mas no vela por su implementación. Entonces, sin poder de coacción para que se cumplan los pagos acordados como retribución, la mayoría queda en palabras. Son las mujeres quienes normalmente persiguen los procesos de justicia y conducen la recuperación de las víctimas. Esto sugiere que las agresiones sexuales podrían convertirse en prioridades si se incrementara la participación política de las mujeres. Por lo pronto, que los varones ocupen los cargos de autoridad en la comunidad es un rasgo característico del sistema político awajún, que, aunque presenta excepciones, no promueve un cambio ni avance significativo en la administración de justicia en casos de violencia sexual.

6 Estas negociaciones giran en torno a todo tipo de transgresiones, no son específicas para casos de violencia sexual. Durante el trabajo de campo, escuchamos experiencias sobre pugnas por terrenos y pequeños robos.

6.2.4. Interfaz con la sociedad mestiza

En muchos casos, vemos que la sospecha y la desinformación sobre el sistema de justicia ordinaria son un obstáculo para poner la denuncia. Estas vienen de tensiones étnicas entre las poblaciones indígenas y la sociedad mestiza, representadas, por ejemplo, en los recuerdos de las abuelas sobre las agresiones de los soldados en la década entre 1940 y 1950, y más recientemente en los sucesos del Baguazo.

En los centros poblados aledaños a las comunidades, en el caso awajún, aparece la forma de organización de la ronda, que constituye una organización de base abocada a la seguridad y la administración de justicia. Sin embargo, en dos de los casos estudiados las mujeres cuentan que la ronda no es eficiente en el contexto comunitario:

A las once de la noche vienen, de Imacita. Chicas nuevas llegan. Contratan más chicas los bares, pues, pa que trabajen. Llegan y van hasta Bagua, a Chiclayo. La ronda es mucho awajún no más. Pero nada hacen, solo cuando los llaman se van. No ven las jóvenes que están bailando, tomando, solo cuando llaman. No ven quiénes son los hombres que van. No ven si están supervisados, si están examinados, porque hay mucho VIH. Pero no conversan con la municipalidad, con las autoridades (lideresa awajún).

Si bien este tipo de organización se ha expandido por Chiriaco e Imacita, influenciada por los ejemplos de Cajamarca y San Martín, es aún precaria, no cuenta con suficientes recursos y no tiene suficiente organización para administrar justicia. Por lo tanto, es una institución poco considerada por las víctimas y sus familias.

6.2.5. Estado

En los casos del estudio interactuaron varias instituciones: la escuela y la UGEL, el centro de salud, la Policía y la Fiscalía. En el sector educativo, la escuela influye como agente de impunidad por su inacción y por el desconocimiento de los docentes sobre cómo proceder en casos de agresión:

Una vez tuve una niña que la veía medio rara. Ella estaba en sexto grado. Ella me dijo que su papá la había violado. Su papá no venía a reportarse al colegio. Eran de la comunidad de Chorros. Su papá vino y la llevó cuando nosotros nos enteramos y ya no volvió al colegio nunca más. La niña dice que le dijo a su mamá, pero que ella no le dijo nada. Es difícil hablar o atender a los papás porque como viven lejos muchas veces las mandan incluso solas y no se puede conversar con ellos. Por eso decimos para no recibir a las niñas que son de tan lejos porque los padres no se acostumbran y los padres nunca vienen a recoger. Eso estamos pensando. Justo era un viernes que ella estaba mal. Yo hablé con ella, la aconsejamos que se tranquilice, que esas cosas no están bien y que el lunes conversamos mejor con la hermana. Entonces la mandamos no más a su cuarto para que el lunes vuelva, pero su papá llegó antes y la recogió, y nunca más la vimos. Eso fue en septiembre. La amiga nos dijo luego que ella no quería ir con su papá, pero igual la llevó. Nosotras luego ya no le dijimos a la monja o a la directora porque ya no estaba la niña (profesora).

La UGEL, por su parte, es también una plataforma de inacción en la que se archiva la información y no se comunica a las autoridades respectivas para que siga el proceso de justicia ordinaria. Que no se refieran denuncias de violencia sexual es un factor recurrente en varios sectores del estado. Entre los casos del estudio también se reportó que el centro de salud tomó conocimiento, pero no trasladó la información a los operadores de la justicia ordinaria.

En la Policía, la desinformación sobre los servicios y los tiempos del proceso de la justicia ordinaria contribuyen a la impunidad. Incluso, en ocasiones esta desinformación se interpreta como engaños del personal policial. Además de los factores identificados, las experiencias de denuncia en el sistema de justicia ordinaria presentan factores de impunidad clásicamente estructurales como las largas distancias a los puntos de servicios, los altos costos de transporte y la extensa duración del proceso de denuncia y enjuiciamiento:

En el reglamento comunal dice que se soluciona internamente si se paga 1500 soles, pero si la familia no quiere, le dan un papel de transferencia [copia de acta] y se traslada a juicio penal. Ellos tuvieron que ir a Bagua a sacar certificados médicos, copias, firmar documentos. El proceso es lento, ya han declarado siete veces. El violador ya se escapó (Giuliana).

En suma, la impunidad atraviesa a todas las esferas de la vida de la víctima. Como podemos ver, los factores que operan en su construcción varían de acuerdo con cada esfera y corresponden a las normas de cada una.

6.3. El modelo aplicado

A continuación, presentamos dos historias que pertenecen a dos hijas de la misma mujer, Elisenda, las cuales ilustran varios de los factores de la impunidad identificados en las capas de justicia. Elisenda es madre soltera de tres hijos. Vive sola en la comunidad y ninguno de los padres de sus hijos la ayuda económicamente. Dos de sus hijas han sufrido agresiones sexuales y en cada uno de estos casos han predominado la permisividad y la impunidad.

6.3.1. Caso 1: niña de seis años

El agresor vivía a escasos metros de su casa, en la misma calle, y era primo de Elisenda, es decir, tío de la víctima. Desde el principio, esta no contó con el apoyo de sus padres, quienes no querían denunciar al agresor por ser familia:

El caso ocurrió en el día, aproximadamente a las 2 p. m. Yo le pedí que compre, cuando iba a comprar la niña, la agarró y la metió en uno de los cuartos de la casa de su madre. La puerta estaba abierta, empujé y entré, y le dije: «¿tú qué estás haciendo aquí?». Él se levantó y se escapó, mi hija estaba llorando, le había tapado la boca. «Por qué no gritas, por qué no avisas», le dije a mi hija. «Mamá, él me jaló y me hizo entrar». Ese mismo momento lo llevé al apu y luego lo llevé a la posta. La llevé a la posta y me dijeron que a la niña no la penetró, solamente la hizo encima. Me dijeron que saque el certificado, pero no lo saqué. Lo dejé, así no más lo dejé. Avisé al apu también. Mi

mamá y mi padre se sentían incómodos de hablar el tema porque es alguien de nuestra propia familia, me decían que lo deje, que el día que les toque sabrán (Elisenda).

Ella cuenta que tras esta agresión no recibió disculpas de la familia del agresor. Por el contrario, fue el punto de ataques y comentarios despectivos de sus propios familiares. La madre del violador la asediaba: «como le ha dejado su esposo vive sufriendo, quiere plata para comprar y comer». A su paso por la comunidad, sin que importara a qué extremo de la aldea fuera, alcanzaba a escuchar las voces mendaces de los familiares del agresor: «dice que su hija ha sido rota, como si de grande no va a tener hijos», «cuando crezca seguro andará sin tener sexo», «tiene hijos sin padre, por eso habla», «porque está sufriendo dice eso, si no la violentaban (*yuchagchamu*) a su hija de qué va a comer».

El asedio público, las críticas y los comentarios despectivos fueron un factor decisivo para que Elisenda desistiera de su búsqueda de justicia. Ella era consciente de que podía acudir a la justicia ordinaria, pero temía las represalias de los familiares del agresor: «sentí que con lo problemáticos que eran no me dejarían en paz si denunciaba a su hijo. Y lo dejé así no más». En su último esfuerzo, logró que el apu asignara un castigo, y el violador tuvo que pagar seiscientos soles. Esto puede parecer poco, pero para Elisenda constituyó un logro, un reconocimiento de razón y de justicia en su demanda. No obstante, cabe resaltar que el pago no se concluyó.

6.3.2. Caso 2: niña de diez años

El conserje de la escuela le ofreció diez soles en el baño de mujeres de la escuela para que tuviera relaciones sexuales con él. La niña salió corriendo asustada a contarle a la profesora:

Mi hija dice que «fui al baño, entró y me dijo “te voy a dar diez soles para hacerte”». Ella salió corriendo y avisó en la dirección. Me llamaron y me preguntaron «¿cómo quieres que quede? ¿Quieres que salga de este colegio y lo derivemos a otro colegio?». Les dije «si ustedes no me avisan con tiempo, yo no soy huérfana, tengo mi padre,

yo podría avisarle para que venga a hablar. Yo aconsejo a mi hija, yo cuido a mi hija, cuando llega aquí es su responsabilidad cuidarla. Pudo haberla hecho, ¿cómo me habría enterado?». Él está acostumbrado a hacer esto y se ha chocado con mi hija porque ella lo descubrió y así aparece. Seguro está acostumbrado a hacer a los niños, niñas (Elisenda).

Este mismo evento ha sido narrado de manera similar por la directora de la institución educativa:

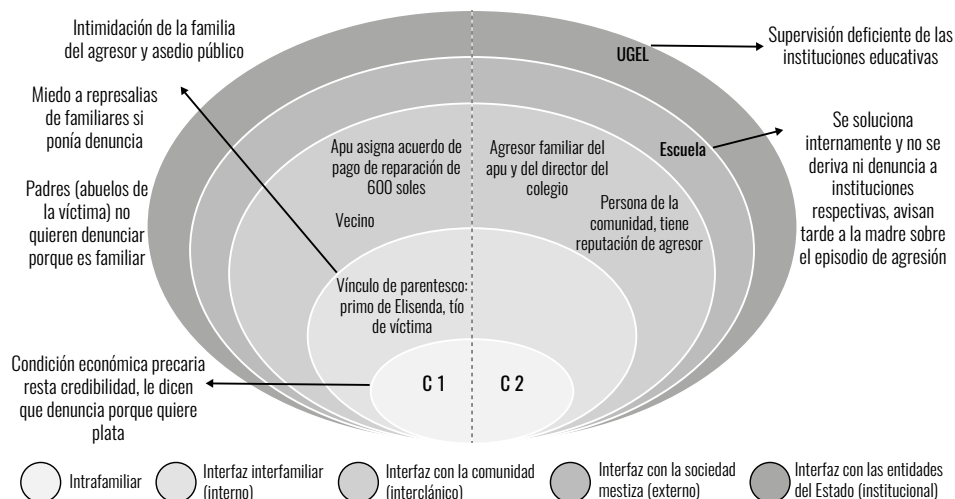
Es que el señor personal de servicio ofrecía diez soles. En el baño quería hacerla, quería violar a la niña, ¿no? Entonces, con esos diez soles estaba arrimando en el baño y la chica vino corriendo. Y justo nosotros estábamos afuera sentados y nos avisó. Ahí estaban las mamás, presentes todas, cómo va ser ese Alfred, siempre tiene. Antes que tú vinieras también tenía ese tipo de defectos. Ahí comenzaron ellos. Profesora Tijias: «¡Ya!». Se enojaron, ellas dijeron «si al señor no lo hacen nada, lo defienden. Nuestros hijos van a estar con temor. Y van a seguir haciendo esto». Quejaron duro también ellos. Papás quejaron duro, entonces el profesor tenía que ser fuerte y, como es su tío, ¿no? Tenía que decirle, pues, un poquito fuerte, ¿no?

De acuerdo con una de las profesoras, el director era el sobrino del agresor, por lo que lo dejó ir con una advertencia:

Cuando vino el señor, su tío, el profesor, le dijo: «ya, a partir de ahora ya sabes, ya no vuelvas hacer esto porque ahorita ya hay leyes, ahorita ya hay abogados en la Ugel. Ya no es como antes, antes nada. Nadie, ni los papás ni el maestro podían informar, podía quejarse. Entonces, hicieron lo que han querido. Pero ahorita ya no». Entonces, advirtió muy bien. Y hasta ahora ya no pasa eso ya. Sigue trabajando él, pero ya no pasa.

En este caso, el comportamiento del agresor es conocido en la comunidad. A raíz del intento de violación a su hija, Elisenda se enteró de que el hombre tenía antecedentes. Sin embargo, sus lazos familiares con personas con cargos de autoridad, como su sobrino director del colegio y su primo el apu de la comunidad, alimentaban la impunidad de sus acciones.

Gráfico 6
Las hijas de Elisenda



Fuente: Elaboración propia.

6.4. Razonamientos y sentidos comunes alrededor de la narración de las agresiones sexuales

Las valoraciones y los significados que enmarcan las agresiones sexuales y la búsqueda de justicia subyacen las narraciones sobre las agresiones en todas las esferas, y estas tienden a distribuir la culpa de los actos de violencia sexual entre el agresor y la víctima (Bruggen y Grubb, 2014), a partir de diversas cualidades, como los comportamientos y las trayectorias de vida de la víctima, y las características de la familia. En otros casos, particularmente desde la perspectiva de los hombres, vemos una tendencia de atribuir algún grado de culpabilidad a la mujer por su forma de vestir, hablar, etc. (Grubb y Turner, 2012).

En las entrevistas pudimos constatar que con la ocurrencia de la agresión se abre una etapa contenciosa en la que las facciones grandes o pequeñas de la comunidad se abocan a desacreditar a la víctima y rechazar su relato. Aunque normalmente esto proviene de los familiares de los agresores, también otros actores comunales presumen la falsedad de la versión sin haber corroborado los hechos:

Yo pienso que con lo que ha entrado la palabra violación y derechos han empezado a exagerar. Al saber lo que son los derechos, a veces las mujeres aceptan hacer, pero luego dicen que les han violado. Entonces aceptan y luego si no les pagan, exageran y dicen que es violación. Eso no se puede saber ahora si es violación (apu).

La necesidad de dinero de la víctima y la baja credibilidad son elementos con mucha frecuencia asociados. En varios testimonios se cuenta que acusan a la víctima de haber ocasionado la agresión con intenciones lucrativas. En otros casos, cuentan que la credibilidad de las niñas y adolescentes victimizadas se ve disminuida cuando hay regalos de por medio, como golosinas o ropa.

En los casos recopilados y los comentarios de las entrevistadas y los entrevistados sobre casos de violencia, encontramos una serie de razonamientos que culpan o atribuyen algún grado de responsabilidad a las víctimas en vez de los agresores. Estos se pueden dividir en tres tipos: la situación, el comportamiento y los rasgos de personalidad de la víctima. Es importante resaltar que los hombres son quienes más incurren en argumentos que culpan a la víctima. Asimismo, que las mujeres que sí culpan a las víctimas se enfocan más en sus comportamientos y las situaciones en las que se encuentran para atribuirles cierto grado de responsabilidad.

Entonces, en el primer rubro, el de las situaciones, encontramos que las mujeres víctimas de violaciones sexuales son culpables de haber sido victimizadas 1) por haberse conducido a situaciones de riesgo como trabajos en bares; 2) por haber entablado amistad con hombres posiblemente malos; 3) por haberse permitido situaciones íntimas con su pareja; y 4) por pasar tiempo de entretenimiento en lugares nocturnos.

En el segundo rubro, los comportamientos de las víctimas son lo más asociado a su responsabilidad. Entre estos, el más sancionado es el consumo de licor. La lógica es que al tomar se sabe que se perderá la consciencia, y, por lo tanto, es la culpa de la víctima. Otro comportamiento es la forma de vestir. Tanto abuelas como familiares de las víctimas y profesores identifican las ropas pequeñas y ceñidas como una de las causas de la violencia.

Es importante mencionar que las valoraciones sobre la agresión varían de acuerdo con el género del entrevistado. En algunos casos, los varones tienden a identificarse con el agresor y plantear explicaciones que humanizan su proceder ilícito:

Porque el hombre sabe que no va a tener otra oportunidad de encontrarla, aunque no lo quiere la chica, siempre la hará a la fuerza, porque sabe que la chica no lo quiere, pero él sí quiere. Si la deja no tendrá otra oportunidad, por eso la aprovecha. También no soporta el sentimiento que tiene, se desespera de hacer relaciones sexuales, tiene ganas de tener relaciones sexuales. Esto le hace cometer ese tipo de error (alumno).

Del lado de las mujeres, encontramos que la empatía se dirige generalmente a la víctima, lo que se puede inferir de los casos recopilados que sitúan a la víctima en una posición de vulnerabilidad. La causa de esta, señalada por casi todas, es la escasez de recursos económicos. Por su parte, las abuelas enfatizan el rechazo a la conducta de los hombres y atribuyen las agresiones a la naturaleza de algunos malos hombres.

7. CONCLUSIONES

El enfoque ecológico (Bronfenbrenner, 1979) sirve como marco conceptual para ubicar las variables de la violencia sexual y los factores de impunidad alrededor de la demanda por justicia. Primero, sirve para ilustrar los múltiples episodios de violencia que sufren las mujeres en los espacios que habitan. Como vemos, van desde la esfera más íntima del hogar hasta los espacios de la sociedad mestiza y las instituciones del Estado, en particular la escuela y el colegio. En ese sentido, vemos que el enfoque ecológico adquiere más capas para adaptarse a las particularidades de las comunidades awajún y wampis. En primer lugar, el interfaz interno, que se refiere a la dimensión entre la familia y la comunidad. En segundo lugar, el interfaz externo, que corresponde a las relaciones de los miembros de las familias con la sociedad mestiza y las instituciones estatales. También

se incluye a la sociedad mestiza, ya que esta, a la par de las instituciones del Estado, ha generado cambios significativos en las tradiciones de cuidado, sexualidad y enamoramiento de esta población.

Entonces, tomando este enfoque notamos que la violencia sexual es transversal a todas las capas de la vida de una mujer. En otras palabras, está presente en todos los espacios. Incluso en la casa, que se supone debería ser un lugar seguro, el padrastro es un agresor temido y conocido por las mujeres entrevistadas. Es común que los agresores tengan una relación de parentesco con la víctima, a la cual instrumentalizan para cometer los actos de violencia. El vínculo de filiación, sumado a la edad de las víctimas, que como vemos en los casos de campo y archivos de las instituciones estatales oscila entre los once y catorce años, conduce a las mujeres a una posición vulnerable a las agresiones.

Al igual que la violencia sexual, la impunidad también es transversal, ya que las víctimas y sus madres suelen enfrentar múltiples obstáculos en la búsqueda de justicia. Los factores de impunidad varían de acuerdo con las lógicas de las esferas de justicia que operan en cada una de las capas de la vida de una víctima. Como vemos en el fuero familiar, la preferencia por solucionar el caso en la familia y mantener las buenas relaciones familiares deriva en que las agresiones no sean castigadas. Cuando la víctima y el agresor son de diferentes familias y clanes, el resultado dependerá del capital social de las partes. Es decir, si cuenta con algún vínculo con una figura de autoridad, ya sea el apu o un directivo de alguna institución estatal, título profesional y recursos económicos. O si es una madre soltera que tiene escasos recursos económicos y ha tenido varias parejas. Los factores suelen jugar en contra de la víctima y su familia. Cabe resaltar que son principalmente las mujeres quienes reclaman justicia, mientras que los hombres no le suelen dar mayor importancia. Dado que los puestos de autoridad suelen ser ocupados por el género masculino, esta actitud muestra el reino de la impunidad, en el que el apu favorece al agresor o si lo sanciona no se asegura del cumplimiento del castigo o el pago de la reparación.

Entonces, este enfoque sirve para ver que existen distintos tipos de violencia en la vida de una víctima. No solo la sexual sino también los

múltiples actos de violencia alrededor de la agresión y la búsqueda de justicia, empezando por la capa familiar, donde predomina el miedo a que los padres no les crean y las castiguen, y la preferencia por el silencio cuando el agresor es un familiar. En los casos más extremos, si la violación lleva al embarazo, las mujeres son forzadas a casarse con su agresor, de acuerdo con la costumbre. Luego, en la capa comunal o interclánica, vemos el acoso de la familia del agresor y las narrativas difundidas por la comunidad en las que se atribuye cierto grado de culpabilidad a la víctima y se distorsiona o minimiza la agresión. La víctima suele adquirir un nuevo estatus en la comunidad. La llaman *chigkaku*, que significa literalmente estar rota, y consideran que ya no será buena esposa ni madre. Ser víctima de una agresión cambia su posición social y la de su familia dentro de la comunidad. Por ello, muchas madres prefieren callar.

Por su parte, el Estado, representado por instituciones de justicia como la PNP y educativas como la escuela, el colegio y la UGEL, constituye un agente de peligro, aunque de forma indirecta y no intencional. La institución educativa rompe con las tradiciones de cuidado y fuerza a las y los jóvenes a mudarse fuera de la comunidad, lejos de la red de cuidado familiar, y bajo la tutela de los profesores, que en muchos casos son los agresores. Por su parte, en los casos narrados, la Policía parece mostrar poco interés, expresado en la actitud de los efectivos policiales ante los casos denunciados, que consiste en no brindar información sobre el proceso de denuncia o persuadir a la familia de la víctima para que no denuncie, alegando que es un proceso largo y engorroso. Además, no tienen suficientes recursos ni personal para, por ejemplo, vigilar los caminos entre los centros poblados y las comunidades donde acechan los actores más peligrosos: las mototaxis. En los pocos casos que la denuncia llega a la justicia ordinaria, el proceso implica la revictimización de las mujeres, pues los agentes no hablan su idioma y los procesos son largos y costosos. En otras palabras, no resulta accesible ni comprensible para las mujeres awajún y wampis⁷. Finalmente, a pesar de las adversidades,

⁷ Al término de la investigación, los dos casos llevados al Ministerio Público y Poder Judicial seguían en curso.

resulta importante rescatar la agencia de las mujeres en estas historias. Como vemos, las madres son quienes buscan justicia y muestran la voluntad y la disposición. A su vez, resultan necesarios los recursos para que las denuncias cobren efectividad.

Referencias

- Abad, L. (2006). *Resistencia india organizada: el caso de Perú*. Abyta-Yala.
- Bant, A. A. (1994). Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: el caso aguaruna. *Amazonía Peruana*, (24), 77-103.
- Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades amazónicas. Género, deseos y alteridades*. La Siniestra Ensayos.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *The Ecology of Human Development*. Harvard University Press.
- Brown (1984). *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Bruggen, M. y Grubb, A. (2014). A review of the literature relating to rape victim blaming: An analysis of the impact of observer and victim characteristics on attribution of blame in rape cases. *Aggression and Violent Behavior*, 19(5), 523-531.
- Descola, P. (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Instituto Francés de Estudios Andinos.

- Fuller, N. (2013). Sexo, peligro y poder: sexualidad y género entre los wampís awajún. En Valcuende, J., Marco, M. y Alarcón, D. (coords.), *Estudios sobre diversidad sexual en Iberoamérica* (pp. 51-65). Aconcagua Libros.
- Greene, S. (2009). *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Grubb, A. y Turner, E. (2012). Attribution of blame in rape cases: A review of the impact of rape myth acceptance, gender role conformity and substance use on victim blaming. *Aggression and Violent Behavior, 17*(5), 443-452.
- Guallart, J. M. (1989). *El mundo mágico de los aguarunas*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- _____ (1990). *Entre pongo y cordillera. Historia de la etnia Aguaruna-Huambisa*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- _____ (1997). *La tierra de los cinco ríos*. Instituto Riva Agüero; Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.
- Guevara, S. (2020). Violencia sexual y justicia comunal en pueblos indígenas Awajún-Wampis, región Amazonas. *Revista Ciencia y Tecnología, 16*(3), 111-123.
- Harner, M. J. (1973). *The Jivaro*. Anchor Press; Garden City.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017). Perú: Perfil Sociodemográfico. Informe Nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf
- Lazo, R., Llacsahuanga, R. y León, E. (2017). *Desenrollando la madeja de la impunidad*. Ministerio de Educación.

- Olivares, E. e Incháustegui, T. (2011). *Modelo ecológico para una vida libre de violencia de género*. Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres.
- Organización Mundial de la Salud (2011). *Violencia contra la mujer: violencia de pareja y violencia sexual contra la mujer*. Organización Mundial de la Salud.
- Organización Panamericana de la Salud (2012). Informe técnico: Estado de salud y nutrición de los niños menores de 5 años pertenecientes a las poblaciones indígenas y no indígenas de Bagua y Condorcanqui en la Región Amazonas.
- Paredes, S. (2005). *Invisibles entre sus árboles. Derechos humanos de las mujeres indígenas amazónicas en el Perú: el caso de las aguarunas, asháninkas y shipibas*. Flora Tristán.
- Peña, A. (2009). La Justicia Comunal Aguaruna en el Alto Marañón. Tribunal Constitucional del Perú.
- Regan, J. y Paz, I. (2008). Formas de organización y matrimonio dravídico entre los awajún: los doce matrimonios de diez hermanos. *Revista de Antropología*, (6), 199-206.
- Rubenstein, S. (2007). Circulation, accumulation, and the power of Shuar Shrunk Heads. *Cultural Anthropology*, 22(3), 357-399.
- Surralés, A. y García, P. (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA.
- Taylor, A.-Ch. (1984). La alianza matrimonial y sus variaciones estructurales en las sociedades Jíbaro (Shuar, Achuar, Aguaruna y Huambisa). En Brown, M. (ed.), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua* (pp. 89-108). Abya-Yala.

Uriarte, L. M. (2007). Los Achuar. En Santos, F. y Barclay, F. (eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen VI* (pp. 23-193). Instituto Francés de Estudios Andinos.

Walzer, M. (2004). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura Económica.

Conflictos intracomunales y justicia especial en la comunidad campesina María Magdalena de Tintay

GUILLERMO SALAS CARREÑO
Pontificia Universidad Católica del Perú
guillermo.salas@pucp.pe

CARLOS ALBERTO CASTRO SEGURA
Pontificia Universidad Católica del Perú
Instituto de Estudios Peruanos
c.castros@pucp.pe

1. INTRODUCCIÓN¹

Aún no disponemos de un corpus importante de estudios etnográficos que nos ayuden a comprender la diversidad y la complejidad de las formas de administración de justicia especial presentes en el país y el modo en que estas se relacionan con la justicia ordinaria. Este estudio busca contribuir modestamente a ese corpus etnográfico y a la comprensión de la administración de justicia en las comunidades campesinas andinas.

Muchos de los estudios sobre pluralismo jurídico se encuentran situados en medio de una tensión. Por un lado, buscan cuestionar las jerarquías entre el sistema legal estatal dominante en el marco de

1 El trabajo de campo fue realizado del 4 de mayo al 3 de junio de 2018. Los investigadores ya habíamos desarrollado trabajo de campo previo en Querobamba, la capital provincial, y en la comunidad María Magdalena de Tintay. Se llevaron a cabo un total de veinticuatro entrevistas semiestructuradas con comuneros, autoridades y exautoridades de la comunidad campesina de María Magdalena de Tintay y con autoridades de las instituciones provinciales de justicia ordinaria ubicadas en Querobamba. La metodología incluyó también observación participante, conversaciones informales y trabajo de archivo.

un estado moderno y aquellos sistemas legales no estatales locales que se encuentran subordinados. Por otro lado, al usar nociones de los sistemas estatales en el análisis de sistemas no estatales locales, que usualmente no están codificados, se tiende a reproducir las jerarquías imponiendo modelos ajenos a prácticas culturales que tienen otras lógicas. Esta tensión se encuentra en el origen mismo de la discusión sobre si las sociedades no estatales tenían o no ley (Gluckman, 1978; Llewellyn y Hoebel, 1941; Malinowski, 1991). De este modo, los análisis de contextos sociales donde se administran formas de justicia no estatal local —la justicia especial— tienden a pensarlas de manera normativa por la influencia del derecho estatal y la predominancia de especialistas del derecho como autores de estos análisis (Guevara, 2009).

Esta investigación tiene por objetivo caracterizar los principales conflictos intracomunales y las formas de resolución de estos en el centro poblado de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay (Sucre, Ayacucho). Por conflictos intracomunales entendemos aquellos que se producen entre los miembros de una comunidad campesina². Este estudio propone entender las prácticas de resolución de conflictos de una comunidad campesina desde su lógica interna, tomando en cuenta que lo normativo tiende a estar más bien implícito en los casos mismos y que es, por esta misma razón, difícil de extrapolar. Su lógica interna difícilmente se puede encontrar de manera coherente y abstracta en el discurso explícito sobre la administración de justicia en la localidad.

En este estudio partimos de la premisa de que la administración de justicia especial se encuentra necesariamente en relación, colaborativa o conflictiva, con la justicia estatal. La justicia especial no puede ser entendida como una esfera completamente aislada de la justicia ordinaria, del mismo modo que las comunidades campesinas no pueden ser entendidas aisladas del Estado (Poole, 2012). Cabe también subrayar que, en general, los conflictos excepcionalmente se resuelven de una forma definitiva. Es mucho más frecuente que

2 No se analizan los conflictos comunales propiamente dichos. Los conflictos analizados en este estudio no tienen como foco lo comunal.

estos se transformen en otro tipo de tensiones que pueden ser más o menos intensas (De Echave, Diez, Huber, Revesz, Lanata y Tanaka, 2009).

En este estudio también prestamos atención a las formas en que las prácticas de resolución de conflictos de la justicia especial intervienen en la transformación de los conflictos, de modo que estos pierdan intensidad y, eventualmente, sean resueltos. En los casos en los que esto falla y el conflicto se mantiene o escala, las partes o la autoridad de la justicia especial canalizan el conflicto hacia instancias estatales una vez que se han agotado las posibilidades de intermediación dentro de la comunidad.

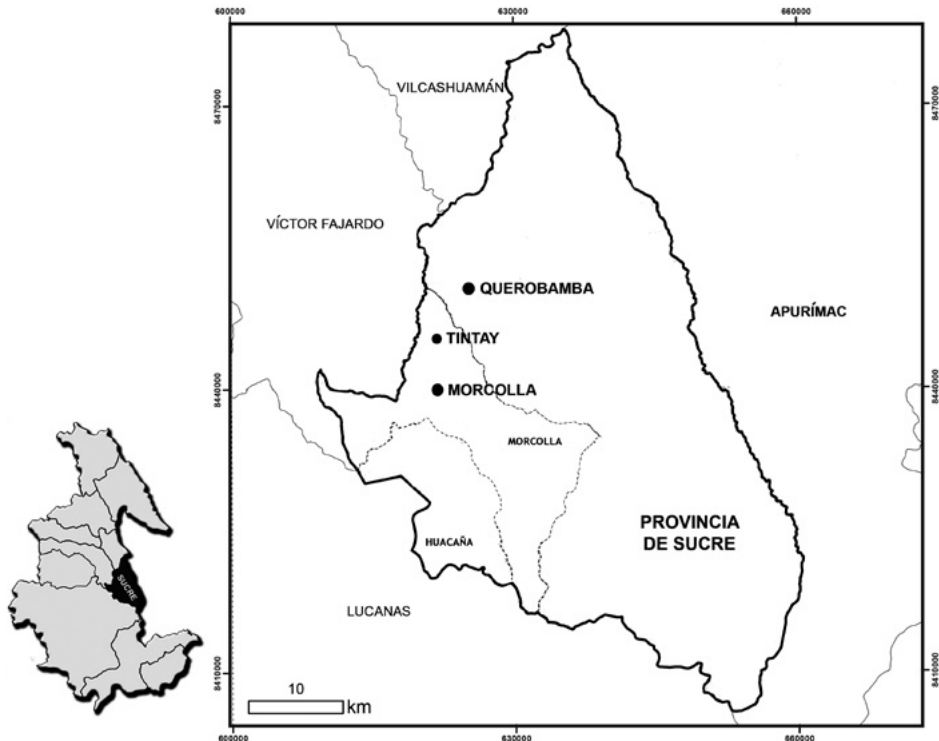
Luego de exponer el contexto general del centro poblado de Tintay, presentamos algunos elementos socioculturales importantes para entender la justicia especial. Después, damos cuenta de las principales instituciones locales encargadas de la justicia especial: cómo son elegidas, de dónde proviene su legitimidad y cuáles son sus funciones. Seguidamente, mostramos cómo estas autoridades tienen jurisdicción sobre los diferentes tipos de conflictos intracomunales más frecuentes, así como cuáles son los pasos que siguen y las instancias implícitas presentes en los procesos de resolución de conflictos. También mostramos las circunstancias por las cuales las autoridades de la justicia especial derivan casos a los juzgados ordinarios ubicados en la capital provincial. Finalmente, el estudio presenta un conjunto de percepciones que la población local tiene sobre las instituciones que administran justicia.

2. EL CENTRO POBLADO DE LA COMUNIDAD CAMPESINA MARÍA MAGDALENA DE TINTAY

La comunidad campesina María Magdalena de Tintay está ubicada en el distrito de Morcolla, provincia de Sucre, Ayacucho (ver mapa 1). Las tierras de la comunidad se encuentran entre los 3200 y 5112 m s. n. m. Si bien esta comunidad fue reconocida como tal en 1955, aún no cuenta con los títulos de propiedad de sus tierras, debido a que mantiene conflictos de linderos con las comunidades

de Chipao, Soras, Querobamba y Morcolla. Querobamba, la capital provincial, es el centro urbano cercano más importante. En segundo lugar se encuentra el pueblo de Morcolla, la capital distrital.

Imagen 1
Mapa de ubicación



Fuentes: Mapa de Ayacucho, Gerencia Regional de Desarrollo Social de la región Ayacucho; mapa de Sucre, modificado a partir del Mapa de Concesiones Mineras de la provincia de Sucre. Cooperación.

La comunidad se articula espacialmente con el resto de Ayacucho a través de la carretera Huamanga-Puquio. Esta fue construida a finales de la década de 1990 y asfaltada en 2014. Querobamba, la capital provincial, se encuentra a media hora en bus o combi. Se llega a Huamanga entre siete a ocho horas y a Puquio entre seis a siete horas. Solo hay tres o cuatro buses y combis que pasan por Tintay cada día en horarios conocidos.

De acuerdo con el Directorio Nacional de Centros Poblados correspondiente a los Censos Nacionales de 2017, el centro poblado de Tintay está a una altitud de 3672 m s. n. m., y entonces tenía una población de 418 personas (198 varones y 220 mujeres), y 275 casas, de las cuales 20 se encontraban deshabitadas. Además del centro poblado, la comunidad tiene cuatro anexos que se encuentran en zonas más altas y alejadas, y son en muchos aspectos independientes del centro poblado. El presente estudio se restringe a este.

Todos los habitantes del centro poblado tienen el quechua como su lengua materna, aunque la población tiende a ser bilingüe; en el caso de los adultos mayores, los varones poseen una mayor competencia en castellano frente a las mujeres. Dicha competencia en el castellano es menos diferenciada por género entre los jóvenes³.

El centro poblado es el corazón de la comunidad campesina, aquí se llevan a cabo las asambleas comunales y viven los miembros de la junta directiva comunal⁴. Una segunda institución importante es la municipalidad del centro poblado de Tintay, cuya labor principal es la supervisión y administración de la zona urbana. Otras instituciones y cargos importantes son el Juzgado de Paz y el teniente gobernador. Adicionalmente, una organización importante es la Asociación Mutual Progresista María Magdalena de Tintay, que aglutina a los tintayinos que viven en Lima y cuyo local principal está ubicado en Villa María del Triunfo. Sus directivos siempre son consultados sobre cualquier decisión importante en la comunidad.

3 En el censo del 2007 para el distrito de Morcolla se tiene que de un total de 959 habitantes, 876 reportaron tener el quechua como su lengua materna, es decir, el 91.3 %. Algo similar sucede en la pregunta sobre identificación étnica: de un total de 959 habitantes, 886 escogieron quechua, vale decir, el 92.3 %.

4 Si bien compete a la junta directiva incluir a todos los anexos de la comunidad, cada anexo tiene a su vez su propia junta directiva.

Imagen 2
Plaza de Armas del Centro Poblado de Tintay



Nota: A la izquierda se ve el antiguo local del cabildo y hacia la derecha el templo católico.
Foto: Guillermo Salas Carreño, 2017.

La economía familiar depende de la producción agropecuaria que, casi en su totalidad, se encuentra destinada al autoconsumo familiar. Las familias se dedican a la agricultura, y también poseen vacunos y ovinos que crían en los canchones de pastos de los alrededores del centro poblado y de zonas más alejadas. Una mínima proporción se destina a la venta, como el queso que las mujeres venden en Querobamba y Morcolla.

Los terrenos agrícolas, tanto de riego como de secano, cubren alturas que van de los 1800 a los 3800 metros de altitud con una gran variedad de cultivos. Casi la totalidad son usufructuados de forma familiar. Los terrenos pueden retornar a la comunidad, si es que no existen herederos o estos no los cultivan y los dejan abandonados. Esto, sin embargo, no suele suceder, ya que las familias venden o intercambian terrenos agrícolas entre familias comuneras. Desde la altura del centro poblado se encuentran los canchones cercados de pastos usufructuados familiarmente y se extienden hasta las zonas

más altas de la comunidad. Los cercos están hechos de piedra, de madera y de alambre. Una pequeña fracción de pastos son manejados comunalmente para el ganado que también es de propiedad comunal. Asimismo, los pastos de los «potreros comunales» son alquilados a los comuneros.

Dada la gran extensión de los terrenos que controla el centro poblado de Tintay, aún existen pastos que se encuentran «libres», esto es, que no son usufructuados directamente por una familia comunera autorizada para cercarlo. Los pastos que quedan libres son los más alejados y menos atractivos, y pueden ser solicitados por los comuneros. Estos pueden ser adjudicados en una asamblea comunal.

Por último, se encuentran los solares del centro poblado. Cada uno incluye la casa y un pequeño canchón donde duermen los animales de la familia. Estos solares son tratados casi como propiedades privadas de los comuneros, aunque su intercambio o venta está restringida a los miembros de la comunidad.

2.1. Aspectos socioculturales asociados a la justicia especial en Tintay

2.1.1. Estatus social y perfil de las autoridades

El estatus social en Tintay está asociado a tres factores interrelacionados: las tierras y el ganado que maneja una familia (capital económico); el grado de educación formal que tiene un individuo en particular (capital cultural); y las redes de parientes y compadres que tiene tanto en la comunidad como en Lima (capital social) (Bourdieu, 2000). Este estatus se vincula con la administración de justicia, por lo menos, de dos formas. En primer lugar, el estatus de las partes involucradas influye en los caminos de resolución de conflictos particulares. Por ejemplo, en casos de daños a pastos, si la persona es considerada respetable y correcta, se asume que el caso se resolverá sin recurrir a las autoridades. Si el animal pertenece a una familia con un estatus alto, se asume arreglar el problema directamente con el dueño. Contrariamente, si es que la persona considera que el daño lo ha ocasionado una familia que ha acumulado tierras y animales debido a un comportamiento abusivo, es probable que

asuma que no podrá arreglarlo sin acudir a las autoridades. Esto también puede causar desconfianza en la imparcialidad de las autoridades respecto a estas familias.

La segunda es que el estatus social influye en la elección de las autoridades. Para estos cargos idealmente se busca personas que tengan el mayor nivel de educación formal posible, lo que muchas veces está asociado a historias de migración que van acompañadas de redes sociales fuera de la comunidad. Se asume que toda autoridad debe saber leer y escribir bien, pues tiene no solo que leer los documentos que reciba del exterior, sino también elaborar actas y escribir cartas y oficios. La importancia de la educación formal asociada a las historias de migración es evidente en el siguiente testimonio de un teniente gobernador que explica las dificultades de encontrar personas idóneas que estén dispuestas a asumir puestos de autoridad:

N: Acá hay poca gente, algunas que no quieren ingresar [a] esas cosas en la asamblea.

E: ¿Por qué?

N: No hay más gente. Seguramente algunos se preparan, algunos no. Solamente entran [a ser autoridades] profesores y ahí muere. Acá se reciben de profesores en Puquio, no han ido a Lima. Entonces, no tienen mucha capacidad. En Lima se tiene roces sociales, cosas. Acá no. ¿Qué cultura va a tener?

Los cargos como los de juez de paz, teniente gobernador o presidente comunal deben ser ocupados por personas «respetables», es decir, por quienes no cuenten con antecedentes negativos, y tengan el carácter suficiente para actuar con firmeza, para que «la gente le haga caso», y posean una trayectoria de servicio a la comunidad. Las autoridades, sobre todo aquellas directamente involucradas en resolver conflictos, deben ser consideradas imparciales, personas «que no tiren para ningún lado»⁵. Cuando a una autoridad no se le

5 A pesar de que más de un exjuez nos dijo que buscaba evitar intervenir en casos que involucraran a sus familiares directos, hubo reiterados testimonios de comuneros que sostuvieron que algunos ex jueces de paz intervinieron parcializados en casos de sus familiares.

respeto, las personas tienden a evitar llevar sus casos frente a esta, y acuden a otras autoridades dentro de la comunidad o, inclusive, a las instituciones de la justicia ordinaria.

2.1.2. Parientes mediando conflictos

El Centro Poblado de Tintay tiene una población pequeña que está emparentada entre sí. Cada unidad doméstica⁶ puede tener una o dos familias nucleares⁷, y articula el primer nivel de organización del trabajo agropecuario. Para labores que requieren más fuerza de trabajo, cada unidad doméstica recurre a sus redes de parientes y compadres. Esto ocurre en ciertos momentos del ciclo agropecuario y, también, cuando se asumen cargos en festividades comunales. Estas redes están articuladas a través de familias extensas⁸. Las redes de parentesco incluyen también a los tintayinos residentes en otros lugares. Los residentes en Lima gozan de un reconocimiento especial en Tintay asociado a los estudios superiores y el acceso a más información, así como a un nivel de ingresos superior al de los comuneros que viven en Tintay.

Ante un conflicto, inicialmente las personas buscan resolverlo dentro del ámbito familiar sin involucrar a las autoridades comunales. Esto sucede particularmente con conflictos que, de hacerse públicos, generan juicios, rumores y pérdida de prestigio de las personas y la familia. Estos son típicamente casos relacionados con la violencia de género. Si este conflicto no se resuelve en el interior de la unidad doméstica, una o más partes acudirán a sus familiares más cercanos, como los padres de ambos cónyuges o, en su defecto, sus hermanos, en búsqueda de mediación.

Cuando se generan conflictos entre miembros de dos unidades domésticas, un primer esfuerzo será buscar algún familiar respetable que ambas unidades consideren imparcial o puede ser que

6 Una unidad doméstica está conformada por aquellas personas que viven en una misma casa.

7 Una familia nuclear está constituida por padre, madre e hijos menores.

8 Los familiares más allá de la familia nuclear.

familiares cercanos de cada una de las partes busquen conjuntamente solucionar el conflicto. La estructura de quienes son los familiares que median estos conflictos varía de acuerdo con el caso particular. Preferentemente se buscan parientes que hayan sido autoridades, que tengan buena reputación, personalidad calmada y dispuesta a la conciliación.

Si los familiares no han logrado resolver el conflicto, se acude a las autoridades. También existen casos en que, justamente, las autoridades llamadas a mediar en los conflictos, son parientes cercanos de una de las partes, lo que cuestiona su neutralidad. En el caso del juez de paz, esto puede evitarse derivando el caso a uno de los jueces accesitarios. De no ser viable que un accesitario tome el caso —por viaje, enfermedad o porque una parte no confía en la capacidad de los jueces accesitarios—, puede ser que este quede sin ser denunciado o, si tiene cierta gravedad, que sea denunciado directamente a un juzgado ordinario provincial de Querobamba.

2.1.3. Relaciones de género

Las relaciones género en el centro poblado de Tintay están marcadas por la jerarquía. Ejemplo de ello es el menor manejo del castellano que tienen las mujeres maduras en comparación con sus pares varones, así como su menor nivel de alfabetización. De este modo, la jerarquía de género está profundamente relacionada con la jerarquía étnico racial de forma similar a otros espacios andinos (De la Cadena, 1991). Existe un discurso principalmente sostenido por varones en el que se asegura que hay igualdad de género —siempre a comparación de épocas pasadas—, pero en la práctica puede observarse sin mucho esfuerzo que esto no es así. La desigualdad entre hombres y mujeres es cotidiana y se manifiesta desde la distribución y división del trabajo, hasta situaciones públicas, como las asambleas, donde las mujeres no tienen la misma participación ni la misma voz que los varones. La jerarquía de género se expresa también a través de la frecuencia de casos de violencia de género y de las formas de resolución antes de la presencia del Centro Emergencia Mujer en Querobamba. Esta jerarquía también se manifiesta en la elección

de las autoridades, puesto que, prácticamente, la totalidad han sido y son varones. Conocimos solamente dos excepciones: la señora Benjamina, quien fue jueza de paz accesitaria en el período 2013-2017, y la señora Nida, quien ha ocupado en la última década los cargos de teniente gobernadora y alcaldesa.

Consultados al respecto, los comuneros de Tintay son explícitos en afirmar que sería bueno que las mujeres ocupen más cargos de autoridad, pero hay quienes sostienen que podría ser contraproducente, dado que las mujeres «no tienen buena cabeza» o «no saben pensar». Estas afirmaciones se generan a partir de la relación que existe entre las mujeres y un bajo nivel de alfabetización, una cualidad que es vista como indispensable para ser una buena autoridad. Asimismo, varios comuneros varones ridiculizaban a las mujeres enfatizando una supuesta excesiva emotividad y falta de criterio.

Un expresidente comunal reconoció que la medida de incorporar mujeres en cargos de autoridad local viene de fuera y no es una iniciativa de los comuneros⁹. Esta exautoridad, como la mayoría de comuneros, se mostraba incrédulo frente a la posibilidad de que una mujer de la comunidad desempeñe un cargo igual o mejor que un hombre. Sostuvo que si bien era correcto que la ley permitiera a las mujeres acceder a estos cargos, el problema era la inexistencia, hasta el momento, de alguna con «buena cabeza»:

E: ¿Ha habido alguna mujer [como jueza] titular?

H: No, no ha habido. Más bien, recién. Antes no preferían peor a las mujeres. Más era a los varones. Antes no existía esta ley. La igualdad no existía más antes, más antes. Había una diferencia de una dama con un varón. Más eran los varones. Ahora ya están cambiando porque así pedirá, ¿no? Los que se inscriben para jueces siempre piden una mujer [...]. Si es una buena cabeza, puede ser una jueza normal... No ha pasado todavía, no hay. Si hubiera un líder así, ¿quién no va a nombrarle?

9 Este es el caso de la Ley n.º 30982, que establece que «la directiva comunal debe incluir un número no menor del 30% de mujeres o de varones en su conformación» (Congreso de la República, 2019).

Otros comuneros consideran que las mujeres pueden ser buenas autoridades, puesto que las asumen como más responsables y correctas que los varones. De este modo, con ellas habría menores posibilidades de usos del cargo para beneficio propio. Las mujeres también expresan similar percepción de una mayor rectitud femenina asociada a una ausencia de consumo de alcohol. Estas percepciones se potencian cuando una mujer tiene estudios o ha terminado la secundaria, cuando ha trabajado fuera de la comunidad, ha vivido en Lima o tiene alguna buena recomendación de los residentes de esta ciudad. De este modo, la educación formal, la experiencia migratoria y las relaciones sociales intervienen en el estatus de las mujeres. Este fue claramente el caso de la señora Nida.

2.1.4. Uso de normas escritas

En Tintay se percibe «la ley» como el derecho estatal y escrito que es manejado por los funcionarios de la justicia ordinaria. «La ley», en este sentido, no es ejercida por el juez de paz, como explicaremos más adelante. Asimismo, las propias normas escritas de la comunidad están restringidas a las autoridades. Por ejemplo, los comuneros que no han sido autoridades comunales no están enterados de lo que permite o no el estatuto comunal. Durante el trabajo de campo, en ningún momento, las autoridades u otros comuneros invocaron el estatuto para solucionar algún tipo de conflicto. Preguntados de manera directa, lo caracterizaban como una «guía» para las autoridades sobre lo que está o no permitido y sobre cómo deben actuar. Generalmente, las autoridades comunales tienen conocimiento de las normas del estatuto por indicación de autoridades anteriores y, según se presenten los casos, pueden revisar el estatuto para aclarar dudas si lo consideran necesario. En dos conversaciones con exalcaldes, estos mencionaron que no se podía ejercer castigos físicos como penalidad porque «eso decía el estatuto». Cabe mencionar que la comunidad tiene un único ejemplar del estatuto comunal, bastante deteriorado, que data del 28 de mayo de 2001, cuando fue autenticado por el juez de paz de entonces.

2.1.5. Usos de la violencia

La justicia especial no usa castigos físicos como azotes, chicotazos o similares. Sin embargo, hay cierta idealización de un pasado donde este tipo de medidas eran válidas. Algunos ex tenientes gobernadores mencionaron que usando esos métodos se mantenía de forma más efectiva el orden y el respeto en la comunidad. Una de las razones de los cambios es que la «ley actual» limita la actividad del teniente gobernador para imponer orden, refiriéndose principalmente a la capacidad de imponer castigos físicos. En palabras del exteniente Beltrán:

[El teniente gobernador] simplemente te hace guardar respeto, pero acá antes era también eso, estricto. Al teniente, pucha, lo obedecía la gente, pero ahora nada... «¿Qué me va a hacer el teniente? ¿Me va a pegar? ¡Las huevas!», dice la gente. «Carajo, le meto denuncia por abuso de autoridad» [...]. ¡Qué vas a resolver así pues!

Los testimonios mencionan dos tipos de castigos en el pasado. El primero consistía en el uso del chicote por parte del teniente gobernador. Los azotes o chicotazos se usaban como castigos en casos de robos, abigeato e infidelidad. El segundo consistía en el uso de una especie de calabozo —llamado «cárcel» o «bote»— ubicado en el antiguo local del cabildo comunal que ahora está en desuso. En este se encerraba a quienes borrachos se enfrascaban en peleas en contextos festivos.

La idea de la prohibición de los castigos físicos parece tener su fuente en el contacto de las autoridades locales con entidades estatales. Si bien no se mencionó ningún caso en el que se haya criminalizado a las autoridades de la comunidad por aplicar castigos físicos, esta posibilidad se encuentra fuertemente instalada en el imaginario de la población. Debe considerarse que la mayoría de personas en la localidad no enmarca estas prácticas del pasado como «violencia», sino más bien como «castigos». Nótese que esta última categoría inscribe estas prácticas del pasado en un marco de administración de justicia. Finalmente, debemos aclarar, como mostraremos más adelante, que las personas sostienen que el teniente gobernador

extraordinariamente puede hacer uso de la fuerza física para mantener el orden, pero no como método de castigo o sanción.

2.2. Principales instituciones de la administración de justicia en Tintay

La comunidad campesina de Tintay muestra una particular configuración en la administración de la justicia. La principal autoridad que ejerce la justicia especial es claramente el juez de paz, quien, desde la perspectiva de la legislación vigente, es un funcionario de la justicia ordinaria. Hasta cierto punto parecería confirmar la tesis de que el juez de paz funciona como una institución bisagra entre la justicia ordinaria y la justicia especial (por ejemplo, Brandt, 1990; Chunga, 1983); sin embargo, como veremos más adelante, aquí el juez de paz no solo es el nexo con la justicia especial, sino que es la autoridad más importante de la justicia especial. La centralidad del juez de paz en la resolución de conflictos dentro de la comunidad de Tintay, usando los criterios y valores propios de la comunidad, no se puede comparar con la del teniente gobernador, el presidente y la junta directiva comunal o el alcalde y el teniente alcalde del centro poblado. De esta forma, en Tintay, el juez de paz es la principal autoridad de la justicia especial al tiempo que es un funcionario de la justicia ordinaria.

2.2.1. El Juzgado de Paz

La justicia de paz en Tintay es entendida principalmente como la resolución de los problemas «menores», es decir, problemas no tan graves como para ser llevados a las instituciones de la justicia ordinaria. El juzgado está dirigido por un juez de paz titular y dos jueces accesitarios. Los tres jueces son elegidos en asamblea comunal cada cuatro años (el cargo más largo en la comunidad). La elección se realiza por votación a mano alzada. Así también, los comuneros saben que debe haber una cuota de género, esto es, la inclusión de una mujer en la lista.

Una vez realizada la elección de jueces, reciben su resolución de nombramiento. Esta última, sin embargo, puede demorar bastante. Por ejemplo, el juez de paz elegido para el período 2018-2021 no

había recibido su resolución de nombramiento hasta finalizado el trabajo de campo —junio de 2018—, por lo que, en teoría, no podía desempeñar sus funciones como tal. Luego, lo usual es la capacitación a nuevos jueces de paz para el desempeño de sus funciones. El exjuez Hilbert menciona su propia experiencia:

Una vez que te eligieron, sale tu resolución [y] casi dos veces anuales vienen tus capacitaciones [que constan de] dos días hasta tres días. Te capacitan [en] cómo solucionar problemas con dinámicas. Por ejemplo, todo tienes que hacer exposiciones, ponerse en su lugar. Si algo te falta te dicen «de esta forma». Te da algo ya. Así se aprende.

De acuerdo con los testimonios, estas capacitaciones son dictadas por personal que viene de Huamanga. También intervienen los jueces de Querobamba y los fiscales. Las capacitaciones son de dos a tres horas y consisten en la descripción de las funciones y competencias del juez de paz. El exjuez Javier nos comentó que si bien esas capacitaciones son anuales, en junio de 2018 aún no se habían llevado a cabo.

Imagen 3

Fachada del local del Juzgado de Paz en el Centro Poblado de Tintay



Foto: Guillermo Salas Carreño, 2017.

La señora Benjamina, ex segunda jueza accesitaria (período 2013-2017), nos comenta sobre cambios en la capacitación recibida:

Más antes capacitaban tres meses, pero últimamente ya no ya. Yo asistí, dos o tres veces no más asistí. Porque de ahí ya no hubo. Durante cuatro años, al comienzo, después nada. Los jueces mismos han hecho un cambio. Algunos citan para capacitar, algunos no. Por ejemplo, este año yo no he escuchado nada y qué van a saber los jueces [de paz actuales].

El Juzgado de Paz debe ubicarse siempre en un local independiente al que todos los jueces tengan acceso por igual. No puede estar ubicado en el domicilio de uno de ellos, porque se debe salvaguardar la imparcialidad, como un exjuez expresa: «[El juzgado] tiene que ser en una casa aparte, neutral. No puede estar en tu casa tampoco. [...] Los tres [el juez titular y los dos accesitarios] teníamos llave».

Otro mecanismo para asegurar la imparcialidad involucra una constante coordinación con los accesitarios, como un exjuez explicó: «Si hay problemas, [con] mi primo o mi compadre, yo paso a mi accesitario cuando es mi familia [...]. Igual de ellos también, tal vez mis accesitarios sus familias que están en problemas, ellos también me dicen». Otro exjuez, además de brindar un testimonio muy similar al anterior, agregó que los tres jueces pueden coordinar también turnos de atención: «Nosotros nos hemos puesto de acuerdo, nos turnamos cada quince días o cada semana. Porque no es rentado jueces, por eso se turnan».

En Tintay, las funciones del juez de paz consisten en intermediar en todo tipo de conflicto local, dentro del territorio de la comunidad (no solo del centro poblado) para buscar la solución de los conflictos. De acuerdo con un expresidente de la comunidad: «El juez de paz simplemente es para paz. Pacífica no más. Pero en una demanda, cualquiera cosa grande, ya interviene juez [de paz] letrado». En el uso local se emplea «pacificar» en el sentido de conciliar. De este modo, el juez de paz resolverá cualquier tipo de conflicto que pueda

solucionarse por conciliación, es decir, problemas que, por lo general, los comuneros de Tintay consideran menores¹⁰.

Todos los casos que no pueden ser resueltos por el juez de paz de Tintay son derivados a la justicia ordinaria. Formalmente, se trata de casos graves que deben ser derivados sobre la base de criterios legales. Así pues, un robo o una agresión pueden ser casos graves dependiendo del valor monetario de los bienes robados o de los días de descanso médico que se le otorga a la víctima. Sin embargo, más allá de lo formal, el siguiente comentario de un ex juez de paz accesorio (período 2013-2017) resulta ilustrativo sobre las razones por las que se derivan casos al Juzgado de Paz Letrado de Querobamba:

Los casos que se mandan a Querobamba son los que no se solucionan acá. Todo problema, cuando no se quieren comprender, no quieren entender, ninguno de los dos lados tiene la buena intención de solución y siguen [...]. Quieren ganar al otro [y] el otro también. Y, ya, sí hay eso, [el juez de paz] ya lo deriva pues [a Querobamba].

Imagen 4
Despacho del juez de paz de Tintay



Nota: En la mesa están colocados la bandera nacional, un crucifijo, el Código Civil y el Código Penal, el libro de actas del juez de paz y otros documentos.

Foto: Carlos Alberto Castro Segura, 2018.

10 Debe aclararse que en la comunidad de Tintay las personas en general no usan los términos «costumbre» ni «usos y costumbres» cuando se refieren a sus formas locales de resolver conflictos.

Ex jueces de paz, como los señores Artemio y Hilbert, sostuvieron una versión similar cuando se les preguntaba sobre cómo sabían qué casos derivar a Querobamba:

Artemio: Se hace nada más lo que se puede pues. No se mete más allá. [...] Cuando hay [un problema] un poquito grave, no interviene a solucionar porque eso de repente puedes actuar mal o fuera de la normal, toda esa cosa y te levanta cuando otros denuncian [...] usurpación de autoridades, cosas pueden pasar pues. Con cuidado por eso, tienes que pensar si arreglo o no arreglo.

Hilbert: [El] juez de paz interviene simplemente cuando es problema leve. Demandas leves. Acá [el] juez de paz ve solamente problemas, casos que puedan ser, buscar la reconciliación, conciliar. De repente un pequeño problema, discusiones, de repente una agresión leve, tampoco grave, como un empujón, choque de manos, amenazas. Si es lesión grave eso va directo a puesto de salud, lo evalúan los médicos y lo transfieren a la fiscalía.

Por su parte, la señora Benjamina, ex segunda jueza accesitaria (2013-2017), resume los criterios antes mencionados. Se envían a Querobamba los casos que no se pueden solucionar localmente y los que por su gravedad escapan de su competencia:

E: ¿Qué cosas sí se mandan a los jueces [de Querobamba]?

B: Cuando ya no hay solución. Por ejemplo, cuando se sacan el ancho, todo sangrado. Eso ya no teníamos que arreglar, no nos compete [...].

E: Y, ¿cómo sabía usted a dónde mandar cada [tipo de problema]?

B: Por ejemplo, los alimentos, eso primerito mandas a juez letrado, del juez letrado pasa al mixto, [al] letrado es [los casos] de los terrenos, así.

E: Y al juez mixto, ¿qué se pasaba?

B: Ya pues última instancia ya. Así [casos] más fuertes.

E: ¿Cuando les sacaban el ancho?

B: A la fiscalía eso.

En suma, existe reticencia en los jueces de paz para intervenir en casos que perciben como complejos¹¹. Esto también fue sostenido por otros comuneros, principalmente mayores, que hablaban de cierto temor con respecto a posibles demandas por «usurpar funciones» o por «malos desempeños de autoridad», si es que intervenían en casos donde no se encontraban seguros o si estaban dentro de la competencia del Juzgado de Paz. Dichos testimonios también enfatizan la búsqueda de conciliación como el objetivo del juez de paz, la cual tiene implicancias importantes con respecto al sentido de la justicia y su administración dentro de la comunidad. El rol de «conciliador» y «pacificador» parece ser la principal característica que se le otorga a esta institución que configura cuál es el sentido de la «justicia» en la práctica concreta de estas autoridades con la comunidad.

2.2.1.1. ¿Funcionario estatal o autoridad de la justicia especial?

A partir de lo desarrollado, resulta claro cómo los jueces de paz de Tintay tienen una relación muy cercana con la justicia ordinaria. Si bien son elegidos en asamblea comunal, son nombrados oficialmente, juramentan y son capacitados por funcionarios de la justicia ordinaria. Nótese que su legitimidad dentro de Tintay está construida fundamentalmente por su juramentación y nombramiento por los funcionarios de la justicia ordinaria. El nombramiento es crucial y, con este, el juez obtiene un instrumento fundamental que permite su desempeño y articulación con la justicia estatal: su sello. Para llevar a Querobamba cualquier caso que haya ocurrido en Tintay, es necesario un acta que debe ser escrita a máquina, y debe ser firmada y sellada por el juez de paz. Sin estas formalidades, los comuneros de Tintay aseguran que el documento no tiene valor, pues no será tomado en cuenta por las autoridades de la capital provincial.

11 La otra cara de la moneda es la impresión que esto genera en los usuarios, pues ante las complicaciones o demoras del juez de paz, algunos comuneros dudan de su capacidad de administrar justicia de manera efectiva. Esto ocasiona que algunos comuneros estén dispuestos a acudir al juez de paz letrado de Querobamba directamente, por más que el conflicto pueda resolverse localmente.

Asociada a estos símbolos, en relación oficial con el Poder Judicial, se encuentra la presencia del código civil y el penal colocados cuidadosamente sobre el escritorio donde recibe a los ciudadanos. Estos no son usados directamente por el juez de paz en la resolución de los casos, pero se encuentran en su despacho reforzando su vínculo con el Poder Judicial y el mundo letrado de la administración de justicia estatal. No sorprende que la legitimidad de la institución se constituye sobre la base de un poder externo a la comunidad. Esto es común en sociedades campesinas que normalmente se encuentran inscritas en sociedades estatales (Wolf, 1971). De manera similar a cómo la comunidad campesina basa su legitimidad en la legislación nacional (Diez, 1999), la legitimidad del ejercicio de un juez de paz depende de su correcto nombramiento por el Poder Judicial y del uso de las herramientas que lo califican como tal, como su sello oficial. En este sentido, desde la perspectiva de los comuneros de Tintay, el ser funcionario de la justicia ordinaria es esencial para reconocer la autoridad y legitimidad del juez de paz.

Las capacitaciones mencionadas arriba brindan al juez de paz cierto conocimiento sobre los tipos de casos que están en su jurisdicción y cuáles deben ser derivados a los juzgados provinciales. No obstante, debido a su brevedad y su relativa escasez, estas no forman al juez de paz en la justicia ordinaria ni logran transformar los valores, los criterios y las prácticas locales de administración de justicia. Las capacitaciones no transforman las nociones de justicia que el juez de paz conoce por su socialización y de forma práctica. Esto es, aquellos casos que logra solucionar son producto de la aplicación de los valores, los criterios y las prácticas de la comunidad. El éxito de su labor como conciliador de conflictos locales depende de la aplicación práctica de criterios y formas ya conocidos y que son legítimos para los comuneros.

Este hecho destaca localmente en Tintay cuando los comuneros sostienen que el juez de paz no aplica «la ley», que se concibe como el derecho estatal codificado y que es manejado por los funcionarios de la justicia ordinaria. Este es el sentido presente en la siguiente expresión: «Allá [en Querobamba] ya resuelven por la ley». Esto

también se puede inferir de las palabras de un ex juez de paz: «Los casos que puede se soluciona así no más, con acuerdo, en acta». Nótese que si bien estos acuerdos no son considerados aplicación de «la ley», deben quedar inscritos en documentos formalizados con firmas y sellos.

2.2.2. Teniente gobernador

En el centro poblado de Tintay existe un teniente gobernador titular y uno suplente. Adicionalmente, cada anexo comunal tiene su propio teniente. La elección para este cargo anual es realizada por la asamblea comunal que elige una lista ratificada por la gobernación distrital de Morcolla.

Formalmente, el teniente gobernador de Tintay representa al Poder Ejecutivo en la localidad, pero, en opinión de los comuneros, el cargo consiste en «hacer respetar el orden» en el centro poblado¹². En ese sentido, sus funciones fueron reiteradamente descritas como centradas en «guardar el orden y el respeto dentro de la comunidad» o en el «control y vigilancia del desorden»¹³. Muchas de sus actividades también son coordinar y apoyar directamente el trabajo del juez de paz. Debido a esto, una característica del teniente gobernador, adicional a las mencionadas respecto de las autoridades en general, es cierta juventud y fortaleza física por las largas caminatas, pero también «para hacerse respetar» en contextos tensos donde podría sufrir una agresión física.

Como mencionamos, las personas sostienen que el teniente gobernador puede usar la fuerza física para mantener el orden cuando el caso realmente lo amerite. Como ejemplos mencionan los siguientes: impedir una pelea y conducir a alguien en estado de ebriedad a su

12 Esta disociación entre las funciones formales del teniente gobernador y las funciones que le atribuyen los ciudadanos de caseríos rurales está muy extendida. Ver Damonte (2000).

13 Para ello, esta autoridad cuenta con un látigo llamado «tres puntas» o «chicote», que es el símbolo y la herramienta de su autoridad. Si bien esto fue referido reiteradamente por los comuneros, parece ser algo simbólico. Durante aquellas oportunidades que vimos al teniente en funciones, este no cargaba un chicote.

vivienda o al municipio hasta que esta persona recobre la sobriedad. Las personas sostienen que también puede usar la fuerza para conducir a las personas que se niegan a asistir a una audiencia del juez de paz. En todos estos casos, el teniente gobernador debe tener criterio de cuándo puede o debe usar la fuerza física y, de ser necesario, pedir ayuda a su suplente o a otras personas para realizar estas acciones. Cabe mencionar que estos usos de la fuerza física son distintos a los castigos físicos como el azote o los chicotazos. Los testimonios sostienen que el uso extraordinario de la fuerza por parte del teniente gobernador tiene como propósito mantener el orden, no aplicar castigos.

Otras de sus tareas consisten en la elaboración de actas para su posterior envío al juez de paz, como también la entrega de notificaciones del juez de paz a las personas requeridas para sus audiencias. El siguiente testimonio da cuenta de esta función:

En esos casos más graves que se llevan al juez sí tiene que levantar acta pues. [...] Transcribes el acta y le pones su sellito al final. Una copia del acta lo remites al juez. [...] Con eso notifica a esa persona, con eso soluciona también porque en el acta dice cómo es el problema [...], el contenido, y de acuerdo a eso es que tiene que solucionar el juez.

Debido a estas actividades, la labor del teniente gobernador requiere una estrecha coordinación con el juez de paz, así como con el juez de paz letrado cuando es pertinente. En contraste, a pesar de estar formalmente subordinado al gobernador distrital, en la práctica casi no realiza coordinaciones con esta autoridad. Los comuneros reconocen que tiene un fuerte vínculo con el juez de paz, e incluso dicen que es a quien responde.

Este cargo exige un trabajo permanente. De acuerdo con una ex teniente gobernadora:

Hay bastante trabajo. Más llevar notificación y este. Teniente es todo pues. Al juez no lo llaman... Al juez es el que remite el teniente gobernador. Al juez porque por eso acá dicen: «Hasta la olla se

rebalsa para el teniente gobernador». Así dice el dicho porque todo es para él pues. Si en una casa hay pleito, no sé, te paran. Tantos casos que hay te llaman «tengo este problema». Ponte, de repente, no sé, «aquello de mi vecino me ha perjudicado mi canchón, su animal lo ha derrumbado y no quiere reconocer». Tú tienes que ir a remitir tu acta y ya pues. Y ese caso es pan de cada día pues, ¿no?, diario... Un caso, dos casos atiendes al día. Entonces, por eso, a veces, como son dos, a veces se turnan. Dicen «sabes que a ti te toca dos días, o a mí dos días», «estás de libre, ¿no?» [...]. Te vienen, «ahorita no atiende, atiende tal», le dices y se va al que está [atendiendo]. Más bien, dicen antes que más trabajaban. En la noche el teniente gobernador hasta ciertas horas tenía que estar paseando en las calles. Antes en los tiempos de los abuelitos todavía.

El conjunto de estas actividades del teniente gobernador genera una posición privilegiada en la comunidad, dado que tiene conocimiento de la mayoría de conflictos existentes en el lugar, incluso de aquellos que no llegan al Juzgado de Paz. La ex teniente gobernadora lo caracteriza muy bien: «El teniente gobernador sabe la vida de todos pues. Sabe quiénes, cuántos... Sabe, por ejemplo, quiénes en el pueblo tienen demanda por manutención de alimento, quién es el faltoso en su hogar, quién golpea a su pareja. No sé. ¡Todo sabe de toditos!».

2.2.2.1. Conflictos en los que interviene

El teniente gobernador puede intervenir en cualquier tipo de conflicto, ya sea de oficio o por el llamado de algún comunero, siempre y cuando se trate de una vulneración del orden dentro del centro poblado. Según los comuneros de Tintay, la mayoría de casos en los que esta autoridad interviene son daños a canchones de pastos, peleas, conflictos por usufructo de terrenos, así como en problemas de violencia de género y familiar. Recordando su percepción antes de asumir el cargo, un exteniente menciona: «Yo pensaba que no había problemas, [que] no había nada, [que era] tranquilo. Pero hay más problemas acá. Cuando toman trago, maltratan a sus mujeres, le pegan, rompen la puerta, así cosas. Y, aparte, así denuncian peleas

de terrenos». En estos casos, el teniente no se encarga propiamente de la resolución del conflicto, sino de «dar parte, cualquier cosa que hay, sea robo [por ejemplo]. Levanta su acta y lo pone en conocimiento al juez. El juez se encarga de notificar», tal como lo explica Nida, la única ex teniente gobernadora de Tintay.

Esto último no impide que el teniente gobernador pueda usar su autoridad para tratar de apaciguar un conflicto de modo que no escale. En palabras de una exteniente: «Cuando [el conflicto] no es fuerte él no más los separa, les habla y todo eso pues. Para que ordene así. El que hace caso, hace caso. El que no respeta, bueno, no respeta y ese al juez [de paz] tiene que ir caballero pues». De este modo, el teniente gobernador interviene para prevenir que un conflicto leve se transforme en uno grave.

En todos los casos, depende del criterio del teniente gobernador el derivar o no un caso al juez de paz o al juez de paz letrado. Hubo ocasiones en las cuales la ex teniente gobernadora trasladó un caso a las autoridades competentes, aún sin existir una denuncia de por medio:

N: Por ejemplo, cuando es de los niños, por lo menos en mi caso sí. Lo tenía que llevar al juez, sea papá o mamá, porque no me parece justo pues, ¿no?

E: ¿Eso está en el reglamento del teniente gobernador?

N: No.

E: ¿Solo por tu juicio?

N: Ajá. No hay algo que nos diga cómo debemos actuar.

2.2.3. Junta Directiva y Asamblea Comunal

La junta directiva de la comunidad de Tintay está conformada por el presidente, el vicepresidente, el secretario, el tesorero y dos vocales. El representante por excelencia de la junta directiva es el presidente. Esta se elige por períodos de dos años mediante votación de los comuneros empadronados. Las acciones y decisiones que puede tomar el presidente y la junta directiva están, en gran medida, circunscritas a las decisiones de la asamblea comunal.

Así, en muchos casos, antes de tomar decisiones importantes, el presidente y la junta directiva prefieren consultar a la asamblea comunal, en lugar de esperar a que su decisión pueda ser deslegitimada por esta.

Como veremos, el alcalde y el municipio tienen autoridad dentro del casco urbano de Tintay. El presidente y la junta directiva comunal son las principales autoridades en el resto del territorio comunal, que es muy extenso e incluye zonas tanto agrícolas como de pastos. Tratándose de conflictos, el presidente y la junta directiva intervienen principalmente en la solución de disputas entre los intereses comunales y los de alguna familia comunera respecto al uso de los recursos comunales. Estos conflictos se presentan, sobre todo, cuando alguien deja sus animales más del tiempo acordado en los potreros que la comunidad alquila o cuando alguien usa más terrenos de los que le fueron adjudicados por la asamblea comunal. En tales casos, la junta directiva aplica multas monetarias por el uso excesivo de los recursos comunales.

Otro escenario de intervención de la junta directiva son los conflictos entre comuneros por el usufructo y la adjudicación de terrenos comunales. Se trata de conflictos comunes en los que interviene la junta en coordinación estrecha con el juez de paz. Para su solución, se revisan documentos y se efectúan cálculos sobre el usufructo de los terrenos. Finalmente, la junta directiva también interviene en la solución de acusaciones de incumplimiento de funciones o mal desempeño del cargo de autoridades locales.

Imagen 5

Presidente de la comunidad y miembros del Concejo Municipal del Centro Poblado de Tintay en una reunión en el despacho de la Directiva Comunal. Primer piso del edificio de la Municipalidad del Centro Poblado de Tintay



Foto: Carlos Alberto Castro Segura, 2018.

Por su parte, la asamblea comunal está compuesta por todos los comuneros empadronados y es la autoridad máxima de la comunidad campesina de Tintay. A este nivel se tratan y deciden cuestiones que afectan a la colectividad antes que casos particulares. Los principales problemas que resuelve la asamblea comunal se relacionan con incumplimientos de deberes comunales y con el mal desempeño de las autoridades. Por ejemplo, en una asamblea comunal convocada un domingo de abril de 2017, un comunero reclamó la falta de atención que el juez de paz daba a la zona de Huayllacha, una estancia de altura donde ocurrieron constantes robos de ganado. En estos casos, las autoridades comunales, en particular el presidente, pide a la autoridad respectiva explicaciones y esta las brinda públicamente.

Es importante señalar que la asamblea comunal es muy crítica ante la presentación de problemas particulares. Por regla general,

estos no deberían de ser presentados ante la asamblea. Sin embargo, en los hechos esta puede funcionar como una última instancia a la cual un comunero puede acudir. Esto ocurre cuando un conflicto no se ha podido solucionar pese a la intervención de otras autoridades comunales. Por ejemplo, cuando un conflicto por usufructo y adjudicación de terrenos comunales no ha podido ser solucionado con la intervención de la junta directiva y el juez de paz, este se lleva al ámbito de la asamblea comunal.

Imagen 6

Uno de los líderes y exautoridad de la comunidad tomando la palabra en la Asamblea Comunal



Foto: Carlos Alberto Castro Segura, 2018.

Ni la junta directiva ni la asamblea comunal usan la restricción del acceso a recursos comunales, tales como tierras agrícolas o de pastos, como una herramienta de la justicia especial. Si bien pueden darse estas restricciones, no ocurren como un castigo, sino más bien son una consecuencia por la falta de cumplimiento de las responsabilidades con la comunidad. Un comunero que «no aporta a la comunidad» —ya sea por no asistir a las asambleas y faenas, no pasar los

cargos de las fiestas o pasarlos de una manera mediocre— tendrá pocas posibilidades de que su pedido de adjudicación de tierras o de alquiler de potreros comunales de pastos sea aprobado en la asamblea. Esto sigue, pues, una lógica básica de reciprocidad entre las familias y el colectivo comunal. Esto mismo tiende a ocurrir con un comunero que es percibido como conflictivo, problemático o incapaz de reconocer sus faltas. Por esta razón, las personas evitan que sus casos de daños a canchones sean llevados por la otra parte a la asamblea comunal, constituyéndose como un incentivo para solucionar los casos prontamente. Si el caso es llevado a la asamblea y esta decide en su contra, esto afectaría negativamente sus posibilidades de alquilar potreros comunales u obtener adjudicaciones de pastos. Sin embargo, en términos estrictos, estos mecanismos no son formas de resolución de conflictos, sino mecanismos para hacer cumplir las normas y formas de presión para acelerar la resolución de conflictos.

2.2.4. Municipalidad del centro poblado

En Tintay, el alcalde y el teniente alcalde también intervienen en el manejo y la resolución de algunos conflictos. El segundo solo interviene ante la ausencia del primero. El alcalde lo hace casi exclusivamente ante los conflictos generados por daños de canchones de pastos. En estos casos, los afectados suelen buscar al alcalde porque la municipalidad administra el coso donde se retiene a los animales encontrados de noche o aquellos que han ocasionado daños a muros, sembríos o pastos ajenos.

Cuando el conflicto por daños a canchones no puede ser solucionado por el alcalde —esto es, cuando «no hay entendimiento» entre las partes—, entonces este lo deriva al juez de paz. Adicionalmente, el alcalde es responsable de lo que sucede en la zona urbana de Tintay. De ahí que, cuando ocurren conflictos dentro del pueblo, el alcalde interviene juntamente con el juez de paz y el teniente gobernador.

2.3. Conflictos y formas de resolución

De acuerdo con su frecuencia, los principales tipos de conflictos presentes en la comunidad de Tintay son los siguientes: daños a canchones de pastos, violencia de género, peleas y conflictos alrededor del usufructo y adjudicación de terrenos comunales. Las formas de resolución de estos conflictos se caracterizan por la ausencia de procedimientos claros y unívocos que se sigan paso a paso. Si bien los comuneros y las autoridades narran tendencias dominantes en la resolución de la mayoría de conflictos, en la práctica los conflictos concretos pueden ser resueltos en formas que no se ajustan a estos modelos.

En la práctica, pues, existe una diversidad de caminos a través de los cuales los comuneros buscan resolver sus conflictos. Estos caminos involucran, de distintas formas, a las instituciones locales. La elección de cada uno depende de las decisiones de las partes, el contexto de la comunidad, las redes de parentesco de las partes y cómo estas se relacionan con las personas que ocupan puestos de autoridad, la existencia de conflictos previos, los distintos estatus sociales y económicos de las personas involucradas, sus redes con residentes en ciudades como Huamanga y Lima, entre otros elementos del contexto del caso particular. Aún en esos casos, no se puede pasar por alto la decisión de acudir a una autoridad comunal o externa. Esta se da normalmente cuando las partes de un conflicto no llegan a algún tipo de acuerdo. En dicho punto, toman la decisión de hacer una denuncia.

2.3.1. Daños a canchones

Los canchones de pastos son terrenos cercados que se encuentran fuera del centro poblado. Los animales son trasladados de un canchón a otro cada cierto tiempo, dependiendo de la disponibilidad del pasto. Algunos pueden ubicarse, incluso, a dos horas de camino a pie y otros muy cerca, a tan solo cinco o diez minutos. Sus límites por lo general se marcan con cercos hechos de madera o de pircas de piedra.

El conflicto emerge cuando el ganado de una familia ingresa a un canchón de pasto que usufructúa otra familia¹⁴. Este ganado intruso —sobre todo vacas y en menor medida caballos— usualmente provoca daños a los cercos de protección y luego consume los pastos. Tales incidentes suelen ser muy frecuentes, «diario o tres veces por semana», principalmente en temporadas en que el ganado es trasladado de partes bajas a altas o viceversa, por lo general entre enero y abril.

Cuando los comuneros notan el daño en su canchón pueden retener a los animales intrusos. De ocurrir esto, el conflicto es menos controversial, pues la captura constituye una prueba irrefutable. Cuando no se encuentra a ningún animal en las cercanías, el afectado se ve en la necesidad de preguntar a comuneros vecinos si vieron algún animal extraño en sus terrenos para poder identificar al propietario.

La mayoría de comuneros, autoridades y exautoridades entrevistados subraya que gran parte de estos casos son solucionados sin acudir a la autoridad. Aquellos en los que se requería la mediación de un tercero se contaban entre cuatro a seis a la semana. Solo excepcionalmente estos incidentes escalan y se transforman en disputas agrias con insultos e inclusive agresiones físicas.

Estos conflictos suelen darse entre familias, aunque también pueden ocurrir entre diferentes unidades domésticas de una misma familia extensa. Según la opinión mayoritaria de los comuneros, los conflictos entre hogares de una misma familia extensa ocurren porque estas personas «no sabían compartir», «eran malos prójimos y hermanos» o también porque esa «no era una familia unida». Los juicios negativos también cuestionan que entre familiares no puedan resolver este tipo de problemas, lo cual debería ser «más sencillo».

2.3.1.1. Procesos de resolución del conflicto

Si el afectado encuentra inmediatamente al dueño del animal invasor, ambos buscan llegar a un acuerdo de compensación monetaria o en

¹⁴ También existen daños por el ingreso de ganado a sembríos, pero estos son mucho menos frecuentes debido a la ubicación del ganado y de los sembríos.

especie por los daños ocasionados. Si logran un acuerdo, el dueño recupera el animal luego de entregar la compensación respectiva. Si no se encuentra inmediatamente al dueño del animal o si las partes no llegan a un acuerdo, entonces el afectado lleva al animal o animales invasores al coso, un corral manejado por la alcaldía, donde son encerrados bajo llave. La falta de acuerdo puede generarse respecto al monto de la compensación o la magnitud de los daños. En cualquier caso, para encerrar al animal se necesita la intervención del alcalde. En las palabras de un comunero:

Primero tienes que hablar con el dueño. Si es que el dueño es consciente, ahí no más solucionan, ya no van al alcalde. [Pero] siempre hay prepotentes, que no toman importancia. Ahí ya se van al alcalde. Por ejemplo, tú me haces daño, y dices «ahhhh» cuando te reclamo. No tomas importancia y ahí yo tengo que irme a quejarme al alcalde.

Con el animal dentro del coso, el alcalde notifica a las partes interesadas para que conjuntamente verifiquen y cuantifiquen los daños. Dicha cuantificación la realiza un comunero conocedor de precios y daños. El monto resultante —que llaman «tasa»— puede ser un valor de base sobre el que empieza una negociación, la cual es mediada por el alcalde. La compensación puede ser en dinero o en un equivalente del cultivo dañado. «Por ejemplo, si ha dañado maíz, [...] hacen tu tasa, entonces esa cantidad se paga en maíz». También se puede «devolver pasto», esto es, el dueño del animal le provee pastos al afectado en otro canchón, suyo o alquilado, de modo que el afectado recupera la cantidad de pasto que tenía originalmente.

De acuerdo con la exalcaldesa, su intervención en estos conflictos suponía establecer lo que ella llamaba un «punto medio» entre lo que el afectado demandaba y lo que el dueño del animal estaba dispuesto a retribuir. Los exalcaldes repetían que se tiene que analizar bien la situación y, según eso, «no beneficiar a ninguno, solucionando según lo justo». Si la mediación del alcalde consigue resolver el problema, la autoridad libera al animal, siempre que su dueño pague

un sol. Nótese que el dueño tiene el incentivo de sacarlo lo más pronto posible, pues el coso no dispone de mucho pasto natural para su alimentación.

Cuando el conflicto no puede ser solucionado por el alcalde, el afectado acude al juez de paz. Este último sigue un proceso muy similar al llevado a cabo por el alcalde. Es decir, junta a las partes, hace una visita a la zona de los daños, establece un valor de estos y trata de que las partes lleguen a un acuerdo. Si ello ocurre, el problema se soluciona una vez que se realicen los pagos y el animal o los animales queden libres del coso.

En caso de que la intervención del juez de paz tampoco logre que las partes lleguen a un acuerdo, entonces el demandante puede elegir entre dos caminos. Uno de ellos es mantenerlo dentro de la comunidad, lo cual implica presentar el caso ante la asamblea comunal. El otro camino es denunciar el daño ante el Juzgado de Paz Letrado de Querobamba. Para esto último, solicita un oficio y una copia del acta sellada del Juzgado de Paz de Tintay y con estos documentos acude a la justicia ordinaria.

Un ex juez de paz explica la intervención de la asamblea comunal cuando una persona se niega a pagar por el daño ocasionado por sus animales:

Nosotros llevamos a la asamblea [comunal], convocamos. La comunidad decide, entre todos, la comunidad, la masa le dice «ya señora usted qué quiere, ¿le va a hacer caso a las autoridades?». Si así tienes que pagar, lo aprueban, doble de la suma. «A ver, cuánto han propuesto para que pague la señora» —módicamente no exagerado—, «ya tanto». No quiso pagar, ya pues. Entonces, ¿qué piensa usted? Díganos en la asamblea.

Sin embargo, por lo general, las personas evitan que sus casos sean llevados a la asamblea porque esto puede afectar sus posibilidades de alquilar potreros comunales para el pastoreo de sus animales¹⁵.

15 Un ex juez de paz explica lo que son y el papel de los potreros comunales: «Esos cercos hacen la comunidad en faena. Lo hacen y eso es para las vacas de la comunidad y así mismo también si es que se alquila, es uno de los beneficios que ingresan para los gastos de la directiva comunal para movilizarse, cuando

Existen también casos que escalan hasta llegar a las agresiones físicas y ser derivados al Juzgado de Paz Letrado. La exalcaldesa menciona uno:

La profesora estaba ella ahí porque su vaca le había dañado a una señora y quizá habían ido a bocas a discutir y se habían agarrado a golpes. Habían llegado a agresión física y así habían llegado al juez [de paz] pues. Yo lo he escuchado decir [al juez de paz]: «Señora, usted ya me tiene cansado. Todo el año no hay ningún caso con que usted pueda faltar. Problemática es usted. ¡Ya estoy cansado de usted!» [...]. Su animal dañó y no quieren reconocer. No quieren pagar ni lo minimito. Y si eso también si con tanta exigencia ni le paga. Son personas conchudas. Sinvergüenzas pues.

2.3.2. Violencia de género

Los casos de violencia de género han sido señalados por una gran parte de los entrevistados como temas bastante frecuentes. La categoría de «violencia de género» no es frecuentemente utilizada en Tintay. Sin embargo, hay un relativamente pequeño pero creciente grupo de personas, en especial mujeres jóvenes y de mediana edad que la vienen utilizando para referirse principalmente al maltrato físico y, en menor medida, psicológico hacia la mujer. Por otro lado, las personas por lo general rechazan y condenan formas de maltrato físico en la pareja, pero no se refieren a ellas como «violencia de género». Para esto usan categorías más bien descriptivas como «pegar a la mujer». En general, los testimonios eran parcos cuando se preguntaba sobre violencia contra las mujeres o violencia de pareja. Los testimonios sin embargo emergían con fluidez en contextos de conversación informal donde se hablaba de las consecuencias del consumo excesivo de alcohol¹⁶.

hay asuntos, problemas de la comunidad así para hacer cualquier, por ejemplo, cuando vienen visitantes [...] tiene que tener su fondito».

16 Adicionalmente, debemos aclarar que, al inicio del trabajo de campo, algunos comuneros decían que «ese tipo de cosas ya no pasaban» o simplemente que «no pasa mucho»; otros, en cambio, de forma bastante directa decían que «pasa siempre». Conforme transcurrieron las semanas del trabajo de campo, los comentarios empezaron a ajustarse más con la segunda versión.

Los casos de violencia de género mencionados por nuestros interlocutores suceden principalmente dentro del hogar. Típicamente se trata de eventos en los que el esposo golpea a su esposa, casi siempre en estado de ebriedad. Estos actos de violencia están asociados a problemas en la relación de pareja, celos, desconfianzas e infidelidades. Muchas veces son rumores sobre supuestas infidelidades los que acentúan los celos que se desencadenan de forma violenta en contextos de borrachera. La asociación de este tipo de violencia en fiestas y faenas es constante cuando se consume bastante alcohol.

Van Vleet (2003) reporta, para una comunidad quechua en Bolivia, el caso de una señora que acudió a un juez luego de sufrir una agresión física de su esposo ebrio, pero no fue para denunciar este maltrato, sino a sus vecinas por hablar mal de ella y esparcir rumores infundados que «provocaron la violencia de su marido». Si bien no encontramos testimonios similares en Tintay, el caso muestra que no necesariamente la violencia física durante la ebriedad es considerada una falta para ser denunciada. Esto se relaciona con nociones extendidas en los Andes y presentes también en Tintay. Una de ellas es que la ebriedad tiende a ser considerada un estado alternativo de conciencia, de modo que los actos que realiza una persona en este estado no acarrear las mismas responsabilidades que si fueran hechos en sobriedad. La responsabilidad por lo hecho durante la borrachera queda también atenuada en contextos festivos, cuando se espera que todos consuman alcohol hasta embriagarse¹⁷. Debido a esta asociación del alcohol con la violencia de género, la condena de las iglesias evangélicas a su consumo encuentra especial acogida entre las mujeres¹⁸.

17 Este es un patrón extendido en los Andes que inclusive en quechua está marcado por formas verbales particulares que señalan ausencia de responsabilidad directa, como cuando se reporta dichos de otras personas de los cuales no se asume responsabilidad. Al respecto, ver Van Vleet (2002). Sobre la expectativa de que en contextos festivos las personas lleguen a estar embriagadas ver Allen (2008) y Castillo (2015).

18 Existen cuatro iglesias en el centro poblado: la católica, a la cual un 50 % de la población reconoce pertenecer; la Iglesia Evangélica Embajadores de Cristo aglutina alrededor de 40 % de la población del centro poblado; la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal con aproximadamente 10 % de la población; y, finalmente, la Iglesia Adventista del

Los casos de violencia de género se conocen a partir de denuncias efectuadas por las víctimas o por comentarios de los vecinos. Debido a que eventos de esta clase suelen ocurrir a puerta cerrada, si las víctimas no denuncian, estos son conocidos solo a partir de los comentarios y chismes de los vecinos o de miembros de la misma familia. Paradójicamente, muchas veces los casos no se denuncian para prevenir la circulación de chismes y habladurías.

Existen otras circunstancias que se suman a las dificultades de las víctimas para denunciar la violencia, tales como las redes en las cuales el hogar en cuestión está inscrito. Un caso ilustrativo es el de la esposa de un presidente comunal, quien no se atrevió a denunciarlo porque se trataba de una autoridad que tenía cercanía con el juez de paz y el teniente gobernador de entonces. Solo cuando se enteraron de que la víctima había acudido al puesto de salud y le recomendaron que denuncie al agresor en Querobamba, otros miembros de la junta directiva buscaron que el presidente se disculpe y se reconcilie con su esposa. El interés que primó en este caso fue evitar que la autoridad comunal sea cuestionada por una denuncia.

De estos casos emerge una estructura de género, en la cual la mujer que ha sufrido violencia doméstica enfrenta dificultades para denunciarla, puesto que la denuncia implica un cuestionamiento del prestigio del esposo. Esto parece estar aún más marcado si este es poderoso o es una autoridad.

La mayoría de los comuneros de Tintay sostiene que los casos de violación sexual son muy poco frecuentes. Cuando se reportaban en la televisión casos de violación, estos eran comentados como eventos terribles, pero, a la vez, ajenos a la comunidad, que se ubicaban en los lejanos espacios urbanos costeros y asociados a la delincuencia.

La violación sexual se entiende en Tintay de forma similar a la siguiente definición: todo tipo de penetración sexual que sucede sin el consentimiento de la víctima (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2019, p. 28). A pesar de sostener su muy baja frecuencia, la mayoría de tintayinos fueron reticentes a conversar sobre

Séptimo Día, que tiene una presencia muy débil con muy pocos fieles. Sobre la condena de las iglesias evangélicas al consumo de alcohol en el sur andino ver Salas (2018).

este tema. Una de las pocas personas que opinó fue la señora Constantina, quien sostuvo que en su mayoría se trataba de intentos antes que de actos consumados. Según ella, sucedían en dos ámbitos: al interior de la familia o en espacios solitarios y lejanos donde los perpetradores eran extraños a la comunidad:

No hay [casos de violación]. Muy raro. Será dos veces, a los años. Generalmente pasa dentro de la familia o fuera, a los que están transitando en la carretera. Pero [cada] uno o dos años se dará eso. Gente de acá con extraño. No se ha llegado. Siempre no más ha sido intento, pero no se ha llegado a ser violación-violación.

Lamentablemente, no disponemos de más testimonios como este ni hay fuentes adicionales que nos ofrezcan información sobre la realidad de los casos de violación sexual en Tintay.

2.3.2.1. Procesos de resolución del conflicto

Muchos de nuestros interlocutores refirieron que la presencia del Centro Emergencia Mujer (CEM) y la Defensoría Municipal del Niño y del Adolescente (Demuna) en Querobamba, junto con los talleres asociados a los programas sociales estatales, han marcado un cambio de actitud en la población de Tintay. Adicionalmente, las madres que participan en el programa Juntos reciben charlas y talleres sobre violencia de género y violencia familiar. Sin embargo, no contamos con información respecto a varones que acceden a este tipo de eventos. De acuerdo con los testimonios recibidos, la presencia de estas instituciones y programas habría generado una vía más efectiva para las denuncias de mujeres por violencia de género. Como consecuencia habría un aumento en las denuncias de este tipo que se harían directamente a estas instituciones estatales y, al mismo tiempo, se desincentivaría la violencia masculina. Los testimonios mencionan casos en los que, debido a estas denuncias, los esposos han sido llevados por la policía a Querobamba y han quedado detenidos allí por algunos días. Un testimonio menciona que estas denuncias pueden llevar a un esposo a cárcel efectiva de dos años. De acuerdo con los testimonios, los esposos ahora tendrían más cuidado y respeto por sus parejas. Un ex juez de paz menciona:

- A: Antes era más. Pasaba cada vez. A la hora que quieren, sano, mareado, lo que sea. Pucha les metían la mano, la agarraban a patadas, así lo agarraban. Hoy día ya no.
- E: ¿Y por qué ya no ahora?
- A: No. Ya más o menos están enterados con la ley. Ya tienen miedo. También las explicaciones siempre estamos escuchando.

Aun así, resulta necesario subrayar que tanto antes como después de estos cambios, muchos casos de violencia de género no son denunciados. Si la víctima no toma la decisión de denunciar a su pareja, el caso queda en el ámbito del hogar. Conforme pasa el tiempo, los familiares y los vecinos asumen que la pareja «ya arregló» su situación. En los casos cuyas denuncias son llevadas adelante, los padres de la esposa y del esposo son actores importantes, sobre todo cuando se trata de un matrimonio joven.

Antes de la instalación del CEM en Querobamba en el 2009, cuando estos casos eran denunciados, la autoridad que las recibía era el juez de paz. El tratamiento buscaba la reconciliación de la pareja. Un ex juez de paz explica:

En mis tiempos, la violencia se solucionaba buscando conciliación. [...] [Le dices:] «Ya pues, señora, usted también tiene que ser consciente. ¿Cuál ha sido el motivo? ¿Por qué?». Y también le dices al compadre: «Ya. ¿Cómo es?» —al toque uno desenvuelve su carácter—. «Si sigues jodiendo...». Tienes que darles una alternativa más para que la trate como gente. [...] Le damos su oportunidad y de esa forma le dices «¿cómo es? ¿Vas a conversar con tu esposa? ¿Te perdona? ¿No te perdona?». A su esposa ya le dice: «Ya no te voy a volver a pegar». [Les pregunto:] «¿Están de acuerdo? ¿Ya? ¿Cómo es? ¿Sí o no?». Yo también no los obligo. «Ya, listo. Usted señor tiene que firmar un compromiso bajo acta a partir de la fecha que nunca más vuelva a tocar a tu esposa. ¿Está bien? Esta acta, si la próxima la haces golpear, yo con esta acta, antecedente y demás, yo lo elevo para allá¹⁹ y tú ya verás». Siempre se le dice: «Si la próxima tú la maltratas, hay sanción de dos mil soles. Vas a tener que pagar esa sanción». Ya con esa advertencia ya otras personas cambiaban.

¹⁹ En estos contextos «para allá» se refiere a los juzgados provinciales de Querobamba.

Un patrón similar de actuación se puede encontrar en la siguiente descripción de la señora Benjamina, ex jueza de paz:

- E: ¿Cómo hacían para que se solucione acá mismo?
- B: Porque nosotros tenemos que hablar a ambas personas. Que cómo quieren arreglar, que nosotros somos unos cristianos, que tenemos que saber, que perdonarnos. Porque todos pecamos, no somos perfectos, con Dios ante todas las cosas. ¿Qué solución buscan? ¿Quieren más o acá nomás? ¿Quieren que se quede [el caso]? Pero siempre nosotros hacerle quedar acá porque no era justo de mandar para allá.
- E: ¿Y ustedes cómo resolvían esos casos?
- B: Llamando explicaciones. ¿Qué quieres? ¿Que tus hijos anden así en la calle? ¿Qué, tú quieres tener problemas en tu hogar? ¿No quieres vivir en paz, en armonía? ¿Cuál quieres? Así entonces hay personas que se dan cuenta. En ese momento piden disculpas a su esposo, a su esposa. Entonces queda para otra vez a partir de esta fecha, para que se respeten ambos, sus esposos, queda bajo multa de tal.
- E: ¿Si no cumplen?
- B: Pagan, pero no pagaban. Pocos, pero sí. Ya cuando ya venían dos, tres veces, nosotros ya no recibíamos. Anda a la comisaría, de la comisaría pasaba a la fiscalía, de la fiscalía al juez, así ya. Ya no [nos] metíamos. Porque mucho nosotros tampoco ya, si no entiende, ¿qué vamos a hacer?

En síntesis, la lógica de esta aproximación reparte la responsabilidad de la violencia de manera similar entre marido y mujer, reproduciendo las jerarquías de género presentes en la comunidad. Al tratar de encontrar mecanismos de preservación de la unión de la pareja se atenúa el peso de la responsabilidad del agresor.

Si bien la presencia del CEM en Querobamba no ha cambiado radicalmente el comportamiento del juez de paz de Tintay, sí ha ocasionado que aquellos casos de violencia física sean derivados inmediatamente a instituciones externas. Así pues, actualmente, cuando una persona realiza una denuncia de este tipo ante el juez de paz de Tintay, este evalúa si el caso se limita a una discusión fuerte o si hubo golpes y lesiones. Si es lo primero, el juez intentará

que la pareja «se arregle» comprometiéndose a no pelear nuevamente. De ser lo segundo, deriva el caso a Querobamba. Los cambios asociados a la presencia del CEM también se relacionan con la cantidad de casos que se denuncian localmente frente a los que se denuncian directamente en Querobamba. Antes la frecuencia de denuncias que recibían las autoridades comunales solía ser bastante alta. Un ex juez de paz mencionó que, cuando se desempeñaba como tal, recibía de dos a tres denuncias por semana. En la actualidad estas han bajado porque más de la mitad se realizan directamente en las instituciones de Querobamba²⁰.

Otros casos que el juez de paz también deriva a Querobamba son los vinculados con agresores reincidentes, parejas que se niegan a firmar un acta de conciliación, o que es imposible lograr «que se comprendan». En la experiencia de una ex jueza de paz, es relativamente fácil decidir qué casos se derivan a Querobamba y en cuáles intentar que la pareja concilie localmente. Dado que todos se conocen en Tintay, uno ya sabe en qué casos la conciliación de la pareja es algo viable y puede tener frutos, y cuando no.

Más acá venían, pero hay hombres machistas, ya sabíamos quiénes. Como entre nosotros nos conocemos en la comunidad, ya yo decía «ándate a la Defensoría²¹ ya» porque ya no quería renegar [...]. A veces no entienden, la gente no entiende. La misma cosa dan vueltas y vueltas y eso no me gusta. A mí me gusta una sola palabra, sí o no. «Tú eres bien terco, ya ándate a la Defensoría nomás».

Un último elemento asociado a estos cambios en el tratamiento de la violencia de género en Tintay es la existencia de juezas de paz. Debido a que en las ternas de candidatos a jueces de paz hay una

20 Estos cambios asociados a la presencia de estas nuevas instituciones son interpretados por algunos como intentos de debilitar el rol del juez de paz en la localidad. Un ex juez de paz se queja: «Ahora hay más cosas, ahora hay ley, defensoría de la mujer. Ya no hay que juez ni juzgado. Ya no hay “quiero conciliar”. Ya ahora va a la posta a hacer su evaluación al toque. Más antes sí, cuando había problemitas te buscaba, llamaba al juez [de paz]. “¿Cómo puedo hacer demandas? ¿Cómo es?”. Ahora no».

21 En estos contextos, cuando mencionan a la Defensoría se refieren al CEM.

cuota de género, se ha iniciado la participación de mujeres en el cargo. Dada su presencia, el juez titular suele requerir su intervención cuando se trata de denuncias de violencia de género:

E: ¿Pero no es que usted si es violencia contra la mujer iba a tomar el caso?

B: Mayormente, don Artemio me decía a mí, porque para poder apoyarle, hablarle a la mujer. «Como mujer explica, como mujer a veces al varón no se entiende. Quiero que me ayudes de este problema tiene tal fulano, fulana», así me dicen. De discusiones pues, entre esposos.

Sin embargo, hay que mencionar también que el probable desempeño de la jueza de paz, hasta ahora solo como accesitaria, depende en gran medida de su personalidad y de sus relaciones con los otros dos jueces. Así, ha ocurrido que no necesariamente la jueza ejerza de manera efectiva tales funciones. Todos estos cambios seguramente no han resuelto el problema de la violencia de género en Tintay, pero es un indicador notable el que haya emergido un discurso crítico a las instituciones de lucha contra la violencia. Según este, las mujeres estarían abusando de dichas instituciones en desmedro de los hombres, quienes estarían a merced del mal uso que las mujeres podrían hacer de los recursos que el Estado ha puesto a su servicio.

N: Dicen que los varones también pueden, pero no acuden los varones. Por ese caso que tiene mucho respaldo, mucha protección, mucha defensa. Hay ciertas mujeres que dicen que ahora es al revés, se ha revertido. Hay un maltrato hacia sus parejas.

E: ¿Les pegan a los hombres?

N: Ajá. Les pegan pues.

E: ¿Y por qué no denuncian?

N: De vergüenza. «¿Cómo yo varón voy a denunciar?», dirá pues. Dicen que no denuncian. Son las mujeres nomás que van a denunciar. Ahora sí, si alguien le dice o que intenta pegarlo, está

amenazando pues. «Te voy a denunciar» le dice. Ya está amenazando. Es una defensa pues, como si fuera una herramienta, un palo que le va a tirar, ¿no?

Respecto de los casos de violación sexual, las anteriores autoridades fueron enfáticas en sostener que estos no pertenecen a la jurisdicción del juez de paz y que las denuncias de violación sexual deben ser realizadas directamente ante las instituciones estatales de Querobamba. Algunos testimonios sostienen que existían en el pasado —y que quizás aún existen— prácticas para «solucionar» estos casos de forma privada entre la familia de la víctima y la del perpetrador a través de la entrega de animales o sumas de dinero. Estas prácticas, según los testimonios, buscaban evitar que el caso sea conocido públicamente y que destruyera el «honor» de la víctima. Podría ser posible que en la actualidad haya casos que son manejados de estas formas sin ser denunciados ante las instancias estatales de Querobamba.

2.3.3. Peleas

En Tintay, el enfrentamiento físico entre dos o más personas está asociado frecuentemente al consumo excesivo de alcohol entre varones y, sobre todo, acontece durante las fiestas patronales y luego de las faenas comunales. Las mujeres son más enfáticas en denunciar el consumo de alcohol como perjudicial y catalizador de violencia. Asimismo, las peleas suelen ser consecuencia de conflictos previos como daños a pastos y sembríos o disputas por la posesión de terrenos. También hay peleas ocasionadas por conflictos previos por celos e infidelidades. Esta clase de conflictos ocurren principalmente entre varones adultos, mayores de veinticinco años y menores de sesenta años. Las disputas entre mujeres son mucho menos frecuentes y no suelen estar asociadas al consumo excesivo de alcohol. Los motivos, sin embargo, son similares (celos, infidelidades y daños)²².

²² Sobre violencia entre mujeres dentro de la familia, como por ejemplo aquellas entre suegra y nuera, véase Van Vleet (2002).

Durante el trabajo de campo pudimos presenciar dos peleas. La primera ocurrió luego de una faena comunal en medio de un grupo de varones que continuó tomando licor en la calle. Alrededor de las ocho de la noche se produjo una discusión entre dos comuneros, aproximadamente de la misma edad. Luego de insultarse, comenzaron los empujones y los dos cayeron al piso. Fueron separados por sus compañeros y cada uno se fue por su lado.

El segundo caso tuvo lugar después de una jornada de elaboración de adobes para la construcción de una casa. El grupo de varones estuvo tomando luego de la faena en una de las esquinas de la plaza principal a las 8:30 de la noche. Un comunero de unos veinticinco años y otro de cuarenta aproximadamente comenzaron a insultarse, el primero amenazó con golpear al segundo y este último dijo que iba a denunciarlo. Así empezaron los golpes y ambos cayeron violentamente al piso. Luego de unos minutos, un tercer comunero los separó. Como consecuencia de la pelea el comunero mayor se hizo una herida que estaba sangrando a la altura de las costillas. Los testigos comentaban que seguramente los hijos del comunero mayor se vengarían del menor.

2.3.3.1. Procesos de resolución del conflicto

Cuando el teniente gobernador es testigo de esta clase de peleas se espera que tome la iniciativa separando a los contrincantes, pues su función es mantener el orden en la comunidad. Esto ocurre principalmente en las fiestas comunales donde se consume alcohol. Durante estas fiestas el teniente gobernador puede hacer uso de su látigo para imponer el orden. Según el testimonio de la única exteniente de Tintay²³:

N: Cuando [la pelea] no es fuerte él [teniente gobernador] no más los separa, les habla y todo eso pues. Para que ordene, así. El que hace caso, hace caso. El que no respeta, bueno, no respeta y ese al juez [de paz] tiene que ir caballero pues [...]. En

²³ La ex teniente gobernadora no recuerda ninguno de estos eventos en los que los comuneros involucrados hayan retado su autoridad.

la fiesta también es el que pone orden. Ve a los borrachos, todo eso poner orden.

E: Y cuando los borrachitos no te obedecían, ¿tú los mandabas al juez o no?

N: No (risas). Le metía su *chamberín*, sus *tres puntas*²⁴. Igual ya te obedecía, pues, con eso.

Más allá de la intervención del teniente gobernador, la solución de las peleas depende de la voluntad de los involucrados y de la gravedad de las lesiones. La mayoría de peleas en Tintay se solucionan entre las partes o sus familias y no son denunciadas a las autoridades. Ninguno de los casos que presenciamos durante el trabajo de campo fue denunciado ante alguna autoridad; tampoco tuvimos información de actos de venganza de familiares, a pesar de que en uno de ellos la pelea ocasionó una herida. En ambos casos los comuneros mencionaron que al día siguiente las personas se amistaron porque «así pasa pues por el trago». Un ex juez de paz comenta: «A veces, al día siguiente ya se buscaron, ya solucionaron, sin nada, así nomás. Los mismos de ayer, ya estaban tomando [nuevamente] hoy día».

De acuerdo con un expresidente de la comunidad, lo más deseable es que una discusión fuerte o una pelea se solucionen directamente entre las partes sin necesidad de acudir al juez de paz o a otra autoridad. De forma similar a lo afirmado por el ex juez de paz, varias personas subrayaron que estos procesos de reconciliación también involucran el consumo de alcohol:

Pero entre paisanos, de repente cualquier discusión, de repente físicamente... podrías solucionar porque ambos se piden perdón. Aunque sea unas chelas. Tú sabes que de repente con trago —«perdóname, discúlpame»— ya queda en nada. Eso es para mí vía legal, caballerosidad. Si todos se piden perdón, bacán pues. Pero si se meten de repente denuncia por agresión [...] es pérdida de tiempo para mí, es pérdida de tiempo.

24 Se refiere a un látigo.

Tal capacidad de reconocer las propias faltas y pedirse perdón mutuamente es celebrada y apreciada como una forma adecuada de comportarse que ayuda a mantener las amistades a pesar de los errores ocasionados por las borracheras. La caballerosidad, en estos casos, no solo implica pedir perdón, sino también hacerlo prontamente. Este modo de solucionar las peleas solo es posible cuando no hubo lesiones serias y si estas han sido sufridas por solo una parte. Si el caso es grave, se pide la intervención del juez de paz. Los casos de peleas que llegan al juez de paz son producto de una denuncia de parte. En algunos casos, ambas partes se denuncian mutuamente. Frente a una denuncia el juez de paz debe decidir si se trata de un caso de daños leves o graves y dependiendo de esto si es que él mismo va a intentar resolver el caso o si lo deriva al Juzgado de Paz Letrado de Querobamba.

La gravedad de cada caso es evaluada por el juez de paz sobre la base de sus impresiones. Si la pelea ha tenido consecuencias leves, incluso si existió un intercambio de golpes, los ex jueces de paz mencionan que su labor se limita básicamente a llamados de atención luego de lo cual se espera que las partes se amisten:

J: Esos casos con licores, en que hay conflicto, también no hay justicia porque eso es entre copas²⁵. Eso no solucionamos tampoco. Es una llamada de atención para ambos nomás.

E: ¿Los jueces [de paz] también llaman la atención?

J: Porque el otro lo demanda. Entre mareados, [lo] que han hecho, no hay justicia. De repente [a uno] se [le] ha pasado la mano al otro. Tiene que curar nomás. Quien ha hecho daño al otro, [debe solucionar] con una disculpa al otro, [acercándose y diciéndole] «ya, vamos a brindar una copita». Con eso ya está.

El juez de paz ve casos de lesiones que no suponen más de cinco días de descanso, según la evaluación del personal del puesto de salud de Tintay. Este busca que las partes lleguen a un acuerdo de

25 La frase «no hay justicia porque eso es entre copas» apunta a que estas peleas no merecen ser procesadas como casos serios por el juez de paz porque ambas partes han estado bajo la influencia del alcohol y, como mencionamos arriba, acarrean menor responsabilidad.

un monto de compensación para la parte afectada y con esto se da el caso por concluido. Si el descanso médico excede los cinco días, el caso se deriva al Juzgado de Paz Letrado de Querombaba. De esta forma, el informe del puesto de salud de Tintay es crucial en estos casos de peleas. Otros criterios importantes son los costos de los cuidados médicos, la actitud de los involucrados y su voluntad o intransigencia para llegar a un acuerdo. El juez de paz toma en cuenta la combinación de estos criterios para enviar el caso a Querobamba. Un caso también puede llegar a Querobamba si una parte o ambas denuncian directamente a la Comisaría PNP de Querobamba. De acuerdo con los testimonios, esto último es inusual y cuando ocurre el juez de paz letrado solicita la intervención del juez de paz de Tintay para esclarecer el asunto.

Por último, hay ocasiones en las que un comunero denuncia un caso en Querobamba y el Juzgado de Paz Letrado devuelve el caso a Tintay. Por ejemplo, en una ocasión un comunero ebrio buscó al juez de paz en su oficina para contarle que otro lo había golpeado. Como era de noche y no había suficiente luz, el juez no apreció la magnitud de los daños ocasionados. El juez le dijo que regresara al día siguiente, pero solo al tercer día llegó la esposa a decirle que su pareja se encontraba grave y que había perdido mucha sangre. La posta de salud hizo la evaluación y con el documento el agraviado presentó la denuncia ante la Comisaría PNP de Querobamba, de donde pasó al Juzgado de Paz Letrado de Querobamba.

Sin embargo, según el ex juez de paz, este caso fue devuelto al Juzgado de Tintay con la indicación de que no se trataba de un caso de lesiones graves: «Ninguna alternativa me dieron. Solamente me dijeron en un oficio: “Usted señor juez véalo este asunto que lo pague una semana mínima”». El juez de paz entonces procedió a buscar un monto de compensación por los daños ocasionados a la víctima, no solo por las lesiones, sino por los gastos de curación, de trámites y de viajes asociados. Luego de una negociación llegaron a un monto de compensación aceptado por las partes y el caso fue resuelto.

2.3.4. Usufructo y adjudicación de terrenos comunales

Estos conflictos están relacionados con fuertes desigualdades en las extensiones de los terrenos —pastos, chacras y solares— usufructuados por distintas familias de la comunidad y por disputas sobre los límites entre estas áreas. Debe quedar claro que, en general, las sociedades campesinas muestran diferenciación respecto a la cantidad de tierras manejadas por familia. Puede ser que exista un ideal de igualdad en la distribución de la tierra, pero este no se corresponde con la distribución concreta de las tierras por familia (Gonzales, 1994). Dicho esto, lo que puede estar pasando en Tintay es un incremento en la desigualdad en la distribución de tierras que está ocasionando conflictos.

2.3.4.1. Conflictos por adjudicación de terrenos comunales

Para entender estos conflictos por adjudicación de terrenos comunales, es necesario saber que estas adjudicaciones a familias comuneras deben llevarse a cabo públicamente en la asamblea comunal. Los beneficiarios deben pagar un monto simbólico a la comunidad por los terrenos. Un expresidente explica:

Cuando tú me solicitas, te recibo tu solicitud. En la asamblea yo informo: «Saben qué, señores comuneros, tengan presente que fulano solicita el terreno en tal lugar. ¿Se accede o no se accede?». La masa dice: «Sí, él es un comunero calificado. Sí merece. Denle pues». Ya, listo. Y usted como solicitante nos vamos con las autoridades. Tú mismo trazas. «Esta particita me gusta. Este pastito para terreno para cultivar». Ves tu conveniencia. «Ya, listo». «Este lugarcito, autoridad, por favor». «Ya, listo». Hacen la medida y entonces ya accedes y tienes que dar un derecho dependiendo de la extensión.

Sin embargo, se han realizado denuncias en asambleas comunales a raíz de adjudicaciones irregulares de terrenos comunales realizadas por anteriores administraciones. Se sostiene que estas autoridades habrían adjudicado extensiones inusualmente grandes de pastos que, además, no se hicieron públicamente en la asamblea comunal. En adición a ello, los denunciantes sostienen que se desconocen los montos entregados por los beneficiarios a cambio de los terrenos.

Para ellos, los pagos, antes que ser pequeños montos simbólicos, serían sobornos a las autoridades comunales y nunca habrían llegado a las arcas comunales. Las adjudicaciones en cuestión se ubican en áreas de puna relativamente alejadas, de modo que era difícil para el resto de la comunidad conocer lo que estaba sucediendo o percatarse de los nuevos muros que venían siendo construidos en estas zonas. Los problemas emergieron cuando se presentaron nuevos pedidos de adjudicaciones próximas a esos terrenos o por quejas de algún vecino que se dio cuenta de que otro comunero estaba cercando un terreno más extenso del que regularmente se otorga. Una exautoridad explica estos sucesos:

En la parte de arriba, [en] el campo, la gente vive pues, tienen su estancia. En su estancia, más o menos al costado, no puede haber cerco porque sus animales [se] van a perjudicar. Luego viene problemas [...]. Se quejan en las autoridades: «Sabe qué, señor. Tal fulano mengano me está haciendo problemas por ese cerco. ¿Quién le ha autorizado? ¿Quién de las autoridades?». Y ahí viene el reclamo. Y ahí [la otra parte] saca documento. «Tal presidente me ha dado. Denuncien donde quieran. [Yo] voy a la justicia, al fiscal. Yo he pagado. En todo caso que me devuelva con su interés». La gente ya se vuelve liso. La culpa la tiene el presidente de turno, quien le dio [el terreno].

Nótese que estos conflictos están inmersos en una tensión entre el colectivo comunal y los intereses particulares de distintas familias en un contexto donde hay pretensiones cada vez más claras de obtener derechos de propiedad individual sobre tierras de propiedad colectiva²⁶. La tensión se agudiza si, además, la comunidad campesina aún no cuenta con el título de propiedad comunal de sus tierras. De ahí que los altos pagos que se habrían hecho por estas adjudicaciones de pastos apuntan a la pretensión de haber realizado una compra que individualizaría un terreno comunal y no simplemente un pago simbólico por el derecho de usufructo.

26 Estos procesos no son exclusivos de Tintay, sino que se vienen dando, de distintas formas, en muchos otros espacios rurales. Al respecto, ver Diez (2012) y Salas y Diez (2018).

Algunos presidentes de repente [...] un monto más [...] elevado le han cobrado, como negocio. Pero eso es una estafa pues. Realmente es una estafa porque gente inocente le da, antojada, ese terreno, pero cobra lo que quiera. [...] Eso es traficar terreno. Pero esa no es pues la forma. [El pago] tiene que ser un mínimo, ese derecho es nomás.

2.3.4.2. Proceso de resolución de conflictos por adjudicación de terrenos comunales

Por lo general, los conflictos relativos a la adjudicación de terrenos comunales están en primera instancia a cargo de la junta directiva comunal. Sin embargo, si es que la legitimidad de la junta directiva es puesta en cuestión, este tipo de conflicto tendrá que explicarse y aclararse en una asamblea comunal.

Para la resolución de estas disputas, los documentos de adjudicación que pueden mostrar las partes son de gran importancia. Estos documentos son cruciales para saber a quién la comunidad le adjudicó cierto terreno, cuál fue su extensión y límites, y si es que se cumplieron todos los requisitos para la adjudicación. En palabras de un expresidente comunal:

Siempre [se] habla con documento. Por ejemplo, si es que de tu terreno no tienes documento puedes perder porque puede recoger [la] comunidad [...]. Si no tienes documento, solamente estás con posesión. Entonces tienes que pagar adjudicación. Tienes que pagar derecho a la directiva comunal. Al presidente pues. Ellos solucionan.

Los casos de adjudicaciones irregulares de pastos se encuentran claramente en la instancia de la asamblea comunal. Este es el espacio en el que las denuncias se hicieron públicas. Si la asamblea comunal y la junta directiva no pueden resolver el problema —esto es, no logran la devolución de los terrenos y dineros, o no aclaran los malentendidos asumidos en las denuncias—, es probable que el conflicto termine siendo presentando ante los Juzgados Provinciales de Querobamba. Un destino similar pueden tener los casos de quienes aspiran a obtener la propiedad individual de estos terrenos y acuden directamente a estos juzgados, tal y como uno de los testimonios refiere: «Tal presidente me ha dado. Denuncien donde

quieran. [Yo] voy a la justicia, al fiscal. Yo he pagado. En todo caso que me devuelva con su interés».

Nótese que en este último caso lo que se encuentra en juego es la legitimidad de la institución comunal en tanto propietaria de la tierra. En ese sentido, llama la atención que las personas que pagan para apropiarse individualmente de las tierras fundamenten sus derechos en documentos que provienen de las autoridades comunales reconociendo su propiedad. Esto es importante mencionarlo puesto que es claro que todos los comuneros reconocen la legitimidad de la propiedad comunal a pesar de que la comunidad aun no tenga los títulos de propiedad respectivos.

2.3.4.3. Conflictos por creciente desigualdad de pastos familiares

Otro tipo de problemas son las disputas por la desigualdad en las extensiones de pastos familiares. Algunas familias han logrado acumular los pastos de sus familiares o de otras familias que ya no viven en la comunidad, pero que son reconocidos como «comuneros pasivos residentes»²⁷ y que les habrían dejado sus terrenos «encargados». Como la mayoría de comuneros han recibido tierras de sus parientes que ya no viven en Tintay, esta situación parece beneficiar a la mayoría, excepto a aquellos comuneros jóvenes que tienen pocos terrenos. Justamente, estos comuneros que tienen cantidades pequeñas de pastos reclaman que los terrenos que fueron adjudicados en el pasado a familias de «comuneros pasivos residentes», deberían ser revertidos a la comunidad para ser redistribuidos entre los comuneros empadronados. Por su parte, los comuneros que manejan terrenos de familiares o de terceros que ya no viven en la comunidad sostienen que mientras los estén usufructuando activamente estos no tienen por qué revertirse a la comunidad.

²⁷ Los comuneros pasivos residentes son quienes debido a que han migrado definitivamente y ya no viven en Tintay no cumplen las obligaciones de los comuneros activos, como participar en las faenas y en las asambleas. A pesar de esto mantienen el uso de los terrenos que han heredado o que les fueron adjudicados por la comunidad siempre y cuando estos sean usufructuados y no estén abandonados.

2.3.4.4. Resolución de conflictos por creciente desigualdad de pastos familiares

Los reclamos por la acumulación de pastos «encargados» por familiares y terceros que ya no viven en la comunidad también son vistos por la asamblea comunal. En la asamblea las distintas partes intentan obtener la simpatía del grueso de los comuneros, quienes dependiendo de sus propios intereses tomarán una decisión sobre el rumbo de estos conflictos a través de las votaciones. Dado que estos conflictos se encuentran en el núcleo de la lógica y razón de ser misma de la comunidad, los esfuerzos de las partes se encuentran circunscritos a la arena de la asamblea comunal.

Durante el trabajo de campo estos conflictos se encontraban en pleno desarrollo y desconocemos qué caminos tomarán en el futuro. Sin embargo, cabe mencionar que estos tipos de conflictos pueden mantenerse latentes por mucho tiempo sin ser solucionados totalmente. Notablemente los testimonios no mencionan en estos casos la posibilidad de acudir a los juzgados ordinarios restringiéndolos al escenario comunal.

2.3.4.5. Conflictos por herencia y compra/venta de chacras y solares

Por último, existen disputas por herencia y compra/venta interna de chacras y solares en el centro poblado. Usualmente, estos son conflictos entre hermanos por la herencia o el aprovechamiento de los terrenos de los padres. En su mayoría se trata de terrenos agrícolas irrigados que se encuentran a la altura del pueblo o en alturas más bajas. En menor medida ocurren a raíz de la compraventa de casas y solares dentro del centro poblado. Los problemas surgen cuando alguien vende los terrenos a otros comuneros y luego sus descendientes desconocen esta venta. También sucede cuando uno de los hermanos acapara el usufructo de estos terrenos en desmedro de los otros. El siguiente fragmento da una idea de la complejidad de estos conflictos:

Mi abuelo había tenido que comprar chacra. Apareció su hijo [del antiguo dueño] y desconoce lo que ha comprado, lo que compró mi abuelo. Había dejado herencia a mi papá y su hijo desconoce, intenta

apropiarse desconociendo y hace venta a otro por apropiarse. Entonces, ya mi papá apareció y a mi mamá le hizo problema. Ese hombre quería apropiarse a la prepotencia.

2.3.4.6. Resolución de conflictos por herencia y compra/venta de chacras y solares

Finalmente, la resolución de conflictos por herencia y compra/venta interna de chacras y solares en el Centro Poblado de Tintay muestra un patrón diferente al de la resolución de los conflictos por pastos. En estos últimos, es clara la intervención de las autoridades comunales; en los primeros tienen protagonismo el juez de paz y los juzgados ordinarios.

Así pues, en esta clase de conflictos, el denunciante acude primero a la junta directiva y al juez de paz. Si es que estas autoridades no pueden resolver el problema, el juez de paz emite un acta con la cual el denunciante acude al Juzgado Mixto de Querobamba. En palabras de un comunero: «Siempre tiene que quejarse al pueblo pues. Siempre primero al juez [de paz]. [Este] tiene que certificar lo que no ha solucionado». Las exautoridades sostienen que la mayoría de casos termina derivándose a instancias estatales debido a que resultan muy difíciles de resolver debido a la intransigencia de las partes.

De todos modos, llama la atención que en estos casos las autoridades comunales casi no intervengan a pesar de que, en última instancia, se trata de conflictos sobre terrenos de propiedad comunal. Este patrón parece ser antiguo. Un comunero contó uno de estos casos en los que su madre acudió al Juzgado de Puquio, antes de que existieran juzgados en Querobamba:

En ese tiempo no existía provincial Querobamba. Era distrito. Entonces, mi mamá tiene que viajar hasta Puquio. Entonces, ya quejaba primero acá al juez [de paz y] no había solución. [Este] certificaba al provincial en Puquio. Ya, como tenía compra y venta, todo eso, como juicio ya. Y mi mamá ganó como tenía documento de compra-venta de mi abuelito. [...] [El] fiscal de Puquio hizo que puesto policial de Querobamba, que había desde antes, obligue para que firme acá. Obligó. Esos policías vinieron acá, llevaron a Querobamba e hicieron firmar. Desde esa fecha ya nos dejaron tranquilidad.

La ex teniente gobernadora explica este patrón en la actualidad:

E: ¿Quién soluciona eso [conflictos por terrenos]?

N: Eso igual, el juez [de paz]. Ahora, si no lo soluciona lo pasa a Querobamba igual, [como] todo caso. Así lo hacen ir a verificar con el teniente gobernador, [hacen] levantar el acta.

E: ¿A verificar qué?

N: A verificar el terreno pues y el juez [de paz] notifica, pide las pruebas, quién tiene documento. Si hay una cosa dudosa que de repente a ninguno puede respaldar, hay que pasar con leyes y ya arreglan en Querobamba. Acá no tanto será.

El papel secundario de las autoridades comunales en estos conflictos parece estar relacionado con un mayor nivel de apropiación familiar de las casas y los solares dentro del centro poblado y de los terrenos agrícolas irrigados ubicados en las zonas más bajas²⁸. A pesar de este grado de apropiación familiar, es importante notar que se trata de conflictos intracomunales, esto es, que se dan entre familias comuneras. Es claro que el pequeño mercado de tierras y casas es interno a la comunidad, y que se mantiene la integridad de los terrenos comunales.

2.4. Percepciones sobre las instituciones que administran justicia

A lo largo del texto, hemos ido mencionando una serie de criterios que los comuneros y las autoridades de Tintay usan para resolver los distintos tipos de conflictos intracomunales presentados. En esta sección presentamos algunas percepciones generales de los comuneros en Tintay, que orientan sus decisiones respecto a las diferentes instituciones que se encargan de administrar justicia, sea esta especial u ordinaria. Estas percepciones se entretajan con los criterios que hemos ido mencionando a lo largo del texto para moldear las formas de relacionamiento entre los ciudadanos y las instituciones que administran justicia.

²⁸ Este mayor nivel de apropiación familiar de terrenos agrícolas irrigados frente a pastos naturales no es una exclusividad de Tintay, sino más bien un patrón extendido en la sierra peruana. Por ejemplo, ver Kervyn (1989).

2.4.1. Solo se debe acudir a las autoridades cuando es inevitable

En Tintay lo ideal es resolver los conflictos sin «molestar» a las autoridades. Esto aplica, en primer lugar, a las autoridades locales como el juez de paz, el alcalde o el presidente de la comunidad. Pero el mismo criterio se emplea con mayor razón con las autoridades estatales de Querobamba, pues a estas se acude únicamente cuando el conflicto no lo han resuelto las autoridades locales (ver el siguiente criterio). Esto es consistente con lo indicado previamente respecto al ideal de resolver los conflictos en el ámbito familiar para los conflictos intrafamiliares o a través de la mediación de familiares respetados por ambas partes para el caso de los interfamiliares.

La preferencia por «no molestar a las autoridades» fue mencionada por muchos comuneros. Esto ocurre principalmente en conflictos que son «leves», como una discusión acalorada que no llega a la agresión física, o en cuestiones cuyos daños o montos involucrados son considerados menores. Se considera que estos conflictos deberían poder resolverse entre las partes involucradas, sin necesidad de la mediación de la autoridad.

Los comuneros en general y las mismas autoridades de la justicia especial ven mal a las personas que constantemente acuden a estas. Algunas autoridades o exautoridades comentaron que a esas personas había que «mandarlas de frente a Querobamba», pues ya sabían que no podrían solucionar los conflictos en los que estuvieran implicadas. De este modo evitaban «perder tiempo con gente que solo hace problema». Las autoridades y las exautoridades suelen caracterizar de forma similar a quienes acuden directamente a las instituciones estatales de Querobamba. «Ahora es moda, antes era una llamada de atención, una corrección, ahora de frente al fiscal. [Por] cualquier cosa, insulto, peleas ya se van allá».

2.4.2. Es preferible resolver los conflictos al interior de la comunidad

Cuando un conflicto ya no es posible resolverlo entre las partes y se tiene que acudir a las autoridades, es mejor acudir a las autoridades locales, de modo que los conflictos se resuelvan dentro

de la comunidad. Las autoridades y exautoridades mencionaron que derivar cualquier caso a las autoridades estatales era hacer daño a las partes. Asimismo, los comuneros juzgan negativamente a las personas que acuden a la justicia estatal provincial sin haber agotado las posibilidades dentro de la comunidad.

Por otro lado, ser involucrado en un proceso en la justicia estatal provincial es algo que se busca evitar porque se corre el riesgo de quedar con antecedentes. «Ya te quedas con antecedente» o «quedaste ya registrado en sistema» eran las frases más comunes cuando se preguntaba por qué era mejor tratar de resolver los conflictos dentro de la comunidad. Esto podría además dañar la reputación de la comunidad frente al Estado. Adicionalmente, un proceso en Querobamba significa gastos para los involucrados debido a los costos de transporte, alimentación y la asesoría que se pudiera requerir.

Menos preponderante, pero mencionado por muchas personas, fue que el llevar una denuncia a las instituciones de Querobamba implicaba enemistarse profundamente con la otra parte. En cambio, los conflictos resueltos dentro del ámbito comunal sí tenían la posibilidad de restaurar las relaciones dañadas por el conflicto. Esto último es consistente con que la resolución de los conflictos en la comunidad tiene un fuerte énfasis en la restauración de las relaciones y el mantenimiento de cierta armonía del colectivo que garantice la convivencia en la comunidad. Esto tiene como una de sus consecuencias que las formas de resolución de conflictos dentro de la comunidad tienden a reproducir las relaciones sociales existentes, que pueden ser muy jerárquicas. Es en parte por ello que, en la actualidad, cuando son denunciados, los casos de violencia de género se presentan ante el CEM de Querobamba y no ante las instituciones de la comunidad.

2.4.3. Para hacer denuncias ante la justicia ordinaria son necesarios documentos oficiales

Para hacer una denuncia ante las autoridades de la justicia ordinaria, se asume que es indispensable algún tipo de prueba que se concibe como un documento. Este documento debe tener ciertas características necesarias para que sea válido. Por ejemplo, en el caso del juez de paz, ello supone que esté redactado a máquina de escribir, que tenga las firmas y los sellos de las autoridades correspondientes.

Una lógica similar ocurre con las declaraciones de los testigos. La noción de prueba está profundamente vinculada con la existencia de un acta, constancia o un documento similar que cuente con estas características. Refiriéndose a este tipo de documentos, algunos comuneros asumían que estos serán indispensables: «¿Cómo vas a ir sin pruebas [al Juzgado de Paz Letrado]? ¡Necesitas pruebas!».

En consecuencia, para acudir a cualquier instancia de la justicia ordinaria, es necesario pasar por el despacho del juez de paz y haber obtenido de este algún tipo de documento oficial. De ello se desprende que estos documentos no son indispensables para acudir a las instituciones de la justicia especial²⁹.

2.4.4. Las instituciones estatales son peligrosas

Existen varios elementos que muestran una percepción bastante extendida en la comunidad sobre el Estado. Este es entendido como una entidad unificada, aunque no homogénea. Esto es, los comuneros reconocen que hay varias instituciones que tienen diferentes funciones, pero asumen que todas están relacionadas y en coordinación unas con otras.

Adicionalmente, los comuneros consideran que estas instituciones están guiadas por el interés del lucro de sus funcionarios, quienes aprovechan que estas instituciones son poderosas y arbitrarias

²⁹ Esto tiene algunas excepciones, como cuando la asamblea comunal o la directiva comunal recibe reclamos sobre adjudicaciones de terrenos. En este caso el comunero debe tener el documento de adjudicación respectivo emitido por las autoridades comunales previas.

(«va más allá de la justicia») para tomar ventaja de las personas y beneficiarse. Por la combinación de elementos, las instituciones son peligrosas, sobre todo para personas que tienen muy limitado poder, como los comuneros de Tintay.

2.4.5. La justicia ordinaria es cara, lenta y poco efectiva

Quienes tienen experiencia llevando sus casos ante las instituciones estatales suelen afirmar que, al final de cuentas, acudir a la justicia ordinaria era una «pérdida de tiempo y dinero». Otros sostenían que jamás acudirían a este tipo de institución porque en estas «no había justicia». En general, la percepción de la justicia ordinaria es bastante negativa, pues se asocia con prácticas corruptas y arbitrarias que no garantizan el acceso a la justicia. Refiriéndose además a la inversión de tiempo y dinero que requería acudir a las instituciones de la justicia ordinaria, los comuneros solían decir que «la justicia cuesta mucho».

3. CONCLUSIONES

Las formas de resolución de los conflictos intracomunales en el centro poblado de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay presentan un patrón general que se puede esquematizar de la siguiente forma: lo ideal es que los conflictos intrafamiliares se logren resolver dentro de la familia, y los interfamiliares, con la ayuda de parientes respetados de ambas familias, y entre las familias. Solo cuando esto falla, el conflicto es llevado a alguna de las autoridades de la justicia especial, y cuando las diferentes instituciones de la justicia especial no pueden resolverlo, pese a agotar las diferentes instancias dentro de la comunidad dependiendo del tipo de conflicto, el conflicto puede llegar a la justicia ordinaria en Querobamba. Esto funciona para casi todos los conflictos, excepto aquellos que, por su gravedad, el juez de paz considera que deben trasladarse a la justicia ordinaria.

Un caso diferente es el de los casos de violencia de género. Cuando estos son denunciados, se acude directamente al CEM de Querobamba. Este patrón respecto a los casos de violencia de género es relativamente reciente y está inducido por la presencia de nuevas instituciones y discursos estatales expresados en la presencia del CEM de Querobamba desde el 2009. Si bien los otros conflictos siguen caminos más o menos similares entre ellos, el tratamiento de los casos de violencia de género muestra transformaciones recientes acompañadas de una heterogeneidad en la percepción de los conflictos y de cómo deben ser resueltos.

El ejercicio de la justicia especial en el centro poblado de la comunidad campesina María Magdalena de Tintay está marcado porque el juez de paz, formalmente un funcionario del Poder Judicial, es la principal autoridad de la justicia especial. Se ha reportado para otros lugares del país que el juez de paz es un funcionario nombrado por el sistema estatal de justicia y que conoce la justicia especial y coordina con sus operadores de modo que funciona como una «bisagra» relacionando ambos sistemas. Lo que hemos encontrado en Tintay es que el juez de paz no solo cumple una labor de coordinación con las instancias comunales de justicia especial, sino que es la principal autoridad de la justicia especial en la comunidad.

De acuerdo con los testimonios dados por exautoridades, en este centro poblado la capacitación que reciben los jueces de paz en el funcionamiento de la justicia ordinaria es superficial y, básicamente, consiste en conocer qué casos corresponderían a su jurisdicción y cuáles deben derivar directamente a la justicia ordinaria. En ese sentido, su actuación como autoridad que promueve la resolución de conflictos no se encuentra guiada por nociones, criterios o prácticas de la justicia ordinaria.

Los criterios, los valores y las prácticas a través de las cuales el juez de paz logra resolver conflictos en la comunidad son aquellos que están presentes en la comunidad y han emergido de ella. Estas formas de resolver conflictos y lograr conciliaciones necesariamente siguen los criterios aceptados como legítimos por los comuneros de Tintay. Solo así es que pueden ser efectivos en la resolución

de conflictos. Lo que hace el juez de paz es intentar que las partes vuelvan a un equilibrio previo que está establecido como legítimo en la comunidad y que ha sido perturbado por el conflicto. De esta forma, la labor del juez de paz reproduce en gran medida los valores, los criterios y las concepciones dominantes sobre las formas aceptables y legítimas de relacionarse entre los miembros de la comunidad y de solucionar sus diferencias. Debido a esto su labor tiende a ser conservadora. Ello se aprecia claramente en cómo los ex jueces de paz consideran que los casos de violencia de género se deben solucionar a través de conciliaciones en las que tanto víctima como victimario son tratados como corresponsables de la situación.

Otro rasgo fundamental del juez de paz es que solo puede asumir este rol gracias a la legitimidad que le brinda su relación formal con la justicia ordinaria. Así, el juez de paz no podría ser la máxima autoridad de la justicia especial si no fuera formalmente un funcionario nombrado y juramentado por el Poder Judicial. El escudo nacional que se encuentra al exterior de su despacho, su sello, los códigos, la pequeña bandera nacional e inclusive el crucifijo que se encuentran en su escritorio son elementos importantes de la construcción de su legitimidad.

Esta es la forma particular en la que en Tintay el juez de paz articula distintos aspectos de la justicia ordinaria con la especial. Emerge como una agenda para la investigación explorar cuán extendido se encuentra este tipo de práctica del juez de paz. Nos parece que lo que reportamos para Tintay podría encontrarse, con distintos tintes locales, en muchos otros escenarios andinos y que futuras investigaciones deberían prestar atención a las limitaciones que ofrece entender al juez de paz estrictamente como un funcionario «bisagra».

Frente al rol del juez de paz, el teniente gobernador tiene un papel mucho menor en la resolución de conflictos. Esto ocurre dado que su función es la de preservar el orden público en la comunidad. Debido a esto es llamado y suele hacerse presente en escenarios de conflicto y trata en ellos de apaciguar los ánimos y lograr que las partes se amisten. Pero más allá de sus esfuerzos de buena voluntad para lograr conciliaciones en conflictos leves, el teniente gobernador

no tiene un rol más complejo dentro de la administración de justicia. El teniente gobernador sí cumple un rol fundamental de apoyo y coordinación con el trabajo del juez de paz. Es el encargado de notificar, levantar algunos tipos de actas, de insistir para que las partes se apersonen a las reuniones con el juez, entre otras funciones.

Por otro lado, las autoridades municipales se encuentran relacionadas a casos de resolución de conflictos solo porque están a cargo del coso municipal. Sin embargo, eso no debería hacer perder de vista su importancia, puesto que el alcalde se constituye en la primera autoridad que media la resolución de los daños a canchones, que es el tipo de conflicto más frecuente en el centro poblado.

La centralidad del juez de paz en el ejercicio de la justicia especial en Tintay es aún más notoria por el rol restringido que tienen las autoridades comunales en la resolución de conflictos. La junta directiva, el presidente y la asamblea comunal son las autoridades que están a cargo de resolver todos los conflictos por la administración de las tierras comunales y que giran en relación con la tensión entre intereses familiares y comunales en el usufructo, herencia e intercambio de terrenos. Llama la atención que los conflictos sobre terrenos comunales en los que se da un mayor nivel de apropiación familiar —como son los terrenos agrícolas irrigados y los solares dentro de centro poblado— tiendan a ser resueltos por el juez de paz en primera instancia y el juez de paz letrado, antes que por las autoridades comunales.

En este panorama, la asamblea comunal es una institución fundamental en la que se elige a todas las autoridades, incluidos los jueces de paz, y ante la cual se pueden llevar en última instancia una gran variedad de conflictos. Es el caso, por ejemplo, de los problemas por daños a canchones en los que interviene el alcalde y luego el juez de paz. Cuando estas autoridades no logran resolver la disputa, esta puede ser llevada a la asamblea comunal. Por eso, aunque no sea algo usual y no necesariamente es bien visto, siempre existe la posibilidad de presentar ante la asamblea comunal un conflicto como un último esfuerzo de mantenerlo dentro de la comunidad, antes de acudir a las instancias de la justicia ordinaria.

Por último, si bien en Tintay las funciones del juez de paz respecto a la resolución de conflictos son amplias y vistas como legítimas, no debe asumirse que esto lo pone necesariamente en tensión o conflicto con otras autoridades locales. Las labores del juez de paz usualmente se llevan a cabo en muy cercana coordinación con el teniente gobernador, la junta directiva comunal y el alcalde. Por esta razón adicional, consideramos que el juez de paz es la principal autoridad de justicia especial en la comunidad y es reconocido como tal por todas las otras autoridades con las cuales interactúa y coordina de manera recurrente.

Referencias

- Allen, C. J. (2008). *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro Bartolomé de las Casas.
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
- Brandt, H.-J. (1990). *En nombre de la paz comunal: un análisis de la justicia de paz en el Perú*. Fundación Friedrich Naumann.
- Castillo, G. (2015). *Alcohol en el sur andino. Embriaguez y quiebre de jerarquías*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chunga, F. (1983). *La justicia de paz en el Perú: la administración de justicia de paz (juzgados de paz no letrados)*. Sesator.
- Congreso de la República (2019). Ley n.º 30982. Ley que modifica la Ley n.º 24656. Ley General de Comunidades Campesinas. Lima: 3 de julio de 2019.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2019). *Violencias contra niñas, niños y adolescentes en América Latina y El Caribe*. Corte Interamericana de Derechos Humanos.

- Damonte, G. (2000). Apuntes sobre el teniente gobernador. En Ansión, J., Diez, A. y Mujica, L. (eds.), *Autoridades en espacios locales: una mirada desde la antropología* (pp. 109-124). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- De Echave, J., Diez, A., Huber, L., Revesz, B., Lanata, X. R. y Tanaka, M. (2009). *Minería y conflicto social*. Instituto de Estudios Peruanos; Centro de Investigación y Promoción del Campesinado; Centro Bartolomé de las Casas; Consorcio de Investigación Económica y Social.
- De la Cadena, M. (1991). «Las mujeres son más indias»: etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina*, 9(1), 7-29.
- Diez, A. (1999). *Comunidades mestizas: tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Diez, A. (ed.). (2012). *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gluckman, M. (1978). *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Akal.
- Gonzales, E. (1994). *En las fronteras del mercado. Economía política del campesinado en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Guevara, J. A. (2009). *Diversidad y complejidad legal: aproximaciones a la antropología e historia del derecho*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kervyn, B. (1989). Campesinos y acción colectiva: la organización del espacio en comunidades de la sierra sur del Perú. *Revista Andina*, (13), 7-60.

- Llewellyn, K. N. y Hoebel, E. A. (1941). *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. University of Oklahoma Press.
- Malinowski, B. (1991). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Ariel.
- Poole, D. (2012). La ley y la posibilidad de la diferencia: la antropología jurídica peruana entre la justicia y la ley. En Degregori, C. I., Sendón, P. y Sandoval, P. (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II* (pp. 200-246). Instituto de Estudios Peruanos.
- Salas, G. (2018). Evangelicalism in the Rural Andes. En Seligmann, L. J. y Fine-Dare, K. S. (eds.), *The Andean World* (pp. 280-296). Routledge.
- Salas, G. y Diez, A. (2018). Estado, concesiones mineras y comuneros. Los múltiples conflictos alrededor de la minería en las inmediaciones del Santuario de Qoyllurit'i (Cusco, Perú). *Colombia Internacional*, (93), 65-91. doi: <https://dx.doi.org/10.7440/colombiaint93.2018.03>
- Van Vleet, K. E. (2002). The Intimacies of Power: Rethinking Violence and Affinity in the Bolivian Andes. *American Ethnologist*, 29(3), 567-601.
- _____ (2003). Partial theories: On gossip, envy and ethnography in the Andes. *Ethnography*, 4(4), 491-519.
- Wolf, E. R. (1971). *Los campesinos*. Labor.

Las funciones políticas de las rondas campesinas de Cajamarca: nueva ruralidad, extractivismo y relaciones interforales¹

JULIO SALAZAR DELGADO

Grupo de Investigación en Filosofía del Derecho y Teoría

Constitucional, Pontificia Universidad Católica del Perú

a20095429@pucp.pe

1. INTRODUCCIÓN

En el marco de múltiples y complejos procesos que han transformado el continuo rural-urbano, las rondas campesinas de Cajamarca (y de otras regiones) ejercen un rol fundamental en las luchas campesinas contemporáneas. Tomar presencia en determinados conflictos sociales en defensa del campesinado y de las banderas de defensa del medio ambiente, el agua, el agro y el territorio ha resignificado sus tensiones con el Estado, que en ocasiones las ha reprimido, generando fricciones con los gobiernos de turno y sometiendo a varios de sus integrantes a procesos penales y discursos de criminalización. Al respecto, la justicia ordinaria y los gobiernos han mostrado serias dificultades para comprender dicho rol fundamental (así como las transformaciones que le subyacen), el cual va más allá de las funciones jurisdiccionales que comúnmente se les reconoce.

1 El presente artículo surge de una investigación realizada en octubre de 2019 que tuvo como objetivo brindar un diagnóstico sobre la situación actual de las rondas campesinas de Cajamarca, orientado a servir de insumo para el Pleno Intercultural de la Corte Superior de Justicia (CSJ) de dicho departamento. Al respecto, mi especial agradecimiento a Fernando Meza, Jaime Escobedo, Fernando Bazán, Fernanda Bazán, Fanny Torres y Cusy Rengifo por sus valiosos aportes a la investigación.

Dicho de otra manera, desde el Estado existe una dificultad para comprender el ejercicio de poder de las rondas, que trasciende a su poder de impartir justicia.

El objetivo de este artículo consiste en ofrecer una caracterización de dicho «excedente», que no es otra cosa que las funciones políticas de las rondas campesinas. Para ello, se hace hincapié en las principales adversidades que enfrentan y en las tensiones que dichas funciones acarrearán para sus relaciones tanto internas como con la justicia ordinaria, el Estado, los grupos de poder económico y la sociedad mayor. De esta manera, se busca contribuir con la comprensión del rol que las rondas ejercen en sus entornos, ubicando su organización y su ejercicio en los procesos sociales, económicos y políticos que el campesinado experimenta. Con esa finalidad, en primer lugar, se sintetiza la evolución de las rondas campesinas, en tanto organización y movimiento social, en el marco del contexto socioeconómico y político del mundo rural. En segundo lugar, se brinda luz sobre el impacto de la nueva ruralidad y el extractivismo en la politicidad de las rondas campesinas y sus vínculos con el Estado. En tercer lugar, se desarrollan algunas aproximaciones más específicas a las relaciones interforales, resaltando sus alcances y limitaciones.

2. METODOLOGÍA

Para la presente investigación, durante la primera mitad de junio de 2019 se realizó una exploración de campo de dos semanas en Cajamarca, centrada en las provincias de Cajamarca, Chota y Hualgayoc. Se realizaron entrevistas con ronderos (tanto individuales como grupales), fiscales, juezas y jueces ordinarios, así como observación de reuniones entre ronderos y de eventos de justicia campesina. A la par, dicho campo ha sido complementado con entrevistas a expertos en la materia y una revisión bibliográfica de los principales trabajos de investigación en torno a la justicia campesina.

3. LA EVOLUCIÓN POLÍTICA DE LAS RONDAS CAMPESINAS: EMPODERAMIENTO CAMPESINO Y «NUEVA CIUDADANÍA»

En términos de pluralidad jurídica, el espacio rural en general y el departamento de Cajamarca en particular se caracterizan por la presencia de una amplia diversidad de actores y de «instituciones para la solución de disputas» (Diez, 2007, p. 60). En ella, las rondas campesinas son un movimiento y una fuerza social gestada por el campesinado, que organiza la vigilancia, la administración de justicia y la «gestión del vivir juntos» (Piccoli, 2014, p. 53). Ello las torna parte de la contemporánea pluriorganicidad de lo rural: no solo son organizaciones jurídicas especiales, con facultades jurisdiccionales reconocidas por la constitución y por posteriores desarrollos normativos, sino también entidades que en sentido amplio organizan la vida política del campesinado cajamarquino. A partir de ello, como lugar privilegiado de la toma de decisiones locales del campesinado, la ronda se constituye como «el punto donde convergen todas las demandas y problemas locales, tanto dentro de la comunidad como desde fuera de ella. Es precisamente esta función de cuasi-gobierno local donde se encuentra la fortaleza de las rondas hoy en día» (Gitlitz, 1998, p. 52).

Las rondas campesinas surgieron en la década de los setenta, en Cajamarca, específicamente en la provincia de Chota, como una respuesta campesina al abigeato que asolaba sus localidades (Gitlitz y Rojas, 1985; Huber y Guerrero, 2006). Con el transcurrir del tiempo fueron proliferando en Cajamarca y el norte del país, ampliando sus funciones y consolidándose no solo como un mecanismo de seguridad local, sino también como una organización comunitaria administradora de justicia, la cual es ejercida en los términos de las campesinas y los campesinos. Esta organización se encuentra centrada en la resolución de conflictos y tiene como horizonte el restablecimiento de las relaciones sociales y de la paz social (Yrigoyen, 1992; Gitlitz, 2005; Brandt, 2013). En paralelo, y sobre todo en décadas recientes, las rondas se han convertido en instancias de representación, organización y defensa de los intereses del

campesinado. Esto quiere decir, con funciones no solo policiales y jurídicas sino también políticas, entre las cuales destacan la defensa del territorio y el medio ambiente, así como el autogobierno y el desarrollo rural (Starn, 1991; Degregori y Ponce, 2000; Espinosa, 2013; Gitlitz, 2013).

En Cajamarca, a diferencia de otras regiones, la ronda campesina no suele estar adscrita a una comunidad campesina, puesto que en principio no es un modelo organizativo extendido en el departamento. Correlativamente, no suelen poseer un territorio basado en la propiedad colectiva de la tierra, sino en espacios locales, desde los cuales los campesinos canalizan sus lazos comunitarios, tanto jurídicos como políticos. Por ello, en Cajamarca las rondas campesinas no poseen un carácter auxiliar o complementario, sino que son instituciones rurales organizadas de manera autónoma (Huamaní, Moscoso y Urteaga, 1988; Rojas, 1993). Así, su autonomía tiene una doble acepción: son autónomas porque no dependen de otra institución rural, pero también porque ejercen jurisdicción sin necesidad de la mediación estatal. En ese sentido, son equivalentes a otras instituciones rurales administradoras de justicia, como las comunidades campesinas y las comunidades nativas de otras regiones del país.

Ahora bien, señala Piccoli (2014) que, luego de la reforma agraria y el derrumbe del gamonalismo, las autoridades estatales de Cajamarca «no tomaron la posta para organizar el orden en el campo» (p. 56). En ese sentido, el nuevo orden político y económico no significó una modificación sustancial en el orden jurídico establecido, el cual seguía configurado para la prevalencia de la ciudad sobre el campo y conservaba la influencia de los grupos de poder en los distintos actores e instituciones de la justicia ordinaria. Si bien consolidó el fin de la servidumbre y constituye uno de los principales hitos del Perú contemporáneo, la reforma agraria no acabó con la exclusión multidimensional del campesinado ni con su falta de acceso a la justicia. Frente a ello, los campesinos empezarían a organizarse con la finalidad de cuestionar dicho ordenamiento sociojurídico en los espacios rurales:

La Reforma Agraria había llegado como una ola y por entonces comenzaba a retirarse, llevándose consigo las viejas estructuras del poder terrateniente, pero sin dejar nada en su lugar. En ese cierto vacío de poder, los abigeos hacían de las suyas: corrompían autoridades, se aliaban con policías y compraban jueces. No había autoridad a quien reclamar [...] las rondas campesinas fueron capaces de controlar el abigeato con un mínimo de violencia, se convirtieron en organismo de justicia alternativa y proporcionaron identidad y autoestima a pequeños propietarios rurales en regiones donde las comunidades, tradicional repositorio de la identidad campesina/indígena, habían casi desaparecido desde hacía mucho tiempo [...]. Una serie de factores confluyen en el surgimiento de las rondas campesinas. La crisis económica, el abigeato, la corrupción de la justicia y el vacío de autoridad estatal aparecen mencionados de modo prácticamente unánime en los estudios (Degregori y Ponce, 2000, pp. 392-393).

Las rondas campesinas son así la materialización del empoderamiento campesino y su necesidad de hacerle frente, en sus términos y desde la subalternidad que condiciona su existencia, a una compleja realidad definida por las nuevas articulaciones de las estructuras de dominación, constituyéndose como una organización que en Cajamarca continúa, amplifica y sedimenta los alcances, a nivel político y reivindicativo, de un hecho histórico tan fundamental y determinante como la reforma agraria. Las rondas tienen un profundo valor para el campesinado cajamarquino porque, siendo originarias de dicho departamento, constituyen una creación propia, surgida luego del derrumbe de la servidumbre, y autogestionada desde entonces: «una síntesis original y representativa de la vida en el campo cajamarquino» (Piccoli, 2014, p. 56). De ahí su carácter dignificante y (su potencial) emancipante. De esta manera, las rondas campesinas encarnan nuevas formas de autonomía y resistencia del campesinado cajamarquino, integrando gran parte de sus luchas hacia el históricamente negado estatus de ciudadanía.

En torno al poder de administrar justicia, las rondas ejercen funciones de control social «que tienen como característica la inclusión de funciones “policiales” (de indagación pero también de

detención de personas) y “ejecutoras” (se encargan de ejecutar las penas y castigos a los culpables), con capacidad, además, de ejercer coerción sobre los procesados» (Diez, 2007, p. 68). A través de la ronda, los campesinos defienden y ejercen un conjunto de ideales que abrazan significados de justicia, pero no solo jurídica (la resolución de conflictos y la regulación de las relaciones sociales) sino también social. Como señala Gitlitz (2016),

en los cuarenta años desde que la ronda fue fundada sus logros han sido enormes: ha derrotado a los abigeos, ha construido en los caseríos gobiernos locales ampliamente participativos donde antes no existían, ha creado su propio sistema de administrar justicia, resolviendo un sinnúmero de conflictos, y, tal vez, lo más importante, ha empoderado al campesinado, dándole una dignidad y presencia que no tenía antes (p. 1).

Si la justicia ordinaria «se coludía con los malhechores que mero-deaban los alrededores» evidenciando «una imperante necesidad de que los pobladores de dichos lugares buscaran otro tipo de justicia» (Ortiz, 2018, p. 57), actualmente se conserva (y no solo desde el campesinado)² la imagen de una justicia ordinaria corroída por la corrupción y la impunidad, además de costosa y culturalmente ajena al campesino, «donde no se toma en cuenta los valores y las costumbres de la comunidad» (Brandt, 2017, p. 217). Así, al haberse constituido como una justicia alternativa y autónoma frente a las brechas sociales, culturales, económicas y políticas que minan el acceso del campesinado a la justicia ordinaria (La Rosa, 2007), las rondas adquirieron un carácter contrahegemónico. La persistente exclusión multidimensional del campesinado frente a la justicia ordinaria mantiene a la justicia campesina en vigencia plena.

En torno al poder de gobernar, la correlativa persistencia de la exclusión multidimensional subordina al campesinado a la sociedad mayor, el Estado y los grupos de poder, lo que dota de vigencia al carácter político de las rondas campesinas. Estas han desarrollado

² Según una encuesta de Ipsos de septiembre de 2015 realizada en Lima Metropolitana, el 79 % de la población desconfía del Poder Judicial (Mejía, 2015).

capacidades para elaborar y promover planes de desarrollo a distintos niveles, y para brindarle representatividad al campesinado. Además, como movimiento social son capaces de conquistar derechos, cuestionar políticas públicas de diversa índole, impedir proyectos y medidas que consideran nocivas para sus derechos e intereses (siendo el proyecto minero Conga un caso emblemático en ese sentido), empujar agendas e incluso ganar elecciones a nivel regional, como ocurrió con Gregorio Santos en el período 2011-2014. Este complejo conjunto de capacidades signa su «potencial para *formar sociedad*» (Degregori y Ponce, 2000, p. 395). Por ello, las rondas no solo son irreductibles a la administración de justicia, sino que, como empoderamiento campesino que articula demandas de justicia y desarrollo al Estado, se constituyen como una suerte de «nueva ciudadanía» (Mujica, 2006).

Aquello que en el Estado está definido por la separación de poderes, donde —al menos en teoría— el poder de gobernar (Poder Ejecutivo) está separado del poder de administrar justicia (Poder Judicial), en la ronda converge como funciones imbricadas: en ellas, lo jurídico y lo político son en última instancia indisociables. Sin embargo, esto no quiere decir que todas las rondas o bases ronderas se inscriban plenamente en dichas funciones políticas, o que lo hagan de la misma manera. En cada una, dichas funciones habrán adquirido distintos grados y matices de desarrollo, sin que exista un único o inequívoco modo de desarrollarlas. Lo propio ocurre con las funciones jurídicas: existen facciones que conciben la función rondera estrictamente reducida a lo jurídico. Algunas incluso sostienen y ejercen una visión recortada de dicha función —lo que Brandt (2017) llama la corriente «minimalista», concibiendo a la ronda como una organización auxiliar a la justicia ordinaria antes que como una justicia alternativa y autónoma—. Esas diferencias, que generan a su vez tensiones, también definen el devenir pluriorganizacional de las rondas campesinas en Cajamarca.

De otro lado, siendo las rondas una forma de organización rural, su membresía no es excluyente o incompatible con otras formas de organización campesina. Sus integrantes suelen encontrarse

a su vez agrupados en comités de pastoreo, juntas de regantes, gremios agrícolas, cooperativas, gremios de docentes, etc. Además, no suelen constituir una fuerza o agrupación separada del resto del campesinado, como sí lo hace, por ejemplo, la policía respecto del resto de la sociedad. En cambio, si bien existen ronderos con mayor experiencia en las distintas funciones jurisdiccionales de las rondas (investigar, interrogar, detener y juzgar), en principio, en Cajamarca virtualmente todos los campesinos son ronderos:

Las rondas están organizadas básicamente a nivel de caserío o estancia. [...] En cada caserío, los campesinos eligen, por voto abierto en una asamblea general de adultos, un «Comité Ronda» que pasa a ser la autoridad máxima de la ronda dentro del caserío. Entonces, el «Comité Ronda» divide el área y la población del caserío en sectores, cada uno de los cuales elige un delegado, quien tendrá a su cargo el funcionamiento mismo de la ronda dentro de su sector. Todos los varones entre los 18 y 60 años deben participar en la ronda (Gitlitz y Rojas, 1985, p. 129).

Ahora bien, desde la investigación académica se ha enfatizado que las rondas se encuentran organizadas tanto por lazos democráticos como por jerarquías. Por un lado, la ronda se encuentra definida por un «sentido común democrático» donde «nadie es cholo de nadie» (Degregori, 1985): su conformación y devenir histórico demuestran que su potencial para permitir el empoderamiento campesino es amplio, contribuyendo con ello a «construir un orden más democrático» (Degregori y Ponce, 2000, p. 398). Por otro lado, también es un espacio social con regulares disputas de poder, donde emergen liderazgos no necesariamente ajenos a la reproducción del autoritarismo: «Comportamientos autoritarios en las dirigencias, muchas veces partidarizadas en extremo, existen en diferentes ámbitos y/o momentos» (Degregori y Ponce, 2000, p. 406). Así, «los dirigentes pueden usar su influencia para convertirse en caudillos» (Degregori y Ponce, 2000, p. 396). Los rasgos autoritarios presentes en ellas, si bien no son privativos del campesinado (aunque en este toman formas particulares), se expresan en relación con la expansión

de sus funciones, y principalmente en la dominación masculina, el autoritarismo de ciertas dirigencias y, en paralelo, el avance de la corrupción —el afán de privatizar y capitalizar la ronda en tanto bien colectivo— a su interior. En ese sentido, si bien los «lazos de solidaridad y comunitarismo» en las rondas son importantes y potentes, no deben ser enfatizados de forma unilateral y reduccionista (Degregori y Ponce, 2000, p. 397).

Habiéndose forjado en los márgenes del Estado, y como respuesta a su «ausencia» y a sus «presencias opresivas», las rondas proyectan su autonomía y vigor cívico mediante la reactivación de símbolos nacionales en sus ceremonias y demás actividades (Starn, 1991, p. 51), la apropiación de los ideales democráticos del Estado y la resignificación de sus ejes organizativos:

para conformar las rondas, los campesinos no solo recurrieron a la memoria de las viejas guardias de hacienda, sino también a su experiencia militar, en tanto alrededor de la cuarta parte de adultos varones son licenciados del Ejército [...] «absorbieron las prácticas de estas dos instituciones opresivas dentro de un sistema original más democrático» (Starn, 1991, p. 48).

las rondas no solo toman del Estado nociones de jerarquía y burocracia, sino también conceptos de democracia participativa que están por lo menos formalmente instituidos en el sistema político peruano [...]. Es imposible entender los movimientos sociales como plenamente autónomos y/o completamente al margen del Estado (Degregori y Ponce, 2000, p. 403).

Evidentemente, la construcción autónoma de las rondas expresa una relación asimétrica y estrecha con el Estado, donde los «márgenes» de este último no son espacios físicos que «no logra abarcar» sino espacios sociales y simbólicos «de excepción», que lo constituyen mediante la administración de los grupos subalternos (Das y Poole, 2008; Poole, 2012). Lejos de enfrentarse al Estado, las rondas buscan más bien emanciparse de dicha subalternidad, «cerrar la brecha entre el Estado y los sectores populares, tratan de acercarse al Estado» (Huber y Apel, 1990, p. 173), mediante el cuestionamiento de la tradición autoritaria que lo atraviesa (y que

atraviesa a la justicia ordinaria); de su carácter predominantemente monocultural, etnocéntrico y, por lo tanto, excluyente; y de su fuerte e histórica corrupción y parcialización en favor de los sectores más poderosos de la sociedad. Como señala Bonifaz (1991), «los campesinos no repudian las leyes, a las que en general juzgan buenas, sino a los que las defienden y las aplican mal: los policías, los jueces y el fiscal» (pp. 169-170) —y agregaríamos, los gobernantes y la autoridad estatal en general—. Esa es quizás la esencia de la estructuración de las rondas como organización y movimiento social: en su accionar prevalece, sea de forma explícita o implícita, «un reclamo ciudadano» (Degregori y Ponce, 2000, p. 397). En palabras de Starn (1991):

Al desafiar el monopolio estatal en la administración de justicia, el movimiento exhibe un vigoroso componente antiestatal. Pero el radicalismo de las rondas, como el de tantos otros movimientos campesinos, va unido a un sentimiento de respeto a la ley y al Estado. La gran mayoría de ronderos se percibe en lucha por la remoción de funcionarios corruptos, no por el derrocamiento del gobierno (p. 56).

De esta manera, las rondas y sus organizaciones están definidas por la tensión existente entre la defensa de su autonomía —tanto jurídica como política— y la exigencia de su derecho a ser protegidas por el Estado.

4. LA NUEVA RURALIDAD Y LA JUSTICIA CAMPESINA

No es posible comprender la justicia campesina ni las funciones políticas de las rondas sin situarlas en la realidad del campesinado y su relación con el Estado y la sociedad mayor. En su diversidad, el campesinado peruano es un sector social históricamente oprimido y marginado, debido en gran medida a un Estado cuyas políticas tienden a priorizar los intereses de los grupos de poder económico, por lo general en desmedro suyo. Así, si entre la justicia campesina y la justicia ordinaria existe una relación asimétrica, lo propio ocurre entre el campesinado y la sociedad mayor. Esta asimetría repercute,

qué duda cabe, en los vínculos interforales y en las posibilidades de construir una interculturalidad horizontal entre fueros distintos.

Para entender las configuraciones actuales de esta asimetría, así como las transformaciones de la sociedad rural, resulta pertinente el concepto de nueva ruralidad. Este signa un amplio y complejo proceso de transformaciones en el marco de la relación entre el campo y la ciudad, traducidas en la presencia de nuevos agentes sociales, el aumento de la relevancia de otras actividades económicas además de la agropecuaria (como las industrias extractivas) y un correlativo ejercicio de nuevas lógicas de apropiación de los recursos, el espacio y el territorio (Ruiz y Castro, 2011, p. 3). En la nueva ruralidad, «“lo rural” ya no se define por su relación exclusiva con la actividad agropecuaria y la tierra, sino que se concibe como un “espacio ampliado”» (Burneo y Chaparro, 2010, p. 87) por su estrecha articulación con los ámbitos urbanos, el mercado y las escalas de lo local, nacional y global. Dicho concepto implica que no se puede entender el espacio rural como un espacio aislado, sino en permanente y estrecha vinculación con la ciudad. Hablamos, más propiamente, de un continuo rural-urbano, antes que de dos espacios separados con límites claros o fijos.

Al proliferar y complejizar intercambios «en la provisión no solo de alimentos sino también de gran cantidad de bienes y servicios» (Pérez, 2001, p. 18), así como de ideas y discursos (Degregori y Ponce, 2000, p. 400), estas transformaciones generan procesos de «interlegalidad» e hibridación de la cultura jurídica campesina, intensificando la procedencia multicultural de sus componentes mediante un

acelerado intercambio cultural con la sociedad dominante por una serie de razones como la educación escolar, la creciente interacción con el mercado o la migración (temporal) a las ciudades. Especialmente la invasión masiva de los medios de comunicación promueve valores de la cultura urbana en zonas rurales (Brandt, 2017, p. 220).

Así, la justicia campesina y su relación con la justicia estatal no es en absoluto ajena a estos procesos, y de partida debe ser entendida en el marco de las dinámicas del campesinado como grupo social:

los sistemas populares de administración de justicia se hallan insertados en la vida social, cotidiana y política, están vinculados a los sistemas y formas de producción y reproducción social de las sociedades y localidades que las crean, utilizan y legitiman. Hemos dicho que se trata de una justicia local; añadiremos aquí que está contextualizada y localizada en una sociedad y localidad en particular. Por lo tanto, no se trata, en absoluto, de una justicia abstracta sino de una que se enraíza en la historia local y en las correlaciones de fuerzas y circunstancias locales (Diez, 2007, p. 69).

Por otro lado, este proceso también ha involucrado diversas reconfiguraciones en la orientación de la producción y de la distribución poblacional (Pérez, 2001, p. 21; Ceña, 1993). A nivel nacional y latinoamericano, la migración hacia las ciudades —permanente y laboral estacionaria— se encuentra en estrecha relación con el declive relativo de la agricultura y una disminución drástica de la población rural, tanto en términos de poblamiento como de la población económicamente activa (Pérez, 2001, p. 20). Pese a estos procesos, las actividades agropecuarias continúan entre las principales actividades productivas de la población rural, sobre todo de aquella que mantiene una economía de subsistencia, como es el caso de un importante sector de la población rural de Cajamarca (De Echave y Diez, 2013).

En dicho departamento, estos procesos impactan de manera compleja en las rondas campesinas. Si por un lado la intensificación de los intercambios culturales incentiva su reinvencción, por el otro la «descampesinización» en los procesos de recambio generacional se presenta como un factor que estaría debilitando su organización. Las nuevas generaciones no necesariamente se vinculan con ellas y, en sentido amplio, no involucran el espacio rural, la vida y las labores campesinas como parte de su proyecto de vida³. Más bien, tienden a elegir ocupaciones y modos de vida más vinculados a las ciudades. Este proceso tendría a su vez estrecha vinculación con el debilitamiento de los lazos sociales comunitarios y el correspondiente fortalecimiento de otras lógicas

3 John Gitlitz resumió esta cuestión en la siguiente afirmación: «Esa fue la pelea de mis padres. ¿Cuál es la mía?» (entrevista personal, 2 de junio de 2019).

de socialización, más vinculadas al individualismo, la atomización social y la introducción de nuevos modelos aspiracionales:

siguiendo a Gitlitz, en la época de 1990, las rondas campesinas, tanto en Chota, Hualgayoc y Cutervo, pasaron por una época de serio decaimiento, en donde se estaba dejando de lado el patrullaje y su organización se estaba corrompiendo [...] en la actualidad dichos problemas se han agravado [...]. Se considera que el principal problema que en la actualidad enfrentan, es el desinterés de los pobladores de los caseríos, en pertenecer a las rondas campesinas [...]. Las nuevas generaciones [...] buscan otro tipo de actividades fuera de su poblado (Ortiz, 2018, pp. 52-53).

Sin embargo, importa resaltar que este fenómeno no es absoluto sino una tendencia en un complejo conjunto de procesos y transformaciones. La búsqueda familiar e individual de mejores condiciones de vida no necesariamente involucra una separación radical de dicha familia o dicho individuo respecto del entorno rural local o las actividades económicas agropecuarias, ni una separación radical entre la vida rural y la vida urbana. En cambio, sí tiende a generar una reorientación del modo de vida familiar e individual hacia nuevas formas de conectar lo rural y lo urbano. Una importante expresión de ello son las migraciones permanente o estacionaria hacia las ciudades, en busca de mejores posiciones en el mercado laboral, lo cual suele ser parte de la pluriactividad económica del campesinado, donde las actividades agropecuarias son articuladas con otras fuentes de trabajo e ingreso (Gonzales, 1994). De esta manera, un importante sector de la población campesina tiene un pie en el campo y otro en la ciudad. No vive —menos ahora— aislado en caseríos, alejado de los mercados locales ni de los procesos políticos provinciales, regionales y nacionales, sino que su actividad cotidiana, sea de trabajo o de ocio, implica una circulación constante entre el campo, la ciudad y los distintos espacios intermedios del continuo. Correlativamente, puede experimentar tanto procesos de descampesinización como de reinención de las identidades, las prácticas y los modos de vida rurales y campesinos.

La nueva ruralidad tiende así a implicar la proliferación de «zonas grises», volviendo más opacas las fronteras que diferencian y separan dichos espacios sociales. Estos cambios y procesos tienen importantes implicancias para el campo de maniobra de las rondas campesinas, sobre todo en términos de territorialidad. Las han llevado a habitar, adquirir mayor presencia y territorializarse en los centros urbanos y las ciudades de Cajamarca, lo cual, como veremos, implica a su vez una intensificación de las tensiones con la justicia ordinaria por la indeterminación de las competencias territoriales.

5. NUEVAS ESPACIALIDADES RONDERAS Y TENSIONES INTERFORALES POR LA COMPETENCIA TERRITORIAL

En efecto, la nueva ruralidad se traduce en nuevas dinámicas espaciales para el campesinado, sobre todo en términos de patrones de circulación y asentamiento. Las organizaciones de rondas campesinas que agrupan a las distintas bases de caseríos, zonas, distritos y provincias suelen utilizar los centros poblados y las ciudades como centros de operaciones, y algunas de sus actividades jurisdiccionales toman lugar en el ámbito urbano. Es, por ejemplo, el caso de organizaciones como la Federación Provincial, que atiende casos en su sede en la ciudad de Chota. En una ocasión fue posible presenciar la recepción de una denuncia de asesinato vinculado a disputas por la herencia de unas tierras, proveniente de un caserío de la provincia. Previa coordinación con una base rondera de Bambamarca (el caserío se encuentra más cerca de esa base rondera que de otras de Chota), la denunciante buscaba el respaldo de la federación para el trabajo conjunto en el caso. Brindó su testimonio a los ronderos presentes, entregó el documento firmado por la ronda de Bambamarca y se le indicó que se daría el apoyo.

Como fue señalado, los ronderos se encuentran cada vez más presentes en las ciudades porque su actividad productiva y su modo de vida en sentido amplio así lo demandan. Es el caso de los

ronderos, que nos atendieron en la mencionada sede urbana de Chota. Uno de ellos, por ejemplo, es ingeniero agrónomo y agricultor: posee tierras en un caserío, las cuales trabaja por temporadas de forma intercalada con otros trabajos en la ciudad. Además, las rondas se encuentran cada vez más presentes fuera de lo rural, no solo por casos como este, sino también porque han alcanzado distintas formas de organización y coordinación entre bases a nivel provincial: la labor rondera se expande territorialmente en tanto la complejidad organizativa y el campo de maniobra de las rondas campesinas aumentan. En ello resalta también el carácter centralista de las ciudades capitales de provincia, por su mayor conectividad con zonas urbanas intermedias, centros poblados y caseríos, que genera que para las organizaciones ronderas también funcionen como espacios de articulación, convocatoria y deliberación colectiva.

Paralelamente, las rondas campesinas también instituyen su accionar en las zonas urbanas porque las trayectorias espaciales de los transgresores que operan en los caseríos y demás localidades trascienden con frecuencia los límites de lo rural. En efecto, la nueva ruralidad —y la mayor conectividad espacial que implica— también tiene repercusión en las dinámicas delictivas, lo cual influye a su vez en sus persecutores y juzgadores. De hecho, parece ser que buena parte de los hechos delictivos comunes (los robos y las estafas, principalmente) suceden en el trayecto del continuo rural-urbano, e implican huidas y circulaciones entre los polos del continuo. Asimismo, desde la percepción de varios ronderos, el fenómeno de la delincuencia estaría no solo aumentando, sino también expandiéndose desde las ciudades hacia los espacios rurales. Esto quiere decir que la criminalidad y las transgresiones a la norma social del mundo rural también se inscriben en estos nuevos patrones de espacialidad y territorialidad, y que lo urbano es parte de los espacios de socialización e interacción de al menos un sector de los transgresores que las rondas campesinas enfrentan. Con todo ello en perspectiva, resulta evidente que la justicia campesina es cada vez menos irreductible a los espacios rurales.

Ahora bien, la ignorancia o la negación de dichos cambios y dichas características de parte de un sector de la justicia ordinaria, en favor de una perspectiva que identifica la jurisdicción especial como circunscrita exclusivamente al territorio comunal o al espacio rural, ha generado nuevas tensiones entre ambos fueros. Mientras en los hechos las rondas requieren ampliar su jurisdicción territorial fuera de los cada vez más opacos límites de lo rural, en virtud de perseguir a los transgresores, adecuar su organicidad a sus prácticas sociales extrajurisdiccionales (como el trabajo) y adaptarse a las nuevas conectividades del continuo, en un importante sector de la justicia ordinaria prevalecería una visión desfasada, en la cual el campo y la ciudad son espacios sociales y geográficos separados y excluyentes, antes que un continuo estrechamente conectado que en las últimas décadas ha transformado las relaciones sociales, culturales y económicas de las poblaciones que lo habitan. De ahí que entre algunos ronderos exista la percepción de que la creciente cercanía espacial entre fueros no se ha traducido en una voluntad mayoritaria, de parte de dicho sector, de conocer y aprender sobre el campesinado más allá de los límites de sus escritorios y juzgados.

De hecho, respecto de estas cercanías, entre los ronderos entrevistados surgen dos visiones divergentes de la justicia ordinaria. Por un lado, se encuentra una visión positiva, que reconoce los esfuerzos desde aquella —particularmente, desde sectores de la Policía y del Poder Judicial— por construir puentes entre los fueros, generar un conocimiento mutuo y establecer condiciones para coordinaciones y colaboraciones que conlleven a la resolución de conflictos y la paz social. Por el otro, se mantiene más bien una visión crítica, que cuestiona la hostilidad, el afán de control y la criminalización de la justicia ordinaria sobre la campesina, así como su escasa comprensión de la misma.

Por su parte, entre los operadores de la justicia ordinaria entrevistados prima la idea de que las rondas campesinas solo deberían operar dentro de los límites de lo rural, donde la justicia ordinaria mantiene menos presencia, con lo cual la jurisdicción especial

«acabaría» en las ciudades porque «ahí sí hay» policías, fiscalías y juzgados. En principio, para respaldar dicha visión, invocan la normativa que regula la jurisdicción especial, en la cual resaltan el ámbito territorial establecido en el artículo 149 de la constitución como uno de límites de la jurisdicción⁴. A partir de ello, para los juristas entrevistados dicho ámbito tiende a ser equivalente al ámbito específico de la base rondera (caserío, zona, etc.) y, de manera más amplia y flexible, al ámbito rural en genérico. Cabe resaltar que dicha flexibilidad responde a su vez al más bien generalizado conocimiento entre los juristas de la falta de prevalencia de comunidades campesinas en Cajamarca, donde la ausencia de propiedad colectiva de la tierra implicaría territorios más difícilmente delimitables. Ante la poca existencia de comunidades con territorios más o menos definidos en el departamento, el criterio de los juristas cajamarquinos para definir el ámbito territorial de las rondas campesinas yace en la noción de lo rural como algo nítidamente separado de lo urbano. De esta manera, mientras cierto conocimiento básico sobre la organicidad de lo rural, propia de Cajamarca, ha permitido a los juristas atribuir un territorio a las rondas, su tendencia a ignorar los procesos de la nueva ruralidad y su impacto en aquellas se constituye como un primer aspecto importante del problema de la delimitación de las competencias territoriales entre fueros.

Como parte de la interpretación de la normativa, la idea de la «territorialidad rondera» suele ser justificada por algunos juristas bajo el supuesto de que la justicia rondera es (o debería ser) una suerte de «justicia residual». Es decir, que debe enfrentar únicamente los «sobrantes» de la justicia ordinaria, aquellos puntos débiles o ciegos donde esta no llega. Ello colisiona con la visión de varios ronderos (sobre todo aquellos que asumen una interpretación maximalista sobre las facultades jurisdiccionales que el Estado les reconoce), no solo porque consideran que la normativa y las interpretaciones que

4 Si bien en la normativa persiste cierto vacío legal caracterizado por una problemática falta de claridad en la delimitación de competencias jurisdiccionales (Brandt, 2017, p. 216).

la apropiación y materializan se encuentran desfasadas, sobre todo por desconocer las tendencias de la nueva ruralidad que precisamente ponen en cuestión los límites de lo rural; sino también porque niegan una realidad en la cual «presencia estatal» no es sinónimo de eficiencia, efectividad y —valga la redundancia— justicia. Menos para el campesinado, el cual, como ya fue argumentado, tiende a desconfiar de la justicia ordinaria por conocimiento de causa: porque esta, incluso estando presente, tiende a serle multidimensionalmente costosa, indiferente, ajena e incluso hostil.

Una funcionaria del Ministerio del Interior nos relata un caso ilustrativo para la discusión: una mujer y sus menores hijos, habitantes de una localidad rural, fueron asesinados y sus restos posteriormente quemados. Dada la gravedad del caso, la ronda campesina de base coordina con la base distrital superior, para movilizar esfuerzos colectivos y capturar a los culpables. Luego de realizar sus investigaciones, los ronderos descubren que el asesino era el suegro de la señora y abuelo de los niños, y que perpetró el horrendo crimen junto a un amigo. En un esfuerzo colectivo de autocontrol respecto de las pulsiones negativas que un acto de tal naturaleza despertaba entre los campesinos, la asamblea castigó a los responsables a través de la cadena ronderil, la cual involucró golpes y humillaciones públicas, para luego derivar el caso a la justicia ordinaria, con la expectativa de que esta hiciera lo propio con los transgresores. Un numeroso grupo llegó a la plaza para manifestarse contra el crimen y entregarlos a la Policía Nacional. Esta los recibió, pero, viéndose atada de manos ante la falta de requisitos legales para mantenerlos detenidos, al poco tiempo los liberó. Luego de ello, y alegando que fueron obligados mediante agresiones físicas a brindar su declaración y admitir su culpabilidad, los presuntos asesinos denunciaron a los ronderos que los investigaron, detuvieron, juzgaron y castigaron, volviéndose ellos los perseguidos. Finalmente, alrededor de mil quinientos campesinos llegaron en protesta a la sede del juzgado exigiendo que se desista de juzgar a los ronderos.

En primer lugar, resulta importante resaltar que aquellos identificados como transgresores aprovecharon la incompatibilidad interforal respecto de la forma diferenciada en que ponen en práctica

métodos para encontrar la verdad de los hechos. Que no reconozcan su procedimiento y material probatorio frustra a los ronderos, quienes sienten no solo que no son validados ni valorados, sino que luego la justicia ordinaria es incapaz de hacer justicia. Desde la justicia ordinaria se cuestiona el proceder de la ronda, alegando que ha vulnerado derechos. Esta discrepancia es un punto central de la conflictividad interforal, y a partir de ella emergen las reacciones de protesta de la población frente a lo que percibe primero como inacción frente a (presuntos) transgresores detenidos por la justicia campesina y segundo como abuso de las autoridades ordinarias frente a los ronderos. Cruzando el relato de la funcionaria con el de algunos ronderos, la protesta parece en efecto condensar indignación frente al trato desigual percibido, puesto que cuando se trata de juzgar ronderos, estos últimos consideran que la justicia ordinaria es mucho más diligente que cuando se le exige juzgar a los transgresores que los ronderos persiguen. Así, sienten que, además de no cuidar a la población ni hacerle justicia cuando es agraviada, la justicia ordinaria los persigue precisamente por cubrir ese vacío, ese derecho vulnerado, es decir, por cumplir a su manera esa labor que el Estado no ha sido capaz de cumplir a cabalidad.

En segundo lugar, resalta a su vez la trayectoria espacial de los hechos: el crimen y el castigo rondero ocurridos en la localidad rural en conexión con el nivel distrital; la búsqueda de mayor justicia hacia la urbe donde tiende a concentrarse la justicia ordinaria; y la movilización en protesta que se reitera hacia la ciudad, apropiándola y de alguna manera retando el poderío de la justicia ordinaria. A pesar de que la población rural ha adquirido mayor presencia en los espacios urbanos, en la justicia ordinaria ello no parece condecirse con un mayor despliegue de capacidades que le permita satisfacer las búsquedas de justicia de dichos sectores de la población. De ahí la pertinencia social de que la justicia campesina adquiera presencia o se expanda en espacios urbanos tradicionalmente externos a su territorialidad, desdibujando los límites tradicionales de las competencias territoriales que un importante sector de la justicia ordinaria busca conservar. Todo esto ocurre a pesar de la falta de reconocimiento, legitimidad o validación legal de dicha expansión.

Tales son los términos en los cuales la falta de delimitación de las competencias territoriales constituye un *impasse* importante entre ambas jurisdicciones.

La expansión de la justicia campesina hacia las zonas urbanas estaría, de esta manera, implicando la intensificación y complejización de lo que algunos autores denominan *forum shopping*, es decir, un conjunto de diferentes aparatos de justicia con normas, procedimientos y criterios distintos, que operan en un mismo espacio social y del cual la población puede servirse con arreglo al que considere le será más favorable (Brandt y Franco, 2006, p. 153). Ello expresa a su vez otras dinámicas o formas de presencia estatal, mucho más constructivas y dialogantes, como la justicia local mixta descrita por Piccoli (2014), la cual se manifiesta, por ejemplo, mediante asambleas que reagrupan a autoridades de ambos fueros y producen una deliberación conjunta (p. 64), si bien este fenómeno parece sobre todo operar en ámbitos más propiamente rurales. Además, por el último caso expuesto y los relatos de los ronderos y los fiscales entrevistados, resulta claro que la delincuencia común también es usuaria del *forum shopping*, siendo común que las personas juzgadas por la justicia campesina recurran luego a la justicia ordinaria con el objetivo de que sus juzgadores sean juzgados. Los ronderos relatan que muchos de los procesos abiertos en su contra (o en contra de sus compañeros) tienen su raíz en este uso del repertorio de aparatos jurídicos existente en Cajamarca.

6. LOS IMPACTOS DEL EXTRACTIVISMO Y LA CRIMINALIZACIÓN DE LA DISIDENCIA POLÍTICA

En el marco de las nuevas actividades económicas relevantes en el espacio rural, las relaciones entre las poblaciones rurales, sus agentes externos y su entorno se ven particularmente impactadas «por diferentes procesos extractivos fomentados por el Estado y por intervenciones privadas» (Grados y Pacheco, 2016, p. 55). El espacio rural se ha visto reconfigurado por las políticas neoliberales, la presencia de grandes corporaciones nacionales y transnacionales, y

en especial con el establecimiento de políticas extractivistas (Diez y Ortiz, 2013; Burneo, 2013; Damonte y Castillo, 2010; Damonte, 2014). A partir de ello, la fuerte presencia de industrias extractivas y otros actores sociales en Cajamarca complejizan aún más los procesos de descampesinización, atomización social y debilitamiento ronderil. Ello no solo debido al impacto negativo que tienen en las actividades económicas agropecuarias —restándole rentabilidad al ejercicio de dichas actividades mediante la depredación ambiental y el acaparamiento por despojo (Harvey, 2007)—, sino también al fomento de relaciones clientelistas, que privilegian el beneficio individual antes que el fortalecimiento de lo comunitario o los beneficios colectivos (Salas, 2010, p. 135). Pero, a su vez, a partir de las tensiones con las industrias extractivas, el campesinado rondero parece reivindicar su identidad campesina y redescubrir su identidad indígena, así como encontrar sus necesidades de cohesión, ampliación de sus funciones políticas y resignificación de sus visiones de justicia social.

Entre todas las transformaciones que la nueva ruralidad implica para los campesinos ronderos de Cajamarca, ninguna tiene mayor peso en sus relatos que el extractivismo. La convivencia tensional entre dicho campesinado y las industrias extractivas constituye una de sus principales preocupaciones como grupo social y, correlativamente, uno de los principales locus de conflicto que un importante sector de la justicia ordinaria parece incapaz de comprender y ponderar. Frente a la promoción y la defensa estatal de los proyectos extractivos (sobre todo mineros), las rondas campesinas y las organizaciones que las agrupan a escala provincial, regional y nacional han tenido un rol importante que resulta necesario descifrar. A nivel de transformaciones en la representación política del campesinado en general, y enfocado en la minería a gran escala, Damonte (2016) caracteriza este complejo fenómeno de la siguiente manera:

las interacciones directas y asimétricas entre las organizaciones campesinas y las grandes empresas mineras han obligado a las autoridades comunales o ronderiles a asumir nuevas funciones, como

negociar con las empresas el alquiler o la venta de tierras, o distribuir el capital financiero recibido de la empresa por la venta o compensación por el uso de recursos. Al verse en la necesidad de representar los intereses campesinos, las organizaciones comunales y ronderiles al parecer han cambiado de manera informal, pero sobre la base de sus atribuciones formales, sus reglas y procedimientos. Como consecuencia, la estructura institucional de dichas organizaciones se ha visto forzada a asumir nuevos desafíos, que podrían terminar fortaleciendo o desestructurando su legitimidad política (p. 414).

En países como Perú, la adopción de políticas gubernamentales dirigidas a gestionar el acceso a los recursos se ha venido reconfigurando «con el fin de seguir favoreciendo a los sectores más poderosos de la sociedad» (Damonte y Lynch, 2016, p. 10). Los principales estudios en la materia coinciden en que los principales grupos de poder económico vinculados con estas actividades (nacionales y transnacionales), lejos de aportar a superar la situación histórica de desigualdad, pobreza y marginación que marca al campesinado, contribuyen a profundizarla (Diez y Revesz, 2006; Damonte, 2014; Hendriks y Boelens, 2016). Los megaproyectos de las grandes corporaciones tienden a reducir la competitividad, impedir la diversificación económica y generar economías dependientes de su desenvolvimiento (Bebbington, 2007), a la par que se constituyen como grandes poderes locales con una amplia gama de funciones —lo que algunos autores denominan «enclaves» (Durand, 2014, 2015)—. Por ello, no resulta extraño que un amplio sector del campesinado experimente tensiones con dichos grupos de poder y con el Estado.

Las dinámicas de negociación u oposición que el campesinado construye para lidiar con dichas industrias encuentran en las rondas campesinas y las organizaciones que las agrupan a nivel provincial y regional —entre las cuales destacan la Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú (CUNARC-P), las federaciones rondas provinciales y otras organizaciones de movimiento social, como la Plataforma Interinstitucional Celendina— a uno de sus principales espacios de representación y deliberación. De esta manera,

en el marco de la nueva ruralidad y el correlativo establecimiento del extractivismo como modelo de apropiación del espacio rural y de sus recursos, las rondas campesinas consolidan la expansión de sus funciones políticas y, por ende, su función de representación del campesinado. Como señala Oscar Espinosa (2013):

en la actualidad las rondas campesinas han asumido un rol importante en los conflictos socio-ambientales. Este es el caso, por ejemplo, de la participación activa de las rondas de Cajamarca en las protestas contra el proyecto minero de la empresa Yanacocha en la zona de Conga, o de las rondas de La Libertad en contra del proyecto de la empresa Barrick en los distritos de Quiruvilca y Sanagorán entre los años 2011 y 2013. En estos casos, las rondas campesinas locales y sus organizaciones regionales se asocian con otros movimientos campesinos, indígenas y populares (p. 23).

En el marco de la conflictividad socioambiental, muchos campesinos ronderos han sido criminalizados por oponerse al extractivismo o exigir condiciones más favorables de negociación en la implementación (Wilson, 2016). Al respecto, el conflicto por el proyecto minero Conga (De Echave y Diez, 2013; De Echave, Diez, Huber, Revesz, Lanata y Tanaka, 2009) es uno de los casos más emblemáticos de la última década⁵. A diferencia de la persecución penal experimentada por los ronderos por ejercer (o exceder) sus funciones jurisdiccionales en el marco de conflictos comunes, la criminalización vinculada a los conflictos socioambientales tiene un matiz diferente en la medida que, en estos últimos, las rondas colisionan con grandes intereses empresariales y, consecuentemente, una política gubernamental de primer orden de prioridad, que como tal implica la participación directa de las más altas esferas del Estado.

5 En Cajamarca existen muchos otros, aunque quizás de menor resonancia mediática. Si bien aquel se encuentra latente o en una suerte de tenso reposo, muchos otros se encuentran activos y vigentes. Por ejemplo, aquellos que giran en torno a operaciones activas con oro (Yanacocha de la empresa estadounidense Newmont, Cerro Corona de la sudafricana Gold Fields y otros), proyectos mineros en fase de preejecución (Conga de Newmont) y proyectos hidroeléctricos (Chadín II de Odebrecht), solo para nombrar a algunos.

En dicha conflictividad, la criminalización es una política dirigida a castigar y desincentivar la disidencia política, para lo cual suele involucrar represión policial, apertura de procesos penales e imposición de estados de emergencia (Saldaña y Portocarrero, 2017), además de todo un aparato mediático dirigido a estigmatizar a los sujetos disidentes como criminales y radicales opuestos al desarrollo (Saldaña y Salazar, 2018), e incluso como terroristas (Aguirre, 2011). La criminalización toma distintas formas y permite moldear un imaginario que reactiva las tradiciones autoritarias y excluyentes del racismo, el clasismo y el sexismo contra la población campesina (Vásquez, 2013). Dicha política debilita la capacidad de las rondas de organizarse, ejercer sus facultades jurisdiccionales o defender derechos fundamentales como la vida, la libre determinación, el territorio, la salud y el medio ambiente.

Dado que el extractivismo no suele ser impulsado por los gobiernos y las empresas con el consentimiento de las poblaciones locales, como respuesta el campesinado se ha visto en la necesidad de recurrir con similar frecuencia a medidas de fuerza para defender su autonomía. Más allá de los contenidos o términos de tal o cual posicionamiento (negociación y oposición), lo que el campesinado tiende a cuestionar es la falta de reconocimiento de su agencia, y lo que reivindica es el goce efectivo de una ciudadanía plena, donde las voces y las voluntades sean plenamente reconocidas, respetadas e incluidas en la toma de decisiones políticas. En este escenario, quienes suelen ejercer dichas medidas de fuerza son las rondas campesinas, que, nuevamente, no son otra cosa que el campesinado empoderado y organizado para defenderse.

Estas medidas de fuerza (paros, movilizaciones, toma de campamentos mineros, toma y bloqueo de carreteras, etc.), que por su alto costo (humano, económico, etc.) suelen producirse cuando se agotan las demás vías posibles de solución, constituyen delitos tipificados en el marco de la legalidad (por sí mismas o por la manera en que son llevadas a cabo). Sin embargo, la violencia que emana de ellas y su correlativo efecto vulnerador de los derechos de terceros no suelen ser puestos en su debido contexto por los

actores de la justicia ordinaria (sobre todo los fiscales) y el Gobierno (al movilizar a sus fuerzas represivas para desbaratar tales medidas), contexto que se encuentra determinado por la posición de subalteridad del campesinado frente al gran capital extractivo y el Estado, y consecuentemente por las opresiones de las cuales suele ser víctima. Dicho de otra manera, por lo general el Estado no pondera que dichas medidas suelen tomar lugar en el marco de un estado de necesidad y que se encuentran dirigidas a disolverlo, es decir, a equilibrar la balanza de poder y posibilitar la participación del campesinado en la toma de decisiones, en tanto hasta antes de esas medidas dicha participación era un derecho negado.

La violencia que emana de las medidas de fuerza de las rondas campesinas parece operar como una mezcla entre su ejercicio jurisdiccional y una suerte de legítima defensa colectiva. Por un lado, dicho ejercicio emerge sobre la base del territorio que el campesinado habita, si bien, como mencionamos, este es difuso debido a la poca prevalencia de la propiedad comunal y de comunidades campesinas en Cajamarca. Por otro lado, por su carácter violento, dicha defensa puede llegar a trascender los límites constitucionales establecidos en la jurisdicción especial (al vulnerar los derechos fundamentales de otras personas), pero ante todo emerge para salvaguardar derechos colectivos o bienes jurídicos mayores que el campesinado considera de primer orden: la salud, la vida, el medio ambiente y los recursos naturales como la tierra y el agua, disputados con las industrias extractivas, en principio fundamentales para la supervivencia de las poblaciones rurales. Así, las funciones políticas ronderas centradas en la defensa del campesinado y sus intereses tienden con facilidad a colisionar con el gran capital, el gobierno central y la justicia ordinaria.

Desde la perspectiva de varios ronderos, en estos conflictos la ley se encuentra configurada y el Estado posicionado para favorecer al capital extractivo, en el marco de lo cual consideran que la justicia ordinaria suele ser cómplice de los abusos y agravios que estas políticas implican para la población campesina. Por un lado, la policía, que no solo los reprime cuando el Poder Ejecutivo lo dispone, sino

que también tiende a actuar como seguridad privada (privatizada) de las empresas mineras mediante la suscripción de convenios de servicios policiales extraordinarios (Instituto de Defensa Legal, 2020), produciendo lo que el especialista en derecho constitucional Juan Carlos Ruiz llama la «privatización del orden público» (entrevista personal, 7 de junio de 2019). Por otro lado, el Ministerio Público, percibido como bastante diligente cuando se trata de procesar a miembros y representantes de las rondas en razón de sus medidas de protesta. Por último, el Poder Judicial, sobre todo cuando juzga a los ronderos sin tomar en cuenta el contexto de sus actos. En tal sentido, la conflictividad derivada del extractivismo tiende a generar mayor distanciamiento y tensión entre ambos fueros.

Asimismo, en el marco de estos conflictos y los procesos penales que suelen derivar de los mismos, las dirigencias ronderas se ven debilitadas porque, dada la naturaleza personalista de las acusaciones (es decir, de la atribución de culpas), los fiscales tienden a acusar a personas específicas, obviando el hecho de que en muchos casos sus actos responden ante todo a procesos democráticos gestados por la asamblea rondera en tanto autoridad colectiva. Sin embargo, si bien por un lado este accionar de poder debilita la organización rondera, por el otro confirma y fortalece la convicción de que la lucha del campesinado por su autonomía es tanto jurídica como política. A partir de ello, las nuevas luchas ronderas por una legalidad justa, adecuada a su realidad y garante de sus derechos se encuentran en buena medida marcadas y motivadas por la conflictividad derivada del extractivismo.

Así, al percibir al Estado como promotor y protector de los intereses de las empresas mineras y de otros grupos de poder económico, un importante sector de las rondas campesinas observa con mucha desconfianza cualquier tipo de intervención estatal en su espacio de influencia directa, por más bien intencionado que sea. En particular, se ve con desconfianza a un sector de la Policía, por el rol de represor y defensor del gran capital que suele tener en este tipo de conflictividad. Hace poco más de una década, por ejemplo, ocurrió lo siguiente:

El convenio [Convenio marco de coordinación 2003-2007 entre las rondas campesinas y el Ministerio del Interior] no se aprobó sin suscitar controversias. Así, la Federación Regional de Rondas Campesinas y Urbanas de Cajamarca publicó, en 2005, un panfleto denunciando una tentativa de control de las Rondas Campesinas por parte de la policía y una estrategia de espionaje de las empresas mineras. De hecho, en una región donde existen importantes conflictos entre las empresas mineras y la población campesina, un acercamiento entre la policía y las Rondas Campesinas, fuerza social de defensa del campesinado, cuestiona la posibilidad de independencia del movimiento social (Piccoli, 2014, p. 60).

En concordancia, las acusaciones entre ronderos por supuestamente haberse vendido a la minera parecen ser una tendencia, lo cual suscita a su vez contradicciones al interior de los entornos de deliberación campesina:

conflicto minero es escasez de agua, cambio climático es también, no todo es culpa del extractivismo; todos son muy supersticiosos, pero en las asambleas nunca lo dicen, igual es con la minería, nadie la quiere en público, pero en privado tienen sus apetitos individuales y qué no darían por verse beneficiados por ella o algo como ella (rondero y juez de paz de Bambamarca, entrevista personal, 10 de junio de 2019).

Al respecto, el fiscal Díaz Del Castillo sostiene que algunas agrupaciones ronderas tienen, en efecto, vínculos clientelistas con empresas mineras, donde los dirigentes personalizan el poder y buscan beneficiarse económicamente a costa del bien común. Por otro lado, las acusaciones de coludirse con las mineras en desmedro del campesinado se habrían normalizado al punto de que no siempre indican un vínculo real, sino ante todo la necesidad de deslegitimar al otro. Es decir, suponen un ejercicio entre diferentes organizaciones ronderas para descalificarse mutuamente.

Por todo ello, varias agrupaciones, entre las que destacan las federaciones y la CUNARC-P, mantienen siempre la guardia en alto cuando se trata de su autonomía. Si los intentos de la justicia ordinaria por coordinar con rondas campesinas no son realizados con cuidado y en consideraciones de la profunda relación de

desconfianza que prevalece entre sus varias organizaciones y el Estado, resulta muy probable que estos sean concebidos, al menos de manera preventiva, como intentos por controlarlos o asimilarlos a las lógicas y racionalidades de la justicia ordinaria o los poderes fácticos que tienen —o que se percibe que tienen— influencia en ella. De ahí que las autoridades y los representantes de las rondas campesinas sean más proclives a coordinar y colaborar con quienes han construido relaciones de confianza. Ello, como veremos, aplica para las relaciones de las rondas con cada una de las instituciones de la justicia ordinaria.

7. EXPERIENCIAS, AVANCES Y LIMITACIONES DE LAS RELACIONES INTERFORALES EN CAJAMARCA

Hasta aquí, hemos intentado brindar alcances sobre cómo la nueva ruralidad y el extractivismo condicionan y constriñen el ejercicio de poder de las rondas campesinas. En paralelo, se ha procurado enfatizar cómo dicho condicionamiento también tiene efectos en las relaciones entre aquellas y la justicia ordinaria. Ahora, ofrecemos una aproximación a los alcances de la coordinación interforal haciendo hincapié en cómo expresa a su vez diferencias al interior de ambos fueros.

7.1. Policía Nacional y Ministerio del Interior

El acercamiento de la Policía Nacional y las rondas se ha incrementado en los últimos años, lo cual depende en gran medida de la política de autoridades policiales a distintos niveles: en particular, de los ministros del interior y los comisarios o jefes de la policía local y regional, respectivamente. Dicho acercamiento se da en términos de visitas a comunidades, reuniones y capacitaciones (Huber y Guerrero, 2006; Cacho, 2016).

El mencionado convenio marco de coordinación entre el Ministerio del Interior y las rondas campesinas fue renovado en el 2005 y concluyó en mayo de 2007, generando tanto aspectos positivos como aspectos por mejorar. En principio, el convenio precisaba los

objetivos, los acuerdos, los modos de coordinación entre las partes y un plan de trabajo. Los textos que lo instituían planteaban como compromiso el refuerzo de la presencia de la Policía Nacional en las zonas rurales, el fortalecimiento y la formalización de las rondas (inscripción en los registros públicos y validación de sus libros de actas), y la promoción conjunta de actividades de formación y defensa del sistema democrático (Piccoli, 2014, p. 60). Sin embargo,

el Ministerio del Interior dio poco cumplimiento al acuerdo. El funcionamiento del convenio [...] no se debe a una voluntad de la policía como institución, sino al trabajo de policías particulares. Por esta razón, la colaboración está lejos de ser posible en todas las provincias. En efecto, no depende tanto de las instituciones que llevan los acuerdos, sino de los individuos presentes en esta (Piccoli, 2014, p. 60).

Al respecto, algunos ronderos relatan que el acuerdo no era equitativo puesto que no implicaba que ellos puedan asistir a las labores policiales, sino solo lo contrario. Esto terminó reforzando el sentir ya mencionado de que la policía lo utilizaba para ejercer labores de espionaje al servicio de las empresas mineras y, más ampliamente, para ejercer control sobre las rondas.

Pese a dichas dificultades, desde el Ministerio del Interior se ha buscado mantener buenas relaciones con las rondas, apostando por generar cercanía con aquellas más dispuestas al trato permanente, mientras se mantiene distancia con aquellas menos interesadas. Por ejemplo, Eliana Pinedo, funcionaria del Ministerio del Interior en Cajamarca, señala que desde el 2017 se vienen desarrollando talleres de trabajo interforal denominados «diálogos de saberes», a través de los cuales se busca, por medio de la comprensión mutua (lo cual es a su vez un fin en sí mismo), una mejor relación y un mayor nivel de coordinación entre la Policía Nacional y las rondas campesinas. En estos, ronderos y policías se capacitan mutuamente sobre los procedimientos que siguen para defender derechos y normativas, así como sobre las facultades que tienen reconocidas y definidas por la constitución. Esta mutua comprensión está dirigida a construir espacios de compatibilidad y superar los malentendidos o las fallas en la interpretación.

La Policía tendría mayores facilidades de coordinación con las facciones más afines a la interpretación minimalista de las facultades jurisdiccionales, dado que mediante dicha interpretación algunas facciones ronderas tienden a pensarse como entes de apoyo de la Policía antes que como organizaciones con plena autonomía. Al respecto, Pinedo sostiene que, como institución, «nos encantaría que todos los ronderos tuvieran esa actitud dialogante y cercana que tienen algunos dirigentes, pero tenemos que ser realistas y entender a la oposición y desconfianza de la mayoría» (entrevista personal, 7 de junio de 2019). Bajo la lógica de evitar problemas y mantener respeto por la autonomía ajena, Pinedo señala que no intervienen respecto de los conflictos entre rondas y entre ronderos porque entienden que parte del respeto por su autonomía es también el respeto por sus diferencias internas.

Para comprender adecuadamente estas aristas de la coordinación interforal, resulta necesario detenernos en la disputa entre ronderos y rondas por el significado de las facultades jurisdiccionales. Esta no solo constituye uno de los principales ejes de división o divergencia entre ronderos, facciones y organizaciones que funcionan como instancias de representación superior (distrital, provincial, regional y nacional), sino que también es una disputa por los términos de la relación que han de primar entre ambos fueros y, más ampliamente (políticamente), entre el campesinado y el Estado. Las organizaciones que agrupan a las bases ronderas tienden a disputarse la representación del campesinado, sobre todo cuando se trata de definir quiénes son los interlocutores válidos frente al Estado. Como veremos, en dichas interlocuciones las tensiones entre agrupaciones ronderas pueden llegar a ser irreconciliables.

La disputa gira en torno a dos polos interpretativos, entre los cuales existen diversos matices. Por un lado, se ubica la interpretación minimalista que concibe a las rondas como una suerte de extensión del Estado y de apoyo a instituciones estatales, sobre todo en términos de seguridad, vigilancia y arresto ciudadano. La función jurisdiccional *per se*, aquella a través de la cual las rondas imparten justicia de manera autónoma, tiende a quedar excluida de esta interpretación al ser considerada como una atribución de facultades que no

les pertenece. De cierta manera, esta interpretación complementa el afán de control y el rol paternalista que, históricamente, el Estado ha tenido respecto de las rondas campesinas, tratando de delinear el perfil de aquellas «de acuerdo a sus intereses» (Degregori y Ponce, 2000, p. 403). Uno de los ejes centrales de dichos intentos de avasallamiento fue impulsar una legislación que las sometiera al control de las fuerzas armadas⁶. Se trata de una mirada que un sector de las rondas ha asimilado y que coincidiría con la concepción que casi todo el Ministerio Público, un importante sector de la Policía Nacional y otro importante sector del Poder Judicial mantienen sobre las rondas.

En el otro extremo, el polo interpretativo maximalista proyecta una visión afianzada sobre la idea de la autonomía campesina, ganada a través de la lucha y el empoderamiento, a través de los cuales la ronda es pensada como un ente de administración de justicia tanto alterno como complementario a la estatal, legítima y legal, y, en su forma más ampliada, como una organización del campesinado para defender sus intereses y defenderse de diversas amenazas. Este polo coincide con las bases, organizaciones y facciones más politizadas de las rondas campesinas cajamarquinas, así como con el sector más interculturalmente competente de la Corte Superior de Justicia de Cajamarca, que reconoce los avances constitucionales en la materia y los aplica como parte de sus decisiones judiciales; valora los avances normativos, de protocolos de coordinación y cooperación; y está preocupado por desarrollar capacidades y competencias interculturales a nivel institucional. Mientras en el Ministerio Público su presencia parece más bien periférica, en la Policía Nacional parece venir ganando terreno.

Algunos especialistas cajamarquinos sostienen que la posición «minimalista» entre las rondas es minoritaria, al punto de que estaría presente en no más del 10 % de las bases ronderas. Por ello, tendería a fundar su legitimidad en las redes que han logrado construir

6 Decreto Supremo n.º 002-93-DE-CCFFAA (1993), con el cual se pretendía colocar tanto a las rondas campesinas como a los comités de autodefensa de entonces (los cuales luchaban contra enemigos diferentes) bajo el control de las Fuerzas Armadas (Degregori y Ponce, 2000, p. 404).

«hacia afuera» con operadores estatales. Correlativamente, el sector estatal que asume esta posición vería en ellos la oportunidad de ejercer mayor control sobre las mismas. En cambio, el sector ronderil que reivindica facultades jurisdiccionales plenas —en buena medida identificado con la CUNARC-P, si bien esta es una organización con matices internos— sí estaría conformado por dirigentes con mayor representatividad y legitimidad entre las bases, al ser autorizados y constantemente elegidos por las asambleas. Eso no siempre significa que los primeros no coordinen con bases, pero sí que los segundos tienen mayor capacidad de sustentar sus deliberaciones comunitarias a través de actas.

7.2. Ministerio Público

Ahora bien, la tensión interpretativa entre ambos polos se expresa también en las relaciones con el Ministerio Público. Por ejemplo, en mayo de 2019, el ex fiscal supremo Tomás Aladino Gálvez⁷, que presidía el Centro de Asuntos Interculturales del Ministerio Público de Cajamarca, convocó a un sector minoritario de las organizaciones ronderas a un evento dirigido a incluir a las rondas urbanas en la ley de rondas campesinas. Sin embargo, pocas bases acudieron al evento, mientras la CUNARC-P salió a cuestionarlo a través de un pronunciamiento donde sostenía que el Ministerio Público no puede organizar eventos sobre algo que pueda afectar a las rondas sin consultar primero con sus organizaciones representativas, y menos aún hacerlo una persona que, como Gálvez, era acusada por sus pares de pertenecer a una organización criminal (Los Cuellos Blancos del Puerto). La CUNARC-P sostuvo además que las rondas urbanas tendrían que movilizarse para tener su ley.

En un caso diferente, la propuesta desde la justicia ordinaria —particularmente de algunos fiscales y jueces— de obtener un

⁷ En abril de 2021, fue destituido por la Junta Nacional de Justicia de manera unánime, por incurrir en falta «muy grave» en el caso Los Cuellos Blancos del Puerto, así como en faltas a la función fiscal. Previamente, había sido suspendido (Gestión, 2021).

padrón de ronderos identificados mediante una credencial que permita a autoridades ordinarias diferenciar a quien es rondero de quien no lo es también generó controversia. Mientras desde el Estado la propuesta era planteada en términos de facilitar los procesos de identificación ejercidos por los fiscales y así evitar malentendidos, para un importante sector de las rondas campesinas no solo expresaba un intento por ejercer control, sino también un desconocimiento sobre la forma en que suelen organizarse e instituir membresía e identidad. Ello porque, como fue señalado, virtualmente todos los campesinos son ronderos, siendo la ronda no solo una organización sino un recurso que se activa de acuerdo con las circunstancias, con la característica de poder invocar a cualquier miembro del campesinado en el ejercicio de sus funciones (y en última instancia, como parte de la asamblea). Por otro lado, como señala el dirigente rondero Segundo Mendoza, las credenciales podían ser, eventualmente, falseadas por delincuentes con facilidad, socavando así un aspecto de su utilidad.

Casos como estos expresan una relación conflictiva con un Ministerio Público identificado por la mayoría de ronderos entrevistados como la institución más hostil de la justicia ordinaria en Cajamarca. Se sienten perseguidos por la institución, lo cual también hemos visto expresado en las tensiones vinculadas a las competencias territoriales y al extractivismo. La posición amigable es más bien periférica. Por ejemplo, en la ciudad de Cajamarca dos fiscales resaltan como «aliados» que tienen buenas relaciones con las rondas y su respeto: Ramiro Diaz Del Castillo (conocido como el «fiscal rondero») y Martín Lingán Cabrera. Mientras Lingán es un fiscal proveniente de experiencias previas en la Defensoría del Pueblo, lo que le habría permitido construir una sensibilidad y una apertura mayores en torno a las rondas (participa en asambleas ronderiles con regularidad), Diaz es rondero y ex asesor legal de la CUNARC-P, por lo cual conoce de primera mano la naturaleza social y el funcionamiento de la ronda. Así, los esfuerzos de coordinación y cooperación interforal desde el Ministerio Público tienden a limitarse a las buenas relaciones de confianza que estos fiscales han tejido con las bases ronderas y sus organizaciones supralocales.

En conversación con ellos, resultan significativas sus visiones críticas sobre su institución y sus pares en términos de las competencias interculturales y las limitaciones que muestran para la coordinación con las rondas campesinas. Díaz Del Castillo considera que la Fiscalía no tiene «brújula intercultural» ni protocolo para vincularse con las rondas, maneja una interpretación literal formalista de la constitución y no se preocupa por conocer, reconocer ni aplicar los distintos acuerdos, tratados internacionales y leyes que amparan el accionar ronderil y el ejercicio de su jurisdicción especial. Sostiene que es un problema en buena cuenta radicado en la forma en que se suele enseñar el derecho e instituir el estatus social de los abogados, a partir de lo cual muchos fiscales (así como varios jueces) se sienten superiores a los ronderos y sus formas de impartir justicia. Asimismo, cuestiona que instituciones estatales como el Ministerio Público se encuentren en parte organizadas en torno al poder personalista y caudillista de sus integrantes poderosos, lo cual entiende como un obstáculo para la construcción de una justicia intercultural inclusiva.

De manera complementaria, Lingán Cabrera cuestiona el monismo jurídico, el etnocentrismo y los afanes de asimilación cultural que predominan entre sus colegas, quienes asumen que las rondas deben ser capacitadas por los operadores de la justicia ordinaria para que actúen de acuerdo a ley, en lugar de que elaboren y ejerzan sus visiones de justicia. Señala que ha aprendido mucho con los ronderos, visitándolos en sus localidades, sobre todo en torno a cómo la justicia ordinaria puede llegar a ser, desde cierta óptica, igual o más represiva y vulneradora de derechos humanos que la justicia campesina:

La ronda dice «nosotros tenemos nuestra cadena ronderil y ustedes su prisión preventiva. Lo detenemos días, un mes, y ustedes nueve meses o más de un año. Cualquiera preferiría unos chicotazos a estar meses o años presos. ¿Quién vulnera, entonces? Encima su acusado sale peor, nosotros resocializamos, no lo vuelve a hacer. Ustedes también cometen abusos» (entrevista personal, 5 de junio de 2019).

De esta manera, desde la periferia de su institución, en términos de interculturalidad, estos fiscales cuestionan la visión hegemónica que muestran las funciones cotidianas del Ministerio Público sobre casos judiciales que involucran a las rondas campesinas. No se trata de que lo cuestionado sea privativo de dicha institución, sino que ante todo domina su accionar colectivo, sobredeterminando la imagen que el campesinado rondero tiene de ella. Esta visión es, por lo tanto, parte del múltiple conjunto de racionalidades que generan y fortalecen la conflictividad existente entre dicha institución y las rondas campesinas. La desconfianza del campesino en la justicia ordinaria tiene así uno de sus puntos fuertes en la desconfianza y el rechazo al accionar prácticamente normalizado del Ministerio Público en lo que a ellos respecta.

7.3. Poder Judicial y Corte Superior de Justicia de Cajamarca

Finalmente, está la Corte Superior de Justicia de Cajamarca, desde donde se han desarrollado importantes esfuerzos por construir una justicia intercultural y mejores relaciones con las rondas campesinas. En particular, el desarrollo del Instituto de Justicia Intercultural (IJI) de dicha corte ha permitido, durante varios años, un trabajo sostenido entre magistrados, ronderos, especialistas en pluralismo jurídico (donde resaltan investigadores y académicos) y demás operadores judiciales. Este construye relaciones interforales de confianza, una escuela formativa que permita perfeccionar las competencias interculturales de los magistrados, espacios de diálogo, discusión y aprendizaje mutuo, así como desarrolla diversas investigaciones sobre el pluralismo jurídico y la justicia campesina del departamento. Si bien está conformado por miembros con visiones diversas sobre la materia, a grandes rasgos el IJI se ve impulsado por una interpretación amplia sobre las facultades jurisdiccionales de las rondas campesinas (aunque no igual de maximalista que la asumida por diversas facciones de ronderos), lo cual de alguna manera lo coloca a la vanguardia del pluralismo jurídico que toma lugar dentro de la justicia ordinaria en Cajamarca.

Al respecto, son significativas las visiones compartidas por las juezas Fernanda Bazán Sánchez y Fanny Torres Villavicencio. La doctora Torres reconoce la autonomía de las rondas campesinas, pero es crítica de la visión maximalista cuando esta implica el extremo de que las rondas campesinas puedan conocer todo, incluidos complejos delitos de lesa humanidad, terrorismo, delitos contra el Estado, crimen organizado, etc. Asimismo, considera que un factor que dificulta la coordinación interforal es que en ocasiones las rondas se disputen las jurisdicciones de determinados espacios, tendiendo a deslegitimarse. Ello, a su juicio, dificultaría desde la justicia ordinaria la identificación de las autoridades ronderas legítimas con las cuales se puede coordinar y dialogar. Por su parte, la doctora Bazán considera que el Poder Judicial es parte importante del problema de las tensiones entre fueros porque muchos jueces ven a las rondas como algo que no debería existir, como un obstáculo para la justicia. Por ello, señala, las interpretaciones tienden a ir en la línea más conservadora del derecho ordinario, mientras el protocolo intercultural del Poder Judicial muchas veces no se aplica.

A pesar de estos matices y diferencias, ello le ha permitido a un sector de la corte tender puentes con algunas de las facciones ronderas más reacias al vínculo. Algunos dirigentes de la Federación Provincial de Cajamarca (que a su vez se encuentra vinculada con la CUNARC-P), si bien antaño fueron más reticentes y desconfiados con los jueces y demás operadores del Poder Judicial, ahora se muestran más abiertos al diálogo, gracias al trabajo personalizado y colectivo del IJI. Cusy Rengifo, coordinadora del IJI y de la Oficina Distrital de Apoyo a la Justicia de Paz (ODAJUP), sostiene por ejemplo que actualmente los ronderos les avisan y dialogan primero antes de hacer paros o marchas en el marco de algún conflicto, lo cual consideran positivo en la medida que existe una relación mínima de confianza y consideración mutua. Rengifo, desde su trabajo cotidiano con ronderos y jueces de paz, sirve de mediadora con rondas y organizaciones ronderas que no necesariamente confían en los altos mandos de la corte. A muchos jueces percibidos como soberbios y malcriados no los reciben. Así, el trabajo del IJI ha servido para mejorar la percepción que los ronderos tienen del

Poder Judicial, reconociendo que en su interior existen posiciones con la voluntad de reconocerlos como sus iguales.

Este «como sus iguales» resulta fundamental en la medida que no son iguales: de partida es necesario recordar que entre ambos fueros existe una relación asimétrica de poder y un pluralismo jurídico jerarquizado en el cual, si bien las rondas campesinas son autónomas en sus funciones jurisdiccionales, poseen límites cuya regulación se encuentra a cargo de la justicia ordinaria, sin que dicha potestad funcione a la inversa. Como movimiento social las rondas campesinas son capaces de ejercer presión social e influir en el campo de acción de la justicia ordinaria, pero en última instancia esta tiene la capacidad legalizada para movilizar sobre aquella su aparato coercitivo. Así, en el marco de la justicia intercultural la pretensión de un sector de las rondas campesinas y de un relevante sector del Poder Judicial cajamarquino es que dicha situación tienda al equilibrio, produciendo relaciones más horizontales, pacíficas y cooperativas.

Ahora bien, la buena relación entre la corte de Cajamarca y las rondas campesinas se encuentra estructurada en distintos niveles. Esto significa que, en contraste con la Policía Nacional (Ministerio del Interior) y el Ministerio Público, la relación de coordinación no se reduce al vínculo personal y directo entre determinados magistrados y determinados dirigentes ronderos, sino que implica, a su vez, diversos tipos de relación entre distintos operadores y técnicos vinculados a la labor magistral intercultural: coordinadoras, especialistas, asesores, etc. Ambas fibras —de las magistradas y los magistrados, y de sus subordinados— son sumamente importantes en el mantenimiento, la sostenibilidad y la ampliación de la relación interforal. En otras palabras, el carácter directo y personalizado de estas relaciones ha alcanzado un valioso grado de institucionalización, que si bien está en proceso, no solo implica esta multiplicidad de relaciones dialógicas y de confianza, sino también —igual de importante— una institucionalización cultural de la interculturalidad. Esta última se entiende como la sedimentación —al menos parcial— de determinados sentidos comunes y prácticas, es decir, espacios de entendimiento

mutuo definidos no solo por significados consensuados, sino también por las discrepancias interpretativas y prácticas.

De esta manera, si en los últimos años la Corte Superior de Justicia de Cajamarca ha sumado importantes esfuerzos en el marco del desarrollo de actividades interculturales, en gran medida se debe al importante papel de un conjunto de facciones de juezas y jueces orientados por concepciones y preocupaciones comunes sobre el rol y los rumbos que debe tomar la institución. Estas facciones se disputan la hegemonía de la institución con otras, de tendencias más bien monistas, minimalistas o conservadoras (buscando por acción u omisión conservar el carácter monocultural y etnocentrista de la justicia ordinaria), las cuales no necesariamente le brindan el mismo significado o valor (o siquiera valor alguno) a la interculturalidad y el respeto por la justicia campesina. Esto también quiere decir que, con otras facciones a cargo de importantes puestos ejecutivos y directivos en la institución, podrían darse grandes retrocesos en los avances logrados.

En efecto, este sector del Poder Judicial en Cajamarca constituye otro factor importante de los desencuentros entre fueros: las juezas y los jueces que desvaloran a las rondas campesinas y que, más ampliamente, han asimilado y ejercen una cultura del desprecio hacia el campesino y sus costumbres. Como señaló el juez supremo Duberlí Rodríguez, «el racismo está vivo dentro del PJ» (ceremonia de clausura del X Congreso de Justicia Intercultural, en Tarapoto, el 28 de septiembre de 2019). En principio, esta cultura no es privativa del Poder Judicial y permea más bien en todas las instituciones de la justicia ordinaria. Asume una interpretación minimalista y asimilacionista del derecho especial o indígena, donde no se plantea un aprendizaje mutuo sino asimétrico, que distingue a un sujeto educador y portador de conocimiento —la justicia ordinaria— frente a un sujeto receptor, carente de conocimiento, que debe ser educado —la justicia especial—. En esta concepción, el problema es que el campesino no conoce de derecho, por lo cual debe asimilarse a la ley para superar «el atraso» de vivir en sus términos.

8. REFLEXIONES FINALES

El horizonte político de las rondas campesinas no se reduce a la justicia jurídica, sino que se extiende a los ideales de justicia social y ambiental. La lucha por el territorio, los recursos y los modelos de desarrollo se ha convertido en un elemento fundamental de la agenda de las rondas campesinas de Cajamarca, definiendo en la actualidad la orientación de su accionar colectivo más propiamente político. Tal es el fin último de sus funciones políticas: defender los intereses del campesinado y empoderarlo para asegurar que trace su propio futuro. A partir de ello, las funciones políticas de las rondas campesinas son tanto una expansión de sus funciones de control social y resolución de conflictos como la consolidación de sus capacidades para ejercer autonomía y funciones de gobierno sobre el territorio. Así, resulta posible señalar que lo jurídico y lo político son en última instancia indisociables, a partir de lo cual emergen formas amplias de entender y ejercer funciones jurisdiccionales.

El carácter opresivo que históricamente ha tenido el Estado peruano con el campesinado —una combinación entre desidia, parcialización y opresión— funcionó como condición para el surgimiento de las rondas campesinas, mientras la continuidad y la reconfiguración de dicho carácter opresivo genera la necesidad permanente de su existencia y la evolución de sus funciones sociales. Las rondas campesinas surgen tanto por la ausencia del Estado como por sus diversas prácticas opresivas, ambas favorables al desenvolvimiento y la expansión de la delincuencia, la impunidad y el autoritarismo de los grupos de poder. Es decir, favorables a la continuidad y normalización de la injusticia en los territorios donde las rondas se desenvuelven.

En el marco de sus relaciones con la justicia ordinaria, un importante sector de las rondas campesinas de Cajamarca tiende a experimentar persecución y criminalización, lo cual no solo emerge a partir del ejercicio —y en ocasiones, del abuso— de sus facultades jurisdiccionales, sino también de los cambios en el continuo rural-urbano —donde se combina la ausencia de propiedad comunal con la expansión del campesinado hacia las ciudades— y de la

conflictividad derivada del extractivismo. Como consecuencia, la territorialidad del campesinado cajamarquino se vuelve difusa, facilitando con ello la proliferación y el desenvolvimiento de la conflictividad social con empresas tanto como la conflictividad interforal por las competencias territoriales. Dichas experiencias reavivan la desconfianza y el rechazo que las rondas muestran frente a la justicia ordinaria y, más ampliamente, el Estado. Lo propio ocurre producto de la predominancia, entre los distintos operadores de la justicia ordinaria (en especial policías, fiscales y jueces), del desconocimiento sobre la realidad del campesinado, así como de determinados patrones culturales que son opresivos y despreciativos de los campesinos y sus costumbres. Estos factores dificultan seriamente la posibilidad de construir una justicia intercultural con relaciones más horizontales y pacíficas entre fueros diferentes.

Sin embargo, esfuerzos de magnitudes y matices distintos han surgido a partir de las instituciones de la justicia ordinaria con la finalidad de construir un Estado más cercano y compatible con los términos de las poblaciones rurales y campesinas. De manera entorpecida y periférica en el Ministerio Público, emergente en la Policía Nacional, y en proceso de institucionalización en el Poder Judicial, estos esfuerzos han estado centrados en el aprendizaje mutuo jerarquizado y la construcción de relaciones de confianza. Desde las rondas campesinas en su diversidad, dichos esfuerzos han sido tomados de distintas maneras, en gran medida por la diversidad de visiones que tienen sobre cómo deben vincularse con el Estado, tendiendo a oscilar entre la desconfianza y la apertura dialogante, y entre la defensa de la autonomía y la coordinación dirigida hacia objetivos comunes. Por último, los esfuerzos de cada institución de la justicia ordinaria son valiosos y generan efectos positivos, pero se ven dificultados en la medida que escasean los esfuerzos interinstitucionales.

Referencias

- Aguirre, C. (2011). Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Histórica*, 35(1), 103-139.
- Bebbington, A. (ed.). (2007). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas: una ecología política de transformaciones territoriales*. Instituto de Estudios Peruanos; Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Bonifaz, N. (1991). Las rondas campesinas, el orden público y el orden interno: el caso de Cajamarca. En Vidal, A. M. (comp.), *Una ruta posible. Propuestas de la I Conferencia por la Paz*. Instituto Democracia y Socialismo.
- Brandt, H.-J. (2017). La justicia comunitaria y la lucha por una ley de coordinación de la justicia. *Derecho PUCP*, (78), 215-247.
- Brandt, H.-J. (ed.). (2013). *Cambios en la justicia comunitaria y factores de influencia*. Instituto de Defensa Legal.
- Brandt, H.-J. y Franco, R. (comps.). (2006). *El tratamiento de conflictos: un estudio de actas en 133 comunidades*. Instituto de Defensa Legal.
- Burneo, M. L. y Chaparro, A. (2010). Poder, comunidades campesinas e industria minera: el gobierno comunal y el acceso a los recursos en el caso de Michiquillay. *Anthropologica*, 28(28), 85-110.
- Cacho, L. (2016). *Mecanismos de coordinación entre la Policía Nacional del Perú y las rondas campesinas: un estudio de la política pública de seguridad ciudadana del distrito de Cajamarca, período 2012-2014* [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Ceña, F. (1993). El desarrollo rural en sentido amplio. En Ramos, E. y Caldente, P. (eds.), *El desarrollo rural andaluz a las puertas del siglo XXI* (pp. 36-48). Junta de Andalucía.
- Damonte, G. (2014). El modelo extractivo peruano: discursos, políticas y la reproducción de desigualdades sociales. En Göbel, B. y Ulloa, A. (eds.), *Extractivismo minero en Colombia y América Latina* (pp. 37-73). Universidad Nacional de Colombia; Ibero-Amerikanisches Institut.
- _____. (2016). Minería, Estado y comunidades: cambios institucionales en el último ciclo de expansión extractiva en el Perú. Un balance de investigación. En GRADE (ed.), *Investigación para el desarrollo en el Perú: once balances* (pp. 403-444). GRADE.
- Damonte, G. y Castillo, G. (2010). Presentación: una mirada antropológica a las industrias extractivas en los Andes. *Anthropologica*, 28(28), 5-19. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/view/1366>
- Damonte, G. y Lynch, B. (2016). Cultura, política y ecología política del agua: una presentación. *Anthropologica*, 34(37), 5-21.
- Das, V. y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19-52.
- De Echave, J. y Diez, A. (2013). *Más allá de Conga*. Red Peruana por una Globalización con Equidad; CooperAcción.
- De Echave, J., Diez, A., Huber, L., Revesz, B., Lanata, X. R. y Tanaka, M. (2009). *Minería y conflicto social*. Instituto de Estudios Peruanos; Centro de Investigación y Promoción del Campesinado; Centro Bartolomé de las Casas; Consorcio de Investigación Económica y Social.

- Degregori, C. (1985). Violencia: nunca tan cerca arremetió lo lejos. *El zorro de abajo*, (3), 33-38.
- Degregori, C. y Ponce, M. (2000). Movimientos sociales y Estado: el caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura. En Degregori, C. (comp.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana* (pp. 392-406). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Diez, A. (2007). La justicia del Estado, las justicias comunales y la interculturalidad. En La Rosa, J. (coord.), *Acceso a la justicia en el mundo rural* (pp. 59-78). Instituto de Defensa Legal.
- Diez, A. y Ortiz, S. (2013). Comunidades campesinas: nuevos contextos, nuevos procesos. *Anthropologica*, 31(31), 5-14.
- Durand, F. (2014). *Enclaves y gobierno minero*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (2015). *Poder político y gobierno minero*. CooperAcción.
- Espinosa, O. (2013). El movimiento indígena y la justicia comunitaria en el Perú. En Gálvez, A. y Serpa, C. (eds.), *Justicia intercultural en los países andinos: contribuciones para su estudio* (pp. 12-42). Red Andina de Justicia de Paz y Comunitaria.
- Gestión (2021, 23 de abril). JNJ destituyó a suspendido fiscal supremo Tomás Gálvez por falta «muy grave». *Gestión*. <https://gestion.pe/peru/politica/tomas-galvez-jnj-destituyo-a-suspendido-fiscal-supremo-por-falta-muy-grave-en-caso-los-cuellos-blancos-del-puerto-nndc-noticia/>
- Gitlitz, J. (1998). Decadencia y supervivencia de las rondas campesinas del norte del Perú. *Debate Agrario*, (28), 21-53.

- _____ (2005). Justicia rondera y Derechos Humanos en Cajamarca. Entendiendo la resolución de conflictos en las rondas del norte del Perú. *Ius et Veritas*, 15(31), 322-333.
- _____ (2013). *Administrando justicia al margen del Estado. Las Rondas Campesinas de Cajamarca*. Instituto de Estudios Peruanos.
- _____ (2016). Justicia ordinaria y justicia campesina: el reto de la compatibilización [Manuscrito no publicado].
- Gitlitz, J. y Rojas, T. (1985). Las Rondas Campesinas en Cajamarca-Perú. *Apuntes*, (16), 115-141.
- Gonzales, E. (1994). *En las fronteras del mercado: economía política del campesinado en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Grados, C. y Pacheco, E. (2016). El impacto de la actividad extractiva petrolera en el acceso al agua: el caso de dos comunidades kukama kukamiria de la cuenca del Marañón (Loreto, Perú). *Anthropologica*, (37), 33-59.
- Harvey, D. (2007). *El nuevo imperialismo*. Akal.
- Hendriks, J. y Boelens, R. (2016). Acumulación de derechos de agua en el Perú. *Anthropologica*, 34(37), 13-32.
- Huamani, G., Moscoso, M. y Urteaga, P. (1988). Rondas campesinas de Cajamarca: la construcción de una alternativa. *Debate Agrario*, (3), 63-86.
- Huber, L. y Apel, K. (1990). Comunidades y Rondas Campesinas en Piura. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 19(1), 165-182.
- Huber, L. y Guerrero, J. (2006). *Las rondas campesinas de Chota y San Marcos*. Programa de Acceso a la Justicia en Comunidades Rurales.

- Instituto de Defensa Legal (2020, 3 de marzo). Ministerio del Interior defiende convenio suscrito entre la Policía Nacional y Las Bambas. *Instituto de Defensa Legal*. <https://www.idl.org.pe/ministerio-del-interior-defiende-convenio-suscrito-entre-la-policia-nacional-y-las-bambas/>
- La Rosa, J. (ed.). (2007). *Acceso a la justicia en el mundo rural*. Instituto de Defensa Legal.
- Mejía, M. (2015, 20 de septiembre). Tremenda desconfianza: opinión ciudadana sobre instituciones. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/politica/actualidad/tremenda-desconfianza-opinion-ciudadana-instituciones-387489-noticia/>
- Mujica, J. (2006). Violencias, Estado y otras ciudadanías. *Debates en Sociología*, (31), 55-68. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/2703/2647>
- Ortiz, D. (2018). *El pluralismo jurídico y el desarrollo de las rondas campesinas del distrito de Hualgayoc* [Tesis de licenciatura]. Universidad Privada Antonio Guillermo Urrelo.
- Pérez, E. (2001). Hacia una nueva visión de lo rural. En Giarraca, N. (comp.), *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* (pp. 17-29). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Piccoli, E. (2014). Justicia local mixta en Cajamarca (Perú): análisis etnológico de un pluralismo práctico. *Revista Cultura-Hombre-Sociedad*, 24(1), 53-77.
- Poole, D. (2012). La ley y la posibilidad de la diferencia: la antropología jurídica peruana entre la justicia y la ley. En Degregori, C., Sendón, P. y Sandoval (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II* (pp. 200-246). Instituto de Estudios Peruanos.

- Revesz, B. y Diez, A. (2006). El triángulo sin cúpula (o los actores desregulados en los conflictos mineros). En Toche, E. (ed.), *Perú Hoy, nuevos rostros en la escena nacional* (pp. 49-88). Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Rojas, T. (1993). Los campesinos no podían confiar en la justicia. En Starn, O. (ed.), *Hablan los ronderos: la búsqueda por la Paz en los Andes* (pp. 18-19). Instituto de Estudios Peruanos.
- Ruiz, P. y Castro, M. (2011). La situación de las mujeres rurales en América Latina. En Centro Peruano de Estudios Sociales (ed.), *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina* (pp. 1-36). Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Salas, G. (2010). La embriaguez del canon minero. La política distrital en San Marcos a doce años de la presencia de Antamina. *Anthropologica*, 28(28), 111-138.
- Saldaña, J. y Salazar, J. (2018). Discursos criminalizadores sobre la otredad indígena en medios de comunicación escrita durante el Baguazo (2009). *Anuario de Investigación del Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica*, 147-180.
- Saldaña, J. y Portocarrero, J. (2017). La violencia de las leyes: el uso de la fuerza y la criminalización de protestas socioambientales en el Perú. *Derecho PUCP*, (79), 311-352. doi: <https://doi.org/10.18800/derechopucp.201702.013>
- Starn, O. (1991). «Con los llanques todo barro»: reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales. Instituto de Estudios Peruanos.

- Vásquez, M. (2013). La criminalización de la protesta social como estrategia de desarticulación del movimiento social en el Perú. En Hoetmer, R., Castro, M., Daza, M., De Echave, J. y Ruiz, C. (eds.). *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios* (pp. 415-434). Programa Democracia y Transformación Global; CooperAcción; AcSur Las Segovias; EntrePueblos.
- Wilson, M. (2016). Evitando conflictos: estrategias empresariales en la minería aurífera en Perú. Ponencia presentada al Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Yrigoyen, R. (1992). Rondas campesinas y pluralidad jurídica. *Boletín de la Comisión Andina de Juristas*, (34), 39-56.

Entre justicias en Puno, apostando por una justicia intercultural¹. Problemas y posibilidades

VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

Universidad Nacional del Altiplano, Perú

valanoca@unap.edu.pe

ROLANDO PILCO MALLEA

Instituto de Estudios de las Culturas Andinas, Perú

mallearolando2021@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

El estudio aborda la justicia intercultural en el Distrito Judicial de Puno, pues se observan rupturas y desencuentros entre el sistema de justicia ordinaria y el sistema de justicia especial, así como sus posicionamientos en un contexto de diversidad cultural y lingüística. Frente a tal situación, desde el Poder Judicial se promueve el enfoque de justicia intercultural que reconoce el rol que cumplen las rondas campesinas y los tenientes gobernadores en diferentes parcialidades, comunidades campesinas y centros poblados de Puno. Los objetivos específicos del trabajo son a) la formulación del mapeo de actores a nivel de la dimensión territorial y temática: la justicia intercultural, que considera a los sistemas de justicia ordinario y especial; b) la identificación de las opiniones y posturas en relación con la justicia intercultural desde los actores, en el marco de los derechos étnicos y culturales, y desde el respeto de los derechos

1 El trabajo fue realizado en el 2019 bajo el título «Diagnóstico de actores, relaciones interforales, problemas y posibilidades» para el Pleno Intercultural del Distrito Judicial de Puno.

humanos; c) la identificación de casos frecuentes como la violencia familiar, uno de los problemas más comunes en el ámbito rural, que tensiona con las dos formas de administración y resolución de justicia; y d) el estudio de caso de tenientes de Huancané, quienes mantienen un sistema de organización tradicional y ancestral.

Para la aproximación a la justicia especial, el método empleado fue el etnográfico. Primero, se recopiló información sobre el tema. Segundo, se identificó a actores claves de acuerdo con las zonas norte, centro y sur, y como referencia se utilizó el criterio de ruralidad y el aspecto lingüístico. Finalmente, se realizaron entrevistas a los ronderos y a los tenientes gobernadores. Para el caso del sistema ordinario nos centramos en el Poder Judicial en Puno. En primer lugar, se identificó a jueces que trabajan el tema de justicia intercultural cuyos casos fueron resaltantes en el escenario nacional e internacional. Por ejemplo, en los juzgados de El Collao y Azángaro, donde las sentencias se dieron en idiomas quechua y aymara, respectivamente. En segundo lugar, se entrevistó a algunos fiscales, jueces y abogados vinculados a organizaciones no gubernamentales en la línea de trabajo del sistema ordinario. Por otra parte, como complemento, se condujeron grupos focales con los tenientes gobernadores, ronderos, líderes, dirigentes y exdirigentes de las organizaciones campesinas vinculados con el sistema de justicia especial o consuetudinaria.

El documento está estructurado en cinco partes. La primera parte presenta el contexto de Puno en términos de ruralidad y pertinencia étnica, aspectos que orientan la comprensión del proceso de implementación de la justicia intercultural. La segunda parte evidencia el mapeo de los actores de los sistemas de justicia ordinaria y especial en el Distrito Judicial de Puno. La tercera parte aborda las posiciones de la justicia intercultural en ambos sistemas, donde se identifican las fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas de los actores. En la cuarta parte se precisan las propuestas de temas para el pleno intercultural para los dos sistemas. Finalmente, la quinta parte aborda el estudio de caso de los tenientes gobernadores de la provincia de Huancané.

2. LA CONTEXTUALIZACIÓN DE PUNO

Una de las características principales de Puno es la transformación de las ciudades intermedias y la migración del campo hacia la ciudad por razones de estudios y oportunidades laborales. Este proceso ha transformado las comunidades campesinas en centros poblados, «villas» y pequeñas ciudades enclavadas en la zona rural. Es una de las regiones diversas y plurales donde persisten las culturas quechua, aymara y uro. Existen 1352 comunidades campesinas reconocidas (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2017). A pesar de procesos de reacomodos en lo político, social, económico y jurídico, en el área rural siguen vigentes las formas de organización tradicional y ancestral.

La presencia de las comunidades campesinas destaca en Puno, pues sus autoridades cumplen la función de representarlas en espacios de gobiernos locales, regionales y nacionales. Las organizaciones no gubernamentales y los sectores del Estado necesariamente tienen que coordinar con sus directivos y miembros para intervenir, coordinar o realizar actividades. Por ello, en las comunidades son importantes el presidente comunal, el teniente gobernador y los ronderos que llevan su voz dentro y fuera de ellas.

En Puno existen organizaciones sociales que tienen intereses comunes y diferentes líneas de acción. Por ello, las formas de organización y estructuración de las comunidades campesinas varían en las zonas quechua y aymara. En la zona norte de Puno aparece la Federación Departamental de Campesinos de Puno (FDCP), que luchó por la recuperación de tierras de las provincias de Melgar y Azángaro, y por su desarrollo rural. En cambio, en la zona sur, aymara, en las provincias de Chucuito, Yunguyo y parte de El Collao aparece la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA), que establece un sistema de organización denominado «multicomunales», espacio dedicado a la articulación de demandas en temas de educación intercultural y desarrollo rural. A su vez, existen dos organizaciones articuladas en las últimas décadas. Por un lado, las rondas campesinas en Carabaya, Sandía, Melgar y Azángaro, cuya

función es el ejercicio de la justicia especial. Por otro lado, la organización de mujeres en las zonas norte y sur, que se centra en temas como derechos colectivos, participación de la mujer, género y violencia.

Por ejemplo, las comunidades campesinas presentan diferencias y formas de articulación diversas:

Las comunidades de llave tienen un nivel de organización distinto al de las ubicadas en otras zonas de Puno. En esta zona, se organizan en una estructura conocida como Presidente de presidentes, que agrupa a los presidentes de las comunidades campesinas en tres ámbitos: zona norte (cercana al lago Titicaca), zona centro y zona sur. A su vez, cada presidente que pertenece a esta estructura representa a un grupo de comunidades, vinculadas a un centro poblado. La función que tiene el presidente de presidentes es coordinar con las comunidades de su zona, para realizar gestiones con la municipalidad de centro poblado y con el gobierno (Burneo y Trelles, 2019, p. 201).

Existen tres ejes centrales relacionados con la organización comunal y los tipos de articulación: a) la articulación por zonas, que determina la garantía de la representatividad; b) la importancia de los presidentes comunales como voceros en diferentes escalas para coordinaciones y gestiones; y c) la función de gestores de los presidentes para garantizar el desarrollo comunal. Por lo tanto, estas formas de articulación permiten la vigencia del ejercicio de poder comunal al interior. En cambio, en la zona norte, la articulación organizativa difiere de la zona sur, puesto que responde a situaciones, contextos geográficos y procesos históricos vividos.

En las zonas aymara y quechua, las formas de articulación, representación y demandas se diferencian. Azángaro se organiza a partir de microcuencas. Allí, la articulación se da por una necesidad de representación y desarrollo comunal. El presidente se convierte en vocero ante entidades como la municipalidad y las comunidades, mientras que, en la zona aymara, por cuestiones geográficas y actividades, la articulación se basa en zonas ecológicas y actividades pecuarias y agrícolas.

El «otro derecho»², la justicia especial, el derecho consuetudinario, el pluralismo jurídico y los derechos de pueblos indígenas son términos poco difundidos entre académicos y organizaciones sociales. Sin embargo, desde la década de los ochenta ya se hablaba sobre los derechos humanos como mecanismos de defensa de los más necesitados y pobres. Al interior de las comunidades se socializaba sobre la importancia de la «vida», el respeto y la protección del ser humano con la ayuda de la iglesia surandina y la teología de la liberación: «Derechos Humanos, significa hablar de la dignidad humana amenazada y violada por un sistema que se desarrolla con alta dinámica según sus leyes propias, y que pasan por encima de los seres humanos» (Hinkelammert, 2000, p. 117). Después de la reforma agraria se acentuó la importancia de los derechos humanos en el discurso difundido entre los campesinos. Desde la década de los noventa hasta la actualidad, se ha iniciado un proceso de sensibilización y socialización sobre la importancia de los derechos de los pueblos indígenas; un factor importante fue la proclama del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo el 10 de diciembre de 1994 y el discurso sobre lo étnico en los países andinos.

Ello ha generado la necesidad de discutir y proponer políticas referidas a los indígenas en agendas de estados como Bolivia y Ecuador, respecto del pluralismo jurídico, la justicia intercultural, la educación intercultural, el desarrollo con identidad, entre otros. Del mismo modo, al interior de las organizaciones indígenas se ha discutido sobre la importancia del Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y otras normativas internacionales; por ejemplo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En Puno, la UNCA ha sido una de las organizaciones que ha promovido la socialización de los derechos colectivos en las «multicomunales» y en las comunidades. Por lo tanto, las comunidades no son ajenas a los derechos indígenas ni a su marco jurídico internacional, que respaldan la administración de la justicia indígena basada en usos y

2 Algunos abogados, jueces y fiscales utilizan este tipo de afirmaciones para referirse a la justicia especial.

costumbres al interior de las comunidades campesinas y los centros poblados. En esa línea, Pajuelo (2014) sostiene que

las comunidades en Perú, como en el resto de los Andes, son instancias políticas, formas de autoridad que van más allá de los límites del Estado, formas de soberanía distintas a la soberanía estatal que tienen profundas raíces históricas y que en este contexto de disputa sobre los recursos comunales, han sido activadas generando nuevas movilizaciones (p. 217).

En ese sentido, las comunidades rurales se tornan en instituciones autónomas cuando son vulnerados sus territorios comunales y recursos naturales. Así, se activan los conflictos y los derechos propios y colectivos. En el caso particular de la zona sur de Puno, el movimiento aymara apareció con más fuerza en el 2011 con el denominado «aymarazo»:

El conflicto de 2011 entre la «Nación aymara» y el Estado peruano, es un conflicto que tiene las características de un *resurgimiento étnico* de lo aymara, puesto que el conflicto no fue de un solo día ni de semanas, sino que duró más de un mes. Los objetivos fueron la cancelación y el cese de las concesiones mineras en la zona sur de Puno (Pilco, 2014, p. 229).

En síntesis, el «aymarazo» marcó el rumbo sobre la cuestión pendiente de la identidad cultural aymara y la justicia indígena, es decir, las formas de administración y ejercicio comunal, la visión de la política indígena, el medio ambiente y el desarrollo rural.

La demografía en Puno se transformó de acuerdo con contextos, hechos sociales y proyectos políticos estatales. La composición demográfica peruana, según un censo en 1940, se clasificaba en «blancos y mestizos, 52,89 %; indios, 45,86 %; amarillos, 0,68 %; negros, 0,47 % e indeterminados 0,10 %» (Bourricaud, 2012, p. 20). Es decir, para entonces dicho departamento se caracterizaba por la composición rural mayoritaria e indígena. Asimismo, la migración fuera de Puno es una migración sin retorno. En algunos casos, «los destinos principales son Tacna (51,7 %), Moquegua (36 %) y Arequipa (30,4 %), donde

los migrantes procedentes del departamento de Puno representan el grupo migratorio más consistente (INEI 2000)» (Branca, 2017, p. 52).

Tabla 1
Población rural y urbana de Puno según provincia (2017)

Provincia	Población rural		Población urbana		Total
	Cantidad	Porcentaje	Cantidad	Porcentaje	
Puno	80 582	14.8	139 912	22.0	219 494
Azángaro	76 823	14.2	33 569	5.3	110 392
Carabaya	40 416	7.5	32 936	5.2	73 322
Chucuito	68 841	12.0	24 161	3.8	89 002
El Collao	42 040	7.8	21 831	3.5	63 878
Huancané	49 937	9.2	7 714	1.5	57 651
Lampa	27 624	5.1	13 232	2.1	40 856
Melgar	30 713	5.7	36 425	5.8	67 138
Moho	16 496	3.0	3 257	0.5	19 753
San Antonio de Putina	11 780	2.2	24 333	3.9	36 113
San Román	28 885	5.3	278 532	44.2	307 417
Sandía	46 739	8.6	4 003	0.6	50 742
Yunguyo	25 173	4.6	11 766	1.9	36 939

Fuente: Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017).

De acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017), la provincia de Puno tiene 14.8 % de población rural. Le siguen Azángaro con 14.2 %, Chucuito con 12 %, El Collao con 7.8 %, Carabaya con 7.8 %, Sandía con 8.6 % y, en último lugar, San Antonio de Putina con 2.2 %. Por un lado, los porcentajes demuestran la importancia de la población rural, ya que posee zonas como Azángaro, que tiene una mayor población quechua, y como la zona sur, provincia de Chucuito, donde sobresale la población rural aymara. Por otro lado, el porcentaje de la población urbana

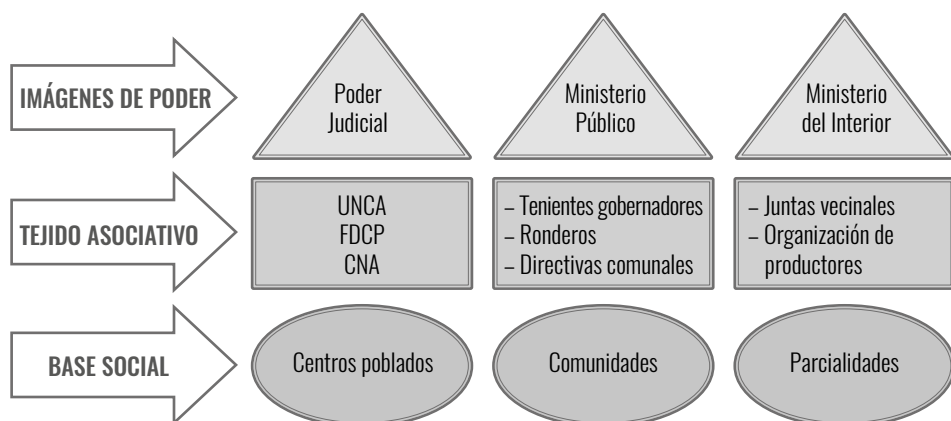
también ha variado y algunas ciudades intermedias han crecido. En la zona norte, San Román tiene 44.2 % de población urbana, sigue Puno con 22 % y los menos urbanizados son Sandia con 0.6 % y Moho con 0.5 %. Ante la situación de la crisis sanitaria, probablemente los nuevos datos van a reconfigurar la característica de la población regional y nacional.

3. MAPEO DE LOS ACTORES DE LA JUSTICIA INTERCULTURAL

Para comprender el actual proceso de implementación y aplicación de justicia intercultural en el Distrito Judicial de Puno, se ha utilizado el mapeo de actores como una herramienta metodológica de tipo «estructural» que nos permitió identificar la trama de relaciones sociales entre diversas instituciones y actores. Esta herramienta permite visualizar a las colectividades y a los operadores de justicia en los dos sistemas, y determinar las relaciones o las posibles coordinaciones, así como los antagonismos entre estos.

Gráfico 1

Mapa de relaciones del sistema ordinario y especial en Puno



Fuente: Elaboración propia.

En el gráfico 1, la forma triangular simboliza a los tres operadores o actores del sistema de justicia ordinaria, como son el Poder Judicial, el Ministerio Público (Fiscalía) y el Ministerio del Interior (Policía). Estos representan una imagen de poder. La forma rectangular muestra a los actores sociales locales organizados, como la Unión Nacional de Comunidades Aymaras, la Federación Departamental de Campesinos de Puno, base de la Confederación Campesina del Perú (CCP), y las bases de la Confederación Nacional Agraria (CNA). Estos tuvieron fuerte implicancia, algunos más que otros, en el proceso de expresión de la justicia especial, relacionado con el proceso de autonomía comunal, la base de estructura de la justicia indígena. Los tenientes gobernadores y las rondas campesinas son los actores claves de la justicia especial, aunque, en algunas comunidades, las autoridades de la directiva comunal cumplen o acompañan en el proceso de impartición de justicia especial. Por otra parte, las juntas vecinales y las organizaciones de productores también apoyan en el ejercicio de la justicia consuetudinaria. Las formas circulares representan el cimiento que corresponde a la dimensión territorial: las comunidades, los centros poblados y las parcialidades, desde donde surgen autoridades de administración de justicia como los ronderos y los tenientes gobernadores.

El tejido asociativo, constituido por las organizaciones sociales, ha perdido no solo su protagonismo, sino la legitimidad ante sus bases y la sociedad. No obstante, aún existen dirigentes, líderes y lideresas, como nos indicó la subsecretaria de la Federación Departamental de Campesinos de Puno, que persisten a pesar de los problemas de criminalización de la protesta social y el debilitamiento de las organizaciones. La FDCP tuvo cuadros, líderes y secretarios importantes, pero fue controlada por los miembros del Partido Unificado Mariateguista (PUM) y, posteriormente, se formó el Poder Democrático Regional (PDR), con una tendencia de izquierda, de donde surgieron congresistas como Paulina Arpasi, Claudia Coari y Alberto Quintanilla.

Por otra parte, se ha entrevistado a Mauro Cruz, en su condición de expresidente de la UNCA, quien además de ser un dirigente ha sido protagonista en la constitución del Grupo de Trabajo de los Pueblos Indígenas (GPTI), implementado por el Viceministerio de Cultura, y prestó servicios de teniente gobernador en Juli (Chucuito) y Cojata (Huancané). El señor Cruz nos explicó su intervención en la impartición de justicia, según las tradiciones y costumbres en el marco de la justicia especial. Además, manifestó que organizaciones como la UNCA estaban comprometidas y abocadas a la justicia intercultural. En estos últimos años, por ejemplo, se elaboró la Ley Aymara en el marco del Convenio n.º 169 de la OIT, bajo el liderazgo del *mallku* Gerónimo Romero Huayna y el *qillqiri mallku* Andrés Mauro Cruz Layme (Unión Nacional de Comunidades Aymaras, 2004). Aunque tildaron a la organización de radical, vinculándola con el *mallku* boliviano Felipe Quispe, este documento es una propuesta interesante para analizar, desde la perspectiva intercultural, la coexistencia de dos formas de sistema de justicia: la ordinaria y la indígena. Es importante porque dicho documento fue elaborado con participación de las autoridades comunales y abría las posibilidades de coordinación hacia la justicia intercultural.

Por otra parte, el Pacto de Unidad de Organizaciones Indígenas del Perú, conformado por la Confederación Nacional Agraria (CNA), la Confederación Campesina del Perú (CCP), la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Artesanas Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Fenmucarinap), la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA) y la Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú (CUNARC-P), tuvo presencia poco significativa a nivel de las comunidades campesinas, centros poblados y parcialidades. Una de las razones consistió en la poca legitimidad y la desconexión con sus bases.

3.1. Sistema de justicia ordinaria

El sistema de justicia ordinaria está representado por el Poder Judicial, que manifiesta y expresa un sistema jurídico jerarquizado y centralizado, en el cual cada estado ha dominado la imaginación política y jurídica. A fin de proteger los principios de igualdad, seguridad jurídica, legalidad y unidad política, y de mantener el orden social y político, debe haber un único ordenamiento jurídico de carácter estatal.

Desde el sistema ordinario se acciona bajo la supremacía de la ley sobre la dignidad. En ese sentido, las normas jurídicas deberían ser de carácter general. De esa manera, los ciudadanos sabrán cuáles son las consecuencias jurídicas de sus acciones y, así, tendrán certeza de que los mismos principios y reglas les serán aplicados de manera similar a todos los miembros de la comunidad política nacional unitaria. Se pudo constatar que gran parte de los magistrados del sistema ordinario fueron formados bajo esos cánones del derecho positivo, pero poco o nada en las perspectivas del pluralismo jurídico o la justicia intercultural. Asimismo, conviene agregar que «el derecho, en cuanto normatividad disciplinaria producida por la fuerza y por la imposición del Estado burocratizado (sea capitalista, sea socialista), busca excluir de su dinámica histórica la interacción y la fundamentación más íntima con lo social, lo económico, lo político y lo filosófico» (Wolkmer, 2006). Esta es la forma de derecho que se adopta y se aplica desde los jueces y fiscales del sistema ordinario, cuya presencia y existencia se vuelven problemas y obstáculos para la implantación de las normas jurídicas en donde existen comunidades campesinas, ronderos y tenientes gobernadores que tienen otra lógica para resolver e impartir justicia.

Tabla 2

Distribución de operadores de justicia ordinaria del Poder Judicial en Puno (2017)

Tipo de juez	Número
Juez superior	20
Juez especializado	35
Juez mixto	12
Juez de paz letrado	24
Juez de paz	410

Fuente: Oficina Distrital de Apoyo a la Justicia de Paz y Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena (2017).

En este contexto, si esta cantidad de magistrados del sistema ordinario, a excepción de los jueces de paz, realizara una coordinación con el sistema de justicia especial, se resolverían muchos casos simples y complejos, como lo hace el sistema especial en las comunidades de Puno. Sin embargo, existe tensión y disputa en el reconocimiento de la justicia indígena y la tradición jurídica de la justicia ordinaria. Resulta evidente la manifestación y expresión de la teoría y cultura jurídica, dominantes y hegemónicas, ya que las emplean los abogados. Por otra parte, el caso de justicia especial es aprovechado y usado por las poblaciones indígenas para reconocer una aplicación como «verdadera» justicia en el momento de resolver conflictos y organizar la vida social en sus comunidades, parcialidades y centros poblados. Sin embargo, también es cierto que puede atentar a la dignidad humana. En suma, se identifican los siguientes problemas en los operadores de justicia ordinaria:

- Los planes de estudio de las carreras de derecho no contemplan cursos relacionados con el pluralismo jurídico, la justicia intercultural y la diversidad sociocultural y lingüística.
- El dominio de la lengua nativa, en este caso el quechua y el aymara, no es considerado como requisito obligatorio y determinante para el acceso a la carrera judicial.

- Se desconocen y no se aplican marcos normativos nacionales e internacional vinculados a la justicia intercultural.
- Poco uso de peritajes antropológicos culturales.

Estos problemas se traducen en disputas y tensiones de las autoridades de la justicia ordinaria con los operadores de justicia de las comunidades campesinas y nativas, así como con las rondas campesinas, con quienes urge tender puentes de diálogo y respeto en la perspectiva intercultural en el ámbito judicial.

En los casos de las provincias de Yunguyo, Chucuito, El Collao y parte de la provincia de Puno, como los distritos de Acora, Chucuito, Platería, etc., los tenientes gobernadores imparten justicia en el sistema especial. En ese sentido, con previa coordinación con el sistema ordinario se resolverían muchos casos. Sin embargo, en la zona norte, como las provincias de Sandía, Carabaya, Melgar, Azángaro, Lampa y Putina, asumen más protagonismo las rondas campesinas. En Huancané y Moho hay más tenientes que ronderos, de manera que cada comunidad aplica la justicia según sus lógicas tradicionales y locales; por ello, para el sistema ordinario se vuelve complejo e incomprensible.

En relación con el Ministerio Público, el tema de la justicia intercultural resulta aún incipiente porque no existen hechos que marquen e incidan en acciones de la aplicación de la justicia intercultural, en especial en toda la jurisdicción del Distrito Judicial de Puno. Aunque en su símbolo institucional se ha oficializado el eslogan *ama suwa, ama qilla, ama llulla*, desde la lógica histórica y ética ancestral no solo son tres sino más. No obstante, se ha anclado en una perspectiva del monismo jurídico. Por ejemplo, su identidad reza:

El Ministerio Público es un organismo autónomo del Estado y tiene como funciones principales la defensa de la legalidad, de los derechos ciudadanos y de los intereses públicos; la representación de la sociedad en juicio, para los efectos de defender a la familia, a los menores e incapaces y el interés social, así como para velar por la moral pública; la persecución del delito y la reparación civil (Ministerio Público, s. f.).

En entrevistas realizadas a miembros de la Fiscalía se observa que, aunque algunos fiscales han participado en eventos sobre interculturalidad, aún no hay una línea de trabajo institucional a nivel de Puno. Tampoco se ha asignado a un representante para trabajar y participar en diferentes eventos sobre justicia intercultural y justicia comunal.

Esta identidad se expresa en las conductas y actitudes de los fiscales que cumplen su misión y función en el contexto de la diversidad cultural y lingüística de Puno, la cual es una clara muestra y expresión del monismo jurídico, elaborado para contextos monoculturales y homogeneizadores.

Uno de los operadores de la justicia ordinaria es la Policía Nacional del Perú, cuya misión es la siguiente:

La Policía Nacional del Perú es una institución del Estado que tiene por misión garantizar, mantener y restablecer el orden interno, prestar protección y ayuda a las personas y a la comunidad, garantizar el cumplimiento de las leyes y la seguridad del patrimonio público y privado, prevenir, investigar y combatir la delincuencia; vigilar y controlar las fronteras; con el propósito de defender a la sociedad y a las personas, a fin de permitir su pleno desarrollo, en el marco de una cultura de paz y de respeto a los derechos humanos (Policía Nacional del Perú, s. f.).

Se debe precisar que ese concepto de Estado asume y comprende al Perú como un país diverso y plural, dentro del cual existen culturas y pueblos que lo antecedieron, cuya fundación históricamente, inclusive, es imaginaria (Anderson, 1993). Es multicultural y diverso, no «salvaje», «indio» ni «radical»³, entre otras categorías discriminatorias que utilizan algunos efectivos de la Policía Nacional, dado que desde esta instancia no se ha asumido aún la perspectiva intercultural. Las acciones de discriminación y criminalización hacia las poblaciones indígenas siguen presentes, por ejemplo, en la represión sin considerar la procedencia indígena.

3 Era común escuchar estas expresiones de estigma, sobre todo en las diferentes movilizaciones de comunidades en ciudades como Ilave y Puno.

En suma, según el trabajo de campo, las entrevistas con jueces y fiscales, las observaciones de algunas audiencias, las sentencias y los alegatos de los abogados de defensa, sugerimos algunas acciones que pueden ser trabajadas desde el sistema ordinario para los operadores de justicia, como:

- Capacitación y formación obligatoria en pluralismo jurídico.
- Capacitación y formación sobre la historia y diversidad cultural de Puno.
- Uso y dominio obligatorio de una lengua originaria según el contexto laboral: quechua o aymara.
- Aplicación y uso de los protocolos del Poder Judicial sobre justicia intercultural.
- Aplicación de marcos jurídicos internacionales existentes de justicia intercultural.
- Coordinación obligatoria con las autoridades del sistema especial como los ronderos y los tenientes gobernadores de las comunidades.

Ahora bien, si no se considera o no se aplica de forma obligatoria el enfoque de justicia intercultural, el hecho traería graves consecuencias hacia quienes tienen pertinencia cultural diversa. Ello se traduce en una violación sistemática a la dignidad humana, como es la exclusión, la discriminación, el racismo o el genocidio por su pertinencia étnica. El siguiente caso ejemplifica esto:

La señora de iniciales M. P. Z. fue denunciada por ocasionar lesiones graves en contra de su menor hija de iniciales L. R. C. M., a quien habría hecho sentar en un ladrillo caliente con la finalidad de que ya no orinara en su cama. A pesar de que se viene realizando el peritaje sociocultural, se le ha quitado a su hija. Esto ocurrió en el centro poblado de Jallihuaya (Puno). Los padres de la acusada tienen procedencia aymara. Por cuestiones de los años de sequía e inundaciones migraron a la provincia de Puno, es decir, al centro poblado de Jallihuaya. Ambos fallecieron, inclusive la pareja de la acusada ya falleció. Entre las prácticas y costumbres de curación son, pues, comunes. Inclusive ella cuenta que lo hacían sus padres con ella. De hecho que el fuego es peligroso, pero ella no presagió probablemente la temperatura porque el fuego atizaba con bosta,

pero ella lo hizo con palos de eucalipto, pero con intención de «curar». Según el proceso y las circunstancias nunca hubo esta intención de quemar la «nalguita» de su hija, pero por la fragilidad de la ropa y la temperatura del ladrillo le hizo daño. Luego de haberla llevado al hospital hicieron la denuncia. Inclusive hicieron diversos exámenes, pero lo cierto es que hasta ahora no se ha comprendido el hecho.

El Ministerio Público pretende hallar responsabilidad en la acusada sin tomar en cuenta las formas y prácticas culturales que se aplican en la comunidad de donde provienen ella y sus padres, ya que este comportamiento reproduce o replica lo que ocurre en su lugar de origen. Probablemente, dentro del marco de la justicia ordinaria dicho comportamiento está penado y se configura en una comisión de delito. Sin embargo, al no tomar en cuenta estas circunstancias socioculturales, en vez de ayudar y proteger a la familia, el Estado o el sistema de justicia ordinaria criminaliza y desprotege.

Por otro lado, resulta importante el uso de las lenguas. En efecto, a pesar de que los fiscales nominados se sometieron a un examen de dominio de la lengua originaria, no la aplican en sus funciones ni asimilan la comprensión de la cultura. Por consiguiente, se reduce a un mero cumplimiento para el acceso al cargo. Esta situación es muy visible para los tenientes gobernadores y las rondas campesinas.

3.2. El sistema de justicia especial y la organización social

El sistema de justicia especial está vinculado con la organización social del contexto rural. En sus inicios fue el ayllu, luego se convirtió en parcialidades, comunidades y centros poblados. Por otra parte, se fueron constituyendo organizaciones a nivel macro como la FDCP, la UNCA y la CUNARC-P, que en su apogeo tuvieron un papel preponderante en las comunidades rurales del ámbito de Puno. Mientras, en el sur fueron las ligas agrarias, y en el norte, la federación campesina.

3.2.1. Las comunidades campesinas

Los espacios de soporte de las justicias indígena, comunal y consuetudinaria en Puno, por su tradición histórica y ancestral, son las comunidades campesinas. Muchas han asumido procesos de cambios y se convirtieron en centros poblados, pero las formas de las interrelaciones sociales, económicas y culturales son las de una comunidad campesina. Sobre este espacio territorial se han constituido las rondas campesinas, cuyo origen se vincula a su rol en la época de la violencia política.

Las 1303 comunidades campesinas se distribuyen en las 13 provincias de la región. La provincia de Azángaro cuenta con 284 comunidades, el mayor número; luego sigue Puno con 213; seguido de Chucuito con 146; El Collao con 133 y así respectivamente. Aún persisten en algunas comunidades los tenientes gobernadores (llamados antiguamente *jilaqata*), que cumplen la función según las tradiciones y costumbres ancestrales. Por supuesto, lo mencionado varía no solo por provincia, sino inclusive por comunidad. En suma, el espacio donde se aplica la justicia especial es la comunidad, no es costoso, es ágil, no se requiere abogados, no existe derecho a guardar silencio y resuelven los problemas según el caso. Además, según las circunstancias, el uso de la lengua nativa es casi imprescindible.

3.2.1.1. Las rondas campesinas

Las rondas campesinas son organizaciones que representan y estructuran la vida comunal ejerciendo funciones de seguridad, justicia e interlocución con el Estado, las cuales garantizan la paz comunal. Además, organizan esfuerzos y recursos para el desarrollo rural en los rubros de agricultura y ganadería, dentro de su ámbito territorial. Este suele caracterizarse, desde el punto de vista de la institucionalidad, por la ausencia o debilidad del Estado para garantizar el orden y el respeto a los derechos fundamentales de la persona humana. Asimismo, la función de las rondas campesinas es reconocida por la Ley n.º 27908, Ley de Rondas Campesinas.

En Puno, estas se han organizado a nivel regional, provincial, distrital y comunal. Los ronderos indicaron en las entrevistas que los problemas que resuelven con mayor frecuencia son la violencia

familiar, las infidelidades, los abigeatos y los conflictos sobre linderos de tierras. Incluso, refieren que acompañan a personas con problemas de alcoholismo. Por un lado, en diálogo sostenido con los ronderos, persisten en sus demandas capacitaciones en temas como el rol y la función de los ronderos, la capacitación permanente en las normas nacionales e internacionales; la coordinación con las autoridades judiciales como jueces, fiscalía, policía, Instituto Nacional Penitenciario del Perú y otras instituciones para resolver y afrontar de manera colectiva los problemas; el manejo transparente de la información sobre los casos; la no persecución a los ronderos; y la aplicación de protocolos de coordinación.

Resulta evidente que el rol de los ronderos o de la justicia especial no consiste en criminalizar a los imputados. Se pueden cometer excesos, pero, en la mayoría de casos, «las sanciones» son educadoras y reparadoras. En otras palabras, la resolución y la administración de la justicia especial velan por la seguridad y el orden de sus comunidades, y promueven que las personas vivan en armonía. A pesar de que existe inseguridad en las ciudades, las rondas campesinas cumplen el rol vigilancia comunal en las comunidades campesinas.

Las rondas campesinas en la provincia de El Collao son recientes. Con la ayuda y el apoyo de la Corte Superior de Justicia de Puno, promueven acciones de coordinación para el beneficio de la población. Como muestra, en la fiesta patronal de San Miguel, del 29 de setiembre, han participado y colaborado con la seguridad ciudadana junto a los efectivos de Serenazgo y la Policía Nacional. Fue una de las primeras experiencias para los ronderos y para la ciudadanía. En esa lógica, el rondero Vinter Apaza manifestaba

que podría solucionar diversos problemas si es que trabajaría de manera coordinada, evitaríamos hechos lamentables que siempre ocurren en toda fiesta. Estas actividades siempre los realizan en sus comunidades, centros poblados, parcialidades, o en las zonas donde son requeridos por la población.

Esta actitud de servicio fue reconocida y aplaudida por las autoridades de la localidad de El Collao-Ilave y por la misma población.

El nivel de organización de las rondas campesinas es dinámico, sostenible y consolidado. Sin embargo, está supeditado a la apertura que tienen los operadores del sistema ordinario, es decir, el Ministerio Público, la Policía Nacional, los tenientes gobernadores y las autoridades comunales. El siguiente caso muestra lo dicho:

A iniciativa del presidente, las rondas campesinas de la provincia El Collao, Vinter Apaza Mamani y jueces como Carmen Rosario Machaca Quispe y Julio Cesar Chucuya, con el apoyo de los magistrados Hernan Layme Yepes y Roger Istaña, en su condición de jueces de la Corte Superior de Justicia de Puno, plantearon contienda de competencias para un caso de alimentos. El hecho es que había acuerdo entre ambas partes por el caso de alimentos. Decidieron aumentar a cien soles por hijos, además, que el padre pueda proveer alimentos como papa, chuño u otros. Del mismo modo, útiles escolares y uniforme cada inicio del año escolar. Lo significativo es que la jueza, es decir, el sistema ordinario, reconoció y respetó la jurisdicción especial.

Este caso expresa el verdadero significado de autonomía comunal y resolución de conflictos de la demanda de alimentos, estrictamente vinculada a las tradiciones y costumbres de la comunidad desde el sistema de la justicia comunitaria. El mismo entrevistado manifestó que, cuando se encamina el tema de coordinación, resulta posible resolver muchos problemas y casos en el marco del sistema de justicia comunitaria. Por ello, entre los problemas más resaltantes, según los ronderos, se encuentra que la Policía Nacional desconoce muchos casos y la Fiscalía se acerca muy poco. Pueden ver algunos casos, pero no los problemas graves.

Esta organización ronderil a nivel de la zona sur es aún reciente, pero está interviniendo con cierta aceptación desde las comunidades, centros poblados y parcialidades, aunque no con tanta incidencia como las rondas campesinas en las provincias de la zona norte de Puno.

3.2.1.2. Tenientes gobernadores

Los tenientes gobernadores son operadores importantes, inclusive imprescindibles para el sistema de justicia comunal. A pesar de que la Ley n.º 29334 del Ministerio del Interior establece sus competencias

como un nivel de gobierno, se evidencian diferencias muy marcadas con el sistema de cargos establecidos desde las tradiciones y costumbres en las comunidades campesinas. Esto siempre varía según las prácticas vinculadas a su contexto cultural y lingüístico y, en este caso, a las formas de impartición de justicia.

En la lógica del monismo jurídico, las tenencias de gobernación son dirigidas por los tenientes gobernadores, quienes son responsables de ejecutar y coordinar las acciones de competencia de la Oficina Nacional de Gobierno Interior (Onagi). Su competencia y circunscripción, en este caso, es el centro poblado, el caserío, la comunidad y la parcialidad determinada por la Onagi. Las funciones que desempeña un teniente gobernador en el marco de la implementación de políticas y programas nacionales son asumidas por la naciente municipalidad distrital, que contribuye «en forma decisiva a suscitar una participación constructiva, a aumentar la eficiencia de la gestión pública y a lograr una mayor equidad territorial y social» (Finot, 2002, p. 140). Entre las principales funciones de los tenientes gobernadores está informar de manera permanente a la gobernación sobre asuntos políticos y sociales, apoyarla en la seguridad ciudadana en coordinación con las autoridades, participar en acciones de integración e intercambio fronterizo, apoyar en promover la identidad nacional en el marco del respeto intercultural, entre otras.

Una forma de entender la designación, la función y el rol de los tenientes desde la perspectiva ancestral consuetudinaria y comunal es la sujeción a sus propias reglas y criterios comunales para que asuman sus funciones. Eso no sucede en la designación de los gobernadores, subprefectos, prefectos ni otros cargos del sistema estatal. Una segunda forma es la lógica comunitaria, colectiva, horizontal y con principios éticos y morales establecidos en el proceso histórico. Los tenientes son autoridades comunales que cumplen múltiples funciones. Por ejemplo, en cuanto a la agricultura, esta no debe ser dañada por fenómenos de la naturaleza como la granizada, la sequía y la helada. Por eso, están en constante conversación ritual con la madre naturaleza, mostrando así su liderazgo como un padre para la comunidad.

3.2.1.3. Directiva comunal en las comunidades campesinas

La Ley de Comunidades Campesinas n.º 24656, en el artículo 19, menciona que «la Directiva Comunal es el órgano responsable del gobierno y administración de la Comunidad; está constituida por un Presidente, Vicepresidente y cuatro Directivos como mínimo» (Congreso de la República, 2019). Esta norma estatal es recreada o reinterpretada en el marco de tradiciones y costumbres ancestrales de sistema de cargos que contienen elementos más profundos en el sentido colectivo y cargado de principios éticos, morales y culturales.

Cada dos años, deben proceder a la elección de los nuevos miembros de sus órganos de gobierno y administración, así como de la renovación de la Directiva Comunal en las Comunidades Campesinas, de conformidad con lo dispuesto por el Reglamento de la Ley General de Comunidades Campesinas n.º 24656, aprobado por el Decreto Supremo n.º 008-91-TR. Este es un acto de trascendencia e importancia para su desenvolvimiento institucional, pues, de no hacerlo, ellas no contarían con representantes legalmente autorizados para asumir y comprometer su participación en actos de carácter administrativo, económico, judicial, social, etc.; así como para suscribir, en nombre de la comunidad campesina, convenios de diversa índole que puedan impulsar y llevar a cabo su desarrollo económico, presentarse ante instituciones y organismos públicos o privados en demanda de apoyo, o para reclamar el cumplimiento de las normas y leyes que las favorecen y rigen su vida institucional.

El acercamiento que tiene el Poder Judicial a las comunidades siempre es mediante sus directivos comunales. En El Collao-Ilave, el juez Julio Chucuya coordina permanentemente con las comunidades, y está convencido de que los problemas que llegan a su despacho deben ser resueltos en las comunidades cuando corresponde. Sin embargo, persiste en que «nunca debe confundirse la justicia comunitaria con el ajusticiamiento popular, que son cosas totalmente distintas». Por su procedencia y comprensión de la realidad sociocultural, es uno de los jueces convencidos de la justicia intercultural, ya que considera que los problemas de la justicia

ordinaria son los abogados que no hablan lenguas oficiales, como el quechua y el aymara, y el desconocimiento de la realidad.

Algunos jueces entrevistados coinciden en que el sistema de justicia especial es gratuito, directo y ágil, de manera que no se requiere de abogados ni policías; el artículo 149 de la Constitución de 1993 lo avala y el Convenio n.º 169 de la OIT. Por el contrario, en la lógica del monismo jurídico estatal llamado derecho positivo, se requiere de juristas, policías y economía para acceder a la justicia y así se aplica y funciona en la actualidad.

3.2.2. Los centros poblados en Puno

Frente a los problemas de ausencia del Estado, diversas comunidades han optado por constituir y crear un centro poblado, como una nueva instancia del nivel de gobierno local, de acuerdo con el artículo 128 de la Ley n.º 27972.

Ahora bien, en Puno, según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017), existen alrededor de 325 centros poblados reconocidos oficialmente con todas sus particularidades y realidades distintas; todos constituyen, desde lo rural, un «centro urbano» que se expresa en la construcción de diversas infraestructuras como «plazas» y locales de «Palacio Municipal». En aquellos lugares no existen los centros poblados y, por la cercanía a las principales vías o carreteras, se han lotizado para construir viviendas, pero con serios problemas pendientes, carencia de servicios básicos y asuntos de propiedad comunal en conflicto y disputa.

En relación con el sistema de administración de justicia, los jueces de paz en los centros poblados se encargan de impartir justicia. Según la Ley n.º 29824 son elegidos por la población por cuatro años, bajo la conducción de la Corte Superior de Justicia de Puno. Además, apoyan en las actividades judiciales en sus respectivas jurisdicciones: comunidades y centros poblados. La Oficina Distrital de Apoyo a la Justicia de Paz (ODAJUP) es la encargada de realizar capacitaciones a los jueces de paz respecto a las actividades judiciales, casos y otros, con la finalidad de que puedan cumplir correctamente con las funciones que les fueron encomendadas por el Poder Judicial.

Según las entrevistas a los comuneros vinculados con los centros poblados de la provincia de El Collao-Ilave: «los jueces de paz hacen uso de nuestra lengua aymara, eso es importante, muchas veces no entendemos a los policías y fiscales; además es de nuestro lugar el juez de paz, y nosotros hemos elegido». No todos siempre están de acuerdo con el actuar de los jueces de paz, por ejemplo, según nos indicó un poblador: «Aquí los jueces son corruptos, nos cobran plata, hacen documentos falsos sobre carros y terrenos». En esta perspectiva, en los centros poblados donde existen los jueces de paz, no todos tienen formación en derecho formal, no son abogados, sino que aprendieron desde la práctica y experiencia a resolver con transparencia y equidad, pero no siempre están exentos de problemas y críticas.

Los problemas que comúnmente se generan en los centros poblados en relación con la impartición de justicia especial ocurren por cuestiones de legitimidad de las autoridades. Tal es el caso de los alcaldes, que son elegidos democráticamente por los ciudadanos y constituyen la autoridad máxima; además, cuentan con el gobernador del centro poblado, los tenientes gobernadores, las rondas campesinas, el presidente de la comunidad y el juez de paz. Existen marcadas diferencias entre centros poblados, por sus características y el sistema de estructura y constitución.

3.2.3. Parcialidades «campesinas» en Puno

Las parcialidades en la actualidad tendrían dos tipos de orígenes: el primero, un sistema de organización político territorial constituido sobre los antiguos ayllus, cuyas evidencias de expresión de esta organización aún son vigentes. Se pueden mencionar las parcialidades campesinas de Huancané y el caso de la parcialidad de Santiaguillo. Además, en Huancané los tenientes gobernadores, antiguamente denominados *jilaqata*, se han constituido en tenientes de *janansaya* y *jurinsaya*, una antigua organización aymara socioterritorial que hoy sigue vigente. El segundo tipo de origen de las parcialidades, desde la época de la hacienda, se constituye sobre la base de la tenencia

y propiedad territorial, donde un conjunto de pobladores se organiza y nominan a sus autoridades. Estos pueden ser tenientes gobernadores, presidentes, entre otros, según la naturaleza y la dinámica organizacional comunal. Con la reforma agraria de 1969, estos dos tipos de organizaciones, denominadas parcialidades, van a iniciar su reconocimiento oficial como comunidad campesina.

Aunque la mayoría de estas parcialidades lograron su reconocimiento oficial, las prácticas de justicia comunitarias ancestrales especiales siguen estando vigentes por intermedio de los tenientes gobernadores, quienes administran justicia dentro de su jurisdicción sobre diversos casos, como violencia familiar, problemas de terreno, robo, abigeo, entre otros. No tiene costo, es directo y es anterior al Estado.

En la actualidad, las parcialidades campesinas mantienen de manera comunal y tradicional sus formas y prácticas organizativas. En el caso de las parcialidades de Huacullani, Juli y Santa Rosa de Mazocruz, la elección de sus autoridades es similar a la de las comunidades campesinas; por ejemplo, los tenientes de las parcialidades también en su ámbito jurisdiccional administran justicia especial de acuerdo con sus propios contextos y realidades, es decir, en su idioma y en sus costumbres. En otras palabras, las máximas autoridades son el presidente y el teniente de la parcialidad en la conducción de esta y en la administración de la justicia especial.

4. JUSTICIA INTERCULTURAL Y POSIBILIDADES DE COORDINACIÓN

En el marco del reconocimiento y la identificación de los derechos de los pueblos indígenas, aún existen caminos por recorrer y tareas pendientes porque el sistema Estado nación sigue transitando en la homogeneidad cultural y lingüística, así como en el control centralizado de los territorios. Es decir, condiciones básicas para consolidar el proyecto de la modernidad de corte eurocéntrico y el capitalismo como modelo civilizatorio (Ortiz y Chirif, 2010). En consecuencia, aún es imposible equiparar a estos dos sistemas: el

sistema indígena comunal y el sistema positivista monista, pues el sistema estatal, «oficial», genera y sigue legitimando una sola forma de derecho, monista y excluyente; mientras que el otro sistema indígena comunal tiene su propio sistema jurídico que se aplica y se practica en las comunidades campesinas de los pueblos indígenas del Perú.

Sin embargo, urge pensar en posibilidades de coordinación entre ambos sistemas de justicia: indígena y positivista. Es necesario debatir la interculturalidad en la justicia, una discusión no retórica, que genere acciones concretas para que la justicia sea una forma de resolver y administrar los diversos problemas legales en un país diverso culturalmente y lingüísticamente heterogéneo. En concreto, es necesario encarar las reproducciones de las desigualdades.

A pesar de la «reproducción de las desigualdades» y las desventajas de cada sistema, es posible realizar una aproximación para identificar las particularidades de cada uno de ellos. En ese sentido, se construye una matriz que permite definir y contextualizar la situación problemática de la justicia intercultural a partir de cuatro marcos de análisis: debilidades, amenazas, fortalezas y oportunidades (DAFO). Se sistematizaron a partir de nuestros entrevistados que participaron en diferentes eventos en el ámbito de la jurisdicción de Puno. Por cuestiones metodológicas, se optó por dos matrices: una para cada sistema.

4.1. Matriz DAFO de los operadores de justicia intercultural-sistema ordinario: jueces y fiscales

El ejercicio de los operadores de justicia ordinaria requiere de expertos, todos tienen formación en derecho y son abogados. Se someten a un proceso de evaluación o algunas veces por propuesta son nominados como jueces y fiscales. Asimismo, los elementos identificados en el análisis DAFO en la aplicación de la justicia intercultural son los siguientes:

Cuadro 1

	Circunstancias negativas (factores de riesgo)	Circunstancias positivas (factores de éxito)
Circunstancias internas (Lo que depende más de las posibilidades internas)	Debilidades <ul style="list-style-type: none"> • Formación estricta en la línea del monismo jurídico • Posiciones y actitudes racistas y renuentes frente a la justicia intercultural como operador de justicia • Desconocimiento de la aplicación e impartición de la justicia especial • Desconocimiento de la lengua originaria de la zona (quechua/aymara) 	Fortalezas <ul style="list-style-type: none"> • Existencia de normas, acuerdos y protocolos de aplicación para la justicia intercultural • Existencia de jueces convictos de la aplicación de la justicia intercultural • Lugar de procedencia • Manejo de la lengua originaria (quechua/aymara)
Circunstancias externas (Lo que depende de otros factores que no se controlan)	Amenazas <ul style="list-style-type: none"> • Escenario convulsionado por problemas de corrupción en los diferentes niveles de gobierno y la Administración pública • Pérdida de credibilidad hacia los operadores de la justicia ordinaria • Escenario de comercio informal (contrabando), narcotráfico y circulación de dinero falso 	Oportunidades <ul style="list-style-type: none"> • Existencia de operadores de la justicia especial con apertura de coordinación en justicia intercultural • Existencia de organizaciones y ONG dedicadas al trabajo de justicia intercultural • Existencia de espacios de formación en justicia intercultural a nivel internacional • Contexto internacional favorable por respeto al derecho de los pueblos indígenas: Convenio n.º 169 OIT, DNUPI • Existencia de protocolos sobre justicia intercultural

Fuente: Elaboración propia.

4.2. Matriz DAFO de los operadores de justicia intercultural-operadores del sistema especial: tenientes gobernadores, ronderos y directivas comunales

El sistema de justicia especial no se fundamenta en la existencia de expertos en derecho positivista. En cambio, son los comuneros quienes a través de sus saberes y prácticas en la comunidad han heredado y construyen normas y procedimientos propios, así como

los valores predominantes en la impartición de justicia. Asimismo, los elementos identificados en el análisis DAFO en la aplicación de justicia intercultural son los siguientes:

Cuadro 2

	Circunstancias negativas (factores de riesgo)	Circunstancias positivas (factores de éxito)
Circunstancias internas (Lo que depende más de las posibilidades internas)	Debilidades <ul style="list-style-type: none"> • Poco conocimiento en el funcionamiento y aplicación de la justicia ordinaria • Desconocimiento de las normas existentes del derecho consuetudinario • Incomprensión de categorías y términos jurídicos del monismo jurídico positivista 	Fortalezas <ul style="list-style-type: none"> • Existencia de normas y procedimientos de aplicación en la justicia especial • Existencia de líderes, ronderos, tenientes gobernadores y algunos jueces de paz no letrados convictos en la aplicación de la justicia intercultural • Lugar de procedencia, manejo de la lengua originaria (quechua/aymara)
Circunstancias externas (Lo que depende de otros factores que no controlan los operadores del sistema consuetudinario)	Amenazas <ul style="list-style-type: none"> • Escenario convulsionado por problemas de corrupción en diferentes niveles de gobierno, Administración pública y problema de concesiones mineras en los territorios comunales • Escenario de comercio informal (contrabando), narcotráfico y circulación de dinero falso • Susceptibles de ser denunciados por su función en el sistema de justicia especial 	Oportunidades <ul style="list-style-type: none"> • Existencia de operadores de justicia especial con apertura de coordinación en justicia intercultural • Existencia de organizaciones y ONG dedicadas al trabajo de justicia intercultural • Existencia de espacios de formación en justicia intercultural del Poder Judicial • Contexto internacional favorable por respeto al derecho de los pueblos indígenas

Fuente: Elaboración propia.

Ahora bien, las coordinaciones de los sistemas de justicia ordinaria y especial no se pueden entender sin admitir las desigualdades estructurales que llevaron históricamente a la enajenación de sus derechos y dignidad humana, que están profundamente enraizadas en la sociedad contemporánea, a pesar de las recientes reformas legales en muchos países, y sus efectos siguen existiendo y determinando

las vidas de los pueblos indígenas (Stavenhagen, 2010), aunque los magistrados y los otros operadores de manera intencional se resisten a admitir que

las normas, procedimientos, prácticas y valores asociados con los sistemas de justicia indígena no requieren ser expresados en un marco positivo, en una ley, ni oral ni escrita. Y no son tampoco absolutos e inalterables. Por el contrario, son flexibles en tanto requieren adaptarse efectivamente a sus espacios de aplicación. Esto implica que estos sistemas son sistemas locales, es decir, asociados a un espacio local y concreto, a estructuras organizativas y de autoridad propias, de lo cual emerge su contenido y su sentido (De Sousa y Exeni, 2012, p. 54).

Desde los espacios de los operadores de la justicia especial, en este caso, desde los tenientes gobernadores y los ronderos, a medida que la Corte Superior de Justicia de Puno apertura, convoca y respeta, responden de manera orgánica y espontánea en los diferentes eventos, como fórums, seminarios, congresos u otro tipo de actividades. Todo ello se pudo constatar en Carabaya, Ilave, Sandia, Puno, Huancané, etc., donde hace cinco o diez años no existían este tipo de coordinaciones.

5. POSTURAS Y NIVELES DE COORDINACIÓN EN EL PROCESO DE JUSTICIA INTERCULTURAL

Para comprender las posturas y los niveles de coordinación del proceso de implementación y aplicación de la justicia intercultural en Perú, es necesario visualizar el nuevo multiculturalismo porque numerosos países se reconocen ahora como multiculturales o multiétnicos. Se ha decidido que las culturas y las lenguas indígenas merecen respeto y protección estatal (Stavenhagen, 2010), dado que

en Latinoamérica las desigualdades fueron causadas por los colonos privilegiados que tomaron para sí los mejores recursos y mantuvieron sus privilegios mediante la discriminación y el acceso desigual a todo tipo de capital. Las políticas postcoloniales han hecho poco por corregir las desigualdades (Stewart, Brown y Langer, 2014, p. 330).

Cuesta tomar este enfoque desde los países con rezago colonial como el Perú, es más, muchas veces estas posturas contestatarias, como los movimientos sociales e indígenas, son entendidas como simples «conflictos sociales» o «el choque de civilizaciones» (Huntington, 1997); sin embargo, no se explican las causas o el fondo de los problemas.

Las posturas y los niveles de coordinación entre la justicia ordinaria y especial se generan en relación con el proceso histórico y político que vivieron los pueblos indígenas en el Perú, por ende, en Puno. En tal sentido, se identifican tres posturas muy marcadas.

5.1. Aperturas y alianzas para la apuesta por la justicia intercultural

Pocos jueces toman en cuenta normas internacionales como el Convenio n.º 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, entre otras que se relacionan con la justicia intercultural como instrumentos jurídicos para sustentar sus perspectivas y acciones. El expresidente de la Corte Superior de Justicia de Puno, el magistrado Hernán Layme Yepes, cuando asumió el cargo en el 2015, sostenía: «En nuestras manos está la posibilidad de equilibrar las injusticias... hay hombres cultos que leen los cielos y los ríos... sabios no somos los que leemos más sino los que sabemos interpretar la vida». Durante su gestión, el magistrado fue muy crítico sobre el accionar del Poder Judicial e instaba a la reingeniería de este; y logró dos hechos importantes para los pueblos quechuas y aymaras⁴, los cuales fueron liderados por los jueces de El Collao y Azángaro, seguido luego en Puno. Se trata de tres magistrados procedentes de estas culturas andinas que, hasta hoy, siguen en esa lucha por el respeto y la apertura del sistema de justicia ordinaria al sistema especial y consuetudinario. Las sentencias en Ilave y Azángaro fueron traducidas por primera vez al quechua y aymara gracias a Santos Poma Machaca el 30 de marzo de 2015. Por otra parte, Julio Cesar Chucuya, el 13 de marzo,

4 Se refiere a las sentencias en las lenguas quechua y aymara.

dictaba otra sentencia en aymara en la provincia de El Collao-Ilave. Estas sentencias fueron denominadas históricas para el Perú y el mundo.

A pesar de las críticas y las posturas negativas exhibidas en ese entonces, han marcado y calado profundo en el respeto y el reconocimiento de la impartición de justicia. Este tipo de acciones son reconocidas y recordadas por los operadores de justicia del sistema especial porque comienzan a acostumbrarse a decisiones de esta clase. Se puede percibir y constatar en la actualidad que estos personajes, en su calidad de magistrados, son los únicos que han asumido una postura de apertura y de coordinación, según las entrevistas en las visitas realizadas. Este reconocimiento no solo se encuentra en las jurisdicciones donde trabajan estos jueces, sino que se han ganado un espacio en los ronderos y entre los tenientes gobernadores de Puno.

Desde los actores del sistema especial, los ronderos y los tenientes gobernadores asumieron con esperanza la lucha por el respeto a la justicia especial, pues a medida que va transcurriendo el tiempo, el temor y la desconfianza que existían han ido disminuyendo. Sin embargo, esto no se trata de la iniciativa institucional, sino más bien de magistrados que tienen iniciativas, que promueven prácticas, o cuyas visiones no son compartidas por otros magistrados. Se puede identificar con más facilidad a los magistrados que se han formado solo en las líneas del monismo jurídico, ya que creen que el problema de la injusticia es solo una cuestión jurídica y saben que «nunca habrá justicia social si no hay justicia cognitiva» (De Sousa, 2017). La frase «descolonizar el saber, reinventar el poder» (De Sousa, 2010) insta a superar la tradición eurocéntrica. En el caso de la justicia especial, los ronderos y los tenientes gobernadores han llegado a asumir posturas confortadoras que son puntos y aspectos que ayudan a construir puentes de coordinación, desde las experiencias de los ronderos de Carabaya, Sandía, Ayaviri, San Antonio de Putina, Azángaro, Lampa, hasta en sus distritos, donde realizan trabajo de coordinación con los operadores del sistema ordinario, sobre todo con el Poder Judicial.

5.2. Escepticismo frente a la justicia intercultural

Al Perú le tocó vivir, durante la colonia y la república, una actitud de indiferencia frente a actos de dolor e injusticia histórica, un ejemplo de ello lo encontramos en los veinte años de violencia política experimentados. El informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004) concluyó que la cifra más probable de víctimas fatales en esas dos décadas supera los 69 000 peruanos y peruanas muertos o desaparecidos a manos de las organizaciones subversivas o por obra de agentes del Estado. Puno no fue ajeno a esto, aunque fue reacio al discurso radical, mas no así en la zona rural norte, donde se asentaban las grandes haciendas. Es imposible permanecer indiferentes ante los actos de violencia, como también frente a la discriminación, al odio y al racismo, en este caso sobre la injusticia heredada del rezago colonial y legitimada por la homogeneización cultural a la que fueron sometidos estos pueblos, o el ropaje de los programas de desarrollo desde el gobierno de turno que se establecieron en Perú y en particular en Puno. Sin embargo, esta herencia colonial jurídica ha estado presente en la mentalidad de los grupos de criollos y de las élites locales.

En el proceso de implementación y aplicación de la justicia intercultural en Puno, los operadores de justicia ordinaria aún son indiferentes, a pesar de las normas y el contexto de la diversidad cultural y lingüística. Los jueces y los fiscales nos indicaban en las entrevistas que su rol está definido por su función de «hacer respetar la ley», que en esencia se expresa como la supremacía de la «ley» sobre la dignidad. Por ejemplo, expresan: «no es necesario el idioma nativo», lo cual se distancia de un servicio de administración de justicia en contextos de pluralismo cultural y lingüístico.

Esta postura es generalizada entre la mayoría de los operadores del sistema de justicia ordinario, como son los jueces y los fiscales, y aún más en la Policía Nacional. Un ejemplo de cómo se entiende la «interculturalidad» y la aplicación del enfoque intercultural en el servicio de justicia nos lo dio un juez:

El Perú es un país pluricultural, Los jueces respetan la interculturalidad, pero tiene que ver según el caso. En muchos casos existen particularidades, en el Poder no se trata de que una persona radica en una zona rural, se va aplicar inmediatamente las reglas de interculturalidad o viceversa. Hasta qué punto se puede motivar o no en las conductas... si una puede ser respetuosa de las reglas que tenemos se le aplica las reglas comunes, se aplica las reglas de la justicia ordinaria, en ese caso no hay interculturalidad. Pero si la persona por razones personales, sociales, que no tiene internalizado, se tiene que aplicar interculturalidad. Los jueces tenemos que analizar caso por caso y según los casos (E 4-2019).

Estas afirmaciones se corroboran con las versiones de los ronderos entrevistados y de los tenientes gobernadores, no solo de Huancané, sino también de los tenientes de El Collao, Chucuito, quienes sostienen lo siguiente: «Los jueces dicen que respetan la justicia intercultural, manejan leyes, pero no entienden nuestras culturas».

5.3. Reacciones «radicales» frente a la justicia intercultural

En el contexto de la diversidad cultural y lingüística, donde existe y hubo un proceso de homogenización cultural, como la construcción del monismo jurídico kelseniano, se ha legitimado solo una forma de justicia, la cual niega que toda formación social contiene pautas culturales propias, a partir de las cuales explicar, interpretar e intervenir en el mundo. En esa perspectiva, existen jueces y fiscales que asumen posturas contrarias, es decir, posturas radicales y cerradas frente a la aplicación e implementación de la justicia intercultural y se ciñen al formalismo jurídico de legitimación de orden social e institucional a nombre de la ley.

En la siguiente entrevista a un jurista, se evidencia la percepción sobre la justicia intercultural, estas concepciones tienen influencia en los diversos medios de comunicación y en las redes sociales. Dicho modo de pensar lo reflejan también jueces y fiscales:

La interculturalidad hay que aceptar y respetar. La unidad en la diversidad, en Europa ha aprendido a respetar, que lo que nos une a todos es la ley, eso es lo que deberíamos entender en el Perú. Que, sino no hay homogeneidad, en la legislación no puede haber Estado de derecho. La justicia comunitaria que es lo primitivo de la justicia convencional... Es pernicioso los peritajes antropológicos, y cuando se habla de Convenio 169, se crean gravísimas fisuras, porque muchos hechos colisionan con los derechos fundamentales y con las normas nacionales (E 3-2019).

Para los magistrados, el rol de los ronderos y de los tenientes gobernadores no obedece a cuestiones y aspectos de diversidad cultural y lingüística, sino a hacer cumplir la ley. Actitudes de este tipo muchas veces obedecen al estatus social del operador de justicia y a su formación profesional como abogado, que se enmarca en la lógica de los derechos individuales y no en los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Los operadores de la justicia indígena, como los tenientes gobernadores, los ronderos y los jueces de paz, también muestran posturas y reacciones radicales frente a la implementación y aplicación de la justicia intercultural, pues sostienen que «los únicos que deben administrar justicia es el Poder Judicial mediante sus operadores de justicia», esto es, la diversidad cultural y normativa, así como los conocimientos ancestrales. Y «deslegitimar las prácticas sociales que las apoyan y, en ese sentido, promover la exclusión social de los que las promueven» (De Sousa, 2018, p. 204).

6. PROPUESTA DE TEMAS PARA EL PLENO INTERCULTURAL

Desde las entrevistas a jueces y fiscales, rondas campesinas y tenientes gobernadores en relación con la justicia intercultural, se propone lo siguiente:

- a) Para los operadores de la justicia ordinaria
 - Capacitación permanente y obligatoria sobre pluralismo jurídico, justicia intercultural y diversidad cultural a todos los operadores de justicia, los jueces, los fiscales y la Policía Nacional.

- Retomar con mayor énfasis los acuerdos entre la justicia ordinaria y la justicia especial para cumplir, en el marco del respeto, ambos sistemas, sobre todo los derechos fundamentales.
 - El conocimiento y manejo de la lengua originaria debe ser de uso obligatorio para todos los operadores de justicia, asumiendo que las lenguas quechua y aymara también son lenguas oficiales, igual que el castellano.
 - El conocimiento y la comprensión de la realidad sociocultural de Puno, sobre todo por los operadores de justicia del Ministerio Público y la Policía Nacional del Perú, que muy poco han contribuido a la justicia intercultural.
 - Proponer al sector educación incorporar en las estructuras curriculares de todos los niveles del sistema educativo, en este caso en Puno, con diversidad cultural y lingüística, las asignaturas de Pluralismo Jurídico y Sistemas de Justicia Intercultural.
 - El tema de la contaminación ambiental afecta a diversas comunidades. Por consiguiente, la población ha asumido una actitud de defensa, la cual es percibida como «conflictiva» por las instituciones del Estado. Estas actitudes deben verse a la luz de los hechos que anteceden y con mayores conocimientos sobre el contexto de dichos problemas en vez de ser criminalizadas automáticamente.
 - Invocar a los operadores de justicia para que realicen investigaciones académicas, que deben ser difundidas en la comunidad.
- b) Para los operadores de la justicia especial o comunitaria
- Capacitación permanente y obligatoria a las rondas campesinas, a los tenientes gobernadores y a la directiva comunal, sobre justicia ordinaria y justicia especial, pluralismo jurídico, justicia intercultural y diversidad cultural, y sobre los roles y las funciones de los operadores de justicia, los jueces, los fiscales y la Policía Nacional.
 - Coordinación permanente con el Poder Judicial, el Ministerio Público y la Policía Nacional, para realizar acciones de prevención, y no solo a partir de un caso ya suscitado; mediante esta

práctica se pueden evitar y resolver muchos problemas que aquejan a las comunidades, como los casos de violencia familiar que han aumentado considerablemente.

Según las rondas campesinas, un problema fundamental es la resistencia, el desconocimiento y el desinterés del Ministerio Público y la Policía Nacional sobre la realidad cultural de los pueblos. Sin embargo, desde el Poder Judicial hay avances interesantes corroborados por los jueces y los fiscales entrevistados. Por consiguiente, debe elaborarse una nueva agenda colectiva que incluya cómo recuperar las prácticas ancestrales de impartición que tienen un contenido real de resocialización, capitalizar y aprovechar la normatividad del derecho positivo vigente y establecer mesas de trabajo en la perspectiva intercultural sobre temas más comunes: violencia familiar, casos de alimentos, abigeato, corrupción y temas ambientales.

Al respecto, existen experiencias interesantes en Ilave, donde a raíz de la iniciativa del juez Julio Cesar Chucuya se realizaron coordinaciones con las autoridades comunales, los tenientes gobernadores, las rondas campesinas y los miembros de seguridad ciudadana de la municipalidad para resolver casos de acuerdo con sus formas y procedimientos de resolución desde la justicia especial. Del mismo modo, el caso de Azángaro, con el juez Santos Poma, quien realiza acciones de coordinación no solo de casos de violencia familiar, sino que también trabaja en cuestiones de prevención. En ambos casos, hay una insinuación directa para que los problemas y los casos de violencia familiar, que son los más comunes, sean asumidos por el sistema especial respetando siempre los derechos fundamentales.

7. ESTUDIO DE CASO: LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA DE LOS TENIENTES GOBERNADORES EN HUANCANÉ

7.1. Contexto local de Huancané

La provincia de Huancané, que fue creada el 19 de septiembre de 1827, es una de las más antiguas del Perú, cuenta con 8 distritos y 126 comunidades. Cabe señalar que es una de las provincias de habla aymara que antiguamente pertenecía al reino Qulla. Se sabe que su división era similar a la del reino Lupaka, en mitades: *janansaya* y *jurinsaya*. Por eso, las comunidades y parcialidades de Huancané tienen un origen ancestral que corresponde a esa división de mitades complementarias.

En la actualidad, la provincia de Huancané está conformada por los siguientes distritos: Vilquechico, Huancané, Taraco, Pusi, Huatasani, Rosaspata, Inchupalla y Cojata. En dichos distritos existen subdivisiones que van desde las parcialidades, las comunidades campesinas y los centros poblados menores como espacios de organización geoespacial y administración de tierras y territorios comunales. Por ejemplo, el centro poblado de Cotapata está conformado por parcialidades como Santiaguillo del antiguo Ayllu Taypioco de la parcialidad de *janansaya*.

En relación con la población rural y urbana, según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017), en Huancané se tienen los siguientes datos: un total de 57 651 habitantes, de los cuales 7714 son la población urbana, que equivale al 13.4 %; la población rural es de 49 937, que representa el 86.6 %. Estos datos nos indican que Huancané sigue siendo rural en la actualidad. Cabe señalar que las ciudades con alto porcentaje de población urbana, según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017), son San Román con 44.2 %, Puno con 22 %, Melgar con 5.8 %, Azángaro con 5.3 %, y con menor población rural están Huancané con 1.2 %, Sandia con 0.6 % y Moho con 0.5 %.

Los gamonales y hacendados, en el pasado, trataron como pongos a los pobladores aymaras de Huancané. Debido a los abusos

cometidos por ellos, se generaron conflictos y revueltas en busca del respeto a sus derechos colectivos. Tal es así que, en 1923, ocurrió la rebelión de Huancho Lima, una sublevación de campesinos por la usurpación de tierras por los gamonales, liderada por Carlos Condorena, entre otros.

7.2. Historia y formación de las autoridades tenientes gobernadores

La formación de los tenientes tiene sus raíces en los *janansaya* y los *jurinsaya*, cada mitad con sus mandones o gobiernos que los dirigían en la administración y la organización socioespacial y territorial. Para el caso de Huancané, Waldermar Espinoza (1987) anota:

El Estado o reino Colla, según un memorial de los caciques de Huancané (1583) se componía «de diferentes naciones —o mejor diríamos etnias— como son Caminaca, Achaya y Taraco», desde luego también de la de Huancané. [...] en los ayllus del reino Colla se hablaban varios idiomas: en la circunscripción de Ancorraimes y Paucarcolla conocían el idioma el aymará, quechua y puquina. En la de Vilque, Huancané, Moho y Conima, el aymará y puquina [sic] (p. 245).

Esta caracterización de los reinos altiplánicos no solo se daba en el reino Qolla, sino también en otros reinos altiplánicos, tal es el caso del señorío Lupaca, documentado por Garci Diez de San Miguel como visitador en 1576. Lo que se sabe a partir de la visita de Garci Diez es que el reino Lupaca se dividía en dos mitades complementarias: *janansaya* y *jurinsaya*, cada mitad con sus caciques que la dirigían. En otras palabras, el reino Lupaka tenía siete pueblos o cabeceras, y cada pueblo estaba dividido en mitades, excepto Juli. El resto eran Chucuito, Acora, Ilave, Pomata, Yunguyo y Zepita. De tal modo que, en la actualidad, las mitades como organización socioespacial y territorial siguen vigentes en dos provincias aymaras: Huancané y Juli.

Juli, al sur de la ciudad de Puno, es una de las ciudades de habla aymara. Los tenientes se organizan en cuatro cabildos o ayllus mayores: Mucho, Ayanca, Chambilla y Huancollo; mientras en Huancané está la presencia de los tenientes de Janansaya y Jurinsaya. Por tanto, esta forma de organización de autoridades originarias y la administración de la justicia propia no es reciente, sino viene desde las épocas prehispánicas y sigue vigente hasta la actualidad.

Respecto a los tenientes de Huancané, es necesario saber sobre sus formas de organización y la estructuración de su existencia. En principio, en las provincias aymaras actuales del norte de Puno, Huancané y Moho, viven y existen comunidades campesinas y parcialidades, pues algunas comunidades tienen reconocimiento legal. En cambio, las parcialidades no lo tienen. Pero su existencia se debe a que son de origen ancestral y colonial. En la práctica, las parcialidades «campesinas» no tienen presidentes comunales, solo al teniente gobernador como máxima autoridad.

La denominación de «teniente gobernador» en la actualidad se ha generalizado a nivel nacional. En muchos lugares y comunidades campesinas aymaras se ejerce de acuerdo con sus usos y costumbres, según la norma interna de cada comunidad campesina. Sin embargo, se conoce como *jilaqata* en la cultura aymara a quien ejerce poder y autoridad al interior de la comunidad y parcialidad como también afuera. Ahora comúnmente se llama «teniente» comunal una suerte de bisagra o puente entre el Estado y las comunidades desde la visión del Estado. No obstante, para los comuneros aymaras, la vitalidad y la percepción de ejercicio del «teniente gobernador» se basa en usos y costumbres, acuerdos y en la representación del «sistema político aymara»; esto quiere decir que es la máxima autoridad que conduce la comunidad junto a su esposa, como símbolo de autoridad ancestral vigente.

En Huancané, la organización de los tenientes data de épocas prehispánicas y se vincula a la existencia de las mitades de *jurinsaya* y *janansaya* y sus ayllus. Cada ayllu tenía y tiene autoridades: *jilaqatas*, ahora denominados «tenientes gobernadores». Respecto de la composición, uno de los informantes sostiene lo siguiente:

Los de Hanansaya y Jurinsaya estaban unidos por un TAYPI (centro), la que viene a ser la tercera aparte de las dos zonas en referencia, siendo conocido por la población aymara como MARKA (lugar de administración), que traducido al castellano quiere decir ciudad o pueblo... cada zona comprende a ciertas unidades territoriales o geográficas y sociales llamados «Ayllus» (Luque, 2013, p. 78).

La cita mencionada es sumamente importante porque estamos ante un sistema jurídico propio de los aymaras de Huancané, cuya autoridad máxima en la resolución de conflictos es el teniente gobernador. Esto puede variar de parcialidad a parcialidad o de comunidad a comunidad. En ese sentido, destaca la aplicabilidad de un sistema propio de resolución y administración de justicia. Finalmente, desempeñar la función de teniente gobernador (*jilaqata*) implica un doble ejercicio: primero, al interior de la comunidad o parcialidad; y, segundo, fuera de la parcialidad o comunidad. La particularidad del ejercicio del cargo es por terreno, por turnos, por rotación, tienen que hacerlo todos los comuneros empadronados de manera dual, en pareja (*chacha-warmi*).

7.3. Actualidad: resolución y administración de la justicia

Según la información recopilada y el grupo focal con los tenientes gobernadores en la localidad de Huancané, las normas estipulan que el teniente gobernador representa al presidente de la República y al Poder Ejecutivo en su jurisdicción, que puede ser un pueblo, un caserío, un anexo, un centro poblado menor o similar. Sin embargo, esta versión solo es retórica porque su nominación o designación se produce según sus prácticas ancestrales. Por ejemplo, sus cargos inician y culminan con la fiesta de *T'anta Poncho*, que se traduciría en castellano: «Poncho de Pan», que es la fiesta que se realiza en Año Nuevo, donde cada comunidad participa de un pasacalle. Sus funciones están vinculadas a diversos aspectos y símbolos culturales, complejos de traducir y descifrar, además es *ad honorem*:

los signos y símbolos transmiten conocimientos e información de algo: quizá sea lo más patente; pero los mismos signos y símbolos portan valoraciones: juicios sobre lo bueno y lo malo, lo debido y lo indebido, lo correcto y lo incorrecto, lo deseable y lo indeseable, etcétera; los mismos suscitan [...] odios, amores, temores, gozos, etcétera; expresan ilusiones y utopías: deseos, veleidades, anhelos, etcétera (Varela, 1997, p. 48).

Pensar y creer que su representación es del Poder Ejecutivo, en la perspectiva del monismo jurídico, es una clara expresión de desencuentro, la fuente de legitimidad de estas autoridades tiene un significado profundo, que solo se puede comprender haciendo un rastreo histórico, para lo que es fundamental el uso del idioma.

Existen alrededor de 104 tenientes gobernadores. Cada uno tiene sus comisarios, en total 208, que acompañan a los tenientes; no representan al presidente, aunque algunos pueden creer en ello, pero se deben a *janansaya* y *jurinsaya*. Los nombra la comunidad y administran justicia. Algunos tenientes nos indicaban que ya no creen en los jueces ni en los policías. Generalmente son parejas, pero también se da oportunidad a los solteros. Cuando así lo disponen, deben estar presentes sus *t'allas*, las parejas de los tenientes. Para algunas autoridades locales esto es un problema porque desconocen que el ejercicio de teniente gobernador se da en pareja, es una función dual complementaria: *chacha-warmi*. Por ejemplo, un hecho insólito se suscitó el 6 de junio de 2019 durante el paro de 24 horas, azotaron al primer regidor Julián Huancoillo, quien había difundido mediante las redes sociales que los tenientes gobernadores habrían pedido celulares y ternos. Por ello, pedían una explicación sobre este desprestigio. Los medios de comunicación regional propalaron la noticia, tratando de mostrar estas actitudes como actos de «salvajismo» o «barbarie» de parte de los tenientes de Huancané. Otro caso sucedió en la localidad de Ilave, donde el 1 de julio de 2008 los tenientes gobernadores hicieron arrodillar al alcalde en Ilave, por hacer que se disfracen de tenientes y por usurpación de funciones. Es decir, los trabajadores del municipio se vistieron con ropa de tenientes, sin serlo; cabe señalar que los tenientes tienen atuendos típicos de la zona que los caracteriza.

Los delitos cometidos por los habitantes en las comunidades y las parcialidades de Huancané son diversos. Consisten en una simple pelea, riñas, problemas de linderos, problemas de infidelidad, entre otros. Los comuneros aymaras no distinguen si son de orden civil, penal, agrario, laboral o administrativo, pues estos pleitos o conflictos corresponden o surgen de procesos sociales, relaciones interpersonales, relaciones económicas y pautas culturales de la vida cotidiana. La administración de la justicia se da en dos espacios. En primer lugar, a nivel familiar o intrafamiliar, se resuelven los conflictos entre familias que han tenido problemas, bajo la dirección del teniente gobernador, el teniente auxiliar y con la asistencia del comisario. La solución es rápida y se restablece el orden comunal, las relaciones sociales y culturales. En segundo lugar, los casos emblemáticos o problemas serios pasan a la asamblea, en la que intervienen o participan los comuneros y sancionan el delito según su gravedad. Dicha resolución consta en el «acta comunal». Para este caso, el teniente gobernador asiste, necesariamente, con sus tenientes auxiliares, comisarios y la directiva comunal, incluido el presidente comunal.

Finalmente, los conflictos que ocurren en las comunidades y parcialidades de Huancané se pueden clasificar en dos grandes grupos: 1) los conflictos de interés familiar o intrafamiliar, que son conflictos de interés particular y privados; y 2) los conflictos de interés comunal, que son conflictos de interés comunal y colectivo. En estos casos, siempre está en su resolución el teniente gobernador.

En cuanto a los problemas a nivel de los cultivos y las chacras o fenómenos de la naturaleza que atentan contra estos, el «marani» es la autoridad de la chacra que se encarga de resolverlos. Su función es ocuparse de los fenómenos naturales y climáticos: la lluvia, la granizada, la helada, la sequía y hacer rituales de agradecimiento a la pachamama.

7.4. Descripción de casos

7.4.1. Caso 1: resistencia a no hacer cargo comunal, relatado por el presidente de la comunidad Santa Rosa de Huayrapata, distrito de Inchupalla

La comunidad de Santa Rosa de Huayrapata se encuentra en el distrito de Inchupalla, que corresponde a la provincia de Huancané. Siguen vigentes en la actualidad las prácticas comunales de legitimación, por ejemplo, hacer cargos comunales. Se dio un caso en septiembre de 2019, cuando un comunero se resistía y rehuía el hacer cargos comunales, pues según sus propios acuerdos, todo comunero debe prestar servicios y hacer cargos comunales. Por ello, mediante estos cargos se legitima la posición de las tierras y el ejercicio del derecho comunal. Dicho comunero se iba y vivía en la selva puneña cada vez que le correspondía cumplir con el turno de asumir cargos como presidente comunal, teniente gobernador, cargos menores, entre otros; decía que «al año», o se iba. Para los comuneros de Huayrapata, el ejercicio del cargo comunal es una costumbre y un acuerdo comunal. Quien tiene este cargo es un comunero con votos y voz en las decisiones de la comunidad y es respetado entre los comuneros.

Los comuneros alertaron al presidente comunal que dicho comunero arreaba sus ganados para irse o escaparse, y así no asumir sus responsabilidades. Entonces lo alcanzaron y le quitaron sus ganados y de ese modo impidieron el delito. Este hecho pasó al fuero comunal y le dijeron que si quería irse, antes debía ejercer cargos comunales, pues sus ganados y sus terrenos estaban en la comunidad, por lo tanto, era su deber hacerlo. Todos por costumbre tienen que hacerlo, «es un derecho consuetudinario» propio de los comuneros de Huayrapata.

Sin embargo, el comunero había denunciado al presidente por abuso de autoridad ante la policía y la fiscalía, señaló que le estaban quitando sus ganados y obligando a que cumpla con hacer cargos comunales de acuerdo con las normas internas de la comunidad. La policía y la fiscalía en ningún momento entendieron «las costumbres y el derecho consuetudinario». El presidente comunal acudió a

declarar y explicó las costumbres y los acuerdos comunales sobre el ejercicio y la prestación de servicios de cargos comunales. Este hecho está aún en la fiscalía.

a) Problemas identificados:

- El comunero recurrió al fuero ordinario para denunciarlos y le dieron razón sobre su caso.
- La policía y la fiscalía sin conocer ni hacer investigaciones sobre la «justicia especial», no coordinaron sobre las competencias y la administración de la justicia.
- La aplicación y el ejercicio de la justicia especial por parte del presidente comunal son desconocidos por los operadores de la justicia ordinaria.
- No hacer cargos comunales y no prestar servicios supone una burla y falta de respeto a los comuneros y es mal visto, puesto que esta forma de ejercicio se utiliza para legitimar el usufructo de tierras y para seguir siendo comunero.
- La ausencia de coordinación entre la administración de justicia especial y la ordinaria genera conflictos para resolver el caso, pues cada uno tiene sus propios procesos.

b) Oportunidades y hechos identificados

- Los operadores de la justicia ordinaria: la policía y la fiscalía deben conocer sobre las competencias y el pluralismo jurídico, además de indagar el hecho *in situ* y tener conocimiento en lengua y cultura aymara.
- La jurisdicción especial en la administración de la justicia comunal es natural, el presidente comunal actuó dentro de su jurisdicción bajo los principios del «orden comunal» para ver el caso.
- Poco conocimiento del comunero sobre justicia comunal, quien recurre a la justicia ordinaria porque no tiene una idea clara.

7.4.2. Caso 2: tenientes gobernadores de Huancané castigan al primer regidor, Julián Huancoillo Ticona

Este caso, ocurrido el 8 de junio de 2019, ha sido conocido por la población y los medios de comunicación. El primer regidor Julián Huancoillo Ticona difundió en redes sociales que los tenientes

gobernadores habían pedido celulares y ternos a la municipalidad de Huancané, difamándolos. Este hecho indignó a los tenientes gobernadores de *jurinsaya* y *janansaya* de Huancané, quienes solicitaron al regidor que pida disculpas y les explique su accionar, pero el regidor no acudió a una reunión a la que ellos lo citaron. Los tenientes acudieron a la comuna de Huancané, hasta la plaza, donde lo encontraron y optaron por darle una «lección». Lo rodearon y lo azotaron con sus zurriagos⁵. Antes, le dijeron al regidor que pida disculpas y se arrodille, pero esto no fue aceptado. Por ello, optaron por castigarlo por su «mala conducta». Le dijeron: «Este es el castigo porque nos has deshonrado». Le propinaron seis chicotazos y dos tenientes le dieron tres latigazos cada uno, mientras le indicaban: «Nunca nos denigren, señores regidores», a modo de advertencia tras cumplir el castigo.

El alcalde provincial, Arturo Álvarez, se pronunció y negó cualquier requerimiento de prendas y celulares de parte de los tenientes gobernadores. El hecho concluyó con las disculpas del caso, un apretón de manos y abrazos entre el regidor y los tenientes gobernadores. El regidor que fue azotado no se quedó callado, sino que desde Juliaca declaró para los medios que demandaría a los tenientes que lo azotaron, por la forma en que lo humillaron y pediría garantías personales a la fiscalía por su vida. Dijo que denunciaría a los dos tenientes que lo azotaron por agresión física y psicológica.

a) Problemas identificados

- El desconocimiento del regidor sobre la ética aymara y la justicia especial sobre las acusaciones sin fundamento y las mentiras que generan descontento.
- Acusar y difundir sin fundamento que los tenientes han pedido celulares; allí está en juego la honorabilidad y la ética de los tenientes.

5 Los tenientes tienen una especie de chicotillo conocido como zurriago. Lo portan como autoridad y lo utilizan cuando es necesario, pues castigan al comunero que los desobedece.

- No pedir disculpas ni arrodillarse generó que lo castiguen, con ello dieron la lección de que tienen autoridad para ejercer justicia como tenientes gobernadores.
 - Los chicotazos dados por los tenientes gobernadores al regidor podrían ser rechazados en el sistema de justicia ordinaria.
 - El anuncio del regidor sobre denunciar ante los operadores de la justicia ordinaria generó otra forma de entender el proceso de justicia.
- b) Oportunidades identificadas
- El ejercicio de la autoridad y la justicia especial de parte de los tenientes gobernadores como forma de corregir los males de la sociedad.
 - Comprensión de la importancia de la justicia intercultural desde los tenientes de *jurinsaya* y *janansaya* respecto a la sanción, la aplicación y la administración de la justicia.
 - Apertura para la coordinación entre la justicia especial y la justicia ordinaria y para la aplicación de la justicia intercultural entre los operadores de la justicia especial y la ordinaria.

8. CONCLUSIONES

Un primer elemento que se debe tener en cuenta es la inserción del concepto y tema de la justicia intercultural en el Poder Judicial, el cual de alguna medida está siendo asumido por los operadores de esta instancia. Es más, el aspecto de la diversidad lingüística y cultural de la región se viene interiorizando, aunque con cierto estigma, pero está presente.

Un segundo aspecto es el mapeo de actores de la justicia intercultural. Desde el sistema ordinario, los actores son los jueces de paz y algunos jueces de paz letrados, mixtos y especializados, respectivamente, quienes muestran apertura para el reconocimiento y la promoción de la justicia especial. Sin embargo, desde el Ministerio Público es mínimo el interés por comprender, asumir y respetar la jurisdicción de la justicia especial. Es mucho más preocupante

desde los actores de la Policía Nacional, por no decir nulo, pues no se involucran en sus acciones en el sistema de justicia indígena con conocimiento y reconocimiento. En suma, existen algunos jueces del Poder Judicial que realizan todo un esfuerzo por reconocer y respetar la implementación y la aplicación del sistema especial desde la perspectiva intercultural. Por otro lado, el sistema de justicia especial está determinado por la dimensión territorial: comunidades, parcialidades y centros poblados. Entre los actores principales se encuentran los ronderos, los tenientes gobernadores y los directivos comunales, aunque algunos de ellos desconocen el sistema, pero muchos han perdido credibilidad por el tipo de justicia que se imparte desde el sistema ordinario.

El tercer punto que se debe considerar son las fortalezas y oportunidades que se tienen en los dos sistemas, que son los ingredientes y el tamiz de la aplicación de la justicia intercultural. No obstante, el desconocimiento y la actitud de los operadores son debilidades y amenazas en la impartición de una justicia intercultural, que en suma se traduce en la violación a la dignidad humana, y como consecuencia se genera desconfianza en los sistemas de justicia de parte de los usuarios que tienen una pertinencia lingüística y cultural distinta a la de la cultura occidental.

El cuarto elemento son los niveles y las posturas de coordinación entre los actores tanto del sistema ordinario como del sistema especial. Esto tiene un contenido de decepción, indignación y desprecio a cada uno de los sistemas, puesto que las motivaciones pueden tener y de hecho tienen que ver con el desconocimiento y la desinformación respecto a los roles y las normas del sistema del derecho positivista anclado y tendido sobre el monismo jurídico, donde se encasillan muchos abogados, jueces, entre otros operadores. Ello está determinado por su formación profesional, ya que los cursos relacionados con la justicia intercultural, el pluralismo jurídico, la diversidad cultural y lingüística no forman parte de la estructura curricular de la formación profesional, sobre todo de derecho. Por otro lado, a los operadores del sistema especial les cuesta aceptar las limitaciones que tienen en la impartición de justicia, o muchas veces pueden ser sujetos de denuncias, es decir, se actúa con temor.

El quinto elemento importante, sobre todo en la zona aymara, son los tenientes gobernadores, quienes, desde el Ministerio del Interior, son percibidos como representantes del Poder Ejecutivo en las comunidades campesinas. Esto es asumido por otros sectores de la Administración pública, pero queda en el vacío en la realidad. En Huancané, la representación de los tenientes gobernadores corresponde a *janansaya* y *jurinsaya*. A pesar de acciones de coordinación con la subprefectura o la prefectura, estos tienen roles y funciones estrictamente vinculadas a las formas tradicionales de administrar justicia, y sus roles no solo se cumplen en el ámbito comunal o local, sino que ejercen control a gobiernos locales u otras instituciones, porque han logrado mantener y conservar la legitimidad de sus comunidades o de sus sectores.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourricaud, F. (2012). *Cambios en Puno: estudios de sociología andina*. Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos; Embaja de Francia en el Perú.
- Burneo, M. L. y Trelles, A. (2019). Comunidades campesinas en Puno y nueva ruralidad. En Vilca, P. (ed.), *Puno en el siglo XXI: desarrollo, ambiente y comunidades* (pp. 183-236). Asociación Servicios Educativos Rurales.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Hatun willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

Congreso de la República (2019). Ley n.º 30982. Ley que modifica la Ley n.º 24656. Ley general de comunidades campesinas, para fortalecer el rol de la mujer en las comunidades campesinas. Lima: 17 de julio de 2019.

De Sousa, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.

____ (2017). *Justicia entre saberes: epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Ediciones Morata.

____ (2018). *Construyendo las epistemologías del sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

De Sousa, B. y Exeni, J. L. (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Abya-Yala.

Espinoza, W. (1987). Migraciones internas en el reino Qolla. Tejedores, plumereros y alfareros del Estado imperial Inca. *Revista Chungará*, (19), 243-289.

Finot, I. (2002). Descentralización y participación en América Latina: una mirada desde la economía. *Revista de la CEPAL*, (78), 139-149.

Hinkelammert, F. (2000). El proceso actual de globalización y los derechos humanos. En Herrera, J. (ed.), *El vuelo de anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (pp. 117-128). Desclée de Brower.

Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017). *Compendio estadístico Puno*. Instituto Nacional de Estadística e Informática.

Luque, E. (2013). *El derecho de sucesión de la propiedad de la tierra en la parcialidad campesina de Santiaguillo (Puno)* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ministerio Público (s. f.). Quiénes somos. <https://www.mpfn.gob.pe/?K=138>

Oficina Distrital de Apoyo a la Justicia de Paz y Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena (2017). *Documentos de trabajo*. Oficina Distrital de Justicia de Paz y Justicia Indígena; Corte Superior de Justicia de Puno.

Ortiz, P. y Chirif, A. (2010). *¿Podemos ser autónomos? Pueblos indígenas vs. Estado en Latinoamérica*. Intercooperation.

Pajuelo, R. (2014). El despertar del movimiento indígena en Perú. En Escárzaga, F., Gutiérrez, R., Carrillo, J. J., Capece, E. y Nehe, B. (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Volumen III* (pp. 213-221). Universidad Autónoma Metropolitana; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego»; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Pilco, R. (2014). Movimiento aymara peruano: luchas y perspectivas. En Escárzaga, F., Gutiérrez, R., Carrillo, J. J., Capece, E. y Nehe, B. (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social. Volumen III* (pp. 223-237). Universidad Autónoma Metropolitana; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego»; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Policía Nacional del Perú (s. f.). Nosotros. <https://www.policia.gob.pe/home/Nosotros>

- Stavenhagen, R. (2010). Cómo hacer para que la Declaración sea efectiva. En Charters, C. y Stavenhagen, R. (eds.), *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas* (pp. 374-394). IWGIA.
- Stewart, F., Brown, G. K. y Langer, A. (2014). *Conflictos y desigualdades horizontales. La violencia de grupos en sociedades multiétnicas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Unión Nacional de Comunidades Aymaras (2004). *Ley Aymara. Kamachinakasa*. Cadena del Sur.
- Varela, R. (1997). Cultura y comportamiento. *Alteridades*, 7(13), 47-52.
- Wolkmer, A. (2006). *Pluralismo jurídico*. Mad.

Justicia comunitaria en la sierra sur peruana: reglas sociales y estrategias para la resolución de conflictos en Macusani, Puno

MARÍA LUISA BURNEO DE LA ROCHA

Instituto de Estudios Peruanos

mburneo@iep.org.pe

MARCOS LÓPEZ AGUILAR

Pontificia Universidad Católica del Perú

marcos.lopez@pucp.pe

1. INTRODUCCIÓN

Si bien la justicia comunal y rondera ha sido abordada desde las ciencias sociales y los estudios de pluralismo jurídico, por lo general se ha estudiado por separado la ronda y la comunidad campesina¹. Por ello, existen vacíos respecto de las articulaciones existentes entre ambas instituciones cuando confluyen en un mismo territorio. Además, la justicia comunitaria y, en particular, el accionar de la ronda campesina, aún es sujeto de estigmatización en el país. En efecto, el imaginario alrededor de la ronda campesina se centra en el aspecto más disciplinario (los castigos), pero se tiende a dejar de lado el conjunto de reglas sociales que subyacen a su accionar. Asimismo, se conoce poco sobre las relaciones y transiciones entre la justicia rondera y el aparato de justicia estatal. Tomando en cuenta lo anterior, el presente artículo analiza las formas de ejercicio de justicia comunitaria y las estrategias de resolución de conflictos

1 Se utiliza el término justicia comunal cuando se habla de la justicia ejercida en las comunidades campesinas estudiadas.

comunales, así como sus vínculos con los otros niveles de la justicia especial (ronda campesina distrital y provincial) y con la justicia ordinaria. Para ello, partimos de un estudio de caso centrado en el distrito de Macusani, zona quechua de la provincia de Carabaya, Puno.

Al igual que otras zonas de la sierra sur del Perú, el distrito de Macusani tiene una importante presencia de comunidades campesinas que ejercen justicia al interior de sus territorios comunales². Asimismo, en este ámbito, la ronda campesina juega un rol central en la vigilancia del orden público y la resolución de conflictos desde sus distintos niveles de organización: comunal, barrial, distrital y provincial. Esta confluencia de instituciones, además de la presencia de instancias de la justicia estatal, convierte a Macusani en un espacio especialmente interesante para analizar los niveles y las formas de articulación de la justicia especial, y entre esta y la justicia formal.

El estudio de caso se basa en un trabajo de campo realizado en dos comunidades campesinas del distrito: Pacaje y Túpac Amaru, así como en la capital del distrito. Ambas se encuentran incluidas como parte del pueblo quechua en la base de datos de pueblos indígenas u originarios del Ministerio de Cultura. Pacaje, con doscientos cincuenta comuneros empadronados, es una antigua comunidad considerada por los comuneros del distrito como «originaria». En cambio, Túpac Amaru, con ciento noventa y cuatro comuneros inscritos, es una comunidad conformada como producto del proceso de reforma agraria. Estos distintos procesos de formación tienen como correlato la existencia de sistemas de tenencia de la

2 El distrito de Macusani, que se encuentra a tres horas de la ciudad de Puno, en la provincia de Carabaya, y se ubica a 4320 m s. n. m., cuenta con 12 671 habitantes. De estos, según la definición censal, se considera que el 73.8 % es urbano y el 26.2 % es rural. Si bien la población urbana aparece como mayoritaria, buena parte de esta vive en los llamados «barrios» periurbanos, muy cercanos a la ciudad de Macusani, pero con una fuerte articulación a los ámbitos rurales comunales. Asimismo, muchos de los criadores de alpaca viven en la capital o en las ciudades cercanas como Juliaca, pero mantienen su ganado en las zonas de puna y son parte de las comunidades campesinas del distrito.

tierra diferenciados al interior de cada comunidad y un tratamiento distinto de parte de la justicia comunal para abordar los casos de conflictos por tierras.

Para el desarrollo de la investigación, abordamos tres dimensiones de análisis. La primera se refiere a la identificación y tipificación de los principales conflictos en los que interviene la comunidad campesina, que se desarrollan en el ámbito comunal y distrital. La segunda se centra en el análisis de las reglas sociales y estrategias de la comunidad, en el ejercicio de la justicia comunal, así como su rol en la gestión de los distintos tipos de conflictos identificados. La tercera aborda las formas de articulación entre el gobierno comunal, la ronda campesina y las instancias estatales presentes en el ámbito distrital, así como los vínculos de colaboración y las tensiones entre estos diversos actores.

El trabajo de campo, de cuatro semanas de duración, se llevó a cabo durante mayo de 2018. Se aplicaron un total de veintisiete entrevistas semiestructuradas a los actores claves vinculados con la administración de la justicia y la gestión de conflictos intracomunales, como las autoridades comunales, el juez de paz, el teniente gobernador, entre otros. También se realizaron entrevistas a profundidad a comuneras y comuneros que han atravesado procesos conducidos por la justicia especial. Asimismo, presenciamos espacios claves del ejercicio de la justicia comunal, como reuniones en locales de las rondas campesinas a nivel distrital y comunal, y un juicio público. En estos, observamos parte del procedimiento de resolución de conflictos y recogimos los argumentos desplegados para el establecimiento de sanciones. Igual de importante fue la revisión de archivos y actas que permitieron rastrear la ruta de resolución de los conflictos. Finalmente, pudimos compartir algunas faenas cotidianas como la cosecha de papa que estaba llevándose a cabo en la comunidad de Pacaje, durante la cual mantuvimos conversaciones con comuneros y antiguos *arariwa* sobre la tenencia de las tierras y las reglas de acceso a dicho recurso.

El presente artículo se divide en cuatro partes. La primera parte presenta un recorrido por la historia de la administración de justicia en el territorio de Macusani para entender la aparición y la

consolidación de la ronda campesina, así como su vínculo con las comunidades. Del mismo modo, explicamos brevemente la formación de las comunidades de Túpac Amaru y Pacaje, cuyos orígenes históricos diferentes se reflejan en el sistema de tenencia de la tierra que, a su vez, se vincula con la forma que toma la justicia comunal. La segunda parte desarrolla una tipología de los principales tipos de conflictos que afrontan las comunidades campesinas. En esta sección, analizaremos los procedimientos de resolución de los tipos de conflictos a partir de los cuales presentamos los principios o las reglas sociales que caracterizan el ejercicio de justicia comunitaria en el ámbito de estudio. La tercera parte, a partir del desarrollo de un caso de conflicto por tierras, analiza la relación entre la justicia comunal en el ámbito de las comunidades y otras instancias de la justicia especial (comités de seguridad y ronda distrital de Macusani). Asimismo, se describen algunos conflictos que, en los últimos años, comienzan a transitar desde la justicia especial hacia la justicia ordinaria. Finalmente, la cuarta parte presenta las conclusiones del estudio.

2. HISTORIA DE LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA, EL GOBIERNO COMUNAL Y LA TENENCIA DE LA TIERRA EN LAS COMUNIDADES DE MACUSANI

2.1. Una mirada a la historia para comprender la justicia comunal actual

Desde mediados del siglo XIX hasta la reforma agraria en 1968, los gamonales ejercieron relaciones de poder y control sobre la población indígena local³. Como señalaba José Carlos Mariátegui en 1928, «[contra la autoridad del gamonal] es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio. [...] La ley no puede prevalecer contra los gamonales» (2007, pp. 27-28). El gamonal no solo jugaba un rol económico como propietario de

3 Existen casos de la zona sur del Perú donde el gamonalismo no desapareció completamente luego de la reforma agraria y las relaciones de dominación sobre la población indígena continuaron por algunos años (Urbano y Lauer, 1991).

la hacienda, sino también administraba la justicia a nivel local. Si bien este rol no estaba escrito en leyes, era parte fundamental del contrato social de la época en las regiones de la sierra sur. En su estudio sobre Amantani (Puno), Gascón (2017) se refiere a él como un «acuerdo tácito entre las élites terratenientes y un Estado en formación» (p. 199).

La débil presencia del gobierno central permitió por décadas la dominación y el ejercicio del poder local sobre la población campesina e indígena (Ibarra, 2002). Los hacendados o sus allegados ocupaban, por lo general, los cargos que existían en la jurisdicción para mantener el orden social. El caso de las haciendas de Macusani no es una excepción. Como nos señaló un comunero de Túpac Amaru, los hacendados ejercían relaciones paternalistas y actuaban como jueces para la resolución de problemas entre los indígenas. Nuestro entrevistado recuerda, por ejemplo, que cuando un indígena le negaba comida a otro, el hacendado les ordenaba comer de un mismo plato y con una misma cuchara para castigarlos. Si bien las formas del ejercicio de justicia y castigo podían variar en sus grados de violencia —incluyendo latigazos y otros castigos físicos—, lo característico era un trato paternal hacia los indígenas, que permitía al hacendado expresarles afecto y, al mismo tiempo, castigarlos para corregir sus acciones (Burga y Flores, 1987).

A principios del siglo XX, el incremento de la violencia y los mecanismos de despojo de la tierra quebraron la regla social tácita que permitió la administración «privada» de la justicia local. La Primera Guerra Mundial fue uno de los factores que incrementó la demanda extranjera por la fibra de lana en Puno (Contreras y Cueto, 2007). En ese contexto, los hacendados hicieron lo posible por aumentar la cantidad de tierras que poseían para aumentar su ganado, amparándose en el aparato legal y utilizando los cargos que ocupaban (gobernador, prefecto, alcalde, etc.). Además, de acuerdo con investigaciones realizadas en Puno, también «se valieron de la coerción y los ataques violentos» para despojar a los indios de sus tierras (Del Pozo-Vergnes, 2004, p. 39). Ante esta situación, la población indígena buscó formas de resistir y evitar la pérdida de sus tierras. El nivel de represión y violencia para frenar este tipo de

sublevaciones fue una de las causas que llevaron a los indígenas a buscar otras vías de resistencia, como recurrir a las instancias de la justicia ordinaria, aunque ello significase llegar hasta Lima, lo que hicieron alguna vez los comuneros de Pacaje.

A partir de la década del treinta, la situación empezó a cambiar para las haciendas puneñas. Por un lado, decayó la demanda de lana a nivel mundial y, por otro lado, el escenario altoandino se había transformado con el movimiento de los colonos, la presencia de nuevos mistis y el avance de rebeliones locales. Al respecto, Rénique (2014) señala que «la hacienda sobrevive, pero en un contexto nuevo. En algún punto entre 1920 y 1930 esta ha dejado de crecer. Termina la transferencia de tierras de comunidades a las haciendas. [...] Comunidades y centros urbanos crecen sostenidamente» (p. 136). Bourricaud y Jacobsen también mencionan estos cambios. Jacobsen (1993) cita casos en los que, por ejemplo, colonos de hacienda habían vuelto a ser comuneros o habían comprado tierras de hacendados en crisis (p. 350). Además, Bourricaud (2012) llama la atención sobre la debilitada élite terrateniente puneña, que no tuvo la misma capacidad de respuesta que tuvieron los terratenientes de otras regiones de la sierra ante el nuevo escenario (pp. 134-141). Como concluye Rénique, para los treinta, la correlación de fuerzas en el altiplano había cambiado: tanto la hacienda como las comunidades se habían visto transformadas. La idea de la cooperativización de las haciendas empezaba a resonar en el altiplano, incluso antes de la reforma velasquista (Rénique, 2004, p. 138).

Con la reforma agraria de 1969, la abolición del régimen latifundista y la desaparición de los gamonales también tuvieron consecuencias en la administración de justicia a nivel local. En el caso de Puno, la clase terrateniente, que ya venía de un proceso de crisis en el altiplano, se vio forzada a dejar las haciendas o terminar el proceso de venta de tierras antes de que llegase la afectación de la reforma en 1973. Como consecuencia, se generó un vacío en el poder local (Rodríguez, 2007, p. 86), al mismo tiempo que las comunidades campesinas empezaban a gozar de un mayor nivel de reconocimiento —como es el caso de Pacaje, que recupera parte de sus

tierras—. Posteriormente, se formaron nuevas comunidades luego del proceso de adjudicación y la posterior disolución de las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) o Empresas Rurales de Propiedad Social (ERPS) —como sucede en el caso de la comunidad Túpac Amaru—. A partir de entonces, las comunidades se encargaron de la defensa de la tierra y de la gestión de los recursos comunales, al mismo tiempo que debieron asumir el rol de administrar la justicia en su territorio. En las comunidades llamadas «originarias», como Pacaje, ya existían autoridades tradicionales como el *arariwa* o «juez de la tierra», que se encargaban de cuidar los terrenos, desde la siembra hasta la cosecha. Este tipo de instituciones servían para evitar robos entre comuneros e imponer sanciones a quienes incumpliesen las reglas sociales de la convivencia comunal.

No obstante, las comunidades no contaban con una organización o institución que garantizara la seguridad frente a actores externos ni el orden interno vinculado, por ejemplo, al ámbito doméstico. De acuerdo con el testimonio de los comuneros, la única institución encargada de la seguridad con presencia en el distrito era el Ejército. Sin embargo, la cantidad de efectivos no bastaba para cubrir toda la provincia de Carabaya, y no conseguían solucionar un problema que afectaba a muchos comuneros: el robo de ganado. Además, la labor militar tenía como objetivo principal enfrentar al terrorismo que en los ochenta intentaba ingresar a varios distritos puneños. En consecuencia, las actividades delictivas, principalmente el abigeato, comenzaron a proliferar en la zona.

Ante esa situación, tras años de soportar robos sistemáticos de ganado familiar y comunal, surgieron los comités de autodefensa en la década del noventa, para posteriormente articularse a la estructura de las rondas campesinas distrital y provincial. Según Rodríguez (2007), en 1987, en el territorio de la provincia de Carabaya se crearon las primeras organizaciones campesinas que cumplían específicamente funciones de seguridad y vigilancia de los bienes y los linderos de las comunidades. Las primeras en organizarse fueron las comunidades ubicadas en los distritos de Corani y Crucero, vecinos de Macusani. En efecto, los comuneros de Pacaje

y Túpac Amaru recuerdan que la primera de todas las comunidades campesinas en organizarse fue Corani (ubicada en el distrito del mismo nombre).

En el caso del distrito de Macusani, la historia de los comités de autodefensa comenzó en la comunidad campesina de Pacaje. El 30 de enero de 1991, la directiva campesina participó en el V Congreso de la Federación Campesina Departamental de Puno. Uno de los temas discutidos fue la organización de las comunidades campesinas para combatir y solucionar el problema del abigeato y la delincuencia. De acuerdo con el testimonio de los comuneros de Pacaje, y según consta en la breve descripción elaborada por el ex secretario de actas de la ronda campesina de la comunidad (Vilca, 2006), la directiva comunal informó al resto de miembros que, para resolver el problema del abigeato y reducir la delincuencia, se requerían comuneros que se dedicaran específicamente a cumplir esta función como parte de sus obligaciones en tanto miembros activos de la comunidad. Es así que, de manera conjunta, tomaron la decisión de formar ocho grupos de cinco comuneros en cada uno de los sectores de la comunidad que se encargaran de la seguridad interna.

En 1992, esta organización se formalizó conforme a la Ley n.º 24571 (aprobada en 1986), que reconocía a las rondas campesinas como instituciones encargadas de la defensa de los bienes de la comunidad. El 18 de febrero de ese mismo año, de acuerdo con los testimonios de los comuneros, se creó el primer comité de autodefensa en la comunidad campesina de Pacaje, conformado por nueve comuneros. El 25 de agosto de 1993, este organizó el primer encuentro de autodefensa al interior de su territorio, que congregó a los representantes de otras comunidades campesinas del distrito y a los miembros de la base militar establecida en la provincia de Carabaya. Según recuerdan los comuneros de Pacaje, la participación de estas organizaciones fue importante para consolidar la creación de otros comités de autodefensa en todo el ámbito distrital. De esta manera, hacia finales de la década del noventa, el abigeato había sido prácticamente eliminado de la zona gracias a la eficaz coordinación entre los diferentes comités del distrito.

En el 2003, la promulgación de la Ley n.º 27908, impulsada por la Asociación Servicios Educativos Rurales (SER) y dirigentes como Fidel López, comunero y rondero de Pacaje, le brindó mayor autonomía y otorgó mayores funciones a dicha organización campesina, que pasó a ser denominada ronda campesina. Además, esta ley le otorga un reconocimiento jurídico independiente que permite formalizar niveles de coordinación más amplios para solucionar asuntos vinculados con los robos. Incluso, amplía su accionar para la resolución de conflictos relacionados con la violencia física o sexual. Este reconocimiento formal de las instancias de la justicia especial permitió la consolidación de una ronda campesina en el distrito de Macusani y también en la provincia de Carabaya.

Cabe señalar que, si bien existe una estructura organizacional de las rondas a nivel provincial y distrital, la ronda a nivel comunal se encuentra sujeta a las decisiones de la asamblea comunal y es parte de la estructura de la comunidad bajo la denominación «comité de seguridad» (también llamado ronda comunal o ronda de la comunidad). Esto quiere decir que se encuentra subordinada a las reglas de la comunidad campesina, como se describe en el siguiente fragmento:

La comunidad maneja todo dentro de su comunidad, [a través de sus] comités. [...] La ronda es otro comité. El presidente puede sancionar a la ronda porque el presidente es la cabeza de la comunidad. Yo soy rondero y tú eres presidente. [Entonces] yo estoy al mando de usted. Me puede decir: «Oye señor compañero rondero, estás haciendo mal. Has cobrado mal. Dice que has cobrado de tal persona [un animal]». [Si un rondero se equivoca] le puede destituir de su cargo (exvicepresidente de la ronda campesina de Macusani, comunicación personal, 21 de mayo de 2018).

Lo anterior explica por qué en el imaginario social de los comuneros entrevistados, la ronda campesina y la comunidad forman parte de un mismo universo. No se piensa en estas como dos instituciones en competencia. En la práctica, todos los comuneros son ronderos y todas las comunidades de la zona cuentan con su respectivo comité de seguridad, el cual recibe las denuncias sobre robos,

peleas, violencia familiar, entre otros conflictos que tienen lugar en los ámbitos comunales, y que se resuelven de manera articulada con la directiva de la comunidad.

Existe un nivel de especialización al interior de la comunidad. Así, la directiva comunal se encargará de la administración de los recursos comunales (las tierras, los pastos, etc.) y de la representación política en situaciones de conflicto con actores externos. Además, es la responsable de supervisar el funcionamiento de los comités, imponer sanciones e incluso expulsar a los comuneros que no cumplan con sus obligaciones y que puedan poner en riesgo la reproducción de la institución. Como veremos a continuación, en el caso de Macusani, el nivel de coerción que puede ejercer una comunidad sobre sus miembros guarda relación con los sistemas de tenencia de la tierra que funcionan en su interior.

2.2. Organización comunal y tenencia de la tierra en las comunidades de Pacaje y Túpac Amaru

La historia de las comunidades campesinas que forman parte del distrito de Macusani muestra trayectorias diversas, al igual que en el resto de la región. En el territorio, según la población local, existen principalmente dos tipos de comunidades. Por una parte, se encuentran las comunidades que existían antes de la reforma agraria, denominadas «originarias» por los propios comuneros. Este es el caso de la comunidad Pacaje, reconocida formalmente en 1959, pero cuya existencia se remonta mucho tiempo atrás —en palabras de los comuneros, al tiempo de «los abuelos», para referirse a sus antepasados—. Estas comunidades pueden ser parcelarias —sin zonas de tenencia comunal— o mixtas. En el caso de Pacaje, se trata de una comunidad de tenencia mixta, pero con un alto componente de regulación comunal, que explicaremos más adelante. Por otra parte, el grupo más importante de comunidades del distrito fue creado luego de la reforma. Estas son conocidas localmente como «adjudicatarias»; por ejemplo, la comunidad Túpac Amaru, reconocida en 1987. Esto no quiere decir que sus orígenes ni su presencia en

el territorio sean recientes, sino que su conformación oficial como comunidad se produce a partir de dicho proceso⁴.

Según las investigaciones realizadas en la zona de la sierra sur del Perú y, específicamente en Puno, la administración de la justicia y el ejercicio del poder tienen relación con la propiedad o el control de la tierra (Gascón, 2017; Jacobsen, 1993; Rénique, 2004; Rodríguez, 2007). En Macusani, la importancia de la directiva comunal y su legitimidad están en estrecha vinculación con el sistema de tenencia de la tierra y el nivel de control que la comunidad ejerce sobre su regulación (acceso y distribución). En el caso de la comunidad campesina Túpac Amaru, por ejemplo, los terrenos fueron comunales hasta el 2005, época en que la comunidad inició un proceso de parcelación interna para otorgar a cada miembro del padrón comunal un terreno de manera permanente. Por esa razón, los comuneros consideran que se trata de una comunidad «parcelaria»⁵.

4 De hecho, probablemente los grupos de campesinos (o sus antepasados) que conformaron este segundo tipo de comunidades estuvieron asentados en la zona antes de la formación de haciendas. Si nos remontamos años atrás y revisamos la historia de Puno, veremos que, en muchos casos, los pueblos de indios que fueron parte de encomiendas coloniales pasaron a ser absorbidos por las haciendas en formación hacia fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX (Bourricaud, 2012; Del Pozo-Vergnes, 2004, p. 98; Rénique, 2004, pp. 134-135). Descendientes de generaciones que vivieron bajo la modalidad de peones (yanaconas, huacchilleros y pongos) en haciendas, luego se convirtieron en beneficiarios de la reforma agraria; así, varios formaron grupos campesinos que luego fueron inscritos como comunidades.

5 Es importante señalar que no hay que confundir estos tipos de comunidad, cuya distinción se basa en sistemas distintos de tenencia de la tierra, con el término parcialidad, que en el altiplano tiene una connotación histórica importante y se ha confundido en algunos textos con las comunidades parcelarias. Las parcialidades, mencionadas en importantes trabajos como los de Bourricaud (2012), Rénique (2004), Jacobsen (1993) y otros, hacen referencia a unidades territoriales —que pueden vincularse a antiguos ayllus— que han seguido distintos caminos. En algunos casos, fueron perdiendo tierras de uso común y solo mantienen parcelas familiares bajo formas de tenencia rotativas con regulación comunal (como la llamada *aynoka*), y se mantienen como parcialidad hasta la fecha. En otros casos, estas parcialidades fueron inscritas como comunidad campesina (casi siempre luego de la reforma agraria). En ocasiones, incluso, dos o tres parcialidades se juntaron y fueron inscritas como

Este proceso de parcelación tuvo consecuencias en la organización comunal que perduran hasta la actualidad. Por un lado, los comuneros consideran que los problemas por tierras con actores externos no les conciernen como comunidad en conjunto, sino que afectan solo a los poseedores de las parcelas en conflicto. Por otro lado, la directiva comunal ha perdido capacidad de coerción sobre sus miembros al no poder regular el acceso a la tierra —ya sea para restringirlo o para distribuir nuevas porciones del territorio a sus comuneros—. En Túpac Amaru, cada comunero tiene un certificado de posesión que indica cuáles son los terrenos que le pertenecen y que puede «heredar» libremente a sus hijos. Por esto, si bien la propiedad del territorio sigue siendo comunal, el nivel de apropiación familiar de las parcelas en usufructo es alto y solo existe una porción reducida de pastos comunales. Asimismo, se ha perdido la capacidad de convocar a los comuneros para pasar los cargos costumbristas, que son asumidos por la junta directiva de la comunidad.

A diferencia de Túpac Amaru, en el caso de la comunidad de Pacaje, considerada por sus miembros como «originaria», el gobierno comunal tiene mayor injerencia sobre el sistema de tenencia de la tierra. Así, a pesar de que existen pequeñas parcelas de uso familiar, el control de la comunidad sobre las mismas es muy fuerte, y las zonas de tenencia comunal son las mayoritarias. En este caso, los comuneros no pueden heredar libremente la tierra a sus hijos o hijas: la comunidad debe aprobar a quién se transfiere el derecho de uso de las parcelas de usufructo familiar. Según el testimonio del presidente de la comunidad, solo los comuneros empadronados tienen derecho a usufructuar una parcela de terreno cuya extensión puede variar por decisión de la asamblea. Incluso, se le puede restringir el acceso a la misma a manera de sanción:

una sola comunidad campesina. Por lo anterior, resulta necesario distinguir este término, que hace referencia al origen histórico y el uso del lenguaje cotidiano de los pobladores, sobre todo de la zona aymara, respecto de la noción de «comunidad parcelaria», que alude al sistema de tenencia de usufructo familiar o individual. Además, en los últimos años, el término de «comunidad originaria» se ha empezado a usar para referirse solo a las antiguas comunidades que conservan tierras comunales, aumentando así la confusión existente.

Esta es una comunidad originaria donde nadie es dueño ni siquiera de un metro cuadrado. El dueño es la comunidad y la comunidad somos todos los que integramos en el padrón [...]. Aparte es los comuneros que no están inscritos en el padrón o que no participan. Son independientes, viven también dentro de la comunidad, pero no tienen ese derecho de usufructo [de la tierra] (presidente de la comunidad Pacaje, comunicación personal, 6 de mayo de 2018).

Lo anterior muestra la capacidad de coerción que puede ejercer una comunidad originaria sobre sus miembros a partir de la regulación del acceso a la tierra. De esta forma, los comuneros deben cumplir sus obligaciones con la comunidad si quieren continuar usufructuando sus parcelas y acceder a las zonas rotativas. Esto implica formar parte de los diferentes comités en los cuales se divide la comunidad, entre los que se encuentra la ronda campesina, denominada también «comité de seguridad». Asimismo, los comuneros deben pasar cargos tradicionales asociados a las festividades locales, como el alferado, o participar del baile originario de la comunidad denominado *unkako*. De acuerdo con el testimonio del presidente de la comunidad, los cargos costumbristas son tan importantes como los cargos políticos. A manera de broma, dijo lo siguiente: «el que no toca o que no baila [la danza *unkako*], chau, ¡no eres comunero! No tiene ni voz ni voto ni por qué estar acá».

Además, existe un cargo costumbrista conocido localmente como *arariwa* o «juez de la chacra», que nos permite mostrar la relación entre el sistema de tenencia de la tierra y la administración de justicia al interior de la comunidad. El *arariwa* es una de las pocas autoridades tradicionales que todavía existe en el territorio de Macusani y que, según los comuneros entrevistados, es característica de las comunidades «originarias» de la zona. Anteriormente, se encargaba de realizar el *liwakuy*, es decir, el proceso de reparto temporal de la tierra entre las familias comuneras para cada campaña. También debía regular el acceso de las personas a los terrenos de cultivo: cada comunero que quería visitar la parcela que había cultivado, debía acercarse a la vivienda del *arariwa* y pedirle permiso para acceder a la misma. Este también se encarga de garantizar la fertilidad de la tierra, lo que se logra a través de una relación de

reciprocidad con ella. Para esto, debe contar con la ayuda de un *paqo*. Este último es un sabio capaz de mantener una relación privilegiada con personas no humanas —la tierra, el granizo y los apus—. Además, conoce las etiquetas de cordialidad para comunicarse con ellas y establecer relaciones de intercambio. El *arariwa* y el *paqo* realizan un *pagapu* (o pago a la tierra), que consiste en entregar una ofrenda a la tierra y a los apus a través de la quema de un feto de llama, dulces, hojas de coca y alcohol.

En la actualidad, su función es vigilar y cuidar los terrenos comunales desde la siembra (noviembre) hasta la cosecha (mayo). Por ejemplo, si el *arariwa* encuentra un grupo de animales que ha invadido los terrenos de cultivo, se encarga de atraparlos y llevarlos al corral comunal. Posteriormente, informa a la junta directiva comunal para determinar a quién le pertenecen estos animales y también comunica qué parcelas han sido afectadas. De esta manera, se establece quién es el comunero responsable de reparar los surcos que han sido afectados por los animales y quién es la persona perjudicada. No obstante, el *arariwa* no se encarga de imponer sanciones a los comuneros. En este caso, la autoridad tradicional actúa de manera coordinada con la directiva comunal para permitir la resolución de un conflicto cuyo ámbito de afectación es el territorio o los recursos comunales.

Finalmente, el *arariwa* todavía se encarga de cuidar los terrenos de cultivo del granizo a través de la realización de pagos a la tierra. Además, es quien debe mantenerse vigilante, es decir, no debe dormirse cuando el cielo se encuentra despejado. Mientras este se mantenga despierto, el granizo no caerá. Por eso, cuando el cielo comienza a despejarse, hay quienes afirman que el *arariwa* está durmiendo. Esto nos lo comentó un antiguo *arariwa*: «Cuando despeja, dice la gente... también me hablaban: “el arariwa se ha dormido. Por eso el tiempo está despejo [despejado]”». De esa manera, se explica otra dimensión de la importancia del *arariwa* como autoridad encargada de espantar la helada.

A diferencia de Pacaje, la comunidad campesina Túpac Amaru es considerada por sus miembros como parcelaria. Es decir, cada

comunero vigila y cuida su parcela, por lo que no existe un cargo especializado como el *arariwa*, encargado de realizar estas funciones en representación de toda la comunidad. Estas diferencias tienen un correlato en la forma que toma la resolución de conflictos sobre tierras en ambas comunidades, como veremos a continuación.

En la siguiente sección se explican los diferentes tipos de conflictos y sus procesos de resolución. En aquellos casos relacionados a los recursos de la comunidad y a su funcionamiento interno, se podrá observar la estrecha relación entre el sistema de tenencia de tierra y la administración de la justicia. Mientras que en aquellos que conciernen al orden público y la violencia doméstica, se observa que se activa la coordinación entre el comité de seguridad y la directiva comunal, además de la ronda campesina distrital. Los ejemplos mostrarán que, si bien hay procedimientos tipo, la justicia en este ámbito comunal muestra cierta flexibilidad (como ocurre, también, para las sanciones), así como un nivel fuerte de coordinación entre diferentes instancias.

3. CONFLICTOS, PROCEDIMIENTOS Y REGLAS SOCIALES DE LA JUSTICIA COMUNAL EN MACUSANI

3.1. Tipos de conflictos y normas de la justicia comunal

El ámbito de Macusani es propicio para analizar el funcionamiento de la justicia comunal en un contexto donde las organizaciones territoriales (comunidad y ronda campesina) operan de acuerdo con sus dinámicas internas. Ello sucede porque no se encuentran involucradas en procesos de negociación mayores que alteren las dinámicas locales, como, por ejemplo, proyectos de minería a gran escala, megaproyectos de infraestructura u otras inversiones privadas, lo que sí ocurre en territorios vecinos. Un primer tipo de situación que activa la justicia comunal es la que refiere a los problemas por límites de territorio entre propietarios individuales o con otras comunidades campesinas. Sin embargo, estos últimos no son muy

frecuentes, pues los límites se encuentran establecidos desde hace décadas y, en la mayoría de casos, son respetados por ambas partes⁶. En el caso de la comunidad de Pacaje, los comuneros señalaron que sus límites territoriales se encuentran definidos hace muchos años y no tienen problemas con otras comunidades ni con propietarios individuales colindantes. En el caso de la comunidad Túpac Amaru, sí es posible encontrar comuneros que se encuentran en un conflicto limítrofe con terceros. Se trata de terrenos ubicados en la frontera del territorio comunal, que colindan con fundos de propiedad de antiguas familias de la zona. El origen de este tipo de conflicto se remonta a las recomposiciones post reforma agraria y a la falta de un proceso de saneamiento adecuado. Ahora bien, a pesar de la importancia de este tipo de conflictos, no son los más comunes en la zona.

Sobre la base de la información recogida durante el trabajo de campo, los conflictos administrados por la justicia comunal se han organizado en tres grandes grupos, de acuerdo con lo que se propone denominar «ámbito de afectación». En primer lugar, los conflictos que afectan a una persona (a su integridad física o sus bienes), relacionados con la violencia y la alteración del orden público en la comunidad. Por lo general, son resueltos a través del comité de seguridad, también llamado ronda comunal. En segundo lugar, los conflictos que afectan al territorio y el uso de los recursos comunales. En tercer lugar, aquellos que afectan a la comunidad campesina, vinculados con el cumplimiento de las obligaciones que permiten su funcionamiento como institución. Por lo general, los dos últimos son resueltos en asamblea por el conjunto de comuneros y la directiva comunal.

A partir de las entrevistas realizadas, se propone tres trayectorias de resolución de estos conflictos, según la instancia a la que se acuda. Estas responden a una construcción estrictamente analítica, pues en la práctica pueden tener variaciones que dependerán de un conjunto de recursos y situaciones personales como los siguientes:

6 En el 2008 se produjo un enfrentamiento entre comuneros de Ituata y Ayapata, distritos de la provincia de Carabaya, por temas de demarcación territorial e intereses locales vinculados a la minería informal.

1) la confianza de la familia en la justicia ordinaria; 2) la experiencia personal con la justicia comunal; 3) la cercanía física al local de la ronda o de la policía; y 4) la disponibilidad de recursos económicos. Si bien pueden existir variaciones, los mismos comuneros construyen una forma «típica» de proceder ante determinadas situaciones. En otras palabras, existe una ruta ideal de resolución de problemas y una identificación clara respecto de qué instancia debería resolver determinado tipo de conflicto. En la tabla n.º 1, agrupamos a los tres tipos de conflicto según el ámbito de afectación, identificados de acuerdo con la instancia a la que «idealmente» se acude.

Cuadro 1

Tipología de conflictos recurrentes en Macusani según el ámbito de afectación

ADMINISTRACIÓN DE LA JUSTICIA COMUNAL		
Tipo de conflicto	Conflictos recurrentes	Instancia de justicia
Conflictos por violencia y alteración del orden público en la comunidad	Violencia familiar (esposo/a e hijos/as)	Comité de seguridad o ronda comunal (dependiendo del caso este puede derivarse a la ronda distrital)
	Infidelidad	
	Celos	
	Embarazos adolescentes	
	Robos (objetos materiales y ganado)	
	Violencia sexual	
Conflictos vinculados al territorio y al uso de los recursos comunales	Invasión de pastos y terrenos cultivados	Junta directiva comunal y <i>arariwa</i> (eventualmente en coordinación con el comité de seguridad)
	Alquiler de recursos de la comunidad	
	Linderos	
Conflictos por incumplimientos de las obligaciones comunales	No pasar los cargos políticos	Junta directiva comunal
	No pasar los cargos costumbristas	
	No participar en las faenas comunales	
	No pagar las multas	

Fuente: Elaboración propia.

A continuación, se explica cada uno de los procedimientos de resolución de los tres tipos de conflictos identificados, así como las sanciones establecidas por la instancia de justicia comunal encargada de resolverlos.

3.1.1. Conflictos por violencia y alteración del orden público en la comunidad

Se ha señalado que las comunidades campesinas del distrito de Macusani cuentan con un comité de seguridad encargado de resolver los conflictos por violencia física, sexual, familiar, peleas, robos, etc., que ocurren al interior de la jurisdicción de la comunidad o que afectan a miembros de la misma. Este comité es parte de la comunidad y, al mismo tiempo, integra la estructura de la ronda campesina distrital de Macusani y provincial de Carabaya. Esta característica permite una mayor capacidad para la resolución de conflictos, sobre todo, cuando no pueden ser resueltos a nivel comunal o involucran a personas que pertenecen a otras comunidades o barrios del ámbito distrital y provincial. Para comprender estos niveles de articulación, resulta necesario explicar el procedimiento general de resolución de este primer tipo de conflictos.

De acuerdo con el testimonio de los comuneros, cuando ocurre un robo o uno de los miembros de la familia atraviesa una situación de violencia, la víctima acude a la oficina del comité de seguridad para presentar una denuncia⁷. En este caso, el presidente del comité se encarga de recibir a la persona que brindará su versión sobre los hechos e indicará quién es el presunto sospechoso. A través del secretario de actas, el presidente elabora una notificación para citar a la persona sospechosa en una determinada fecha e iniciar un proceso de investigación. Es importante señalar que la persona acusada —como miembro de la comunidad— reconoce la autoridad del comité de seguridad y acude a la citación. En caso de que la persona no disponga de tiempo, se encuentre ocupada o fuera de la comunidad

⁷ Si la oficina se encuentra cerrada y se trata de una emergencia, es común que las personas traten de comunicarse con algún miembro del comité de seguridad por teléfono para pedirle que abra el local y poder presentar la denuncia. El miércoles es el único día que la oficina de la ronda campesina de Pacaje se encuentra abierta.

el día establecido, puede pedir que se re programe la fecha, pues se entiende que está dispuesta a colaborar y someterse a la justicia comunal. Si se niega a presentarse, esta misma instancia envía una comisión encargada de traer a la persona a declarar.

Posteriormente, la víctima y el acusado acuden a la citación, pero su sola presencia en el local del comité de seguridad y el sometimiento de ambas partes a la justicia comunal dan cuenta de una importante regla social: la intención de buscar una conciliación. La voluntad de las personas por llegar a un entendimiento es un requisito para la solución de problemas a través de la justicia comunal. De acuerdo con Rodríguez (2007), el objetivo es «que el infractor y su víctima busquen restaurar las relaciones rotas, además de que los daños causados sean reparados, tanto a la víctima como al entorno, lo que finalmente constituye el medio para alcanzar el bienestar general de los miembros de la comunidad» (p. 45). Según los testimonios de los miembros del comité de seguridad que fueron entrevistados, si el acusado no reconoce su culpa, es necesario realizar un proceso de investigación que permita establecer si la víctima dice la verdad y si el acusado es culpable.

En ese caso, el comité de seguridad inicia un proceso que consiste en un interrogatorio abierto con la presencia de los miembros de la comunidad, que en el uso local se llama «juicio»⁸. Primero, participa la persona que acusa para explicar su versión de los hechos. Posteriormente, el presidente del comité le otorga la palabra al acusado. Este es un momento importante para la resolución del problema porque las comuneras y los comuneros que se encuentran presentes se enteran de lo que ha ocurrido: la falta se hace pública en todo el ámbito comunal. Luego de la presentación de ambas partes, el resto de personas que se encuentra presente tiene derecho a tomar la palabra. Las personas que conocen a la víctima o al acusado comienzan a relatar sus testimonios. En este contexto, emerge un elemento característico de la justicia comunal: los testimonios

8 Si bien este espacio no constituye un juicio en el sentido estricto que le otorga la justicia ordinaria, hemos decidido mantener la palabra con la que los comuneros se refieren a este proceso de deliberación en el ámbito de la justicia especial.

revelan otros aspectos de la vida social, tanto de la víctima como del acusado, que pueden legitimar o desprestigiar los argumentos de las partes o hacer que el juicio tome un determinado rumbo. Según las entrevistas realizadas, todos los «juicios» conducidos por la ronda tienen un procedimiento muy similar. La importancia de los testimonios de terceros y el tratamiento público de los conflictos se observa en la narración de un juicio conducido por una base de la ronda campesina del barrio de Cenepa, cercano a la comunidad Túpac Amaru, que presentamos a continuación:

El caso trata sobre la resolución de un supuesto conflicto de infidelidad. El acusado era increpado por su pareja actual de mantener una relación con su expareja, a la que supuestamente frecuentaba cada vez que se iba de viaje por trabajo. Dada esta situación, la señora pedía a la ronda campesina que los separe a través de un acta. El acusado, que no estaba de acuerdo con la separación, pidió que su caso se resuelva en un encuentro de la ronda distrital. Los rumores y la molestia entre los pobladores que se encontraban presentes se hicieron evidentes respecto a esta solicitud. Para las personas, se trataba de una falta de respeto a la ronda y a las personas que habían dejado de hacer otras tareas para asistir.

El presidente de la ronda le dio la palabra a la denunciante para que le contara al resto de personas cuáles eran las razones que tenía para separarse de su pareja. Nuevamente, la denunciante señaló que sabía que él todavía mantenía una relación con su expareja y que viajaba todas las semanas, con la excusa de ver a sus hijos, para encontrarse con ella. El acusado negó la acusación, pero una de las personas que se encontraban presentes se levantó para decir que él le había mentado a su actual pareja, pues había negado a su hija más pequeña diciendo que era su nieta. Esta acusación dio pie a nuevas intervenciones de personas que pidieron la palabra para señalar que ellos también habían escuchado ese rumor. Luego de esto, hubo personas que manifestaron que lo habían visto con su expareja. Poco a poco, una cantidad considerable de las personas que se encontraban presentes señaló que el rumor de que el acusado mantenía una relación con su expareja era cierto.

Ante lo anterior, el juicio tomó un rumbo inesperado: luego de escuchar los testimonios de los asistentes, el presidente de la ronda decidió que para averiguar si esto era cierto debían escuchar el testimonio de la expareja. Los presentes pidieron la palabra para exigir que las autoridades de la ronda se comuniquen ese mismo día con ella para resolver el problema. El presidente se mostró a favor de la decisión y pidió el número de la expareja para llamarla en representación de la ronda campesina. Se hizo la llamada: todos guardaron silencio mientras el teléfono sonaba en altavoz, hasta que la otra persona contestó «¿hola?». El presidente se presentó como autoridad de la ronda campesina y, sin explicarle el motivo exacto de su llamada, le preguntó si conocía al acusado y qué tipo de relación mantenía con este. La respuesta dejó atónitos a todos los presentes: «somos convivientes». El presidente agradeció a la persona por colaborar con la justicia comunitaria y cortó la llamada. El acusado fue el primero en pedir la palabra para señalar que su expareja mentía y que él tenía los papeles que demostraban que estaba separado de esta persona, y, nuevamente, señaló que no se quería separar de su actual pareja. Esta última, a pesar de haber escuchado la respuesta a la llamada y oído los testimonios, retrocedió en su intención y señaló que quería ver esos papeles, pues también tenía la intención de llegar a una conciliación y no separarse.

Ante esta situación, el presidente resolvió que, para solucionar el conflicto de supuesta infidelidad, era necesario que el acusado traiga los papeles que demuestren la separación y una carta notarial firmada por el acusado y su actual pareja en la que se establezca que la voluntad de ambas partes era mantener su relación. Antes de dar por terminada la reunión, el presidente le pidió al acusado que él mismo se imponga un castigo en caso de no cumplir con lo acordado: este se comprometió a pintar el salón comunal.

El procedimiento de lo que podría ser llamado «juicio» es el mismo que ocurre cada vez que se busca resolver un conflicto, sea este de baja intensidad —como el relato anterior— o de mayor gravedad —como un robo e incluso una violación—. Usualmente, cuando la persona no cumple con lo acordado, cuando una de las partes no quiere conciliar o cuando se considera que el problema no puede ser resuelto a nivel comunal, el comité de seguridad puede derivar este problema a la instancia que abarca una jurisdicción mayor,

como la ronda campesina distrital, la ronda campesina provincial o, en algunos casos, la justicia ordinaria. Esta última decisión dependerá de la gravedad del conflicto. En el caso de un robo, los comuneros señalan que este se podría solucionar a nivel comunal, siempre y cuando la persona devuelva lo robado y acate su sanción económica.

Casos más graves, que implican violencia física o sexual, por lo general se derivan a la justicia ordinaria. No obstante, en los testimonios recogidos se señala que los casos de violación sexual y los embarazos adolescentes, en ocasiones, pueden ser resueltos por el comité de seguridad comunal si existe una voluntad de las partes para la conciliación. De acuerdo con los comuneros entrevistados, en el caso de los embarazos adolescentes son los padres o los familiares cercanos quienes llevarán adelante la conciliación. Esta puede tomar, principalmente, dos caminos: en el primero, si la persona menor de edad es pareja del acusado, los padres pueden establecer que comiencen a convivir o se espere a que ambos sean mayores de edad para que se casen o convivan; en el segundo, cuando el embarazo es resultado de una violación, se puede establecer algún tipo de conciliación o, también, obligar a las partes a contraer matrimonio o al responsable a hacerse cargo de la hija o el hijo. No obstante, también existen casos que han sido resueltos a través de otro tipo de compensación (trabajo, dinero o animales).

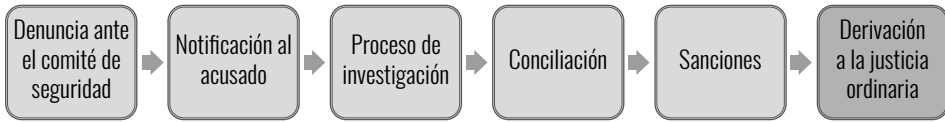
Como se puede observar, no existe una única sanción posible para resolver casos de conflicto al interior de la familia o distintas formas de violencia, pero sí existe una ruta. La sanción puede consistir en una indemnización económica o una retribución en forma de trabajo. Sin embargo, como hemos descrito, también hay situaciones en las cuales la convivencia (o el matrimonio) se establece como una salida que permite resolver el conflicto. A partir de las conversaciones que mantuvimos con comuneros y autoridades de los comités de seguridad de las comunidades de Pacaje y Túpac Amaru, podemos afirmar que existen principalmente dos tipos de sanciones: económicas y laborales. La primera se impone sobre todo en situaciones de agresión, robo o daño a la propiedad como una forma de redimir el perjuicio causado a la otra persona. Sin

embargo, si la persona no cuenta con dinero, puede producirse la segunda modalidad: el acusado puede comprometerse a trabajar para la persona agraviada o su familia. Además, es común que las personas acusadas se impongan a sí mismas una sanción en presencia de las autoridades del comité de seguridad y el resto de comuneros. También se suele establecer un castigo que se llevaría a la práctica si estos no cumplen con lo acordado en el proceso de conciliación. Un tema distinto es aquello que es conocido a nivel local como «disciplinamiento físico», al cual nos referiremos más adelante.

En los últimos años, el problema más común que deben resolver los comités de seguridad de las comunidades es la violencia familiar. Sin embargo, de acuerdo con los testimonios recogidos, estos casos son cada vez más reincidentes y la justicia comunitaria empieza a encontrar un límite: se percibe que no pueden ser resueltos de manera efectiva ni por el comité de seguridad ni por la ronda distrital o provincial. A pesar de que los responsables se comprometen a no volver a agredir físicamente a su pareja ante la ronda y el resto de comuneros que asiste al juicio público, lo vuelven a hacer. Lo mismo ocurre en el caso de las obligaciones de los padres de familia que incumplen con el pago de la pensión de alimentos. Es común que, luego de una separación, la mujer acuda ante el comité de seguridad para denunciar que el padre no se hace responsable de sus hijos, con la esperanza de que la ronda lo presione o imponga un castigo. Por esa razón, los miembros del comité de seguridad discuten la posibilidad de que este tipo de conflictos sea derivado directamente a la justicia ordinaria, pues perciben que no logran una conciliación real ni cumplen con el objetivo de la justicia restaurativa. Este último punto será desarrollado en la tercera sección, que analiza los niveles de coordinación entre la justicia comunitaria y la justicia ordinaria. A continuación, se presenta un gráfico que resume el proceso de resolución de este primer tipo de conflictos.

Gráfico 1

Ruta de los casos que son llevados ante el comité de seguridad o la ronda comunal



Fuente: Elaboración propia.

3.1.2. Conflictos vinculados al territorio y a los recursos comunales

El segundo tipo de conflictos está relacionado con la transgresión de normas respecto de la administración de los recursos comunales: la tierra, los pastos y, en menor medida, la cantera de piedras. Estas normas, y las sanciones por transgredirlas, han sido establecidas por la asamblea general. En este tipo de conflictos también se encuentran los problemas por linderos entre comuneros o propietarios privados que no pertenecen a la comunidad. La forma de administración de justicia y la resolución de este tipo de conflictos pueden variar dependiendo del sistema de tenencia de la tierra. Esto se evidencia al observar las sanciones que la comunidad es capaz de imponer a quienes transgreden las normas sociales que forman parte del sistema de tenencia de la tierra comunal. De acuerdo con el testimonio de los comuneros y las autoridades comunales y ronderas, la instancia encargada de resolver este tipo de conflictos e imponer sanciones es la directiva comunal y no el comité de seguridad.

Los dos tipos de comunidades campesinas que se presentan en el capítulo referido a la historia local tienen sistemas de tenencia de la tierra diferenciados de acuerdo con sus orígenes y trayectorias comunales. Como se señaló, Pacaje es una comunidad «originaria» y Túpac Amaru es «adjudicataria» de la reforma agraria. En el caso de las primeras, todos los recursos que se encuentran en su territorio le pertenecen a la comunidad. Esto incluye la totalidad de las tierras de cultivo, los pastos y las canteras de piedra. En este caso, la asamblea general de la comunidad establece quiénes pueden usufructuar los recursos comunales y bajo qué condiciones. Según el presidente de Pacaje, solo mientras los comuneros cumplan con sus

obligaciones y vivan en la comunidad tienen derecho a usufructuar la tierra para el cultivo de alimentos y a utilizar los pastos para alimentar a su ganado. De la misma manera, pueden explotar las canteras de piedra para realizar alguna construcción, pero nunca para venderlas a terceros.

La comunidad otorga a sus comuneros parcelas para que las cultiven, pero no serán necesariamente las mismas de un año a otro. Esta es una norma tácita aceptada por los miembros de la comunidad. Utilizar las tierras con fines no agropecuarios es impensable —una transgresión grave implica una sanción que puede recaer en la expulsión de la comunidad—. Hubo casos de miembros que alquilaban sus parcelas a personas que no pertenecen a la comunidad. En consecuencia, fueron sancionados fuertemente, como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

No hay que vender los terrenos de la comunidad. Si vende, está destituido ese comunero que vendió. [Hemos expulsado comuneros] que han alquilado el terreno. Entonces, destitución, señor. Primero notificación, segundo destitución. Otro, de repente, tenemos piedras. De repente lo venden las piedras, aunque sea para Macusani, se le puede destituir (comunero de Pacaje, comunicación personal, 9 de mayo de 2018).

Este testimonio muestra la importancia de los recursos comunales y las consecuencias de la transgresión de los acuerdos establecidos por la comunidad. El procedimiento implicaría una notificación o llamada de atención al comunero por parte de la asamblea general de la comunidad para que este reconozca su error y se comprometa a no volver a disponer de los recursos comunales como si fuesen suyos. Asimismo, si la persona obtuvo dinero se le pide que devuelva el monto a la comunidad o también se le puede confiscar parte de su cosecha. Luego de esta primera advertencia, y si el comunero reincide, puede ser expulsado de la comunidad. Esta última acción sería la sanción más severa, pues, en el caso de las comunidades «originarias» como Pacaje, ello implica perder el derecho de acceso a la tierra.

En el caso de las comunidades «adjudicatarias», como Túpac Amaru, la situación es distinta. Si bien la propiedad de la tierra es comunal, a nivel interno, la mayor parte se encuentra dividida entre los comuneros calificados. Incluso, estos cuentan con un documento que indica la ubicación y la extensión de sus parcelas. Por esta razón, se les permite heredarlas a sus hijas o hijos sin consulta a la comunidad, lo que no ocurre en el caso de Pacaje. En este caso, cada comunero es responsable de la administración y el cuidado de sus parcelas, y puede utilizarlas con los fines que desee. Por ejemplo, los comuneros pueden alquilar sus pastos a otras personas para conseguir dinero.

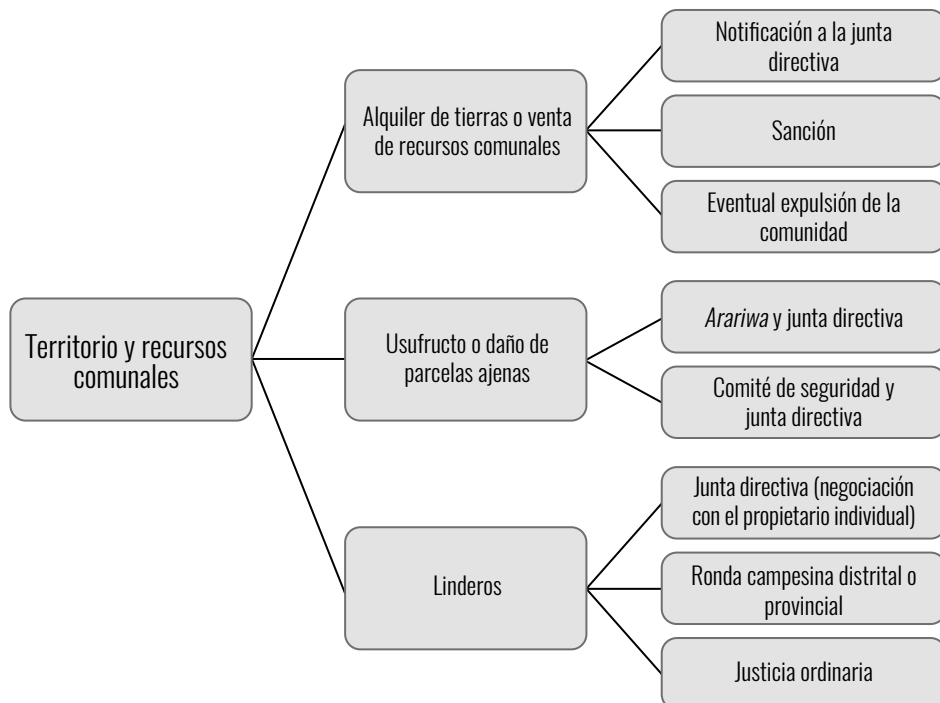
Existen otras situaciones que consisten en el ingreso de animales de los mismos comuneros a terrenos que se encuentran cultivados u ocasiones en las cuales son los mismos comuneros quienes se aprovechan de una porción de los terrenos de otros miembros. Estos casos generan conflictos a nivel intracomunal que, por lo general, son resueltos de manera coordinada entre la directiva comunal y el comité de seguridad. Los comuneros acuden al local del comité para denunciar el daño que puede haber sufrido su cultivo. Durante el trabajo de campo, observamos que una pareja de ancianos se acercó a denunciar a un comunero que había cosechado las papas de dos surcos de su terreno de cultivo. Para mostrarle a los miembros del comité el tamaño del terreno afectado, llevaron un ovillo de lana con el cual habían medido la extensión de los dos surcos que se habían visto comprometidos. Ante ello, el comité estableció que el comunero acusado sería citado para un «proceso de investigación». Este caso fue asumido por el comité de seguridad de manera directa, pero en otras circunstancias podría ser la propia directiva quien lo asumiera.

Finalmente, los testimonios recogidos durante el trabajo de campo indican que los problemas entre comunidades por linderos no son frecuentes, pues los límites se encuentran reconocidos hace muchos años. No obstante, sí existen casos de conflicto con propietarios individuales no comuneros en los que la junta directiva actúa como representante de los intereses de la comunidad y puede negociar con terceros. El problema en estos casos es que los propietarios

individuales no pertenecen a la comunidad y, por ello, escapan al ámbito de control de la comunidad (y su comité de seguridad). En estos casos, el conflicto por linderos puede ser derivado a la ronda distrital o provincial, o puede elevarse a la justicia ordinaria.

Gráfico 2

Procedimiento de resolución de conflictos vinculados al territorio y a los recursos comunales



Fuente: Elaboración propia.

El gráfico 2 muestra que una característica común que comparten estos dos primeros tipos de conflictos (vinculados con la violencia, los robos y los recursos comunales) es la posibilidad de coordinación o derivación hacia una instancia de la misma justicia especial que exceda lo comunal. En este caso, a la ronda de Macusani (ámbito distrital) y de Carabaya (ámbito provincial). Este tránsito es para garantizar una mayor imparcialidad o efectividad, dependiendo de la complejidad o gravedad del caso. Sin embargo, también

existen casos que son resueltos al interior de la comunidad, estrictamente por la junta directiva comunal, sin intervención de su comité de seguridad. Estos corresponden al tercer y último grupo de la tipología de conflictos propuesta.

3.1.3. Conflictos por incumplimiento de las reglas y las obligaciones comunales

Este último tipo de conflictos es solucionado por la junta directiva comunal, pues se relacionan directamente con el buen funcionamiento de la comunidad y el mantenimiento de cohesión interna. Además, se encuentra asociado a las responsabilidades y las obligaciones de los comuneros, como asumir cargos políticos o costumbristas, la participación en las faenas comunales u otras actividades planificadas por los distintos comités de la comunidad. En estos casos, la comunidad impone sanciones a los comuneros, que pueden llegar, incluso, hasta la expulsión definitiva. La idea que está detrás de la rigidez de estos castigos es que si los comuneros no cumplen con sus obligaciones pondrían en riesgo la supervivencia de la institución comunal.

La condición de comunero «activo» —término utilizado localmente para referirse a los comuneros calificados, que viven en la comunidad, están inscritos en el padrón y tienen voto en la asamblea general— implica cumplir determinadas tareas y cargos como servicio a la comunidad. Los comuneros y el mismo presidente de la comunidad Túpac Amaru señalan que asumir un cargo como parte de la directiva comunal implica disponer de una gran cantidad de tiempo para realizar gestiones diversas y resolver las demandas de los comuneros, lo cual a veces genera tensiones o enemistades. Por ello, algunos miembros de la comunidad tratan de evitar este tipo de obligaciones. Cuando una persona es propuesta para formar parte de la directiva comunal, puede negarse en un primer momento señalando, por ejemplo, que no cuenta con tiempo porque se encuentra trabajando fuera del distrito. Sin embargo, debe comprometerse a asumir este cargo en algún momento. De lo contrario, podría ser expulsado de la comunidad.

En el caso de los cargos costumbristas, si bien conllevan prestigio y reconocimiento a nivel comunal, también implican una inversión importante de tiempo y dinero para la celebración de las fiestas, como pueden ser los carnavales o las celebraciones religiosas. Uno de los criterios para escoger a quienes podrían asumir estos cargos implica formar parte del padrón comunal por un período superior a los tres años. En estos casos, la persona también puede negarse una primera vez a pasar este cargo, por ejemplo, si señala que carece de dinero para asumirlo. Sin embargo, como nos explicó un comunero, negarse de manera recurrente puede derivar en una expulsión de la comunidad y perder el derecho a usufructuar la tierra. En efecto, este tipo de sanción es evidente en el caso de la comunidad Pacaje, pues las tierras son de uso comunal y rotativo entre las familias. Si la asamblea general lo decide, el comunero que se negó a asumir el cargo puede quedarse sin una parcela asignada para la campaña del siguiente cultivo. Precisamente, esto se puede observar en el siguiente testimonio:

si una persona se niega a pasarlo [el cargo costumbrista], se le espera. [Si se niega de manera recurrente] se le castiga y no se le da su lote. Pasa, pero no mucho. [En ese caso] no se le da lote y él sabrá cómo vivir, ese es el castigo de acuerdo a nuestro estatuto (comunero de Pacaje, comunicación personal, 7 de mayo de 2018).

Además de asumir este tipo de cargos, se encuentran las obligaciones de trabajo y la participación en las tareas comunales, las mismas que son establecidas por los diferentes comités de la comunidad, que tienen funciones específicas. Existe, por ejemplo, el comité agrícola, encargado de coordinar las tareas para la labranza y la cosecha de los terrenos comunales. Mientras que el comité pecuario se encarga de coordinar las tareas de vacunar y trasquilar a las alpacas. Para cada una de estas se requiere de una cantidad específica de comuneros que pueden ofrecerse de manera voluntaria o ser sugeridos durante la asamblea general. Lo anterior se expresa bien en el siguiente testimonio:

Los comités de agricultura y ganadería se encargan de ver que se cumplan los acuerdos de la asamblea [respecto de las actividades comunales]. Curado de ganado, quien tiene que hacer cumplir es comité de ganadería. Entonces, como tal fecha se va a dosificar, yo necesito cinco personas. «¿Quiénes van a curar? José, María, Ángel y Juan». Entonces, el comité de ganadería hace recuerdo: «el 20 de marzo tenemos cura de alpacas ¿Quiénes están? José, María, Ángel y Juan. Ya, tal día les toca. Si José falta, [se le pone una falta y] paga su jornal. [El comité] informa: “señor [presidente], han venido cuatro no más, José no ha venido”» (presidente de la comunidad Túpac Amaru, comunicación personal, 20 de mayo de 2018).

En este caso, los acuerdos se toman durante la asamblea general y los comités informan a la directiva comunal si los comuneros que se comprometieron a participar en las tareas cumplieron o no. Para esto, llevan un control de la asistencia de las personas que asisten a la faena comunal. En situación de incumplimiento, los comités actúan como intermediarios entre la directiva comunal y las personas que no asistieron a sus turnos en las faenas, de manera que aquella se encargará de imponer la sanción correspondiente. En caso un comunero no pueda participar en una faena comunal, tiene dos opciones: puede enviar a una persona mayor de edad o un miembro de su familia para que lo reemplace en la tarea establecida, o pagar una multa que va directamente a la caja comunal. Esta es una sanción económica equivalente a un jornal de trabajo, cuyo valor se decide en una asamblea general a inicios del año, pero por lo general oscila entre los treinta y cinco y cuarenta soles. Como señalamos, los comités informan a la junta directiva comunal de las faltas de los comuneros y, durante las asambleas comunales ordinarias, el presidente hace público quiénes han faltado y las deudas que tienen con la comunidad.

En caso de acumulación de faltas, la respuesta de cada comunidad puede variar. Así, por ejemplo, en el caso de Túpac Amaru, la comunidad puede ser bastante flexible. El presidente comunal lo explicó a través de un ejemplo:

Pongamos el caso en que una persona faltó a tres faenas y dos reuniones ordinarias. De estas cinco faltas, la comunidad perdona dos faltas porque entiende que puede haber ocurrido alguna emergencia,

o en todo caso se justifica estas faltas. Entonces, las tres faltas que quedan tiene que hacerlas en los próximos tres meses y debe participar en las faenas comunales programadas. En casos extremos, la persona puede pagar estas faltas a la comunidad. En muy raros casos, se llega a expulsar a los comuneros (presidente de la comunidad Túpac Amaru, comunicación personal, 14 de mayo de 2018).

Según el presidente de la comunidad, la expulsión es una medida de fuerza mayor que usualmente se aplica cuando los comuneros se niegan a asumir los cargos comunales de representación política, u otras circunstancias como repetidas ausencias a las faenas comunales sin tener ninguna justificación ni pagar sus faltas.

Esto se puede observar a partir de un caso ocurrido en Pacaje, donde un comunero fue expulsado por no pasar cargos costumbristas. El comunero no asistió a los ensayos para la danza los *unkakos*, pues esta danza celebra a la Virgen de la Candelaria y él ahora es evangélico. La comunidad le impuso una multa que se negó a pagar, por lo que fue expulsado por la directiva comunal. Este es un caso interesante porque la expulsión de la comunidad en Pacaje implica perder el derecho al usufructo de la parcela familiar, además del acceso a las zonas comunales como los pastos. El comunero que protagoniza este caso, a quien entrevistamos, nos explicó que ya no cree en la adoración a este tipo de figuras religiosas y que prefirió mantenerse leal a su fe, a pesar de conocer las consecuencias. En este caso, se siguió el procedimiento descrito anteriormente para otros casos. Por un lado, se establece una sanción económica para compensar la falta —que el comunero no cumplió—. Se trata de un caso particular en tanto el comunero no se arrepiente de su decisión ni considera que haya cometido falta alguna. Por lo anterior, no había espacio para la conciliación entre las partes. Por otro lado, no se trata de personas intentando defender su posición, sino de un agravio a la misma comunidad campesina: no pasar cargos o no asistir a faenas rompe el orden social y pone en riesgo la propia lógica de reproducción de esta como institución⁹.

9 El comunero sigue viviendo en el centro poblado de Pacaje —que se superpone y está dentro del territorio de la comunidad— y conviviendo en el día a día con los comuneros, quienes incluso lo llaman para la cosecha o para «escoger»

En esta sección se han tipificado los principales conflictos en el ámbito comunal, así como las instancias a las que se recurre para su resolución. Asimismo, se han descrito las normas sociales que rigen los procedimientos y las sanciones que se imponen en los distintos casos. A partir de lo anterior, se propone un conjunto de principios o reglas sociales que orientan el ejercicio de la justicia comunal.

3.2. Principios y reglas sociales de la justicia comunal

Como hemos visto, por lo general, la resolución de conflictos se desarrolla en el ámbito comunal a través de la asamblea, la directiva o el comité de seguridad, dependiendo del caso. En este ámbito, la justicia comunal tiene como objetivo principal garantizar el adecuado funcionamiento de la organización económica, social y política de la comunidad. Una primera regla social de la justicia comunal es la búsqueda de la reintegración de la persona que cometió el delito o la falta, a través del reconocimiento público de los mismos y de la imposición de una sanción comunitaria. Es decir, un castigo cuyo cumplimiento implica que la persona juzgada estará inserta en dinámicas comunales e interacciones con el resto de miembros de la comunidad, como hemos descrito en la sección anterior para el caso, por ejemplo, de las faenas comunales.

Una segunda regla social del ejercicio de la justicia especial que se desprende del objetivo de reintegración es la búsqueda de la conciliación de las partes enfrentadas al interior de la comunidad, lo cual cambia cuando se trata de personas o entidades externas. Esto quiere decir que cuando los afectados se acercan al comité de seguridad son conscientes de que la resolución de su caso tendrá una dimensión importante de conciliación, que implica que la persona acusada reconozca su falta y se comprometa a no reincidir en ella,

papas y le pagan con una cantidad en producto. En suma, el comunero no es expulsado de la jurisdicción —lo cual, además, excedería la intención y las competencias de la institución comunal—, pero sí se le excluye del padrón y, por ende, de los derechos y beneficios a que accedía como comunero.

asumiendo su castigo a través de una sanción comunal. En ese sentido, si bien la parte afectada sabe que encontrará «justicia», también sabe que tendrá que aceptar la reintegración a la vida social de la localidad de quien le ocasionó el perjuicio. Lo anterior puede resultar difícil para los casos de violencia sexual —en los que, en tiempos pasados, la conciliación podía terminar incluso en el matrimonio—. Este tema delicado ha ido cambiando con los años y será abordado de manera específica más adelante. El cuestionamiento o la ruptura de estas reglas de control de la comunidad campesina puede derivar en una expulsión de la misma. Incluso, en la derivación del caso a la justicia ordinaria (o ambas), pero siempre se intentará una conciliación previa.

Una tercera regla social se vincula con el ejercicio de lo público. Es decir, se asume que un caso que será resuelto por la justicia comunitaria, tanto a nivel comunal como distrital, probablemente tenga un importante componente de escrutinio público en el que se ventilarán detalles íntimos —como en uno de los casos descritos en la sección previa—, no solo de los pormenores del caso en sí, sino de la vida de ambas partes —en el caso de familias, puede incluso remontarse hasta el comportamiento de los abuelos y su comportamiento en la vida comunal—. Si bien hay situaciones en las que el conflicto se resolverá solo entre las partes y la comunidad (a través de la directiva o el comité de seguridad), en muchos casos su resolución pasará a lo que los comuneros llaman «juicio», un espacio público en el que se realiza lo que se conoce localmente como «investigación». Esta imbricación de lo público con lo privado es, pues, otra característica de la justicia comunal en nuestro ámbito de estudio. La importancia del debate público y el nivel de consenso entre los presentes, definirán, en cierta medida, el camino para la solución y el grado de la sanción que se establecerán. En este espacio, además, no existe un límite claro para los testimonios (no hay testigos formales, por ejemplo, ni un jurado predefinido), sino que todos los comuneros y las comuneras presentes tienen derecho a opinar. En este sentido, una parte importante de la «investigación» se construye sobre hechos relatados por los presentes, opiniones e,

incluso, rumores que circularán en distintos momentos del «juicio». Con todo lo anterior, resulta posible decir que, en la justicia comunal, el componente de lo público y el proceso del debate colectivo —que fluctúa entre el disenso y el consenso— tienen un peso significativo para el resultado final.

Una cuarta regla que se desprende del análisis de los ejemplos descritos es la sanción no pautada por parámetros estrictos definidos *a priori*. Si bien existe un repertorio conocido de los distintos tipos de sanción —monetaria, laboral, física o disciplinaria—, que forma parte de las reglas de la justicia comunal y es ampliamente conocido por los comuneros, la decisión final sobre la manera en que se resolverá cada caso dependerá, en buena cuenta, del desarrollo mismo del proceso y del comportamiento de las partes. Por ejemplo, son fundamentales el nivel de arrepentimiento y compromiso que asuma el acusado, pero también la postura del/de la agraviado/a y su familia, y lo que estén dispuestos a aceptar como una compensación justa. A lo anterior se suma el peso de las intervenciones de los comuneros asistentes. Como se ha señalado, cuando en un primer momento —más íntimo, entre la ronda y las partes involucradas— el acusado niega su culpa, el caso es llevado a un «juicio» público, durante el cual ambas partes se verán expuestas: la parte afectada, eventualmente, también puede ser cuestionada en el proceso, debido a los testimonios de algunos comuneros o comuneras. En este sentido, haber sido un buen comunero —haber cumplido siempre con las faenas comunales, haber pasado los cargos, etc.— tendrá un peso importante.

Con todo lo anterior, la sanción impuesta será resultado de un proceso de negociación: el repertorio de sanciones, incluyendo el «disciplinamiento físico», funcionará como una caja de herramientas entre las cuales se elegirá aquella que se considere más adecuada o justa para el caso particular. Esta se elegirá en función de un conjunto complejo de variables —que van desde la trayectoria personal como comunero y el grado de afectación que manifieste la víctima hasta los testimonios y rumores que circulen durante el «juicio»—. Asimismo, en el caso del comité de seguridad, en

aquellas ocasiones en que el delito o el problema no es considerado grave, la sanción final no siempre la impone la misma ronda, sino que esta puede pedirle a la persona acusada que sugiera una forma de sanción o retribución y que se comprometa a cumplirla (por ejemplo, hacer adobes o reparar una infraestructura local). En el momento de la definición de la sanción o reparación, los participantes piden la palabra y también proponen alternativas. Una situación diferente se realiza con quienes no son comuneros, como en el caso del abigeato, en el cual los abigeos —que por lo general pertenecen a comunidades cercanas— pasarían a ser juzgados por la ronda campesina distrital bajo una lógica distinta (actualmente, estos casos son muy aislados en la zona de estudio).

En la práctica, estas reglas pueden tomar formas diferentes según los distintos escenarios en los que se resuelve un conflicto o se sanciona un delito, pero los principios se mantienen. Asimismo, podemos concluir que existe un repertorio amplio de sanciones entre las cuales el castigo físico es solo un tipo de sanción más dentro de un conjunto mayor de posibilidades, al que se recurre en ocasiones específicas. En este sentido, coincidimos con lo que señala Brandt (2017) acerca de la percepción errada que se transmite sobre el ejercicio de la justicia comunitaria:

[las] noticias sobre una justicia indígena «salvaje», sobre injusticias y linchamientos, publicadas por los medios de vez en cuando en forma sensacionalista, no reflejan de ninguna manera la realidad. Por el contrario, la jurisdicción comunitaria es una justicia pacificadora y reparadora (p. 218).

Los casos observados y los distintos procedimientos que describimos muestran que el principio de la conciliación estará siempre presente, incluso en aquellos casos donde hay violencia física de por medio. El «disciplinamiento» —que puede variar de intensidad, desde ejercicios físicos hasta latigazos— surge como opción frente a situaciones excepcionales. Por lo general, cuando se trata de delitos graves cometidos contra la integridad física de una persona o delitos cometidos por personas externas a la comunidad (como el robo). Normalmente, estos casos son derivados a la ronda distrital o

provincial, ya que se considera que estas instancias gozan de mayor capacidad y legitimidad para resolver situaciones que escapan de la posibilidad de vigilancia y control comunal, como veremos en la siguiente sección.

4. VÍNCULOS Y ARTICULACIONES ENTRE LA JUSTICIA COMUNITARIA Y LA JUSTICIA ORDINARIA

En la sección previa hemos mostrado cómo opera la justicia comunal en las comunidades de manera coordinada entre sus distintas instancias: la asamblea general, la directiva comunal, el comité de seguridad o la ronda comunal y, en el caso de Pacaje, el *arariwa* para los casos de conflictos de tierras. Sin embargo, existe cierto tipo de delitos y conflictos derivados a la ronda distrital o provincial por los comités de seguridad porque los acusados se niegan a asistir a la instancia comunal. Por lo general, ocurre en dos situaciones: cuando se trata de delitos que atentan contra la integridad física (sobre todo si implican agresiones físicas graves) y cuando una de las partes no pertenece a la comunidad. Además, según los testimonios recogidos, cada vez son más los casos de abuso sexual transferidos por el comité de seguridad a la ronda distrital. Asimismo, desde aquella instancia, muchas veces estos se derivan hacia la justicia ordinaria. En esta última sección, exploramos dichas articulaciones.

Existe un importante nivel de coordinación entre los comités comunales de seguridad y la ronda distrital de Macusani. Recordemos que si bien el comité de seguridad forma parte de la estructura organizativa de la comunidad, al mismo tiempo, esta integra la estructura de la ronda campesina provincial y distrital, y su actuación se acoge a la ley de rondas. Así, por ejemplo, si al interior de la comunidad se cometió una agresión física grave y el acusado no reconoció su falta, el comité de seguridad deriva el caso a la ronda distrital esperando que se le aplique una sanción más rigurosa, como, por ejemplo, la cadena ronderil.

La cadena ronderil, que se aplica en diversos casos (robos grandes, violación y homicidio), es uno de los procedimientos más temidos de la justicia comunitaria, ya que el acusado es trasladado a otros comités de seguridad que existen a lo largo del distrito de Macusani o la provincia de Carabaya, en los que deberá cumplir con diversas labores por el tiempo que la ronda establezca. Esto quiere decir que el acusado tendrá que dejar su hogar, su chacra y sus animales o su empleo durante el tiempo que dure la cadena, que puede fluctuar entre días y meses. La cadena ronderil funcionará también para los casos en los que no se logra una conciliación: el acusado será aconsejado por diferentes ronderos a lo largo de todo el proceso. Por último, la cadena ronderil servirá como un mecanismo para profundizar el proceso de investigación, ya que el acusado será constantemente interrogado por varios ronderos (de diferentes formas) para encontrar nueva información o descubrir inconsistencias en sus diversas declaraciones. Las distintas bases ronderas confrontarán la información recogida durante el tiempo que el acusado estuvo en su base. Mientras dura la cadena, resulta común que el acusado viva en la casa de algún comunero o rondero (si se trata de la base de algún barrio) del comité que lo alberga, quien deberá darle un lugar para dormir y alimentarlo. A diferencia de la justicia ordinaria, en la que el acusado, cuando se le halla culpable, es asignado a un espacio aislado del resto de la sociedad, en la justicia comunitaria la persona trabajará en faenas comunales con otros comuneros. Incluso, se insertará en el ámbito doméstico del rondero al que le toque vigilarlo, compartiendo así la cotidianeidad con su familia.

Para los afectados, llevar sus casos al comité de seguridad de la comunidad implica la posibilidad de que este transite hacia la ronda distrital o provincial, de no resolverse en el ámbito comunal. Es decir, en Macusani no existe una superposición ni un conflicto de roles entre ambas instancias. Lo que existe es una transición que aparece como una opción cuando los comités de seguridad, por las distintas situaciones señaladas, no tienen las herramientas suficientes para resolver un conflicto o imponer una sanción. Además, llevar el caso a

la ronda distrital significa, también, que se podrán aplicar penas que impliquen una sanción social mayor, ya que se involucrará a bases ronderiles de barrios y comunidades de todo el distrito, como en el caso del mecanismo de la cadena ronderil descrito brevemente.

Una de las ideas en el imaginario social de las organizaciones de la provincia de Carabaya y el distrito de Macusani en particular es que la ronda posee más peso que la comunidad. Sin embargo, la información recogida nos permite sugerir que esta afirmación es muy genérica y no permite comprender las conexiones que tienen ambas instituciones. Es cierto que la ronda tiene un peso importante en el distrito, así como también lo es que algunas comunidades han visto debilitada su institucionalidad en los últimos años. Sin embargo, las comunidades continúan siendo organizaciones que ejercen gobierno sobre el territorio y funciones relacionadas con la regulación de la fuerza de trabajo y el acceso a los recursos naturales. En las comunidades estudiadas, el comité de seguridad o la ronda comunal no se superpone jerárquicamente a la comunidad ni acapara todas las prácticas de administración de justicia, sino que se trata de ámbitos diferenciados y, a la vez, complementarios del ejercicio de la justicia comunitaria. Por un lado, como se describió en el capítulo anterior, la comunidad campesina —desde sus propias autoridades— se encarga de las situaciones de conflicto vinculadas a los recursos comunales y establece sanciones que regulan el comportamiento de los comuneros respecto de sus obligaciones como tales. Por otro lado, el comité de seguridad se encarga de las situaciones que ocasionan desorden al interior de la comunidad y de resolver conflictos que afectan la integridad de las personas (o a sus bienes) en distintos grados. Asimismo, en el caso de las comunidades de Macusani, el nivel más micro de la ronda campesina, el comité de seguridad, está compuesto enteramente por comuneros y se encuentra subordinado a la asamblea general. Por tanto, estas instituciones ejercen justicia sobre temas o ámbitos distintos de afectación, pero ambas tienen como objetivo la interiorización de las reglas sociales que garanticen y reafirmen la cohesión social de las familias campesinas.

Una situación distinta ocurre con los casos que transitan entre las justicias comunal y ordinaria. En ciertas situaciones, los comités de seguridad o la misma ronda distrital pueden decidir si derivan un caso a la justicia estatal, pero también puede suceder que una de las partes se resista a ser sometida a un proceso de investigación y a ser juzgada por el comité de seguridad de la comunidad. En la mayor parte de casos, se trata de conflictos familiares (juicios por alimentos y violencia en el hogar) y de violencia contra la mujer, incluyendo abuso sexual. Los comuneros, las autoridades de la ronda distrital y los representantes de la justicia ordinaria coincidieron en señalar que, en los últimos cinco años, se observa una tendencia creciente a que estos casos sean llevados directamente a la justicia ordinaria. Otra situación posible es que el conflicto involucre a terceras personas e incluso a propietarios de tierras que viven en el ámbito distrital pero que no forman parte de ninguna comunidad, como sucede en el caso de conflicto por linderos, que desarrollaremos en esta sección. En dicho caso, el conflicto será resuelto, ya sea por la justicia comunitaria de nivel distrital o derivado a la justicia ordinaria.

Las diversas situaciones descritas nos llevan a observar que existen distintos niveles de articulación de las instancias de la justicia comunitaria (comunidad y rondas) —y entre esta y la justicia ordinaria—, y que esta relación no necesariamente es conflictiva. Asimismo, demuestran que, frente a determinado tipo de afectación, hoy los comuneros y, sobre todo, las comuneras prefieren acudir de manera directa a la justicia ordinaria. A continuación, se analizarán dos casos que muestran las limitaciones y las percepciones de los comuneros sobre la justicia comunitaria, así como sus vínculos con las instancias estatales de administración de justicia: el caso del conflicto por tierras entre comunidades y terceros, y el caso de los conflictos por violencia contra la mujer.

4.1. Del comité de seguridad a la ronda distrital: el caso del conflicto por linderos de la comunidad Túpac Amaru

En el caso del distrito de Macusani no existen conflictos por linderos entre las comunidades, ya que la mayor parte de ellas tiene sus límites territoriales establecidos desde hace años. Los conflictos entre comunidades (o comuneros) y terceros se dan con propietarios individuales de tierras cuyos predios colindan con territorio comunal. El origen de estos conflictos se remonta a la época de la reforma agraria. Según las entrevistas que sostuvimos con los involucrados directamente, se trataría de exterratenientes que se vieron afectados durante la reforma, pero que lograron mantener predios de menor extensión. Para analizar este tipo de conflicto, reconstruiremos un caso de litigio entre propietarios privados y comuneros, que aún persiste desde hace algunos años en el ámbito de la comunidad campesina Túpac Amaru.

Los terrenos en disputa se encuentran ubicados sobre el denominado fundo Machacoyo y la extensión de los mismos no queda del todo clara, pues existen diferentes versiones. De acuerdo con los propietarios individuales, se trataría de un terreno de ochocientos metros de longitud y de una franja que sería la zona de frontera entre el fundo privado y el territorio comunal. En este caso, el conflicto entre la familia de propietarios individuales y la comunidad data desde el 2005, pero se reactivó a principios del 2018. De acuerdo con la familia propietaria, el conflicto por linderos inició debido a que el ganado de tres comuneros de Túpac Amaru comenzó a pastar más allá de la zanja que supuestamente establecía el límite de los terrenos colindantes. Según ellos, no se trataba de un error, pues encontraron que los animales estaban pastando en sus tierras y el pastor no tenía intención de retirarlos del lugar. Ante esta situación, la familia propietaria del fundo tomó la decisión de cercar con alambre los límites de su propiedad. Esto se expresa bien en el siguiente testimonio:

¿Cuándo es que decidimos hacer esta cerca? Como digo, justo esta colinda a ellos les han repartido así. Tres comuneros eran dueños de esta colinda y, al menos esta señora, la del centro... Le digo el primero de enero de este año... pensaría que estábamos en fiesta, ¿qué será? Acá tenemos nuestro caserío y su ganado estaba acá [cerca de la estancia de los propietarios individuales]. Era mucho abuso. No es que se pasaba... que se pase un rato y te das cuenta: «chápalo, hay que hacer regresar el ganado». Igual [el ganado de] nosotros, se podía pasar el ganado y hay que hacer regresar. Pero que se vengan a pastar hasta acá, ya era abuso. Ahí es que decidimos cercar (miembro de la familia de propietarios individuales, comunicación personal, 15 de mayo de 2018).

Desde su punto de vista, dicha transgresión de los límites, supuestamente ya establecidos, los había obligado a tomar esta medida para evitar que sus animales se queden sin terrenos donde pastar. El día que se encontraban colocando la cerca, los comuneros estaban reunidos en asamblea, así que ante el aviso de lo que ocurría, decidieron acercarse en grupo a la zona en disputa. Según el testimonio de uno de los comuneros afectados, la colocación del cerco de alambre inició el conflicto. A diferencia de la familia propietaria del fundo, el comunero consideraba que los terrenos sobre los cuales pastaban sus animales eran suyos —en tanto poseionario—, ya que en la comunidad de Túpac Amaru incluso los pastos están divididos entre las familias comuneras.

El comunero afectado afirmó que los terrenos que le pertenecían iban más allá de la zanja y el cerco colocado por los propietarios individuales. Precisamente, este era el centro de la discusión: ¿cuáles eran los verdaderos límites de los terrenos comunales? El actual presidente de la comunidad Túpac Amaru nos explicó que la zanja es un riachuelo que se inunda durante la época de lluvias. De acuerdo con su testimonio, durante el transcurso del 2005, la comunidad inició un proceso de parcelación interna a partir del plano que le fue entregado luego de la reforma agraria. Durante este proceso, el ingeniero a cargo de la elaboración del plano catastral le confirmó a la comunidad que la extensión de los terrenos comunales iba más allá de este riachuelo seco. En sus palabras, ocurrió lo siguiente:

Para parcelarnos, se consulta con un ingeniero que nos dice: «está bien, yo lo hago, pero primero tenemos que revisar el terreno de acuerdo a su plano catastral». Entonces [conforme] hemos zanjado acá... él [ingeniero nos dice]: «no es acá su terreno. De acuerdo al plano es acá... más es». Entonces, [con esta información] a la dueña se le invita. Y se le dice «mira, señora, nuestra colinda no había sido acá [antes del riachuelo] sino acá [pasando el riachuelo]». [En ese momento, la señora dijo:] «No, cómo es posible si mi mamá y mis abuelos que a mí me han dejado... inclusive mi terreno es de acá [refiriéndose a terrenos de la comunidad]». Se vino más acá (presidente de la comunidad Túpac Amaru, comunicación personal, 14 de mayo de 2018).

Frente a este desencuentro, los comuneros y la familia propietaria del fundo privado llegaron a una conciliación y establecieron que, para evitar problemas, el riachuelo sería considerado el límite geográfico entre ambas propiedades, lo cual quedó establecido en un acta (Comunidad Túpac Amaru, 2005). Este documento se firmó entre la comunidad y la familia propietaria. En el acta aparecen las firmas de la directiva comunal, un grupo de más de sesenta comuneros y el representante de la familia de la propiedad privada. Sin embargo, el presidente de la comunidad considera que este fue un error de la directiva anterior, puesto que, según los planos de la reforma, el límite de la comunidad va más allá del riachuelo.

Según lo que figura en el documento, el riachuelo es el accidente geográfico que establece los límites de los terrenos conforme al plano catastral de la comunidad, y se trataría de una delimitación que proviene de años atrás. Aunque el acta no establece años específicos, sí parece dejar claro que la comunidad y la familia de propietarios individuales llegaron al acuerdo de reconocer los límites. Incluso se menciona la existencia de hitos a la altura del riachuelo. Además, el acta se firmó sobre el terreno en conflicto. Durante el trabajo de campo, se visitó esta zona en compañía de los propietarios individuales, quienes indicaron cuáles eran los diez hitos mencionados en el acta.

Este documento resulta importante, pues muestra que existió una primera negociación entre ambas partes que permitió establecer

los límites de los terrenos colindantes. Además, demuestra que los conflictos cuyo ámbito de afectación son los recursos comunales pueden ser resueltos por la directiva comunal y la asamblea. Esto explica la importancia del documento para la familia de propietarios individuales, pues se trataría de una decisión tomada por la comunidad y realizada sobre el terreno en disputa. Sin embargo, dados los recientes acontecimientos que han reactivado el conflicto, por la construcción del alambrado, la directiva comunal actual quiere volver a revisar el acuerdo. ¿Qué explica el renovado interés sobre estos terrenos? Además de las tensiones por los animales que atraviesan los límites, haber marcado el espacio físicamente con un cerco, al parecer, generó una incomodidad en la comunidad: la pérdida de ese espacio, aunque no fuese una gran extensión, estaba siendo materializada en el paisaje. Esta huella se percibe, asimismo, como una advertencia de que el territorio de la comunidad puede verse eventualmente recortado. Ahora bien, un elemento importante de este caso es que existe un cuestionamiento de la directiva comunal actual hacia el accionar de los mismos comuneros en el 2005, momento en que se firmó el acta. Ello resulta un tema delicado en la medida en que no se quiere mostrar, hacia fuera, que hay un cuestionamiento interno frente a este proceso acatado por la misma comunidad.

Otro elemento de la justicia comunal que permite observar este caso es que, si bien en la comunidad Túpac Amaru el régimen de tenencia de la zona de pastos en conflicto es individual, fueron más de sesenta comuneros quienes firmaron el acta de negociación con la familia dueña del fundo privado. Lo anterior nos permite destacar dos aspectos. Primero, que a pesar del alto grado de apropiación familiar de las tierras y los pastos que existen en esta comunidad parcelaria, aún se considera la noción de territorio comunal compartido y defendido por el conjunto de la comunidad. Segundo, que dichas firmas, no solo de los afectados y la directiva comunal, sino del grupo de comuneros presentes en el terreno en el momento del acuerdo, son una manera de mostrarle a la familia de propietarios del fundo que tanto el conflicto como el acuerdo no se dan solo con los

tres o cuatro comuneros posesionarios afectados, sino con todos los firmantes. De esta manera queda en evidencia que este conflicto por tierras va más allá de estas y de las familias posesionarias: se activa una función de ejercicio colectivo de la justicia, así como un reconocimiento del territorio comunal a defender.

Recientemente, ante los nuevos acontecimientos, la familia de propietarios individuales y la comunidad campesina Túpac Amaru decidieron resolver el conflicto a través de un nuevo proceso de conciliación. Los comuneros directamente afectados, es decir, aquellos cuyos pastos habrían quedado del otro lado del cerco, decidieron denunciar lo ocurrido ante el comité de seguridad de la comunidad Túpac Amaru, pues consideraron que este problema debía ser resuelto a través de la justicia comunal. Por su lado, los propietarios del fundo privado aceptaron porque —dicho en sus propias palabras— le tienen mucho respeto a la ronda campesina e incluso han acudido a la ronda distrital para resolver problemas anteriores por robo de ganado. Sin embargo, no estaban de acuerdo con que el comité de seguridad de la comunidad campesina resolviera el problema, sino preferían que lo hiciera la ronda de nivel distrital. Los propietarios individuales se refirieron al tema de la siguiente manera:

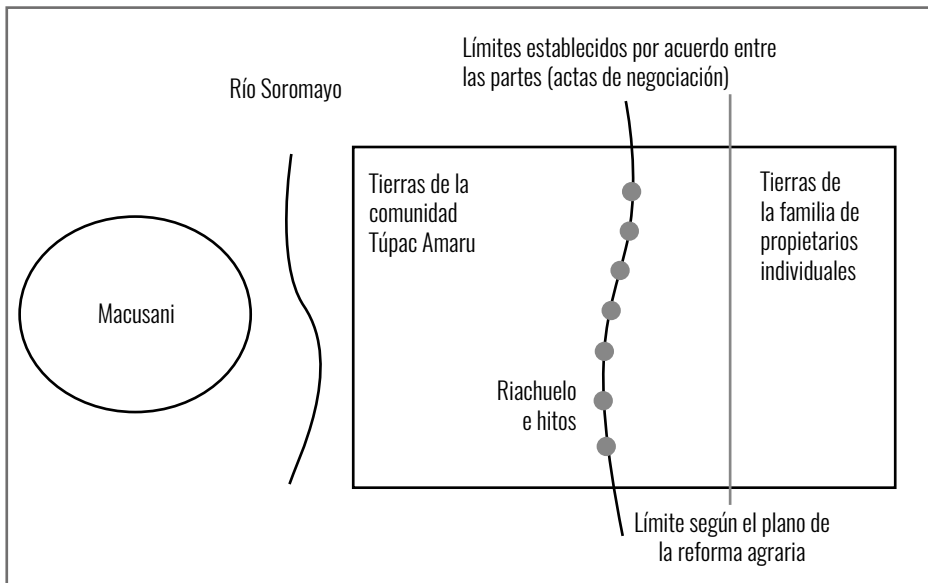
Las rondas campesinas tienen sus instancias. La primera denuncia que la comunidad... alegando que habían sido dañados [sus terrenos o] invadidos... su primera queja lo han hecho a la ronda de la base de su misma comunidad [comité de seguridad]. [...] Nos hemos hecho presente, pero era la ronda de la misma comunidad Túpac Amaru [...]. Entonces, en ese caso, el presidente era juez y parte. Después de eso, agotada esa instancia se pasa a la ronda distrital (representante de los propietarios individuales, comunicación personal, 15 de mayo de 2018).

De acuerdo con el presidente de la comunidad, se aceptó que el problema no se resolvería a través del comité de seguridad a causa de dicho conflicto de intereses. Por esa razón, ambas partes decidieron que el caso debía pasar a una instancia fuera del espacio comunal, pero que debía mantenerse en el ámbito de la justicia especial.

De esta manera, la siguiente instancia a la que se acudió fue la ronda campesina distrital. Como hemos señalado, a diferencia del comité de seguridad, esta ronda se encuentra conformada por miembros de todas las bases de las rondas campesinas del distrito de Macusani, lo que, según la familia propietaria, garantiza una mayor imparcialidad. Según la reconstrucción que realizamos del caso a partir de testimonios de ambas partes, el presidente de la ronda distrital inició el «juicio» solicitando a ambas partes que explicaran su versión de los hechos y presentaran los documentos para justificar sus demandas.

Gráfico 3

Conflicto por tierras entre la comunidad Túpac Amaru y la familia de propietarios individuales



Fuente: Elaboración propia.

Por un lado, el presidente de la comunidad, como representante de Túpac Amaru, señaló que, según el plano que se les otorgó durante la reforma agraria, se trataba de terrenos comunales. Por otro lado, los propietarios individuales presentaron el acta firmada con la comunidad cuya historia y contenido se explicó anteriormente.

Luego de que ambas partes expusieran sus argumentos, hubo miembros de la ronda campesina que apoyaron la posición de los propietarios individuales, debido a que consideraban que el acta firmada por la comunidad era parte del ejercicio de justicia comunitaria previo y debía respetarse. Desconocer lo acordado en el acta implicaba ir contra la autonomía de las comunidades campesinas para establecer acuerdos y ejercer justicia al interior de su jurisdicción respecto de sus recursos. En esta reunión no se llegó a una conciliación entre las partes y se decidió que debía realizarse una próxima reunión en presencia de todos los miembros de la familia de propietarios individuales para llegar a un acuerdo.

Sobre los plazos de resolución del conflicto, ya empiezan a surgir comentarios de queja, justamente porque se asume que la vía de la justicia especial debería ser más ágil que la de la justicia ordinaria. Comenta un comunero: «Yo le digo al presidente distrital [que] en una ronda se solucionan los problemas rápidos y yo pienso que está convirtiéndose [la] ronda a Poder Judicial, ¿qué está pasando? Porque ya debería haber dado una solución» (comunero de Túpac Amaru, comunicación personal, 15 de mayo de 2018).

Al cierre del trabajo de campo, el conflicto seguía en curso y se encontraba en manos de la ronda distrital de Macusani. Ninguna de las partes desea que este pase a la justicia ordinaria. En primer lugar, porque les parece que se invertiría demasiado dinero en un proceso judicial que no necesariamente va a resolver el caso. En segundo lugar, puesto que prefieren conciliar con los vecinos que llegar a una situación de enfrentamiento. En tercer lugar, dado que perciben que las instancias de la justicia comunitaria comprenden mejor la historia local de las tierras, la importancia de los pastos para la ganadería y el funcionamiento mismo de la comunidad campesina.

4.2. La transición hacia la justicia ordinaria: violencia contra la mujer y denuncias por alimentos

Uno de los problemas más frecuentes que se presenta ante las rondas en el distrito de Macusani es la violencia familiar. A grandes rasgos, existen dos tipos de explicación respecto del incremento de este tipo de conflicto. Por un lado, se encuentra la perspectiva de los representantes de la justicia ordinaria y de instituciones de atención a la mujer. Por ejemplo, la coordinadora del Centro de Emergencia Mujer de Macusani (CEM) indicó que la institución a la que representa ha realizado visitas de campo a las comunidades campesinas para brindar charlas y también se encarga de recibir las denuncias de las mujeres que quieren resolver el problema a través de la justicia ordinaria. La entrevistada señala que, en los últimos años, las mujeres se están empoderando y son conscientes de que las situaciones que toleraban cotidianamente, como las agresiones físicas por parte de los esposos o los celos extremos, deben ser denunciadas y no asumidas como normales. Por otro lado, se encuentra la perspectiva de los representantes de las rondas campesinas comunales, distritales y provinciales. Consideran que una explicación posible es que, cada vez más, los esposos trabajan por períodos fuera de la comunidad campesina, lo que genera celos y acusaciones de infidelidad que terminan en agresiones físicas. Estas agresiones son denunciadas ante los comités de seguridad, como explica un reconocido rondero:

Parece que la última generación ha entrado con ese problema [violencia familiar], todos. Su esposo va unos dos, tres o cuatro días a la mina [y] dicen su esposa está con otro. Los varones van a un trabajo, encuentran flaca y ya están los problemas. Eso mucho está pasando (exvicepresidente de la ronda distrital de Macusani, comunicación personal, 21 de mayo de 2018).

En las comunidades estudiadas y el ámbito del distrito se tiende a señalar que los casos de violencia familiar han aumentado tanto que, prácticamente, aparece una nueva denuncia todos los días. Además de la frecuencia, otro problema señalado repetidas veces

es el alto nivel de reincidencia. Si bien en un primer momento existe una conciliación entre las partes y un compromiso ante las autoridades comunales y los comuneros presentes, las agresiones persisten. Ello representa una limitación importante para la justicia comunal, la cual se basa en principios como la búsqueda de la conciliación y considera al arrepentimiento como uno de los elementos de este proceso. Frente a los casos de reincidencia, lo anterior resulta insuficiente. Un representante del comité de seguridad da cuenta de su preocupación de la siguiente manera:

Cuando hay violencia familiar la convivencia es difícil. Dicen [las personas de la comunidad] reconciliación. Para mí no existe. Estarán tranquilos un par de años y después otra vez el problema [...]. La violencia familiar ya le está ganando a la ronda. Prácticamente cada día [hay una nueva denuncia]. La ronda ya no puede solucionarlo. Vuelven a arreglar el asunto, pero después de un mes, otra vez (expresidente del comité de seguridad de la comunidad de Jorge Chávez, comunicación personal, 17 de mayo de 2018).

Además de mostrar que existe una preocupación por parte de las autoridades comunales respecto del incremento de este tipo de casos, el testimonio anterior indica que las mismas rondas han empezado a percibir los límites de la justicia comunal para enfrentar la violencia contra la mujer. Según la representante del CEM, esta es una de las razones para que las mujeres acudan a la justicia ordinaria con el fin de resolver los conflictos por violencia familiar. La funcionaria pública señala que las mujeres que se acercan a su oficina le comentan que, durante los juicios llevados a cabo por el comité de seguridad comunal, los comuneros presentes siempre tratan de mantener la unidad de la familia y evitar la separación de la pareja. Al parecer, se trata de una tensión entre los intereses de los comuneros por la reproducción de las costumbres y la situación real de las mujeres al interior de la comunidad:

Recién están empezando a interiorizar que tienen que denunciar porque tampoco es fácil. Es comprensible que una mujer... Además, las costumbres no les permiten. Porque primero están [pensando]

«¿qué dirán los padrinos?». Si es que son casados. Es muy difícil ir rompiendo estos esquemas de pensar (coordinadora del CEM, comunicación personal, 11 de mayo de 2018).

En efecto, en las comunidades campesinas con dinámicas comunales importantes, como Pacaje, estas instituciones, como el parentesco, tienen un peso central. De acuerdo con lo que señala Brandt (2017), el matrimonio andino involucra relaciones de reciprocidad y obligaciones especiales que trascienden a la pareja e incluyen a la familia extensa (p. 220). Así, la separación de una unidad doméstica tendrá implicancias sobre el acceso a recursos comunales. Por ejemplo, a tierras cultivables otorgadas para su usufructo familiar o a las estancias ganaderas —cuyo uso muchas veces se organiza por familias extensas— cuyo acceso a más pastos puede ampliarse por lazos de alianza o compadrazgo. Más aún en casos como el de Pacaje, donde los sistemas de tenencia de la tierra están tan entrelazados con dimensiones festivas y sociales, como pasar cargos en las fiestas costumbristas de la comunidad. Asimismo, el peso de instituciones como el padrinzgo juega un rol central. Así, por ejemplo, los padrinos pueden asumir el rol de conciliadores en situaciones de conflictos familiares, y su intervención estará orientada por su mandato moral (y espiritual), que es garantizar la unidad de la pareja. Muestra del peso que pueden tener los parientes consanguíneos o por afinidad, es que cuando se impone un castigo físico para «disciplinar» a un hombre o una mujer en caso de infidelidad, no es un miembro de la ronda quien ejecutará el castigo (como un latigazo), sino los padres, hermanos mayores o padrinos. En este marco, la justicia comunal debe tomar decisiones considerando un conjunto de variables sociales y culturales que trascienden al caso concreto de la denuncia y la pareja misma.

En el caso de la violencia familiar, los comuneros comienzan a discutir la posibilidad de que este tipo de conflictos sea derivado de manera directa a alguna instancia de la justicia ordinaria. En algunos casos, las comuneras y los comuneros acuden al CEM para recibir asesoría y ser orientados en la manera de presentar la denuncia ante la Policía. En otros casos, se acercan directamente a presentar sus denuncias a la Fiscalía. El juez de paz letrado señala que en ocasiones

recibe a personas afectadas que le piden consejo sobre qué ruta seguir y él los orienta en el proceso. En opinión del fiscal provincial, derivar estos casos a la justicia ordinaria es importante en tanto se puede aplicar una sanción penal y se recluye al agresor. Existe la percepción según la cual, en los últimos años, las personas han comenzado a notar que si agreden a su pareja están cometiendo un delito por el que pueden ser procesados:

Ahora, hoy en día, el tema de la violencia familiar... eso ya es cierto. Ni con el pétalo de una rosa [se toca a la mujer] porque un día de incapacidad médico legal que le dan, supongamos, [a una mujer] por un golpe que le dan... ya es delito. Antes era falta. Ahora ya es delito. Cuando es contra la mujer o el grupo familiar [hijos e hijas] ya es delito (fiscal penal de la provincia de Carabaya, comunicación personal, 18 de mayo de 2018).

Una situación similar ocurre en el caso de las pensiones de manutención de las hijas o los hijos. Durante el trabajo de campo recogimos testimonios de denuncias realizadas por madres de familia separadas ante los comités de seguridad comunales para que el padre sea responsable de sus hijos. En esos casos, la ronda tiene facultades para establecer una conciliación entre las partes afectadas, estableciendo acuerdos —como el monto de una pensión mensual— que son registrados en un acta. Sin embargo, parece que los acuerdos de conciliación no son respetados, como registra el fragmento siguiente:

Entonces, estos días estamos viendo que no lo están cumpliendo bajo acta [el padre]. Prácticamente [es] el niño quien está perjudicado. Entonces, estos días estamos pensando que [los conflictos por] manutención debería[n] pasar al Poder Judicial. Entonces, cuando pasa al Poder Judicial, no hay perdón ni un día. Si pasan meses, creo que tiene un tiempo y viene sanción. Entonces, en la ronda, por compasión, no le están poniendo sanción. Eso lo estamos definiendo si definitivamente queda en la ronda o [pasa] al Poder Judicial (exvicepresidente de la ronda distrital de Macusani, comunicación personal, 21 de mayo de 2018).

Pareciera que, ante la reincidencia de la violencia familiar contra la mujer y el incumplimiento de los acuerdos de pensiones alimenticias, se ha generado una corriente de opinión que propone que, para estos casos, la justicia ordinaria sería más efectiva. En el caso específico de las demandas de manutención de las madres de familia, parece que la ronda no tiene la capacidad de coerción suficiente ni los mecanismos para obligar a los padres a cumplir con los compromisos establecidos. Como hemos explicado, la justicia comunitaria implica que las personas reconozcan el error que han cometido. Además, una vez que son conscientes de que no han actuado de manera correcta, se espera que su comportamiento cambie. Es decir, hay un margen de confianza en la voluntad del acusado para no reincidir, que en estos casos parece no estar funcionando. Incluso, en algunas de las entrevistas se desliza la idea de que la ronda, al ser un espacio centralmente masculino, no tendría la suficiente voluntad para enfrentar estos casos («le tienen compasión y ya no le ponen sanción»). Ante esta situación, las mujeres han empezado a llevar sus casos a la justicia ordinaria.

Una de las autoridades que ha asesorado a madres de familia y les ha sugerido incluso denunciar este tipo de casos ante el Poder Judicial, es el juez de paz letrado de la provincia de Carabaya, que opera en el distrito de Macusani. Este no habría sido un proceso fácil, pues los comuneros se encuentran acostumbrados a resolver sus problemas a través de los comités de seguridad. Sin embargo, como narra el juez entrevistado, las mujeres comienzan a darse cuenta de que la justicia ordinaria puede ser más efectiva en algunas situaciones:

Inicialmente, se han estado arreglando y conciliando en las rondas lo que es alimentos. Y estaban bien, en un principio, les pagaban. Pero después de un tiempo no hacían caso ni a las mismas resoluciones de las rondas. No pagaban. Se iban. Y las señoras veían que no era efectiva esa sanción. Entonces, por recomendación de otras personas, han recurrido al Poder Judicial (juez de paz letrado, comunicación personal, 18 de mayo de 2018).

Para ello, ha sido muy importante que las mujeres comprueben —a partir de casos cercanos de vecinas o parientes— que al demandar a su expareja ante el Poder Judicial resulta posible obtener una pensión para sus hijos. Las barreras no son fáciles de romper, pues existe una gran desconfianza hacia la justicia ordinaria. La mayor parte de comuneros considera que los procesos en este tipo de justicia no son transparentes y siempre sale beneficiada la persona que cuenta con mayor poder adquisitivo. Es posible encontrar una narrativa en la que la justicia ordinaria equivale a «perder el tiempo y el dinero», ya que se considera que el proceso no conlleva ninguna garantía de obtener justicia ni ganar un juicio. A pesar de estas percepciones, para el caso específico de este tipo de conflictos, se presencia un cambio y una búsqueda de mayor efectividad por parte de las mujeres afectadas:

[Luego de realizada la denuncia] el Poder Judicial ha dado una sentencia y ya saben [ellas] que tienen un monto ahí que si el otro [la pareja] no paga se va sumando y después hace su liquidación. Y, posteriormente, si este señor no paga un año o menos, puede ser ocho meses, no paga... se le requiere [y] se le notifica para que pague, y al final se le somete a un proceso penal por omisión de asistencia familiar. Cuando ya están con orden de captura o se les captura, ahí es donde recién pagan todo. Entonces, se les paga todo y la señora recién se ve satisfecha y [dice] «no por gusto he hecho mi proceso». Entonces, les pagan, de repente, S/ 5000 u S/ 8000. Entonces, esa señora transmite a otras señoras (juez de paz letrado, comunicación personal, 18 de mayo de 2018).

Así, finalmente, se ha producido un cambio lento pero sostenido en el que las situaciones que involucran el ámbito de la violencia de género empiezan a ser preferentemente derivadas a la justicia estatal. Aunque todavía existe desconfianza y una carga valorativa negativa sobre la justicia ordinaria, los testimonios de representantes y autoridades locales indican que la presencia de instancias estatales de administración de justicia en el territorio y la cercanía de las comunidades a la capital del distrito facilitan que las comunidades coordinen y discutan la posibilidad de derivar ciertos delitos o

faltas al Poder Judicial. En los casos de Túpac Amaru y Pacaje, la ruta que comienzan a seguir los conflictos por alimentos y violencia familiar transita de la justicia comunitaria a la ordinaria.

5. CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo se ha expuesto la importancia del ejercicio de la justicia especial al interior de las comunidades campesinas y las formas que este adopta en nuestro ámbito de estudio. Contrario a lo que se podría pensar desde una perspectiva externa a la justicia comunitaria, una primera conclusión que se desprende de los conflictos administrados por las comunidades campesinas de Túpac Amaru y Pacaje es la inexistencia de una competencia o un conflicto entre la administración de justicia al interior de las comunidades y otras instancias que exceden a su jurisdicción. Los casos analizados muestran que en el distrito de Macusani existen rutas que articulan el ejercicio de justicia de las comunidades campesinas con otras instancias de la justicia especial, como la ronda distrital. De esta forma, un conflicto puede transitar desde el comité de seguridad de la comunidad campesina hasta la ronda distrital y/o provincial y, en algunos casos, incluso, hacia la justicia ordinaria.

Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los conflictos que surgen al interior de las comunidades sigan esta ruta. Sobre la base de los casos registrados, se elaboró una tipología donde se distingue tres categorías de conflictos en función de dos criterios: por un lado, el ámbito de afectación y, por otro, la instancia encargada de recibir el caso e imponer una sanción. A partir de esta tipología se puede establecer la ruta que idealmente siguen los comuneros cuando quieren resolver un conflicto a través de la justicia comunitaria, ya sea al interior de la comunidad campesina o a nivel de la ronda distrital o provincial. El primer tipo de conflicto agrupa a los que afectan la integridad física o moral o los bienes de una comunera o un comunero. Este es denunciado y resuelto a través del comité de seguridad comunal, en ocasiones, en coordinación con la directiva comunal. En el segundo tipo se encuentran los conflictos que afectan al territorio

y/o recursos comunales, resueltos principalmente por la directiva comunal, la asamblea general y, de haberla, la autoridad tradicional de vigilancia de las tierras, el *arariwa* para el caso de Pacaje. El tercer y último tipo de conflicto agrupa aquellos problemas que pueden surgir al interior de la comunidad y afectan al funcionamiento mismo de la institución (como no pasar cargos). En ese caso, la misma directiva comunal se encarga de imponer sanciones, en ocasiones, en coordinación con su comité de seguridad. Esta tipología nos conduce a una segunda conclusión: existen formas y procedimientos de resolución específicos y asociados a determinadas instancias de la justicia comunitaria, que coordinan y consultan entre sí, y que disponen de un repertorio conocido de posibles sanciones dentro del cual existe flexibilidad.

A partir del análisis de los distintos casos y sanciones descritos, se ha propuesto cuatro principios o reglas sociales que operan durante los procedimientos de la justicia comunal. La primera de estas reglas, mencionada en otros estudios (Brandt, 2017), es la búsqueda de la reinserción de la persona en la vida comunal. En este caso particular, a través de la participación en dinámicas comunales (como las faenas colectivas), el trabajo en la parcela del afectado o pagando algún tipo de compensación —salvo casos de mucha gravedad, que tendrán otro tipo de sanción o, eventualmente, transitarán hacia la justicia ordinaria—. La segunda regla o principio es la voluntad de conciliación. La viabilidad de la resolución de un caso depende de un conjunto de factores entre los cuales resaltan la aceptación de la culpa por parte del acusado y la voluntad de la víctima de aceptar alguna forma de compensación. Lo anterior implica que cuando los comuneros acuden a una de las instancias de la justicia comunitaria deben estar dispuestos a dialogar y llegar a un acuerdo con la otra persona. Una tercera regla social es la importancia de lo público. Esto quiere decir que cuando se asume la resolución de un caso a través de la justicia comunitaria, las partes saben que el caso se someterá al escrutinio público y entrarán a tallar los testimonios, los rumores y las opiniones del conjunto de comuneros, que intervendrán a lo largo del proceso. La cuarta y

última regla social es la flexibilidad de la sanción que recibe la persona juzgada, la cual se construye y define en el proceso mismo. Los casos presentados muestran lo siguiente: si bien existe un repertorio de sanciones conocido previamente, sus parámetros no se encuentran establecidos *a priori* de manera rígida, sino que la sanción final dependerá del desarrollo del caso, que incluye variables como la voluntad de las partes para conciliar, el grado de arrepentimiento de la persona, la postura de las familias, entre otras.

Una cuarta conclusión es el vínculo de las formas actuales del ejercicio de la justicia comunal, para los casos relacionados con el territorio y los recursos, con la propia historia de la comunidad y el sistema de tenencia de tierras. El peso de lo colectivo, así como el nivel de control y la regulación de la comunidad sobre los recursos, definirá, en buena cuenta, las formas de resolución de este tipo de conflictos. Muestra de ello es la supervivencia del cargo del *arariwa* o juez de la chacra, el cual tiene sentido en la medida en que se vincula con un sistema de tenencia colectivo como el que existe en la comunidad de Pacaje.

Por último, una quinta conclusión es la importancia de los niveles de coordinación entre la justicia comunal y sus comités de seguridad, y una instancia de mayor nivel, como la ronda distrital o provincial. El caso de la comunidad Túpac Amaru muestra que existe una estrecha coordinación entre los comités de seguridad y las rondas distritales, lo que permite alcanzar otro nivel de eficacia o legitimidad, dependiendo del caso, sobre todo cuando una de las partes no pertenece a la comunidad campesina. Además, el incremento de denuncias por violencia familiar y pensiones de alimentos revela que ciertas trayectorias en la justicia comunitaria están cambiando, ya que se registra una mayor aproximación a las instancias de la justicia ordinaria. Frente a ello, las organizaciones de la justicia comunitaria muestran apertura y voluntad para discutir esta situación en los próximos encuentros de rondas campesinas del distrito de Macusani y la provincia de Carabaya.

Referencias

- Bourricaud, F. (2012). *Cambios en Puno. Estudios de sociología andina*. Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos; Embajada de Francia.
- Brandt, H.-J. (2017). La justicia comunitaria y la lucha por una ley de coordinación de la justicia. *Derecho PUCP*, (78), 215-247.
- Burga, M. y Flores, A. (1987). *Apogeo y crisis de la República Aristocrática (oligarquía, aprismo y comunismo en el Perú 1895-1932)*. Ediciones Rikchay Perú.
- Contreras, C. y Cueto, M. (2007). *Historia del Perú contemporáneo*. (4.^a ed.). Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Pozo-Vergnes, E. (2004). *De la hacienda a la mundialización: sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto de Estudios Peruanos.
- Gascón, J. (2017). Acabando con la administración de poblaciones. Razones y estrategias para reclamar la plena ciudadanía en la hacienda surandina peruana. En Breton, V. y Vilalta, M. J. (eds.), *Poderes y personas: pasado y presente de la administración de poblaciones en América Latina* (pp. 195-216). Icaria Editorial.
- Ibarra, H. (2002). Gamonalismo y dominación en los Andes. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 14, 137-147.
- Jacobsen, N. (1993). *Mirages of Transition. The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. University of California Press.
- Mariátegui, J. C. (2007) [1928]. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Rénique, J. L. (2004). *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos 1866-1995*. Centro Peruano de Estudios Sociales; Instituto de Estudios Peruanos; SUR.

Rodríguez, C. (2007). *Justicia comunitaria y Rondas Campesinas en el sur andino*. SER.

Urbano, H. (comp.) y Lauer, M. (ed.). (1991). *Poder y violencia en los Andes*. Centro Bartolomé de las Casas.

Documentos revisados

Comunidad Túpac Amaru (2005). Acta de verificación y replanteo de linderos del Fundo Machacoyo. En Comunidad Túpac Amaru, *Libro de Actas* (pp. 138-140). Comunidad Túpac Amaru.

Vilca, J. C. (2016). *A través de la historia de la ronda campesina de Pacaje*. Ronda Campesina Pacaje.

La fuerza de ley y la justicia comunal en los márgenes: una aproximación etnográfica a la heterogeneidad jurídica del sur andino peruano

GUSTAVO VALDIVIA CORRALES

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

gvaldiviac@unmsm.edu.pe

CLAUDIA ARREDONDO VILLAR

Universidad del Pacífico, Perú

c.arredondov@up.edu.pe

Lo que teme el Estado (el Estado siendo el derecho en su mayor fuerza), no es tanto el crimen o el bandidaje, incluso a gran escala, como la mafia o el narcotráfico [...]. El Estado tiene miedo de la violencia fundacional, esto es, a la violencia capaz de justificar, de legitimar (begründen) o de transformar las relaciones del derecho (Rechtsverhältnisse), y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho.

JACQUES DERRIDA

¡Con leyes o sin leyes, las rondas avanzan y se desarrollan!

CONSIGNA POPULAR DE LOS RONDEROS DE MACUSANI

1. INTRODUCCIÓN

En un escenario que cuestiona los orígenes coloniales del interés antropológico por el derecho (Sieder, 2010), como parte de la crítica al papel activo de la antropología en las configuraciones actuales de estructuras extractivistas, etnocéntricas y excluyentes en países

poscoloniales (Comaroff y Comaroff, 2006; Shaw, 2008), ¿cuál podría ser el aporte de un estudio antropológico sobre la administración de justicia en espacios rurales de los Andes peruanos? Esta pregunta es particularmente relevante en un contexto como el peruano, en el que, como señala Deborah Poole (2012), los estudios antropológicos sobre la ley en ámbitos comunales han tendido, por un lado, a privilegiar el análisis de lo estrictamente útil para «facilitar y mejorar la administración de justicia» y, por el otro, a invisibilizar a las diferentes voces que, desde aquellos mismos ámbitos, proponen críticas profundas sobre cuestiones fundamentales que imponen límites al acceso a la ciudadanía, el derecho y la justicia (p. 201).

¿Es posible trascender la aspiración colonial de construir representaciones estables —y ahistóricas— sobre las prácticas y tradiciones que organizan la vida social de las comunidades andinas y que muchas veces han servido, lamentablemente, como excusa para justificar abusos en su contra? (Montoya, 2005). Nuestro trabajo propone que los métodos y las formas de conocer el mundo, propios de la antropología, son, en efecto, herramientas analíticas claves para analizar los legados coloniales que persisten en ciertos imaginarios legales en la actualidad; revelar otras formas complejas, aunque invisibilizadas, de organización del poder en los espacios comunales andinos; e incorporar las demandas de las comunidades campesinas del sur andino peruano respecto de la administración de justicia en la actualidad.

Sin embargo, para demostrarlo, se debe asumir con firmeza que el trabajo etnográfico, antes una simple descripción, es una forma de teoría. O que la etnografía constituye, ante todo, «una teoría de la descripción» (Nader, 2011). Es decir, un proyecto de tal magnitud exige que reconozcamos que, antes que simples objetos de estudio, nuestros múltiples interlocutores son intelectuales plenos que proponen formas políticamente complejas de habitar e imaginar el mundo contemporáneo (Pandian, 2019).

Como señala Shaw (2008), una pregunta que atraviesa el debate actual sobre la relación entre ley, justicia y política en países poscoloniales es si

la colonización de los indígenas fue una perversión del derecho —la ley usada como un instrumento de poder, para fortalecer la voluntad de un grupo específico— o esta constituyó, más bien, la violación de la ley —una falla de los poderosos a vivir bajo sus propias normas— (p. 107, traducción nuestra).

Bajo este marco, un estudio antropológico sobre la administración de justicia, que pretenda trascender los imaginarios sociotécnicos, requiere, por varias razones, una sensibilidad etnográfica singular. Ello con la finalidad de fortalecer el funcionamiento de la justicia derivado de miradas que pretenden demostrar el carácter universal de las funciones del Estado y el ejercicio de la ley, y de incorporar las demandas de las comunidades campesinas del sur andino peruano.

En principio, esto es necesario por el penoso papel que el Estado desarrolló junto a los gamonales en los procesos de desposesión de las tierras indígenas entre el final del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX en dicha parte del país (Flores, 1988), los cuales aún repercuten en la vida cotidiana de las comunidades y en su experiencia de «justicia». Como sabemos, la memoria sobre la violencia del gamonal, su poder local absoluto y su inmunidad al castigo fueron consecuencias del acceso privilegiado que tenían al Estado y de un discurso que excluyó radicalmente al espacio andino, vigente en la configuración actual de la vida social de los Andes (Poole, 1987).

Durante los últimos años, las rondas campesinas se han consolidado como actores centrales en la administración de justicia en los espacios rurales a nivel nacional (Yrigoyen, 2002). Adicionalmente, están cumpliendo un importante papel en el posicionamiento de la agenda campesina altoandina en la escena política supracomunal (Arenas, 2010). Sobre todo, a partir de su participación en conflictos sociales (Theidon, 2003) y ambientales (Li, 2015) producidos recientemente en el Perú. Sin embargo, no podemos dejar de lado que el reconocimiento estatal a las rondas campesinas responde más al contexto del principio neoliberal de la descentralización jurídica que a «un deseo humanístico» (Poole, 2006, p. 13)¹.

1 Al respecto, resulta revelador cómo se decidió incorporar el reconocimiento a las rondas campesinas en la Constitución Política del Perú de 1993. Por ejemplo,

Tomando en cuenta todo ello, entre febrero y mayo de 2018 realizamos un trabajo de campo que nos permitió explorar etnográficamente los procesos constitutivos mediante los cuales la ley, la vida política local y las rondas campesinas se construyen y reelaboran de manera permanente. Sin embargo, como nos recuerdan Krupa y Nugent (2015), «al igual que todas las totalidades que no pueden ser vistas directamente, los estados tienen que ser imaginados a partir de retazos de evidencia obtenidos de la vida cotidiana» (p. 14, traducción nuestra). En este sentido, nuestro trabajo se concentró en analizar las dinámicas que orientan las prácticas de administración de justicia de la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani, una organización que agrupa a ronderos y comités de ronda, y que a la vez forma parte de la Central Provincial de Rondas de Carabaya en Puno.

Para nuestro trabajo, la elección de Macusani no fue circunstancial. Decidimos centrarlo en esta localidad considerando que ocupa un lugar importante en la historia de las rondas del sur andino peruano. Efectivamente, en el 2003, luego de que entrara en vigencia la Ley n.º 27908. Ley de Rondas Campesinas, en la comunidad campesina de Pacaje, ubicada en el ámbito de este distrito, se creó la primera ronda en el sur del Perú². Desde entonces, las rondas se

como quedó registrado en los Diarios de los Debates del Congreso Constituyente Democrático, el excongresista César Fernández Arce refirió sobre ese mismo punto lo siguiente: «hemos observado cómo el pueblo ha venido gradualmente perdiendo confianza en la administración de justicia tradicional, pues esta no ha sido eficiente ni oportuna, lo que quizás se deba a que la estructura del Poder Judicial ha permanecido anquilosada por la falta de recursos o por la negligencia de quienes, pudiendo resolverlo, no lo hicieron o no comprendieron su importancia vital para el desarrollo de los pueblos; o quizás se deba a la mala designación de jueces que carecieron de la necesaria vocación de servicio o de preparación para el desempeño de tan augusta misión» (Congreso Constituyente Democrático, 1998, p. 1282). Por su parte, la intervención del excongresista Carlos Torres y Torres Lara también es reveladora: «[el derecho consuetudinario debía aplicarse] fundamentalmente en aquellos sectores que están muy apartados de la cultura occidental y de la legislación actual» (Congreso Constituyente Democrático, 1998, p. 1282).

- 2 Si bien existe aún controversia respecto de cuál fue la primera ronda campesina que surgió en el sur andino, la idea de que dicho lugar lo ocupa Pacaje se encuentra extendida entre los ronderos. Por ejemplo, así se detalla en el

han expandido como espacios importantes para que la ley y las prácticas de administración de justicia, que invocan la tradición local, adquieran un papel fundamental en la vida social de las comunidades, los caseríos y los centros poblados de Macusani y toda la provincia de Carabaya. Más aún, debido a sus importantes avances en su reconocimiento político y en el acceso a un conjunto de derechos ciudadanos, estas localidades se han consolidado como referentes para otras asociaciones de rondas del país³.

En líneas generales, el artículo cuestiona una corriente dominante en los estudios sobre la administración de justicia en ámbitos comunales en el Perú, que prioriza la identificación de sus elementos «consuetudinarios» y que la identifica como aislada de las instituciones jurídicas del Estado —y muchas veces opuesta a ellas— y sus procedimientos (Brandt, 1986; Núñez, 1996). En cambio, propone que las rondas campesinas constituyen un ámbito privilegiado para el estudio del pluralismo jurídico, entendido, en términos de Goodale (2007), como la posibilidad de que «múltiples sistemas legales puedan coexistir en la práctica en el mismo espacio sociopolítico» (p. 57, traducción nuestra).

Este artículo está organizado en cuatro secciones. La primera presenta algunos elementos teóricos que orientan la argumentación. La segunda discute el proceso de formación de la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani y su organización en la actualidad. En la tercera presentamos tres viñetas etnográficas que exploran cómo diferentes tipos de conflictos, que involucran desde

documento «Historia de la creación de la ronda campesina de Pacaje de la central de rondas campesinas de la Comunidad Campesina de Pacaje», editado por la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani.

3 Durante el trabajo de campo, participamos en algunas actividades con otras bases de rondas del sur andino. Por ejemplo, la base distrital de Espinar (Cuzco) visitó a la base distrital de Macusani (Puno), en marzo de 2018, para aprender de ellos. Las ronderas y los ronderos de Macusani se organizaron por bases de comunidades y barrios para actuar en sociodramas, a través de los cuales presentaron los casos más comunes y las soluciones de la organización campesina. La ronda de la base provincial de Melgar convocó a la base de Macusani y pidió su apoyo en la mediación de una denuncia entre los miembros de una cooperativa.

pequeños problemas cotidianos hasta graves delitos, son resueltos en este ámbito y movilizan diferentes nociones e instancias que trascienden una separación estricta del ámbito de la justicia local y el derecho oficial del Estado. La cuarta, finalmente, presenta una visión de conjunto sobre todos estos elementos.

2. APUNTES TEÓRICOS SOBRE LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN LOS ANDES PERUANOS

Las condiciones del desarrollo del capitalismo en el Perú han impuesto formas perversas de modernización para la población del sur andino, las cuales se traducen, entre otras dimensiones, en desigualdades socioeconómicas, racismo y exclusión de la población campesina (Flores, 1988). En el caso específico de la administración de justicia, resulta evidente que estas condiciones han impulsado en el contexto de los Andes peruanos una «heterogeneidad jurídica» (Feldman, 2010), la cual está marcada no solo por la existencia de instancias de administración de justicia «comunal», sino, principalmente, por la ausencia, la dificultad en el acceso y la tendencia discriminatoria que ha tenido el sistema judicial peruano hacia los sectores indígenas (Feldman, 2010).

Ante esta situación, una lectura inscrita completamente en la teoría liberal clásica, la cual propone una mirada teleológica sobre la formación de los estados, resulta, por lo menos, analíticamente insuficiente para entender la complejidad de la justicia comunal en el Perú. Por lo tanto, nuestra estrategia analítica busca distanciarnos de una imagen del Estado —muy recurrente en otros estudios que han explorado la justicia comunal en el Perú (Brandt, 1986; Núñez, 1996)— que lo sitúa como una forma de administración racional de la organización política, la cual tiende a debilitarse en la medida que nos acercamos a sus márgenes. Así, atendiendo a desarrollos recientes en la antropología legal y del Estado (Taussig, 1997; Coronil, 1997; Navaro-Yashin, 2002; Mitchell, 2001; Das y Poole, 2004; Obarrio, 2014; Lipset, 2004), nos interesa reflexionar sobre cómo el Estado es constituido, ya sea en sus prácticas

políticas, regulatorias y disciplinarias, desde la vida política que ocurre en sus márgenes (Das y Poole, 2004).

A su vez, esta mirada presenta un panorama más complejo que cuestiona directamente la «dicotomía analítica» que por un lado distingue al derecho del Estado, en tanto caracterizado por «la coerción, la inscripción (la escritura) y la parcialidad propia a la soberanía», y que, por otro, lo distingue del derecho indígena (o comunal), al que se suele caracterizar como «consensual, oral, y reconciliador» (Poole, 2012, p. 202). Como podemos deducir, esta mirada termina produciendo una imagen de la cultura que, en lugar de un universo para organizar ideas, valores y modos de estar juntos, es vista como algo esencialmente opresivo y peligroso, en especial frente a la posibilidad de no estar sometida a los principios del liberalismo político (Brown, 2006; Povinelli, 2001). Esta situación, que Mamdani (2004) define acertadamente como la «culturalización de la política», reduce a las motivaciones políticas de cada «cultura» a una supuesta «esencia» cultural (entendida como un conjunto de prácticas étnicamente marcadas) a partir de la cual sería posible explicar todos los aspectos de su vida política.

Así, dicho enfoque denomina «cultura» a cualquier aspecto de la vida política que no sea particular al liberalismo político, y bloquea la posibilidad de incorporar en nuestro análisis a «la economía política, al estado, la historia y las relaciones internacionales y transnacionales» por no hablar «del colonialismo, el capital [...], la estratificación de clase, y la dominación política externa debida a la inestabilidad y conflictos políticos» (Brown, 2006, p. 20, traducción nuestra). Por el contrario, bajo esta mirada se termina removiendo a las instituciones de la democracia liberal de cualquier asociación con la cultura para situarlas, en cambio, en el ámbito de lo personal y natural o, en cualquier caso, «independientes del poder y la vida política» (Brown, 2006, p. 17).

Frente a esto, resulta importante prestar atención a otros elementos que podrían esclarecer, más bien, otras formas sumamente complejas, aunque invisibilizadas, de organización del poder en espacios locales (Clastres, 1978). O que nos permitan entender, como

señala Davies (2018), que la ley puede emerger de esferas distintas del Estado nación. A partir de dichos elementos, este trabajo asume la recomendación de Poole (2012), sobre la necesidad de producir trabajos antropológicos que reevalúen «la presencia hegemónica de la ley del Estado dentro de las sociedades y culturas campesinas y nativas» en el Perú (p. 202). Así, solo una perspectiva teórica que enfatice la relación mutuamente constitutiva entre el derecho estatal y las rondas campesinas nos permite comprender cómo el derecho estatal invade y reestructura otros órdenes normativos, por un lado, así como los procesos mediante los cuales las rondas resisten y se apropian de la ley estatal a través de esta dinámica, por el otro (Henry, 1985).

En esta línea, antes que una oposición que distinga a la «ley» como un monopolio del Estado, de la «costumbre», como propia de las culturas tradicionales (imaginadas incluso externas al Estado), Poole propone la necesidad de incorporar una estrategia analítica que permita abordar la ley como un concepto filosófico ambivalente en cualquier ámbito. Tal aproximación implica asumir que la ley no solo establece un contrato social que aspira a ser igualitario, armonioso e inclusivo, sino que, en simultáneo, siempre funda una soberanía «excluyente, violenta y coercitiva» (Poole, 2012, p. 202). Esto significa, en línea con lo que plantea un amplio cuerpo de estudios sobre pluralismo jurídico en el contexto de los estados poscoloniales, asumir que «la influencia del derecho occidental en los grupos colonizados no es ni absolutamente totalizante como el estado generalmente clama a ser, ni tan despreciable e incompatible como los activistas anticoloniales suelen insistir» (Lipset, 2004, p. 63, traducción nuestra).

Más aún, en un marco de debilidad institucional del Estado caracterizada, como señala Sieder (2010), por las «agudas inequidades socioeconómicas, racismo, y exclusión social y económica de grandes sectores de la población», que se desprenden de las formas perversas de modernización que prevalecen en América Latina (p. 162, traducción nuestra), resulta común que se produzcan los procesos que Sieder denomina como juridificación (*juridification*). Con este término, se refiere a aquellas circunstancias en las que diferentes

actores invocan estratégicamente una serie de instrumentos legales, y adoptan y se apropian de discursos y prácticas que simulan procedimientos legales. Así, además de los usos reivindicativos del aparato judicial que, como sabemos, no han sido ajenos a las comunidades y las organizaciones indígenas ante su imposibilidad de canalizar sus demandas históricas a través de procesos políticos (Méndez, 2005), los procesos de juridificación permiten, por medio de la imitación del funcionamiento del Estado, reivindicar el derecho a la jurisdicción y construir «(para)legalidades alternativas» (Sieder, 2010, p. 162, traducción nuestra).

Con todo, este estudio busca acercarse de una manera antropológicamente informada a la «soberanía en la práctica» (Hansen y Stepputat, 2006). Más concretamente, recoge los aportes del pluralismo jurídico crítico (Davies, 2018) para intentar reimaginar a la ley como una práctica enraizada en la vida social, antes que como un paquete coherente y coordinado de normas o principios que restringen la acción de las personas. Desde este punto de vista, nos recuerda Davies, una comprensión pluralista de la ley no puede ignorar la diversidad de los sujetos en sus múltiples —y muchas veces superpuestos— papeles, como creadores y transmisores de la ley. Solo de este modo resulta posible visibilizar cómo la ley también puede emerger de esferas ajenas a las instituciones del Estado y, a la vez, cómo la ley estatal, al ingresar en la vida cotidiana de los sujetos que busca regular, no solo los reconfigura sino que al mismo tiempo es reconfigurada y frecuentemente resquebrajada (Davies, 2018, p. 23).

3. LA CENTRAL ÚNICA DISTRITAL DE RONDAS CAMPESINAS DE MACUSANI

3.1. El surgimiento de las rondas campesinas de Macusani

El distrito de Macusani, ubicado en la provincia de Carabaya, Puno, ocupa un lugar central en la historia de la organización de rondas campesinas en el sur andino del Perú. En este distrito, específicamente en la comunidad campesina de Pacaje, se formó el

primer comité de autodefensa en el sur del país. Dicho comité de autodefensa es importante porque sirvió de base para la creación de lo que muchos consideran como la primera ronda campesina en este ámbito territorial. Este se creó en 1992 por consenso de la comunidad campesina de Pacaje en una asamblea comunal. Como relatan los comuneros que participaron en su creación, si bien existía un marco legal que reconocía a las rondas campesinas en sus funciones de «defensa de sus tierras, cuidado de su ganado y demás bienes» y «eliminación de cualquier delito» desde 1986 (Congreso de la República, 1986), fue el contexto generado por el Decreto Legislativo n.º 741, que reconocía a los «Comités de Autodefensa como organizaciones de la población [...] para desarrollar actividades de autodefensa de su comunidad» (Poder Ejecutivo, 1991, art. 1), sumado a las experiencias de los distritos vecinos Corani y Crucero, el que motivó la creación del comité de autodefensa en Pacaje.

Este decreto, que formó parte de la política de combate al terrorismo, en apoyo a las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional implementada en el primer gobierno de Alberto Fujimori, instauró un modelo en el que los comités de defensa dependían del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas y contaban con acceso a armamento y municiones dispensados por el Estado. Adicionalmente, bajo esta normativa, los comités de autodefensa podían reclutar a «jóvenes en edad militar para que presten servicios [...] por un período de un año, considerándose este plazo como cumplimiento del Servicio Militar Obligatorio» (Poder Ejecutivo, 1991, art. 6).

Por otro lado, el contexto creado por el Decreto Legislativo n.º 741 se articuló con un contexto local bastante particular. Según testimonios de los comuneros, los años ochenta fueron sumamente complicados para las comunidades de Macusani. La zona se encontraba afectada por el conflicto armado interno, a lo cual se sumaban los robos de ganado bastante comunes durante ese período. Más aún, era usual que los abigeos se hicieran pasar por terroristas, sumando asesinatos y violaciones a sus actos de apropiación del ganado de los campesinos. Luego de que se produjeran un atentado armado al edificio municipal y otro a la sede del Banco de la Nación en Macusani, se instaló una base militar en el lugar.

Todo ello impulsó la creación de una serie de comités de auto-defensa en la provincia de Carabaya. En Macusani, los primeros integrantes de los comités de autodefensa fueron campesinos que habían cumplido el servicio militar en el ejército, como los influentes líderes Raúl Peralta de Corani y Fidel Lope Huamantuco de Macusani. Así, y de acuerdo con lo estipulado en el Decreto Legislativo n.º 741, las Fuerzas Armadas y los comités de autodefensa de Puno mantuvieron, desde su creación, una relación muy cercana. Estos últimos debían informar a los primeros de sus reuniones y los casos que trataban. Sin embargo, a diferencia de los comités de Ayacucho, los de Macusani no recibieron armas de fuego.

Por otra parte, además del ejército, los campesinos organizados en el comité de autodefensa mantenían relaciones con autoridades civiles como los fiscales provinciales, a quienes, según nos indicaron, consultaban regularmente antes de actuar. En este contexto, se estableció una dinámica que consistía en lo siguiente: los comités atrapaban a un abigeo en un caso grave, pero si bien lo interrogaban y lo «disciplinaban», era inmediatamente derivado a las autoridades estatales.

Para la solución de los casos, los campesinos se reunían en lo que llaman «encuentros», que duraban varios días, en las apachetas o las zonas más altas de los cerros. Eliseo Cuno, comunero que participó en estos encuentros, nos contó sobre las duras condiciones de las reuniones en las que investigaban y juzgaban a abigeos y otros infractores de la ley: «Antiguamente era en cerros, donde no hay parlantes ni luz, en apachetas [los] llevábamos [...]. ¿A dónde vas a ir? ¿A tu pueblo, a tu comunidad, a tu caserío? No puedes, tienes que aguantar frío, hambre. Esos compañeros en el noventa con el frío han aguantado».

Los 2000 fueron determinantes para la transformación institucional de los comités de autodefensa. Con el fin del conflicto armado interno, la drástica disminución del abigeato y la reducción de la presencia del ejército, los comuneros de Macusani decidieron cambiar su forma de organización. Si bien los comités de autodefensa campesina se habían legitimado como un aparato de seguridad y administración de justicia, debido a la naturaleza transitoria de

este tipo de organización, su funcionamiento ya no era avalado por la ley del Estado. Además, como nos manifestaron varios ronderos, la fuerte dependencia con las Fuerzas Armadas limitaba su accionar.

En este contexto, deseosos de la autonomía, los comuneros decidieron convertir los comités de autodefensa en rondas campesinas. Como explica el actual presidente de la organización provincial de rondas campesinas de Carabaya, Segundo Patatingo, «el problema es que la autodefensa campesina dependía de las Fuerzas Armadas y [eso] no estaba bien para la población. Había que informar todo. No había autonomía». Con miras a obtenerla, líderes como Fidel Lope Huamantuco y Sabino Soncco viajaron a Cajamarca, donde era conocida la organización en rondas campesinas, para aprender de su experiencia. Después de esta visita, probablemente entre octubre y noviembre del 2000, se organizó una reunión entre los diez distritos de la provincia de Carabaya, en la cual decidieron convertirse en ronda campesina.

En enero de 2003 se promulgó la nueva Ley de Rondas Campesinas (Ley n.º 27908) en la provincia de Chota, Cajamarca, con la participación de miles de ronderos de varias regiones del país y un grupo de congresistas. La aprobación de esta ley significó un logro para la organización rondera y permitió su fortalecimiento, ya que no solo la reconocía el Estado sino también el derecho internacional, gracias al Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Ciertamente es que la organización de rondas campesinas ya se había consolidado como autoridad en el ámbito de la administración de justicia desde inicios del 2000, pero con la promulgación de la nueva ley se le permitió asumir nuevas funciones, como intervenir en la resolución de robos, deudas, violencia familiar, infidelidad, entre otros conflictos.

A raíz de este reconocimiento legal, la relación de la organización de rondas con las instituciones estatales cambió en tanto que las normas y las funciones de la ronda fueron reconocidas. Al inicio, sin embargo, la relación fue conflictiva, lo que se tradujo en denuncias a los ronderos por secuestro, lesiones y usurpación de funciones. En efecto, a pesar del reconocimiento de la facultad para administrar justicia en

su jurisdicción, las discrepancias con autoridades estatales como los fiscales y policías llevaban a largos y tediosos procesos judiciales. El abogado Percy Mango, quien por aquella época defendió a varios ronderos en procesos judiciales, relata: «el Poder Judicial nunca los entendió, la autoridad fiscal nunca los entendió. Entonces ya venían con procesos, digamos denunciados por secuestro, denunciados por abusos, por lesiones».

En efecto, los métodos empleados por los comuneros para resolver los casos durante esa época implicaban la violencia directa sobre los sospechosos. Según relatan los comuneros, en aquella época era común usar espinas, baños de agua fría y chicotes para obtener la confesión de los delincuentes. Posteriormente, se extendió la práctica de obligarlos a desfilar con letreros por la plaza, para que su crimen sea de conocimiento público. Sin embargo, una de las prácticas más polémicas de las rondas campesinas es la «cadena ronderil». Esta práctica es un método de investigación y castigo, ampliamente empleado por los ronderos de Macusani. En el primer caso, consiste en someter al sospechoso a una serie de interrogatorios en distintas bases de la ronda. La idea consiste en que luego se puedan comparar las diferentes versiones dadas por él en los distintos interrogatorios para, a partir de eventuales inconsistencias, determinar los hechos reales. En el segundo caso, después de haber determinado la responsabilidad de un acusado en hechos delictivos, sirve para imponerle la condena, la cual consiste, normalmente, en la realización de trabajos comunales en cada base.

Debido a estos problemas judiciales, a inicios de los 2000 algunas ONG de la zona organizaron capacitaciones en derecho consuetudinario y derechos humanos para los dirigentes de las rondas campesinas, las cuales estuvieron a cargo de abogados especializados en justicia intercultural y justicia comunitaria⁴. A través de estas, se

4 Las organizaciones sin fines de lucro con mayor presencia en la zona han sido, en primer lugar, la Asociación de Servicios Rurales (SER) desde inicios de la primera década del presente siglo, la cual ayudó a la creación de la Propuesta de Ley de Rondas Campesinas n.º 27908, que se aprobó en el 2003 y produjo estudios como el de Alejandro Laos (2003), «Rondando por nuestra ley», que cuenta la historia de la creación, la promoción y la aprobación de la Ley de

buscó cambiar las prácticas de los comités. En particular, regular los castigos físicos por parte de los ronderos, los cuales eran catalogados como violación de los derechos fundamentales, especialmente aquellos que implicaban el uso del chicote y las espinas, que constituían prácticas que podían ser calificadas como tortura.

En efecto, uno de los principales abogados que participó en este proceso, Percy Mango, de la Vicaría de Ayaviri, nos recuerda que, al inicio de este proceso de capacitación, el discurso de los derechos humanos no fue bien recibido entre los ronderos. Como señala, el solo hecho de hablar de los derechos humanos era un motivo para la sanción física:

Hablar del discurso de derechos humanos en esa época, estamos hablando del 2004, 2006... ¡Hablabas de eso y te botaban a patadas! No podías llegar con ese discurso. Nosotros desde la Vicaría trabajábamos los derechos humanos, entonces teníamos que tener tino para poder hablar de eso. Si mencionabas derechos humanos obviamente que salías «disciplinado». Entrábamos desde el principio de los valores, «nosotros como andinos respetamos la vida», decíamos. Fue un trabajo de capacitación.

Las continuas capacitaciones, unidas a los procesos judiciales, han logrado transformar, finalmente, las prácticas disciplinarias de la ronda. Más aún, además de haber reducido la intensidad de los ejercicios físicos, abandonado el uso de las espinas en sus prácticas de investigación y sanción, y limitado significativamente el uso del agua fría, el chicote y la ortiga, hoy el discurso de los ronderos se encuentra marcado por la constante invocación a la importancia del respeto de los derechos humanos. De igual manera, la estructura

Rondas Campesinas. El Instituto de Derecho y Sociedad también contribuyó en este proceso y sigue acompañando a las rondas a nivel nacional, en coordinación con la Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú. Finalmente, el Centro Bartolomé de las Casas desarrolló proyectos en la primera década de este siglo. Por ejemplo, realizó talleres sobre participación ciudadana en Corani, Carabaya, con la participación de las rondas de la provincia, como parte de un proyecto sobre gobernabilidad en espacios locales (Arenas, 2010). Actualmente, estas organizaciones no tienen mayor presencia en Carabaya.

organizativa de las rondas ha incorporado una secretaría de derechos humanos en la estructura de la junta directiva⁵.

Sin embargo, también resulta común escuchar a los ronderos señalar que estas reformas han debilitado la autoridad de la ronda, pues esta, al ser menos temida por la población, ya no tiene el poder para lograr que los acusados confiesen sus delitos fácilmente. Como nos comenta Segundo Patatingo, «la “disciplina” ha cambiado bastante, se ha reducido. Antes hablaban con disciplina. No ha sido fácil reducir esa disciplina. Eso lo ha fregado los derechos humanos».

En cualquier caso, la relación entre autoridades de la justicia estatal y la ronda no ha sido estable a lo largo del tiempo. Si bien, por un lado, la relación entre la ronda y el sistema de justicia ordinaria fue conflictiva, por el otro, también hubo espacios de cooperación. Como nos indican ronderos, jueces y fiscales, la relación depende de la disposición y voluntad de las autoridades estatales de turno. Algunas están dispuestas al diálogo y el reconocimiento de otras formas de ejercer justicia, mientras que otras se han negado a reconocer cualquier tipo de autoridad que no sea del Estado⁶.

5 Cabe resaltar que si bien esta secretaría forma parte de la estructura formal de la ronda de Macusani, no tiene una presencia clara en el trabajo cotidiano de las rondas ni en el discurso de los ronderos. Durante el trabajo de campo nunca pudimos registrar alguna intervención de la persona responsable de esta secretaría. Además, en general, el rol de la secretaría dentro de la estructura de la ronda es poco conocido por los integrantes de la ronda.

6 A raíz de estas inconsistencias, el Poder Judicial aprobó un acuerdo plenario sobre rondas campesinas en el 2009. Este constituyó un intento para esclarecer los límites de la actuación de la justicia comunitaria en términos de jurisdicción territorial a nivel nacional, con la condición principal de no vulnerar los derechos fundamentales. A nivel regional, el Municipio de Puno realizó el proyecto «Fortalecimiento de Rondas Campesinas» en las provincias de Carabaya, Sandía, Ilave, Puno y Azángaro. Constó de tres componentes: donación de computadoras, motocicletas y artículos de escritorio; acompañamiento en la inscripción de las rondas en registros públicos para su formalización; y la capacitación legal por medio de escuelas de justicia comunitaria donde participaban líderes ronderos y especialistas en pluralismo jurídico y justicia comunitaria de Puno, Lima y Bolivia. A nivel distrital de Macusani, se le asignó a la ronda un presupuesto por parte del gobierno del alcalde Edward Rodríguez desde 2015 hasta 2018.

A nivel del distrito de Macusani, recién en el 2015 se aprobó un presupuesto para las rondas campesinas. Este proyecto destinó treinta mil soles por un período de cuatro años a disposición de la ronda. Fue la primera vez que obtenían un financiamiento directo del gobierno local. Los fondos fueron empleados para encuentros, transporte, capacitaciones y celebraciones de la organización. Además, durante este período se construyó el local de la ronda. Ya existía el terreno obtenido por el presidente del comité de autodefensa campesina, Silverio Gosme, en la segunda mitad de los noventa, pero no tenían los fondos para iniciar la construcción. El local ahora cuenta con un salón comunal para asambleas y un edificio de tres pisos donde hay oficinas e incluso cuartos para albergar invitados en los grandes encuentros.

Un detalle importante del período más reciente de las rondas campesinas en Macusani es que durante él se formaron las rondas urbanas. Estas últimas surgen como organizaciones de base que nacen en los barrios del distrito de Macusani. Adoptan la misma estructura que las rondas de las comunidades campesinas, pero tienen la desventaja de que no dependen de la comunidad y, por lo tanto, no pueden sujetarse a los mismos derechos y prerrogativas que ampara la constitución para este tipo de rondas. Como sabemos, las rondas campesinas son reconocidas bajo el artículo 149 de la Constitución Política, el Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Ley n.º 27908 de Rondas Campesinas como detentoras del derecho de administrar justicia en su jurisdicción, sobre la base de su «diferencia» cultural. Las rondas urbanas, al estar fuera del ámbito de las comunidades, no son consideradas para estos efectos. Si bien las ronderas y los ronderos urbanos vienen de las comunidades y, por lo tanto, replican esa estructura de vigilancia y justicia en el barrio, estas no son reconocidas por la ley. Sin embargo, las rondas urbanas han proliferado y el número de bases ronderas barriales es aún mayor que el de las comunidades.

3.2. La Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani, hoy

En la actualidad, como muestra el siguiente cuadro, la ronda campesina de Macusani cuenta con veintiún bases, entre barrios y comunidades, que actúan dentro de la jurisdicción del distrito.

Cuadro 1

Bases ronderas que pertenecen a la Central Única Distrital de Macusani

Bases de rondas de comunidades campesinas	Bases de rondas de barrios (urbanas)
Pacaje	Túpac Amaru
Tantamaco	Miraflores
Jorge Chávez	Héroes de Cenepa
Lacca Accamarine	La Victoria
Lacca Suratera	San Antonio
Queracucho	Allin Qhapaq
Catacancha	Chichi Qhapaq
Fondo Acoyo	Jorge Chávez
Huaylluma	Santa Sabina
	Hatun Phinaya
	Simón Bolívar
	Alianza

Fuente: Elaboración propia. Trabajo de campo realizado entre febrero y marzo de 2018.

Cada base cuenta con una misma estructura organizativa que incluye al presidente, vicepresidente, secretario de actas, secretario de economía, secretario de asuntos femeninos, secretario de organización, secretario de asuntos sociales, secretario de derechos humanos, secretario de prensa y propaganda, secretario de medio ambiente, y secretario de disciplina y cultura. Sin embargo, son el presidente, el vicepresidente y el secretario de actas los principales miembros de la junta directiva, mientras que se espera que el resto de la junta directiva participe de acuerdo con sus posibilidades.

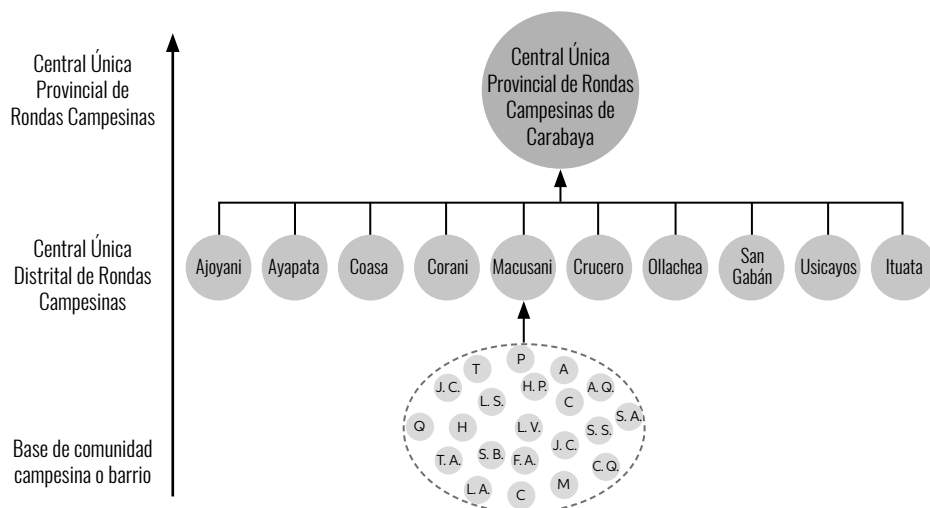
En cualquier caso, la asamblea es el órgano supremo de gobierno de la ronda. Se encuentra conformada por todos los miembros empadronados y activos de la ronda. Los juicios llevados a cabo por esta última son públicos, por lo que todos los miembros de la asamblea pueden opinar y proponer soluciones y castigos. De igual manera, otras actividades como protestas y negociaciones también se llevan a cabo en presencia de grandes grupos de ronderas y ronderos. Las decisiones se toman por decisión mayoritaria (generalmente a mano alzada).

Asimismo, la organización de rondas tiene injerencia en múltiples aspectos de la vida política de Macusani. En sus encuentros distritales y provinciales invitan a representantes de todas las instituciones estatales para estar al tanto de sus actividades y pedir explicaciones sobre asuntos específicos. Estos incluyen al municipio, la UGEL, la Red de Salud, el Poder Judicial, el Ministerio Público, la Policía, la Defensoría del Pueblo, el Centro de Emergencia a la Mujer, la Agencia Agraria, la Subprefectura y empresas privadas como las mineras e hidroeléctricas que operan en la provincia. En estos espacios, los miembros de la ronda exponen sus dudas, quejas y demandas, y en ocasiones llegan a acuerdos por medio de negociaciones.

Así, toda ronda empieza en la base —comunidad campesina o barrio—, conformada por sus miembros (empadronados) y la junta directiva (presidente, secretarios, etc.). Esta, a su vez, se articula a la instancia mayor, que es la base distrital (misma estructura), y esta última, por su lado, a la base provincial, la cual finalmente se articula a la base regional. De esta forma, como resumimos en el gráfico 1, se logra una articulación sumamente dinámica y profunda en el amplio ámbito territorial de Puno⁷.

7 Si bien a nivel nacional las rondas de Puno también se encuentran articuladas a la CUNARC-P, esta organización no tiene una gran aceptación entre los ronderos de la región.

Gráfico 1
Articulación de las rondas campesinas hasta el nivel provincial⁸



Fuente: Elaboración propia.

En la actualidad, las rondas son instituciones muy dinámicas en Macusani. Diariamente reciben denuncias y resuelven conflictos internos de las comunidades, mientras que sus miembros se reúnen y negocian con una variedad de instituciones tanto estatales como privadas, a la vez que planean sus próximos encuentros, entre otras actividades. Para ello, cada base cuenta con un local en donde sus miembros se reúnen y presentan sus denuncias, y en el cual se ubica la oficina del presidente y la junta directiva.

Por lo general, el procedimiento para la intervención de la ronda, como lo resumimos en el gráfico 2, es el siguiente: alguna de las partes en conflicto debe presentar una «denuncia» a la ronda, que debe ser registrada en el libro de denuncias. Posteriormente, la ronda determina una fecha para, a partir de un encuentro entre las dos partes y una previa investigación, buscar una solución al conflicto e, idealmente, cerrar el caso. Si la parte denunciada no acepta la

⁸ Representación de las rondas campesinas de Carabaya. Solo se ha desarrollado la línea de la base distrital de Macusani, la estudiada. En el primer nivel se congregan las veintiún bases identificadas en el cuadro 1 sobre las bases afiliadas a la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani.

primera ni la segunda notificación, la ronda interviene para llevar, por la fuerza, a la parte denunciada. Con esa finalidad se organiza una comisión encargada de encontrar y llevar al implicado al local de la ronda para que pueda ser juzgado.

Si la parte denunciada es contactada y acepta la notificación, dependiendo de las características y la complejidad del asunto, la ronda optará por cualquiera de las siguientes opciones para conducir el encuentro entre las partes en conflicto: de manera privada junto al presidente de la base, como parte de una asamblea ordinaria de la ronda, o en un encuentro de emergencia convocado especialmente para tratar ese asunto. En el primer caso, si en presencia del presidente de la ronda las partes pueden llegar a un acuerdo, el asunto concluye luego de registrar sus términos en un acta. En estos casos, además del presidente y las partes involucradas, participan en el debate de la situación el resto de dirigentes de la ronda local y, si el caso lo amerita, exdirigentes locales y dirigentes invitados de otras bases. Adicionalmente, es común que también se invite a las asambleas a los familiares de los acusados para que puedan opinar en favor de sus parientes, e incluso participar en el «disciplinamiento» o castigo físico si el caso lo amerita.

Gráfico 2

Proceso de la administración de justicia de la ronda



Fuente: Elaboración propia.

Como vemos, la asamblea es el ámbito en el que se resuelven los principales casos, normalmente con la presencia de un grupo significativo de ronderas y ronderos. Los juicios siempre se realizan de manera pública y las decisiones se toman por consenso o, en casos especiales, por mayoría simple. Para los ronderos, la discusión

pública de los casos otorga legitimidad a las resoluciones de la ronda. En este ámbito, como mostraremos a continuación en una de nuestras viñetas etnográficas, los dirigentes juegan un papel clave en dirigir el debate, resolver las disputas, integrar las opiniones divergentes y orientarlo hacia el encuentro de una solución consensuada.

Las rondas reciben a diario denuncias de distinto tipo, desde pequeños hurtos hasta violación y homicidio. Si bien en un principio el abigeato ocupaba un lugar central en el universo de casos que se trataban en la ronda, prácticamente se ha erradicado en la actualidad. Hoy la violencia familiar, la infidelidad y las deudas (entre personas naturales y entre empresas locales y sus proveedores) agrupan la mayor cantidad de denuncias⁹.

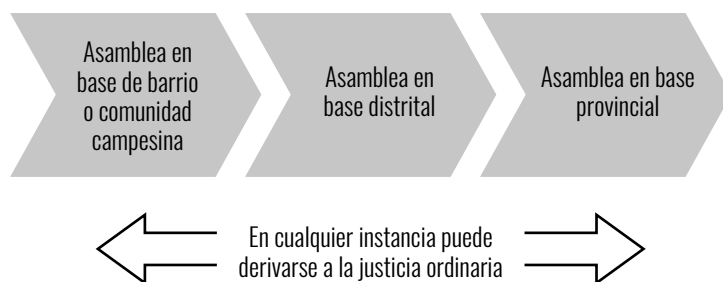
Finalmente, algunas veces ciertos casos que involucran delitos graves según los ronderos, como el homicidio, el narcotráfico y la violación sexual, llegan al fuero de la ronda, aunque es común que sean derivados a la justicia ordinaria (Ministerio Público y Poder Judicial). Entre otras razones, los casos son derivados por los limitados recursos para la investigación con que cuentan los ronderos. Sin embargo, en más de una oportunidad, y como veremos en dos de nuestras viñetas etnográficas, la ronda ha contribuido a la investigación de estos delitos facilitando pruebas del crimen al Ministerio Público (declaraciones y partes del cuerpo de la víctima), aunque ello ha llevado, en ocasiones, a conflictos entre ambos sistemas de justicia. En cualquier caso, es importante resaltar

9 Si bien suelen presentarse casos de conflictos por tierras a la ronda, muchos derivados por asuntos no resueltos por la reforma agraria, por lo general se los trata en el ámbito de la asamblea comunal, previamente presentados ante la junta directiva de la comunidad. Sin embargo, en los casos en los que la controversia no se resuelva por la asamblea comunal, es posible que la ronda intervenga para la resolución. Es importante aclarar que, en las comunidades campesinas, la ronda cumple la función de comité de defensa y administración de justicia. Entonces, se trata del brazo de la comunidad encargado de estas funciones, de la misma manera que el comité de regantes se encarga de la administración del agua para la producción agropecuaria. La ronda trabaja en conjunto con la junta directiva de la comunidad campesina en los aspectos de seguridad y resolución de conflictos.

que un caso puede ser derivado al sistema de justicia ordinario en cualquier instancia, siempre y cuando la asamblea así lo decida¹⁰.

Para la resolución de las denuncias, las rondas cuentan con diferentes instancias. En primer lugar, un caso debe ser presentado en una base de ronda, ya sea comunal o barrial. Si, por cualquier razón, no se resuelve en este nivel, es transferido a la instancia inmediata superior, la Central Única Distrital, para ser discutido en un encuentro distrital. En esta reunión, que se realiza de manera trimestral, participan miembros de las veintiún bases de rondas de Macusani. Si la gravedad o complejidad del caso lo ameritan, bajo el acuerdo de la asamblea, el caso puede ser transferido a la instancia provincial. Sin embargo, tomando en cuenta que los encuentros provinciales solo se llevan a cabo cada tres meses y que se organizan en torno a una agenda muy apretada, por lo general solo los casos sumamente graves son tratados en ese espacio. Ahí participan las bases de los diez distritos de la provincia y, en ciertas ocasiones, las bases de otras provincias y regiones invitadas.

Gráfico 3
Niveles de justicia de la ronda



Fuente: Elaboración propia.

¹⁰ La decisión de incluir a un sistema de justicia depende, en primer lugar, del denunciante, quien debe optar por presentar su denuncia a la ronda o a la justicia ordinaria (Policía o Fiscalía). Sin embargo, luego de optar por uno de los sistemas, el caso solo podrá ser tratado en uno de ellos, durante y después de su resolución, salvo, como mostramos en dos de nuestras viñetas etnográficas, que la asamblea decida derivarlo a la justicia ordinaria.

En cuanto a los casos de gran complejidad presentados a las rondas, los denunciantes suelen cubrir los costos necesarios para que la ronda pueda realizar las investigaciones. Estos implican, por lo general, gastos de movilidad y alimentación. Para sus investigaciones, los ronderos suelen emplear una práctica denominada localmente como «cadena ronderil». En concreto, consiste en la detención de supuestos infractores y su traslado por cada una de las bases del distrito y la provincia con la consigna de realizar trabajos para el barrio o la comunidad. En simultáneo, los investigados son sometidos a diversos interrogatorios con diferentes ronderos con el objetivo de encontrar similitudes e inconsistencias entre sus respuestas. La cadena ronderil es, en resumen, un momento de sanción, reeducación y reflexión para los acusados. Sin embargo, si bien los ronderos la consideran sumamente efectiva y le atribuyen un papel central en la resolución de varios casos, es común que terminen penalmente acusados por esta práctica que, fuera del ámbito comunal, suele ser considerada controversial por ser poco compatible con el marco de los derechos humanos y, por lo tanto, resulta motivo de denuncias por secuestro y privación de libertad por parte de las personas investigadas o sancionadas por la ronda.

Como vemos, las rondas de Macusani tienen injerencia en múltiples ámbitos de la vida en su distrito. Si bien comenzaron como una organización campesina abocada a la seguridad de su territorio y la protección de su población, con los años han crecido y se han fortalecido como un actor político local, que se desempeña en los campos jurídico, político, administrativo y económico, en paralelo a las instituciones del Estado.

3.2.1. La justicia en la vida cotidiana de Macusani: viñetas etnográficas

3.2.1.1. La intimidad en la ronda¹¹

Desde su posición en el asiento central de la mesa ubicada en uno de los extremos del salón del local de la ronda de Macusani, el presidente de la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani anuncia el siguiente caso que será discutido en la asamblea mensual que lleva desarrollándose ese día. Luego de haber debatido durante toda la mañana sobre una serie de casos ligados a conflictos por temas tan diversos como tierras, deudas e infidelidad, el asunto más controvertido de la sesión recién va a ser presentado. Mientras, entre el público sentado al frente de los dirigentes de la ronda, un grupo de participantes empieza a comentar en voz baja algunos detalles adicionales del juicio por empezar.

El caso tiene que ver con Delia¹², una adolescente de dieciséis años que escapó hace algunas semanas de la casa de sus padres para vivir con su pareja, Roberto, de veinticinco. Luego de la presentación del caso por el presidente de la ronda, el público se encuentra visiblemente más inquieto. Casi todos los presentes están comentando los pormenores de la historia, y su indignación ante los hechos descritos por el presidente es evidente. El ambiente solemne de la reunión se ha transformado. Varios han empezado a comentar sus impresiones sobre esta situación a pesar de no tener la autorización del director de debates. Ante ello, el presidente, visiblemente molesto, llama al orden. Mientras tanto, Roberto, el acusado, parado en medio de la sala, solo atina a agachar la cabeza, intimidado por el estado exaltado de la multitud.

11 El caso relatado fue observado en la asamblea ordinaria del 1 de abril de 2018, en el local de la base distrital de Macusani. Además, los investigadores estuvieron presentes en la reunión semanal de los dirigentes de la ronda distrital de Macusani del lunes 19 de marzo de 2018, cuando se transfirió la denuncia de la base del barrio Jorge Chávez, así como en posteriores conversaciones sobre el tema con ronderos y ronderas.

12 Todos los nombres han sido modificados para garantizar el anonimato de las personas implicadas en este estudio.

Continúan las intervenciones, aunque esta vez el público respeta el orden dispuesto por el presidente de la ronda. Es el turno de Manuel, uno de los dirigentes más antiguos de Macusani. En su intervención, reprocha a los padres de Delia con un tono muy molesto: «¿Cómo es posible que hayan permitido ese comportamiento?», les reclama. «Es un crimen, es la violación de una menor de edad. La ronda no puede defender eso», remarca. En su opinión, este caso debe derivarse a la Fiscalía, mientras insiste en que se trata de un delito penado por la ley estatal. Varios de los presentes se suman a su posición. María, una profesora del jardín de niños de Macusani, va incluso más allá en su intervención y solicita a la ronda que en ese mismo momento se detenga al acusado y se le ponga a disposición del Ministerio Público.

Ahora pide la palabra Rosa, una vecina de la familia del acusado, quien interviene para defender a Roberto. Según su lectura de los hechos, como la adolescente tiene dieciséis años, y la decisión de la convivencia fue consensuada, en la práctica no existiría un crimen. Además, aprovecha su intervención para recordar a los asistentes que existen precedentes de casos similares resueltos en el interior de las rondas, sin haber acudido a la Fiscalía. La intervención de Rosa, finalmente, divide al público: por un lado, los que están de acuerdo con su argumentación y, por otro, los que se oponen a ella. Luego de otras intervenciones, el debate se zanja momentáneamente con el acuerdo de que, si bien la convivencia entre una menor de edad y un adulto es un delito bajo el marco de la justicia estatal, puede ser aceptada de acuerdo con las costumbres locales.

La acalorada discusión se interrumpe cuando el vicepresidente de la ronda y el secretario de disciplina deciden invitar a Roberto, a sus padres y a los de Delia a pasar al centro del salón comunal. Una vez ahí, el presidente de la ronda indica a Roberto y a sus padres, así como a los padres de Delia, que deben arrodillarse. Ellos acceden sin ninguna objeción. Delia, sin embargo, permanece junto al público, aunque a un costado de la sala. De acuerdo con el estatuto de la ronda, por ser ella aún menor de edad, no es posible someterla a ninguna práctica disciplinaria.

Con los cinco personajes arrodillados en medio del gran salón, el público vuelve a alterarse. Las ronderas y los ronderos alrededor han empezado a vociferar, indistintamente, una serie de consejos y acusaciones. Entonces, la madre de Roberto, aún de rodillas, decide intervenir. Con una voz desafiante, señala que siempre ha estado en contra de la idea de que su hijo conviva con Delia, y que incluso nunca quiso que fuera pareja de su hijo. Más aún, la madre de Roberto termina acusando a Delia de ser una chica inmadura y celosa, y de haber impedido que Roberto pueda trabajar. Una mujer del público interviene señalando que, si fuera cierto, la culpa sería entonces de Delia porque, según señala, se sabe que el principal origen de los problemas de pareja es la escasez de dinero.

Otra persona del público interviene para exigir a Roberto que dé su versión de los hechos. Sin embargo, él está muy afectado y solo atina a pedir disculpas, visiblemente avergonzado e intimidado por la multitud. Delia, en cambio, tiene otra actitud. Comenta que quiere intervenir en la asamblea, alegando que lo que se está discutiendo en ese momento tiene que ver directamente con ella y su futuro. Sin embargo, luego de un breve debate, se decide que no puede participar, insistiendo en su condición de menor de edad.

Entonces, la madre de Delia decide intervenir y comenta que tampoco está de acuerdo con que Delia esté conviviendo con Roberto y, más bien, cree que esa situación ha manchado el honor de su hija. Eliseo, un dirigente de la ronda, interviene para acusar y reprochar a la madre de Delia por haber recibido dinero a cambio del «honor» de su hija. Ante esa afirmación, Manuel, otro dirigente de la ronda, comenta que estuvo presente en el último Encuentro Provincial de Rondas, llevado a cabo en el distrito de Coasa meses atrás, y que ahí aprendió, a partir de la exposición que el fiscal provincial realizó en ese evento, que el acto de lucrar de cualquier manera con los hijos es un delito penado por la ley, específicamente tipificado como «delito de trata de personas».

El juicio continúa por dos horas más. En ese lapso, los dirigentes de la ronda y el público continúan interrogando a Roberto, a sus padres y a los padres de Delia. Asimismo, por momentos, la

necesidad de catalogar el caso como trata de personas reaparece con fuerza entre un sector del público que llega a sugerir que, por haber recibido dinero de Ricardo a cambio del «honor» de su hija, los padres de Delia deben ser trasladados a la Ministerio Público. Otro sector, en cambio, se opone radicalmente a esa posibilidad. Entre otros puntos, no son pocos quienes argumentan en el debate que a la ronda no le conviene ir contra la ley ordinaria y que, en el mejor de los casos, resolver un caso de esta gravedad podría afectar su reputación. El debate se ha vuelto más tenso y las diferencias parecen acentuarse en cada intervención. En ese contexto, una asistente argumenta de nuevo que es necesario escuchar la versión de Delia para resolver el caso. Luego de un breve debate, se decide aceptar su participación en el debate. De una manera muy elocuente, ella comenta que está profundamente enamorada de Roberto y que nunca fue forzada a estar en una relación con él. Por el contrario, remarca que fue una decisión voluntaria. Por último, termina su intervención señalando que los problemas de la pareja solo tienen que ver con el maltrato que ella recibe de la madre y del hermano de Roberto.

Entretanto, también hay personas a favor de la decisión de esta pareja de vivir juntos. Varias personas señalan en sus intervenciones que tanto la vida de Roberto, como la de su familia, a la que él ayuda a mantener con su trabajo, se verían seriamente afectadas si él tuviera que ir a la cárcel. Esta opción tiene eco en el público y algún participante propone que se les otorgue una oportunidad para solucionar sus problemas de pareja, a la vez que indica que es necesario entender las raíces del problema. Una participante del público señala que el caso que se quiere solucionar es muy típico de parejas que comparten vivienda con sus padres, así es que les aconseja vivir solos.

Varios ronderos y ronderas muestran su desacuerdo con que la ronda valide la convivencia de esta pareja. Entre ellos, casi todos insisten en que eso afectará la imagen de la ronda y que, incluso, los podría poner en problemas con la justicia ordinaria. Luego de un largo debate, el presidente interviene para dar un balance de

las posiciones expuestas por el público y, seguidamente, comunica la decisión mayoritaria. El presidente sostiene que la acusación de violación a Roberto es excesiva, tomando en cuenta que Delia tomó la decisión de salir de su casa de forma voluntaria. A partir de las opiniones del público, el presidente resuelve que la pareja tenga un período de convivencia de prueba bajo una nueva condición: que la convivencia continúe fuera de la casa y la influencia de sus padres. Para ello, exige que la pareja debe mudarse a un espacio independiente y que la familia no intervenga en su vida de pareja. Finalmente, la sesión concluye luego de que estos acuerdos se registran en un acta que tanto los jóvenes, sus padres, las autoridades y el público firman en señal de conformidad.

3.2.1.2. La ley puesta de rodillas¹³

El 15 de julio de 2014, varios medios de prensa de alcance nacional reportaron que algunos miembros de la ronda de Macusani obligaron a la jueza supernumeraria de esa provincia, Eliana Mamani Arias, a ponerse de rodillas en el barrio Miraflores del distrito de Macusani. Luego de ello, fue impedida de volver a su despacho hasta que la reunión terminara, casi noventa minutos después de que fuese obligada a arrodillarse. Desde la perspectiva de los ronderos, este acto supuso una respuesta a la decisión de la jueza de no dictar prisión preventiva para el violador confeso de una menor de edad en la comunidad campesina de Pacaje, también ubicada en el distrito de Macusani.

Algunas semanas antes, el 24 de junio, el padre de la menor abusada había denunciado ante la ronda de Pacaje a Jesús Hualla Bellido por haber ultrajado sexualmente a su hija de diecisiete años mientras se llevaban a cabo las celebraciones por el Día del Campesino en esta comunidad. Luego de una investigación, el acusado

¹³ La reconstrucción del caso se realizó a partir de documentos obtenidos de los archivos del Poder Judicial y el Ministerio Público de Carabaya, de medios periodísticos y de conversaciones informales y entrevistas con integrantes de la ronda, fiscales y jueces locales en Macusani.

fue capturado y confesó su crimen ante la ronda. Seguidamente, la ronda decidió entregar al acusado a la Policía, pero este pedido no fue aceptado por no contar con una orden fiscal. Sin embargo, después de obtener un certificado del médico legal que confirmaba la agresión física y sexual, junto con la confesión obtenida por la ronda de Pacaje, el fiscal adjunto de la Fiscalía Provincial Penal de la provincia de Carabaya, Juan Francisco Ruelas Apaza, consideró que existían las pruebas suficientes para solicitar la prisión preventiva contra el acusado. Con todo ello, el 26 de junio, el acusado fue capturado por la policía. Finalmente, el 2 de julio se llevó a cabo una audiencia judicial para evaluar el pedido de la Fiscalía. En ella, la magistrada Mamani no ordenó la prisión preventiva sino la comparecencia restringida. Según explicó, además de que el violador sexual confeso contaba con documentos que comprobaban su arraigo domiciliario, emitidos por el alcalde y el teniente gobernador de Macusani, su condición de jueza supernumeraria no le otorgaba las facultades para dictar una prisión preventiva, de acuerdo con el Código Procesal Penal vigente (Radio Programas del Perú, 2014).

Unas semanas después de realizada la audiencia, el 14 de julio, se organizó un encuentro regional de rondas¹⁴ al que asistieron quinientos ronderos de diferentes bases de Carabaya. En este, entre otros temas, se buscaba debatir sobre los alcances de la decisión de la magistrada. En dicho contexto, ese mismo día dos representantes de las rondas acudieron al despacho de la jueza Mamani para invitarla al encuentro con la finalidad de que explique los criterios que orientaron su decisión para desestimar la prisión preventiva. Según detalló la jueza en su declaración frente al mismo fiscal Juan Francisco Ruelas Apaza, aunque esta vez en el marco de la investigación que la provincial penal de Carabaya abrió por los delitos de secuestro, coacción, violencia, resistencia y desobediencia a la autoridad, y contra la función jurisdiccional ante los dirigentes ronderos, ella aceptó voluntariamente participar en la reunión para darle a los ronderos las «explicaciones de carácter jurídico» de su

14 Es decir, incluía a todas las rondas de la provincia de Carabaya.

resolución porque asumió que su participación no tomaría mucho tiempo. Sin embargo, según indicó en su declaración, luego de su intervención en el encuentro de rondas,

las personas denunciadas y otros [azuzaron] a los [quinientos] ronderos [que participaban de la reunión], para lo cual hablaban quechua y la gente gritaba «disciplina». [Ante ello] me levanté y pedí el micrófono, indicándoles que me iba a retirar porque tenía audiencias pendientes por resolver.

En ese momento, como detalla la jueza en su declaración al fiscal,

seis mujeres me llevaron a la fuerza, jalándome de mi ropa al centro [del público] y me obligaron a arrodillarme [jalándome nuevamente] hacia el piso, vejándome y mellando mi honor, para luego levantarme y tratar de explicarles nuevamente, pero dicha gente no entendía razones y seguían coaccionándome a someterme a su disciplina, de lo cual no acepté y me dispuse a retirarme hacia la puerta para no salir hacia la calle, privándome de mi libertad por más de una hora [...] estando vigilada por más de diez personas, quienes no me dejaban salir, pudiendo recién hacerlo una vez que suspendieron su reunión.

La jueza Mamani también fue sometida a una evaluación psicológica en la que narró nuevamente aquellos hechos, aunque esta vez con más detalle: «luego de que me concedieron el uso de la palabra... [los ronderos] han ejercido el dominio desde que yo ingresé [al local en donde se llevaba a cabo el encuentro], han cerrado con candado todas las puertas. Y yo [a pesar de] decirles que estoy apurada, era irrelevante». En esa misma declaración, también comentó que mientras iba explicando a los ronderos su posición, fue notando que «había una suma de reclamos en contra de la administración de justicia» y que los ronderos no le entendían:

He hecho [mis descargos sobre por qué no le di la prisión preventiva] al violador sexual confeso... [pero] ellos no entendían los códigos, [ni] el espíritu del Nuevo Código Procesal Penal. Ellos me decían

por qué siendo mujer yo había dejado libre a un violador sexual, o sea, ellos decían: «cualquiera nos va a violar y no va a pasar nada», esa era la indignación de los ronderos.

En ese momento, según cuenta,

se acercaron a mí varias personas [que luego me obligaron a pararme en medio de su reunión, en medio del patio, y sometiendo a «disciplina». Han venido con sus chicotes, zurriagos y me han dicho: «un rato no más, doctora, sométase a “disciplina”». Me jalaban y me pusieron al medio de todo el encuentro, frente a todos los periodistas y cámaras... me han puesto de rodillas de unos diez a quince minutos.

Si bien la jueza señala en su declaración que «no sufrió ninguna agresión física», sí refirió que los ronderos no consideraron «el cargo que ella ostentaba como magistrada del Poder Judicial, ni las responsabilidades por la función que ella desempeña, [vejándola] y sometiéndola al castigo que es costumbre en los encuentros ronderiles».

En la investigación preparatoria para este caso, la Fiscalía también recogió las declaraciones de los ronderos imputados por la jueza Mamani. Si bien ninguno reconoció tener la responsabilidad en los hechos denunciados por la magistrada, la mayoría sí reconoció la situación como algo inusual e inesperado. Sin embargo, un rondero indicó en su declaración que todo se trataba, principalmente, de un malentendido. Para este, la jueza no sufrió un secuestro de parte de la ronda, sino que, en realidad, de acuerdo con los usos y las costumbres de las rondas, «toda persona, sea profesional o no, tiene que estar desde un inicio hasta el final del encuentro de ronda». En su investigación, la Fiscalía intentó conseguir los registros fotográficos y en video de la prensa presente en este encuentro de rondas, pero, según informaron a la Fiscalía, ningún medio registró las imágenes o el audio del momento en el que sucedieron los hechos denunciados por la jueza Mamami.

Finalmente, la Fiscalía ordenó archivar la investigación. Según la sustentación, la Fiscalía no logró «establecer de forma fehaciente que los imputados hayan participado de forma directa y sean los

autores de los hechos que son objetos de imputación penal» debido a ciertos motivos. En primer lugar, la Fiscalía tomó en cuenta la jurisprudencia del Expediente n.º 738-96-Ancash, que señala que «no puede responsabilizarse a los inculpados de las lesiones sufridas en una pelea generalizada con más de cien personas, miembros de una comunidad campesina, por el solo hecho de ser dirigentes de esa comunidad». Adicionalmente, consideró que, de acuerdo con las declaraciones de la jueza, ella no fue forzada por los ronderos, sino que «concurrió de manera voluntaria al encuentro de rondas campesinas». Por último, frente a la constatación de que no existía «ningún medio de comunicación local que tenga videos del encuentro de rondas campesinas», no era posible identificar

a las personas que han participado en dicho encuentro y que sean responsables de los hechos ilícitos denunciados en contra de la agraviada... [ni] a las personas que han azuzado a la turba de ronderos... [ni] a las seis mujeres que han jaloneado al centro a la agraviada obligándola a que se arrodille.

Tres días después de que sucedieron estos hechos, el presidente de la Corte Superior de Justicia de Puno, Percy Lozada Cueva, comunicó que el Poder Judicial había decidido remover de su cargo a la jueza Mamani por «no actuar a la altura que le corresponde como magistrada» (El Comercio, 2014, párr. 5). Según señaló, no corresponden a las funciones de una jueza acudir a ese tipo de reuniones ni explicar las razones que sustentan sus dictámenes. El presidente de la Corte Superior de Puno justificó esta decisión señalando que

los jueces están sometidos al imperio de la ley y al derecho. ¿Se imaginan si cada juez tendría que explicar sus resoluciones? Un juez tiene que mostrar principio de autoridad, tiene autonomía y no pueden actuar sobre la base de presiones de un sector. Toda observación a la resolución que emite un magistrado, se debe hacer por las vías legales (El Comercio, 2014, párr. 6).

Frente a esta situación, la jueza Mamani decidió interponer un recurso de reposición en el cargo, el cual hasta la fecha no ha sido resuelto. El 23 de julio de 2014, en una conferencia de prensa organizada por la jueza para hacer pública su decisión de iniciar este proceso en la ciudad de Juliaca, señaló que consideraba haber sido doblemente agraviada en este caso, tanto por el agravio sufrido al haber sido sometida a las prácticas disciplinarias de las rondas, como por la falta de respaldo del Poder Judicial luego de dichos sucesos. Al referirse al rol de las rondas campesinas en estos hechos, señaló que eran responsables porque las rondas habían «dejado de lado el reglamento y no han adoptado las enseñanzas que se impartieron en las capacitaciones que promovió el Poder Judicial» (Correo, 2014, párr. 4), aunque, según reconoció en la misma conferencia de prensa, esto podría deberse a que estas «no fueron impartidas en el idioma quechua» (Correo, 2014, párr. 4).

En contraste con los argumentos de la jueza, otros magistrados de Macusani opinan que la denuncia contra las ronderas y los ronderos fue infundada porque la jueza se encontraba en la jurisdicción de la ronda. Un colega recuerda que le aconsejó no asistir a la reunión:

yo fui antes de que vaya a ese encuentro para advertirle que no vaya porque puede tener muchas consecuencias, y no me hizo caso, no tomó importancia. Y al rato la han hecho arrodillar. Mucha gente decía que las rondas campesinas están abusando, los medios de comunicación. Pero la justicia comunitaria se respeta. Cualquiera fuera a ese espacio, es la jurisdicción comunitaria. La jueza ha ido a rendir cuentas sobre un asunto que la ronda campesina conocía muy bien porque, recordemos, la ronda no solo fue quien capturó al acusado sino que, posteriormente, en coordinación con el juez, lo entregó al Ministerio Público. Entonces, sí es viable que la ronda le pida a la jueza que rinda cuentas, como autoridad.

El fiscal reconoce la legitimidad de la ronda para trabajar en coordinación con el Ministerio Público y el Poder Judicial, que le otorga la facultad de pedir explicaciones sobre el proceso del caso en cuestión.

4. LA RONDA EN LA CORTE¹⁵

El 1 de junio de 2018, el Poder Judicial de Juliaca declaró culpables a Jesús Chura Deza, Toribio Huanca Paxi y Rita Palomino por el asesinato de Angela Rosalía Barriales Vargas. Tres años antes, en agosto de 2015, los sentenciados fueron capturados por las rondas campesinas de los distritos de Macusani y Corani, las cuales los detuvieron por casi un mes bajo la modalidad de «investigación de cadena ronderil». Durante ese tiempo, fueron trasladados periódicamente por diferentes comunidades campesinas de Macusani y Corani, en donde fueron interrogados por ronderos locales. En el transcurso de esa investigación, los acusados confesaron que eran los autores de otros crímenes, dentro de ellos los asesinatos de Maruja Perales Ñaupá y Nélica Quispe Choquetocro, y condujeron a los ronderos al lugar donde habían enterrado uno de los cuerpos de estas víctimas. Por la magnitud y el tipo de crimen, los ronderos derivaron el caso al Ministerio Público, el cual procedió a ordenar el levantamiento del cadáver encontrado luego de la declaración recogida por los ronderos de Macusani y Corani.

En su investigación preliminar, la Fiscalía encontró elementos suficientes para presentar su acusación contra los autores de estos crímenes, para lo cual empleó, como elemento principal de convicción, el acta con las declaraciones de los acusados recogidas por la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani y los restos de una de sus víctimas. El siguiente es un extracto del acta, fechado el 1 de septiembre de 2015, en la que Jesús Chura confiesa su crimen, empleado como evidencia en la acusación fiscal.

En la Oficina Central Provincial de Rondas Campesinas de Carabaya, siendo la hora 2:00 p. m. del día primero de setiembre de dos mil quince, reunidos los directivos de la Central Única Provincial Ronda Campesina de Carabaya, con la finalidad de recepcionar la

15 Esta es una escena observada por los investigadores en el local del Poder Judicial San Román - Juliaca el 1 de junio de 2018. Nos centramos en la participación de Jorge Calcina, expresidente provincial de la ronda de Carabaya, como testigo para la condena de Jesús Chura Deza y Toribio Huanca Paxi.

manifestación de Jesús Chura Deza, identificado con DNI 48547995 [...], sobre los hechos en deparo de Ángela Rosalía Barriantes, «que la señora Rita Palomino nos ha contratado a mí y a mi amigo Adán Quispe Mamani, “quiero que me ayuden a matar a la señora Ángela Rosalía Barriales porque esta se ha metido con mi esposo”, proporcionándonos la suma de seis mil soles, y en este acto de la reunión [...] mi persona y mi amigo Adán Quispe nos dirigimos a la casa de Ángela Rosalía Barriales [...], nos vinimos a la playa Bancomayo, pasando el puente de madera, y en dicho lugar nos esperaba la señora Rita Palomino Solórzano y los jóvenes Wilson y Roger. Al encontrarse la señora Rita Palomino Solórzano y Ángela Rosalía Barriales Vargas, empiezan a pelear. La señora Rita alcanzó y con un cuchillo de cocina le cortó la boca y en el momento la señora Ángela Rosalía Barriales Vargas pide auxilio, sin embargo Rita Palomino Solórzano le sigue golpeando hasta que la señora Rosalía ya no podía caminar.

En el contexto de nuestro trabajo de campo, pudimos presenciar algunas de las audiencias de este juicio. A continuación, presentamos un breve recuento de las declaraciones que el rondero Jorge Calcina Huamán, expresidente de la Central Provincial de Rondas Campesinas de Carabaya, quien tuvo a su cargo la investigación en la que se obtuvo la confesión de Chura, dio en el contexto del juicio. En una pequeña pero abarrotada sala de la Corte de Juliaca, Jorge Calcina es llamado al podio ubicado en uno de los extremos de la sala, junto a la imponente mesa de los jueces y la pequeña mesa que ocupa la taquígrafa. Frente a él se encuentran los fiscales a cargo de la investigación y, en la fila posterior, esposados por las manos y pies, los acusados Rita Palomino, Jesús Chura Deza, Toribio Huanca Paxi, resguardados por otros dos policías y acompañados por sus abogados.

Antes de la intervención de Jorge Calcina, Rita Palomino Solórzano también respondió a las preguntas del fiscal. En su declaración, Palomino negó cualquier responsabilidad en la muerte de Ángela Barriales. Más aún, acusó a los ronderos de haberla forzado a asumir ese crimen: «[a mí] me han calumniado, yo no he matado, me han calumniado diciendo que yo la he matado. Los ronderos me han traído de mi casa, de mi campamento me han traído, me han pegado,

me han castigado». Más adelante, ante la pregunta del fiscal sobre los motivos por los que fue detenida por la ronda, ella indicó lo siguiente: «[los ronderos me han dicho:] “le has matado”, diciendo, me han traído, “habla”, diciendo. Me han pegado, todo me han hecho. Me han echado agua, pero yo no he matado a nadie».

Al inicio de su intervención, y luego de declarar su nombre completo, número de identidad, ocupación, grado de instrucción, religión, relación con las partes, y de hacer el juramento de ley, el fiscal le solicita a Calcina indicar la forma y las circunstancias en las que el acusado Jesús Chura brindó esa declaración. Jorge Calcina responde que la ronda es una autoridad en su jurisdicción y que al igual que los magistrados del Estado, él como presidente de la ronda provincial preguntó por lo que estaba sucediendo en su territorio. Agrega que el juicio se realizó a nivel provincial con la participación de los diez distritos, congregando alrededor de trescientos ronderos. El fiscal le pide que precise las circunstancias en las que se tomó la declaración y se realizó la investigación. Calcina responde:

Nosotros, las rondas campesinas a nivel de la provincia de Carabaya, nos organizamos hace mucho tiempo, no solamente en la provincia de Carabaya, a nivel nacional también, ¿no? Nosotros estamos reconocidos en la Constitución Política del Estado en el artículo 149... y además nos ampara un convenio, una ley internacional. Mire, nosotros, las rondas campesinas, no solamente hacemos justicia o preguntas entre cinco o seis personas, sino, como vuelvo a repetir, nos reunimos en un encuentro. Las rondas campesinas participan ahí, vuelvo a decir, 200, 300 [personas]. Nosotros preguntamos, nombramos un director de debates, que es la persona encargada que da participación a los asistentes. Los asistentes preguntan qué ha pasado, qué ha sido el motivo.

El fiscal sigue con la interrogación y le pregunta sobre el contenido de la confesión del señor Chura Deza en relación con la señora Ángela Barriales, a lo que el exdirigente responde que, debido al paso del tiempo, no recuerda todos los detalles, pero que todo consta en documentos y audios que la ronda ya entregó al Ministerio Público como evidencia: «claramente, su testimonio [del acusado,

está indicado] ahí... Nosotros al momento de transferir a la justicia ordinaria, lo hemos transferido con todas sus declaraciones y además también audio».

Luego del fiscal, es el turno de la defensa de Chura para interrogar a Jorge Calcina. El abogado le pregunta sobre su participación en la investigación del asesinato de la señora Maruja Perales Ñaupá. Calcina cuenta que Jesús Chura confesó haberla asesinado con su amigo Florencio Chura, descuartizado y enterrado en el sector de Saytocochoa, y resalta que la confesión no fue solo frente a él, sino ante cientos de ronderos y ronderas a nivel provincial. El abogado sigue interrogando al rondero, cuestionando su autoridad para realizar la investigación y extraer la confesión de los sospechosos, así como la legitimidad de hacerlo ante una asamblea. El exdirigente indica simplemente que la ronda trabaja de manera coordinada y que tiene un fuero especial, por lo que tienen el derecho a investigar.

El abogado pregunta ahora específicamente por las autoridades presentes cuando dio dicha confesión. Ante eso, Calcina señala:

El día 14 de setiembre, creo [...], para mayor integridad le remití en esa ocasión a la presidenta Judith, que estaba de presidenta de la Junta de Fiscales. Ella asistió y también el doctor Hernán Rénique. A esas autoridades yo invité y, bueno, bajo la presencia de ellos también [los acusados se] han ratificado, todos los han escuchado. También estaba un representante de la Policía Nacional. Están las grabaciones, el audio.

El abogado continúa con el interrogatorio y pregunta si hubo un testigo o un abogado presente cuando declaró el señor Chura Deza. Calcina aclara con rapidez que en la ronda campesina respetan los derechos humanos, por lo que llamaron a los familiares de los delincuentes y a varios ronderos y ronderas para participar en el juicio con la finalidad de asegurar que no haya coacción durante el interrogatorio. Siguiendo su intervención, el abogado cuestiona la validez de los procedimientos que la ronda empleó para conducir esta investigación. Ante la pregunta, Calcina responde:

Mire, las rondas campesinas actuamos de acuerdo a la ley. Esa instancia tiene sus maneras de administrar la justicia. Una vez cuando ha puesto a mi despacho, en lo cual yo particularmente practiqué un poco para investigar, un poco para saber si es cierto, enviamos a los bases, a los distritos a ver si efectivamente va a manifestar o no va a manifestar igual, de repente puede estar algunas cosas mal. Entonces, al final acordamos nosotros si finalmente tiene error o no tiene error, para eso enviamos en cadena ronderil a los distritos. Los distritos también hacen su manifestación igual que lo que estamos haciendo preguntas nosotros, ¿no?

Respecto de la articulación entre las bases distritales y la base provincial, el abogado pregunta por qué si ya tenía el reporte del señor Cipriano Rivera, presidente de la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani en ese período, Calcina sometió a los acusados a otra reunión donde asistieron entre doscientos y trescientos ronderos. Calcina responde que la ronda también tiene instancias de justicia y que en cada una se debe escuchar las manifestaciones: es necesario que escuchen las declaraciones en varias bases para comparar y asegurarse de que dicen la verdad.

El abogado pregunta por cuánto tiempo tuvieron a Jesús Chura Deza en la ronda campesina y recibe como respuesta que alrededor de veinticinco días, a lo que repregunta: «¿ustedes pusieron en conocimiento al Ministerio Público?». Calcina responde que sí lo hicieron, desde que Chura y Toribio los llevaron al sitio donde estaba el cuerpo, ellos pusieron en conocimiento al fiscal y la Policía Nacional, que los acompañaron al lugar.

La defensa vuelve a cuestionar la autoridad de la ronda y le pide que aclare los términos de su colaboración con el Ministerio Público. El abogado pregunta en específico por qué la ronda no entregó a los sospechosos inmediatamente a la Fiscalía y solo lo hicieron varias semanas después de tenerlos detenidos. Calcina responde que el motivo fue que las rondas acostumbran entregar a los acusados públicamente, y que, por eso, esperaron que los acusados reconozcan sus crímenes no solo frente a los dirigentes de la ronda, sino en varias bases y delante de cientos de ronderas y ronderos. Eso para la ronda asegura la credibilidad de la confesión del crimen.

5. A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA FUERZA DE LA LEY EN MACUSANI

Los criterios para la verdad de la confesión de que he pensado esto y lo otro no son la descripción veraz de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no radica en que reproduzca un proceso correctamente y con seguridad. Más bien radica en las consecuencias especiales que se pueden sacar de una confesión, cuya verdad está garantizada por los criterios especiales de la veracidad.

LUDWIG WITTGENSTEIN

¿Cuál es la imagen de la ley que emerge de las tres viñetas que presentamos en la sección anterior? En primer lugar, hemos visto con cierto detalle que, en Macusani, la ronda es una instancia que facilita el encuentro con el Estado a través de un conjunto de prácticas materiales, performativas, discursivas y rituales. En efecto, la ronda se encuentra articulada con la administración de justicia estatal mediante relaciones muy complejas y ambiguas, las cuales podemos rastrear hasta la creación de las rondas campesinas. Sin embargo, sería un error considerar a la ronda como un espacio enteramente subordinado al accionar del Estado. Las viñetas presentadas muestran que la administración de justicia por parte de la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani implica una compleja articulación de las temporalidades del derecho consuetudinario y de los códigos legales del Estado peruano, que puede conllevar, incluso, la derivación de un caso hacia la justicia ordinaria. Todo ello supone una reconfiguración constante de los límites de lo legítimo e ilegítimo, tanto de parte de los ronderos como de las autoridades de la justicia ordinaria.

Así, ya sea durante la deliberación sobre las condiciones necesarias para que una relación entre una menor de edad y un adulto pueda llevarse a cabo dentro de la comunidad, o en la determinación de la capacidad de la ronda como instancia para exigir la «corrección» de un aparente error procesal de un juzgado provincial y retener a una magistrada en el ejercicio de sus funciones, o a través de la

articulación de una investigación llevada a cabo por las rondas con una acusación fiscal, la fuerza política de la ronda tiene relación con la manera en que facilita la convergencia temporal de «fuerzas conflictivas entre sí» (Valverde, 2003, p. 28, traducción nuestra). En ese sentido, una imagen más precisa de la ronda se acerca a lo que Obarrio (2010) describe como una instancia en la que la «vida misma se convierte en la base material para la fuerza de la ley y su circulación» (p. 3, traducción nuestra).

Bajo esta mirada, la idea funcionalista de la ronda como una instancia orientada al mantenimiento del orden social comunal que obtiene su legitimidad a partir de este rol (Peña, 1998) se desvanece. Así, antes que una simple institución local para resolver pequeños conflictos cotidianos, como muestran nuestras escenas, ya sea en el discurso de los ronderos, en sus prácticas de administración de justicia o, incluso, en situaciones en los espectros de la ronda y la llamada «justicia formal», en que interactúan y se superponen entre sí, la ronda es, sobre todo, un espacio fundamental en la producción y reproducción de la subjetividad en la vida cotidiana en Macusani. En efecto, las personas que acuden a las rondas, además de participar en la resolución de conflictos que las involucran directamente, se atreven a imaginar sus vidas y relaciones sociales como un «proyecto ético» que no tiene mayor relación con los discursos y las instituciones políticas del Estado (Poole, 2009).

En este sentido, como nos recuerdan Rose y Valverde (1988) «las acciones de la ley están siempre entremezcladas con procesos y prácticas extralegales» (p. 546, traducción nuestra). En efecto, la complejidad de las situaciones contenidas en estas viñetas demuestra que la relación entre las rondas de Macusani y el Estado no puede reducirse a una dicotomía que los asume opuestos (Poole, 2012). Más aún, no es posible identificar un límite tangible entre ambos sistemas. Como hemos visto, los ámbitos de la justicia «ordinaria» y de la justicia «especial» son contiguos en términos espaciales, temporales, políticos y económicos. Finalmente, ambos sistemas solo pueden distinguirse en un nivel abstracto y administrativo, como en el discurso legal o el de los ronderos.

Sin embargo, sería un error pensar que la relación entre el Estado y las rondas de Macusani puede reducirse a un asunto vinculado con el control del territorio y el derecho a la jurisdicción. Al respecto, como nos recuerda Shaw (2008), si bien asistir a una corte supone un gran desafío para los sujetos indígenas, también es un desafío formidable para el sistema de justicia considerar las demandas de los sujetos indígenas (p. 107). En este sentido, el comentario de la antropóloga Veena Das al epígrafe de esta sección puede ser un buen punto de partida para empezar a descifrar la complejidad que envuelve a la relación entre las justicias comunal y estatal. Como nos recuerda Das, Wittgenstein resalta que el criterio para establecer el valor de verdad de una confesión no se encuentra en su precisión para describir un proceso sino, más bien, en nuestra confianza en su veracidad. Así, añade Das, el criterio para establecer la confianza en la veracidad de una confesión en la vida cotidiana no radicaría en que la persona que brinda dicha confesión nos dijera cómo es el mundo en realidad, sino que nos comunicara, más bien, cómo es el mundo para él o ella. Sin embargo, cuando la confesión ingresa a los dominios de las prácticas policiales, legales o médicas, la veracidad de la confesión deja de lado esta condición para volverse enteramente dependiente de los «protocolos mediante los cuales el cuerpo y la mente de la persona que realiza la confesión son leídos» (Das, 2007, p. 330, traducción nuestra).

De manera similar, como identifica Obarrio (2014) en su trabajo sobre las cortes rurales en Mozambique, en el contexto de la administración de justicia en Macusani la diferenciación del ámbito «formal» del ámbito «ordinario» de la justicia es en sí misma una práctica discursiva que tiene efectos concretos en los instrumentos jurídicos que la regulan y, consecuentemente, en cómo se ejerce el poder estatal y cómo se estructura la vida política en general. El Estado, al señalar e intentar regular de manera permanente el aparente uso arbitrario de la violencia que ejercen las rondas a través de sus prácticas para la administración de la justicia local, termina, en la práctica, distanciándose y demarcando los límites de la violencia jurídica fuera de su ámbito, a la vez que oculta y legitima el papel

que la violencia sigue cumpliendo en la legislación estatal. De esta forma, el rol de lo consuetudinario termina definido como radicalmente distinto a la legislación escrita del Estado.

En simultáneo, el carácter «consuetudinario» que otorga la ley a las rondas las hace inherentemente ilegibles al colocarlas «al mismo tiempo dentro y fuera de la ley» (Poole, 2006, p. 13). Sin embargo, las rondas no son actores pasivos en este escenario, el cual estaría configurando una nueva forma de dominación y resistencia. Como muestran nuestras viñetas, ya sea por las personas implicadas en pequeños conflictos locales, las autoridades judiciales o los acusados de delitos mayores, la jurisdicción de la ronda es constantemente cuestionada. Ante ello, las autoridades de la ronda suelen apelar no solo a normas y estructuras de autoridad local, sino sobre todo al reconocimiento de la ley estatal y a instrumentos e instituciones transnacionales. Es decir, las rondas se mantienen en constante cálculo político, experimentando, por un lado, con fórmulas que les permitan cumplir con el rol «tradicional» bajo el cual se las imagina desde el Estado y, por el otro, con los límites impuestos sobre sus prácticas de acuerdo con el derecho internacional y el discurso de los derechos humanos.

Como hemos señalado, en las rondas circulan un conjunto de registros que desplazan los «lenguajes jurídico-administrativos» y desbordan los intentos del Estado de «matizar los derechos (y los deseos) indígenas» (Poole, 2009, p. 54)¹⁶. En este sentido, el dominio de lo consuetudinario en Macusani, y las reformas del Estado que buscan regularlo, nos obligan a prestar atención a las posibilidades que brindan estos espacios para ampliar nuestra comprensión de la ley fuera de los espacios institucionales del Estado, y también

16 Al respecto, son buenos ejemplos dos protocolos aprobados por el Poder Judicial del Perú en el 2013, el «Protocolo de coordinación entre sistemas de justicia» y el «Protocolo de actuación en procesos judiciales que involucren a comuneros y ronderos», para orientar el trabajo de las autoridades del sistema de justicia estatal «cada vez que tengan al frente alguna solicitud de las autoridades de la jurisdicción especial, o que deban resolver demandas o denuncias procedentes de ciudadanos integrantes de comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas» (Escobedo, 2016, p. 106).

a las posibilidades que este último otorga para la gobernanza comunal del territorio andino. Así, la profunda ambigüedad en las relaciones entre justicia, violencia y alteridad que puede apreciarse, ya sea a lo largo de la historia de la Central Única Distrital de Rondas Campesinas de Macusani o en los casos presentados, nos revela, en el sentido expuesto por Derrida en el epígrafe del inicio de este texto, cómo la violencia implícita en lo jurídico es una fuerza que permite e interrumpe, en simultáneo, el proceso de reconocimiento legal de la denominada justicia «especial».

Referencias

- Arenas, F. (2010). Institucionalización democrática de los conflictos sociales en el sur andino: el caso de las rondas campesinas de la provincia de Carabaya. Consorcio de Investigación Económica y Social. <https://www.cies.org.pe/sites/default/files/investigaciones/institucionalizacion-democratica-de-los-conflictos-sociales.pdf>
- Brandt, H.-J. (1986). *Justicia popular: nativos, campesinos*. Fundación Friedrich Naumann; Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de la República.
- Brown, W. (2006). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (eds.). (2006). *Law and Disorder in the Postcolony*. University of Chicago Press.
- Congreso de la República (1986). Ley n.º 24571. Lima: 24 de octubre de 1986.

- Congreso Constituyente Democrático (1998). Debate Constitucional Pleno - 1993. Tomo II. Congreso de la República del Perú. <https://www4.congreso.gob.pe/dgp/constitucion/Const93DD/PlenoCCD/Tomocompleto93/DebConst-Pleno93TOMO2.pdf>
- Coronil, F. (1997). *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. University of Chicago Press.
- Correo (2014, 23 de julio). Exjueza habla tras ser castigada por rondas campesinas. *Correo*. <https://diariocorreo.pe/peru/exjueza-habla-tras-ser-castigada-por-rondas-16986/>
- Das, V. (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. University of California Press.
- Das, V. y Poole, D. (eds.). (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. School of American Research Press.
- Davies, M. (2018). *Law Unlimited: Materialism, Pluralism, and Legal Theory*. Routledge.
- Derrida, J. (1993). Force of Law: The «Mystical Foundation of Authority». En Cornell, D., Rosenfeld, M. y Carlson, D. G. (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (pp. 3-65). Routledge.
- El Comercio (2014, 16 de julio). Jueza fue destituida por aceptar arrodillarse ante ronderos. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/peru/puno/jueza-destituida-aceptar-arrodillarse-ronderos-342403-noticia/?ref=ecr>
- Escobedo, J. (2016). *Justicia de paz del Perú: Rurasqanchikmi*. Fondo Editorial del Poder Judicial; Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

- Feldman, I. A. (2010). Heterogeneidad jurídica y violencia fundacional en *Todas las sangres*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (72), 233-252.
- Flores, A. (1988). Lima: crónica de un deterioro. Apuntes. *Revista de Ciencias Sociales*, (17), 126-131.
- Goodale, M. (2007). Introduction: Locating rights, envisioning law between the global and the local. En Goodale, M. y Engle, S. (eds.), *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and the Local* (pp. 1-38). Cambridge University Press.
- Hansen, T. y Stepputat, F. (2006). Sovereignty Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 35, 295-315.
- Henry, S. (1985). Community justice, capitalist society, and human agency: The dialectics of collective law in the cooperative. *Law & Society Review*, 19(2), 303-327.
- Krupa, C. y Nugent, D. (2015). Off-Centered States: Rethinking State Theory Through an Andean Lens. En Krupa, C. y Nugent, D. (eds.), *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule* (pp. 1-32). University of Pennsylvania Press.
- Li, F. (2015). *Unearthing Conflict: Corporate Mining, Activism, and Expertise in Peru*. Duke University Press.
- Lipset, D. (2004). «The Trial»: A parody of the law amid the mockery of men in post-colonial Papua New Guinea. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10(1), 63-89.
- Mamdani, M. (2004). *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Pantheon Books.

- Méndez, C. (2005). *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Duke University Press.
- Mitchell, D. (2001). «Demonic Societies»: Liberalism, Biopolitics, and Sovereignty. En Blom, T. y Stepputat, F. (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State* (pp. 41-64). Duke University Press.
- Montoya, R. (2005). Futuro de las comunidades campesinas: Pacaraos 40 años después. *Investigaciones Sociales*, 9(14), 17-45.
- Nader, L. (2011). Ethnography as theory. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 211-219.
- Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton University Press.
- Núñez, P. G. (1996). *Derecho y comunidades campesinas en el Perú: 1969-1988*. Centro Bartolomé de las Casas.
- Obarrio, J. (2010). Beyond equivalence. *Anthropological Theory*, 10(1-2), 163-170.
- _____ (2014). *The Spirit of the Laws in Mozambique*. University of Chicago Press.
- Pandian, A. (2019). *A Possible Anthropology. Methods for Uneasy Times*. Duke University Press.
- Peña, A. (1998). Justicia comunal en los Andes del Perú: el caso de Calahuyo. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Poder Ejecutivo (1991). Decreto Legislativo n.º 741. Lima: 8 de noviembre de 1991.

- Poole, D. (1987). Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru. *Dialectical Anthropology*, 12(4), 367-398.
- _____. (2006). Los usos de la costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal. *Alteridades*, 16(31), 9-21.
- _____. (2009). Autonomía desterritorializada. En Martínez, C. (ed.), *Repensando los Movimientos Indígenas* (pp. 49-66). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador; Ministerio de Cultura del Ecuador.
- _____. (2012). La ley y la posibilidad de la diferencia: la antropología jurídica peruana entre la justicia y la ley. En Degregori, C. I., Sendón, P. y Sandoval, P. (eds.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II* (pp. 200-246). Instituto de Estudios Peruanos.
- Povinelli, E. (2001). Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, (30), 319-334.
- Radio Programas del Perú (2014, 2 de julio). Puno: cuestionan a jueza que liberó a violador confeso en Macusani. *Radio Programas del Perú*. <https://rpp.pe/peru/actualidad/puno-cuestionan-a-jueza-que-libero-a-violador-confeso-en-macusani-noticia-704939>
- Rose, N. y Valverde, M. (1998). Governed by Law? *Social & Legal Studies*, 7(4), 541-551.
- Shaw, K. (2008). *Indigeneity and Political Theory: Sovereignty and the Limits of the Political*. Routledge.
- Sieder, R. (2010). «Legal Cultures in the (Un)rule of Law: Indigenous Rights and Juridification in Guatemala». En Couso, J., Huneeus, A. y Sieder, R. (eds.), *Cultures of Legality: Judicialization and Political Activism in Latin America* (pp. 161-181). Cambridge University Press.

- Taussig, M. (1997). *The Magic of the State*. Routledge.
- Theidon, K. (2003). Disarming the Subject: Remembering War and Imagining Citizenship in Peru. *Cultural Critique*, 54, 67-87.
- Valverde, M. (2003). *Law's Dream of a Common Knowledge*. Princeton University Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza*. Gredos.
- Yrigoyen, R. (2002). Hacia un reconocimiento pleno de las rondas campesinas y pluralismo legal. *Allpanchis*, 34(59/60), 31-81.

DATOS DE LOS AUTORES

VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

Antropólogo y licenciado en Educación Secundaria en la especialidad de Historia, Geografía y Ciencias Sociales. Magíster en Lingüística Andina y Educación. Doctor por la Universidad Pablo de Olavide (España). Docente de la Escuela Profesional de Antropología de la Universidad Nacional del Altiplano (Puno). Profesor visitante de universidades nacionales e internacionales. Traductor e intérprete del aymara registrado en el Ministerio de Cultura y el Poder Judicial. Experto en comunicaciones en lenguas indígenas u originarias en contextos interculturales certificado por el Sistema Nacional de Evaluación, Acreditación y Certificación de la Calidad Educativa desde 2017 hasta la actualidad. Consultor y asesor en instituciones públicas y privadas. Autor de diversas publicaciones como *Acreditación Escuela de Antropología UNA-Puno* (2020); *Pinceladas en tiempos de coronavirus desde Ilave* (2020); *Perfil profesional y didáctico de docente de área de ciencias sociales* (2018); *Plan desarrollo tecnológico, innovación y competitividad con responsabilidad socio ambiental de la provincia de El Collao Ilave 2025* (2017); *Apuntes sobre el proyecto Sierra Sur en El Collao-Ilave* (2016); *Apuntes de lingüística andina* (2014); *Conflictos aimaras* (2013); *El Buen Vivir en la Cultura Aymara* (2012), entre otros. Fundador de la *Revista de Pensamiento Crítico Aymara*. Miembro del comité editorial de revistas nacionales e internacionales. Fue el primer peruano en defender una tesis doctoral en aymara en España (2017).

CLAUDIA ARREDONDO VILLAR

Bachiller en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investiga temas de justicia intercultural. Su investigación de licenciatura se centra en las rondas campesinas de Carabaya, Puno. Se especializa en las rondas campesinas, particularmente en la articulación entre estas y el sistema jurídico estatal a niveles local, regional y nacional. También ha realizado investigaciones sobre violencia sexual y justicia indígena en la Amazonía. Tiene experiencia en investigación cualitativa y trabajo de campo en comunidades campesinas y nativas. Forma parte del equipo multidisciplinario de investigación en el proyecto «Felicidad y Valores en el Perú» en el Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

MARÍA LUISA BURNEO DE LA ROCHA

Antropóloga, investigadora principal del Instituto de Estudios Peruanos y docente contratada de la especialidad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Máster en Antropología Social y Etnología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (Francia) y licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Desde hace veinte años trabaja e investiga sobre los procesos de cambio en la sociedad rural. En particular, en las comunidades campesinas, los sistemas de tenencia de la tierra y los conflictos sociales vinculados a la gestión del territorio y los recursos naturales. Investigadora y corresponsable del Taller Etnológico de Cultura Política de la Pontificia Universidad Católica del Perú y asociada del Seminario Permanente de Investigación Agraria.

OSCAR ESPINOSA DE RIVERO

Doctor en Antropología e Historia. Profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CARLOS ALBERTO CASTRO SEGURA

Bachiller en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado artículos sobre las dinámicas político económicas de comunidades campesinas y sobre las dinámicas de transformación en territorios rurales. Investigador del Instituto de Estudios Peruanos en el Programa Institucional de Investigación y miembro del Taller Etnológico de Cultura Política de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

RODRIGO LAZO LANDIVAR

Master of Arts y doctorando en Antropología por la Universidad de Massachusetts Amherst (Estados Unidos), y docente en la maestría de Recursos Hídricos en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigador de los impactos de las transformaciones sociales, políticas y ambientales en la salud humana de los pueblos indígenas amazónicos. Ha contribuido en la elaboración de protocolos de bioseguridad intercultural y escrito artículos de opinión e incidencia para las políticas públicas sanitarias para los pueblos indígenas. Su investigación doctoral examina las relaciones entre la economía política de la demanda global del oro, los procesos de extracción aurífera en territorio indígena y sus consecuencias en la salud. Ha investigado la epidemia de VIH entre los awajún del distrito de El Cenepa, y el fenómeno de la violencia sexual en comunidades wampis y awajún de las provincias de Condorcanqui y Bagua. Autor del libro *Desenrollando la madeja de la impunidad* (2017), en el que examina el acceso a la justicia de niñas, niños y adolescentes víctimas de violencia sexual en contextos de pluralismo jurídico. Durante la pandemia por la COVID-19, ha participado de espacios de coordinación con organizaciones indígenas, autoridades de salud y otros sectores del Estado, y con activistas e investigadores.

MARCOS LÓPEZ AGUILAR

Magíster en Etnología y Antropología Social por la École des hautes études en sciences sociales (Francia) y licenciado en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha realizado investigaciones acerca de las narrativas locales del desarrollo y la modernidad, los procesos de urbanización de los Andes sur peruanos y los impactos de los megaproyectos de infraestructura. Ha trabajado como predocente en la Pontificia Universidad Católica del Perú y como asistente de investigación en el Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

CARLOS ANDRÉ NARRO FLORES

Bachiller en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente realiza estudios de maestría en Etnología y Antropología Social en la École des hautes études en sciences sociales (Francia).

ROLANDO PILCO MALLEA

Antropólogo por la Universidad Nacional del Altiplano y magíster en Educación Intercultural Bilingüe por la Universidad Mayor de San Simón. Investigador y consultor, y especialista en interculturalidad, pueblos indígenas y pluralismo jurídico.

GUILLERMO SALAS CARREÑO

Ph. D. en Antropología por la Universidad de Michigan y máster en Ciencias Sociales por la Universidad de Chicago (Estados Unidos). Es profesor asociado del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha investigado principalmente sobre las relaciones entre la gran minería y las poblaciones rurales, y sobre formas de socialidad indígena andina que exceden a lo humano. Entre sus publicaciones se encuentran los libros

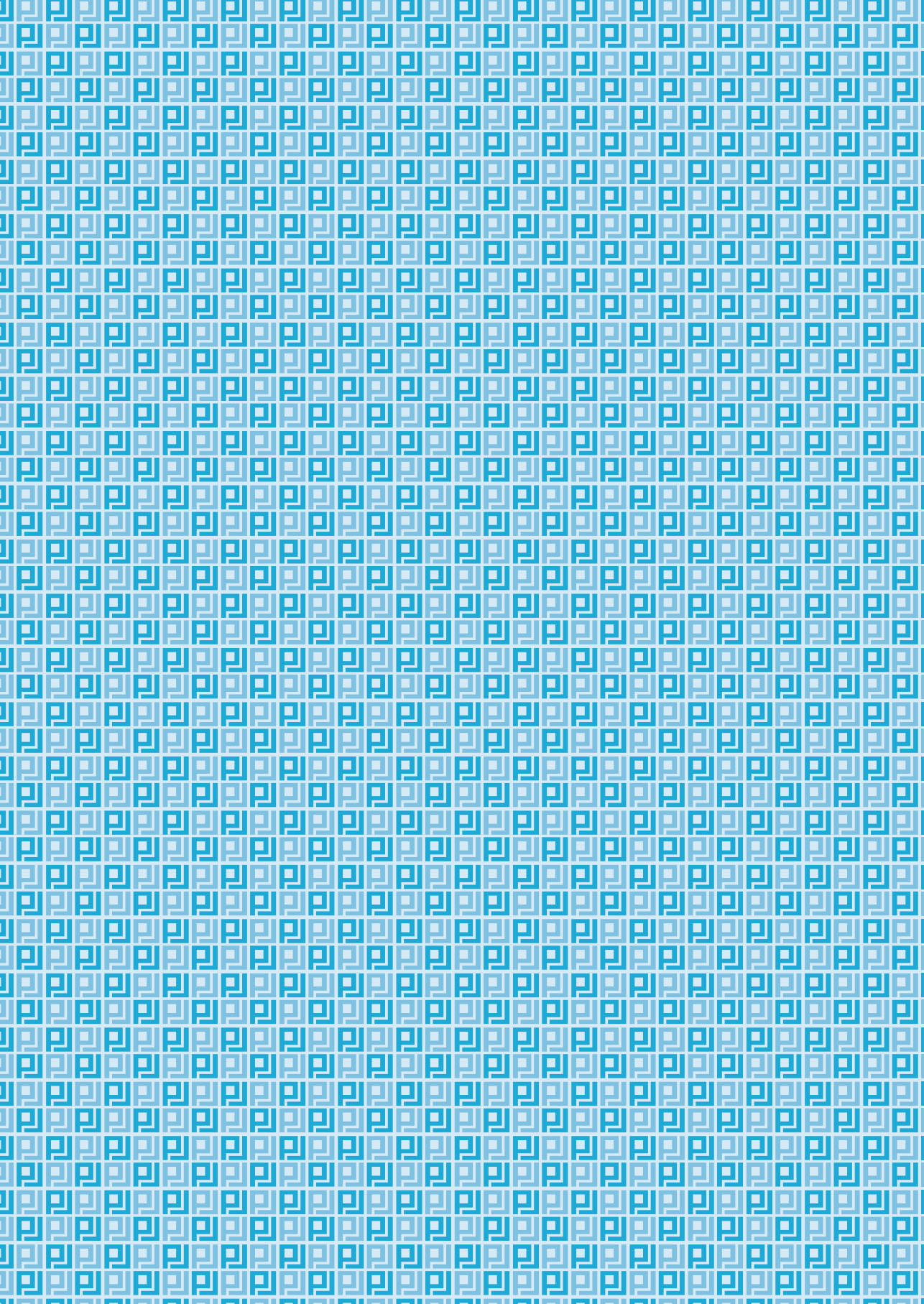
Dinámica social y minería. Familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (Instituto de Estudios Peruanos, 2008) y *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos* (Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019), así como numerosos artículos en publicaciones académicas nacionales y extranjeras.


JULIO SALAZAR DELGADO

Bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigador del Grupo de Investigación en Filosofía del Derecho y Teoría Constitucional de dicha universidad. Se desempeñó como asistente del despacho de la excongresista Mirtha Vásquez Chuquilín. Es autor, junto a José Saldaña Cuba, del artículo «Discursos criminalizadores sobre la otredad indígena en medios de comunicación escrita durante el Baguazo» (Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica, 2018).

GUSTAVO VALDIVIA CORRALES

Bachiller en Sociología por la Universidad Nacional de San Agustín y máster en Clima y Sociedad por la Universidad de Columbia. Cuenta con estudios de doctorado en el Departamento de Antropología en The Johns Hopkins University (Estados Unidos). Cuenta con más de diez años de experiencia realizando trabajo de campo etnográfico en comunidades del sur andino peruano. Su trayectoria combina un cuerpo de publicaciones sobre la relación entre las sociedades de los Andes y su entorno natural, con una amplia experiencia de colaboración en distintos programas y proyectos orientados al fortalecimiento intercultural de las comunidades campesinas en el Perú. Adicionalmente, ha realizado, tanto en el Perú como en el extranjero, actividades ligadas a la docencia universitaria, la producción audiovisual y la elaboración y gestión de proyectos de cooperación sobre esta temática.





El presente libro es una compilación de investigaciones realizadas sobre pueblos y comunidades asentados en diferentes territorios del Perú, incluyendo a las rondas campesinas. Por ello, su lectura nos permitirá contar no solo con una descripción detallada de las prácticas y las normas para impartir justicia en dichas comunidades y pueblos, sino también identificar las diferencias, lo cual a su vez contribuye a tener un panorama general en torno a lo que puede implicar la resolución de conflictos para la jurisdicción especial.

Tomando en cuenta que una de las funciones principales de la Oficina Nacional de Justicia de Paz y Justicia Indígena es la promoción de la coordinación entre los sistemas de justicia, resaltamos la urgencia de fortalecer los espacios de diálogo entre todos los actores de la justicia ordinaria y los actores de la justicia comunal y rondera, por lo que esperamos que esta publicación sirva también para visibilizar dicha necesidad, así como la de una comprensión global de lo que conlleva la justicia intercultural.

DR. VICENTE PAUL ESPINOZA SANTILLÁN
Consejero responsable de la Justicia de Paz y Justicia Indígena



ISBN: 978-612-4484-25-4

