



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO
DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**IUSTITIA VS CHANINCHAY: LEGALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA ANDINA
(Crítica al Proyecto de Ley de Coordinación de Justicia en el Perú).**

CLIVER CCAHUANIHANCCO ARQUE

Foz do Iguaçu

2019



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**IUSTITIA VS CHANINCHAY: LEGALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA ANDINA
(Crítica al Proyecto de Ley de Coordinación de Justicias en el Perú).**

CLIVER CCAHUANIHANCCO ARQUE

Tesis presentada al Programa de Pos-Graduación Interdisciplinaria en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Federal de la Integración Latino-Americana (UNILA), como requisito para la obtención del título de Master en Estudios Latino Americanos.

Orientador: Prof. Dr. Johnny Octavio Obando Moran.

Foz do Iguaçu

2019

CLIVER CCAHUANIHANCCO ARQUE

IUSTITIA VS CHANINCHAY: LEGALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA ANDINA
(Crítica al proyecto de Ley de Coordinación de Justicias en el Perú).

Tesis presentada al Programa de Pos-Graduación Interdisciplinar en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Federal de la Integración Latino-Americana (UNILA), como requisito para la obtención del título de Master en Estudios Latino Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Johnny Octavio Obando Moran.
UNILA

Prof. Dr. María Luz Mejías Herrera
UNILA

Prof. Dr. Viviane Bonfim Fernandes
UNILA

Foz do Iguaçu, 17 de dezembro de 2019.

Catologação elaborada pela Divisão de Apoio ao Usuário da Biblioteca Latino-Americana
Catologação de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA

A772i

Arque, Cliver Ccahuanihancco.

Iustitia VS Chaninchay: legalismo jurídico y justicia andina (Crítica al Proyecto de Ley de Coordinación de Justicia en el Perú) / Cliver Ccahuanihancco Arque. - Foz do Iguaçu, 2020.

134 fls.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH), Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG IELA).

Orientador: Prof. Dr. Johnny Octavio Obando Moran.

Coorientador: Prof. Dr. María Luz Mejías Herrera.

Coorientador: Prof. Dr. Viviane Bonfim Fernandes.

1. Direito - Filosofia - História - Peru. 2. Positivismo jurídico. I. Moran, Johnny Octavio Obando. II. Herrera, María Luz Mejías. III. Fernandes, Viviane Bonfim. IV. Título.

CDU 340.12(85).

Dedico este trabajo a la preeminencia misti, por ayudarnos en el reencuentro de nuestro ser y encaminar nuestra lucha hacia el deber, ya que sin ellos no sabríamos que no somos de ellos ni ellos nuestros, pues nuestra diferencia parten del querer un mundo como iguales, mientras ellos diferenciarnos en clases; dedico este trabajo a esos eternos luchadores del campo, que a pesar de no ser visibles a los ojos de nadie, mantienen su lucha ante todos.

A mis padres, Victoria Graciela Arque Aguilar y Ubaldo Ccahuanihancco Hanco, por el apoyo incondicional siempre; a mis hermanos Efraín, Lidia y Oscar, por sus consejos y anticipadas recomendaciones de vida, Deysi por ser la mejor persona y compañera en este camino; y Filomena Rodríguez Aguilar, por enseñar esa vitalidad y fortaleza que se necesita en esta vida.

AGRADECIMENTOS

A mis padres brasileiros Diego y Larissa, por la adopción como hijo espiritual y sus incondicionales ayudas y consentimientos en mi primera experiencia fuera de casa. Así mismo a Janaina y esposo quienes me acogieron sin distinción y como parte de su familia en estas tierras brasileiras.

A mi orientador Johnny Octavio Obando Moran, por ser aquel mentor que apoya las expectativas e ideas de su orientado, confiando y haciendo expreso tal hecho en su actuar y libertad que me da en dicha investigación. Y quien también inicio en mi persona aquel deseo por el conocimiento filosófico andino en profundidad.

A la banca calificadora, que gentilmente acepto la labor de evaluar este trabajo por estar ligada a sus experiencias y conocimientos que a la vez fueron cultivado en mí, tras horas de enseñanza y debate dentro y fuera de aulas.

A la grandiosa UNILA, que por coincidencias de la vida conocí y de la cual hoy soy un miembro más para la resistencia Latino-Americana, que lucha arduamente para la concreción de aquel ideal de integración y restructuración de un Abya Yala originario, y porque no también Andino.

A Foz de Iguaçu-Brasil, que a pesar de las dificultades sociales y complicado panorama político, que orienta xenofobias y discriminaciones, tiene una esencia espiritual de madre tierra (pachamama), que sin duda, en su ley natural y espiritual, algún día se librara de ellos, para recuperar su armonía y tranquilidad.

NO TE RÍAS DE UN QOLLA

No te rías de un colla que bajó del cerro, que dejó sus cabras, sus ovejas tiernas, sus habales yertos; no te rías de un colla, si lo ves callado, si lo ves zopenco, si lo ves dormido.

No te rías de un colla, si al cruzar la calle lo ves correteando igual que una llama, igual que un guanaco, asustado el runa como asno bien chúcaro, poncho con sombrero, debajo del brazo.

No sobres al colla, si un día de sol lo ves abrigado con ropa de lana, transpirando entero; ten presente, amigo, que él vino del cerro, donde hay mucho frío, donde el viento helado rajeteó sus manos y partió su callo.

No te rías de un colla, si lo ves comiendo su mote cocido, su carne de avío, allá, en una plaza, sobre una vereda, o cerca del río; menos si lo ves coquiando por su Pachamama.

Él bajó del cerro a vender sus cueros, a vender su lana, a comprar azúcar, a llevar su harina; y es tan precavido, que trajo su plata, y hasta su comida, y no te pide nada.

No te rías de un colla que está en la frontera pa'l lao de La Quiaca o allá en las alturas del Abra del Zenta; ten presente, amigo, que él será el primero en parar las patas cuando alguien se atreva a violar la Patria.

No te burles de un colla, que si vas pa'l cerro, te abrirá las puertas de su triste casa, tomarás su chicha, te dará su poncho, y junto a sus guaguas, comerás un tulpo y a cambio de nada.

No te rías de un colla que busca el silencio, que en medio de lajas cultiva sus habas y allá, en las alturas, en donde no hay nada, ¡así sobrevive con su Pachamama!.

Fortunato Ramos.

CCAHUANIHANCCO ARQUE. Cliver. **IUSTITIA VS CHANINCHAY: LEGALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA ANDINA (Crítica al proyecto de Ley de Coordinación de Justicia en el Perú)**. 2019. Páginas. Tesis de Maestría (del Programa de Pos-Graduación Interdisciplinar en Estudios Latino-Americanos PPG IELA) Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Foz de Iguazú, Paraná, Brasil, 2019.

Resumen

Desde sus génesis las culturas constituyentes de Abya Yala y los andes específicamente, regularon su interacción y orden social a través de sus instituciones originarias, estas instituciones eran estructuradas por principios y valores que fundamentaban a su vez normas, usos y costumbres propias, las mismas que con la conquista y posterior imposición de un estado nacional sustentado en un “Derecho Positivo tradicional”, las encausaron a una subordinación hegemónica ante el sistema legal occidental positivo, insertando categorías artificiosas como la coordinación de justicias planteada desde una perspectiva unívoca y direccionada, para pretender la extinción y subordinación total de los pueblos indígenas andinos. El objetivo del presente trabajo es analizar el proyecto de ley de coordinación intercultural de justicia en el Perú, y proponer principios para la construcción de una ley de coordinación de justicias sin subordinaciones desde la justicia indígena andina. El tipo de investigación es mixto considerando que es una investigación teórica propia de la investigación jurídica, y empírica desde la investigación antropológica; se utilizó el método descriptivo observacional de corte transversal, utilizando los métodos de observación participante, focus group y entrevista semi estructurada desde el plano social, y el método jurídico sistemático y sociológico bajo las técnicas de interpretación hermenéutica y literal de la ley desde el plano jurídico. El resultado de la investigación permite sugerir principios fundamentales, para la construcción de una verdadera coordinación de justicias sin subordinaciones, que desestimen todo tipo de hegemonía e imposición de instituciones y formas de administración de justicia ordinaria, que extinga y elimine las normas, usos y costumbres de la justicia indígena andina.

Palabras Claves: Justicia. Legalismo. Coordinación. Positivismo.

CCAHUANIHANCCO ARQUE. Cliver. **IUSTITIA VS CHANINCHAY: LEGALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA ANDINA (Críticas al proyecto de Ley de Coordinación de Justicia en el Perú)**. 2019. Páginas. Tesis de Maestría (del Programa de Pos-Graduación Interdisciplinar en Estudios Latino-Americanos PPG IELA) Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Foz de Iguazú, Paraná, Brasil, 2019.

Resumo

A partir de suas origens, as culturas constitutivas de Abya Yala e dos Andes, especificamente, regulamentaram sua interação e ordem social através de instituições originárias as quais inferem princípios e valores que sustentam suas normas, práticas e costumes, os mesmos que com a conquista e subsequente imposição do Estado baseado num "direito tradicional positivo", fez que essas práticas e conhecimento da justiça indígena sejam subordinada por um sistema jurídico ocidental positivo através da inserção de categorias artificiosas como a coordenação desde a perspectiva unívoca e hegemônica. O objetivo deste trabalho é analisar o projeto de coordenação intercultural da justiça no Perú e propor princípios para a construção de uma lei de verdadeira coordenação de justiças sem subordinações a partir da justiça indígena Andina. O tipo de pesquisa é misturado considerando que é uma pesquisa teórica típica da pesquisa legal, e empírica desde a pesquisa antropológica, utilizou-se o método observacional descritivo de corte transversal, utilizando os métodos de Observação, grupo focais e entrevista semiestruturada no nível social; e o método jurídico sistemático e sociológico a partir das técnicas de interpretação hermenêutica e literal da lei no nível jurídico. O resultado da investigação sugere princípios fundamentais para a construção da verdadeira coordenação das justiças sem subordinações que não recaiam nos tipos de justiça hegemônica e imposição de instituições e formas de administração da justiça que extinguem e eliminem as regras normas, práticas e costumes da justiça indígena Andina.

Palavras-Chave: Coordenação. Justiça. Legalismo. Positivismo.

CCAHUANIHANCCO ARQUE. Cliver. **IUSTITIA VS CHANINCHAY: LEGALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA ANDINA (Crítica al Proyecto de Ley de Coordinación de Justicias en el Perú)**. 2019. Páginas. Tesis de Maestría (del Programa de Pos-Graduación Interdisciplinar en Estudios Latino-Americanos PPG IELA) Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Foz de Iguazú, Paraná, Brasil, 2019.

Abstract

From their origins the constituent cultures of Abya Yala and the Andes specifically, regulated their interaction and social order through pristine institutions that infelated principles and values that underpinned their norms, customs and customs, the same as with the conquest and subsequent imposition of a state based on a "Traditional Positive Law", made these practices and knowledge of indigenous justice subordinated by a positive Western legal system through the insertion of artifice categories such as the coordination of justices raised from a single and hegemonic perspective. The objective of this work is to analyze the project of intercultural coordination of justice in Peru and propose principles for the construction of a law of coordination of justices without subordinations from the Andean indigenous justice. The type of research is mixed considering that it is a theoretical research typical of legal research, and empirical since anthropological research, the observational descriptive method of cross-cutting was used, using the methods of observation, focus group and semi-structured interview from the social level; and the systematic and sociological legal method under the hermeneutic and literal interpretation techniques of the law from a legal level. The outcome of the investigation suggests fundamental principles for the construction of true coordination of justices without subordinations that dismiss all kinds of hegemony and imposition of institutions and forms of administration of justice extinct and eliminate the rules on the practices and customs of Andean indigenous justice.

Keywords: Coordination. Justice. Legalism. Positivism.

CCAHUANIHANCCO ARQUE. Cliver. **IUSTITIA VS CHANINCHAY: LEGALISMO JURÍDICO Y JUSTICIA ANDINA (Crítica al Proyecto de Ley de Coordinación de Justicias en el Perú)**. 2019. Páginas. Tesis de Maestría (del Programa de Pos-Graduación Interdisciplinar en Estudios Latino-Americanos PPG IELA) Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), Foz de Iguazú, Paraná, Brasil, 2019.

HUCHUY QILQA

Ancha ñawpaqmanta, ichachus Abya Yala sutichasqapi, ñawpaq allin kawsaykunata umacharqanku, allin kawsayqa ayllu ukhupi imaymana sumaq kawsayta yacharqanku. Hinaspataq, conquista europea nisqawan, chay allin ñawpaq khawisayqa urayrayku chiraku, “derecho positivo tradicional” nisqawan chaymi kunankama waq kawsaykunata hap´ichiwanchik, ñawpaq allin kawsayta pisimantapisi qunqachiwanchik. Kay llank´ayqa umanchaytamuna, “Ley de coordinación intercultural de justicia del Perú”, kamachik hina nisqata, ñawpaqmanta ñuqanchikman allin yuyay chaninchasqapa hamuchkan. Kay qilqata allin yachaykunata qawarispá imaymana llakta runa kama masinchikpaq anpaq. Kay qilqata llusqsimun allin yuyaychayta qawarispá allinta umanchaspa. Kay qilqa llanq´asqaqa runakuwan huñunakuspa, rimanakuspa kayman chhaqayman purispá yachasqankunata yachaspa nuqayachasqaywan khuskachani. Kay qilqata tukuchayku ñawpaqman allin yachasqanchikkunata, chaminchay kanman; yuyanispá nanan huk chaninchallachu kan, ñuqanchik allin kawsayta rikcharichisuman ñawpaqman puririsun chanin kawsaypatapaq.

Ancha Simi: allin kawsayqa, chaninchay; kamachik; qilqata allin yachaykunata.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	16
-------------------	----

CAPITULO I

APROXIMACIONES DIALOGICAS FILOSOFICAS DE LA CULTURA Y JUSTICIA DESDE LOS ANDES

1.1. Filosofía Imparativa: alternativa y formula antimonopólica a la hegemonía cultural.....	19
1.2. Relativismo Cultural y Anti-Relativismo: las dos caras de la moneda cultural.....	23
1.3. Filosofía Andina: ¿Qué es?, ¿Quiénes somos?, ¿Quién la hace?, y ¿Cómo se hace?.....	25
1.4. Lo Inter, Multi y Trans: un acercamiento al dislocamiento del conocimiento local y universal de la cultura	28
1.5. Cultura y Justicia no Convencional: aproximaciones al chaninchay andino.....	30

CAPÍTULO II

HISTORIOGRAFÍA JURÍDICA

2.1. Aproximaciones desde la Historia Occidental y la Etnohistoria Andina.....	32
2.2. Aproximaciones a la Justicia: el origen del poder y el estado	34
2.3. La Mercantilidad en el Origen del Estado Occidental.....	34
2.4. Iustitia: la fundamentación histórica occidental de la justicia.....	35
2.5. Ius Commune y Iustitia: fuentes históricas de la justicia hegemónica	37
2.6. Conquista y Estado Occidental: el derecho indiano y la justicia en la colonia.....	39

2.7. Tradición Jurídica de la Conquista: monismo jurídico y derecho positivo.....	42
2.8. Derecho Consuetudinario y Pluralismo Jurídico: bosquejos de una alternativa jurídica	43
2.9. Nuevo Constitucionalismo Latino-Americano: relacionalidad del estado constitucional y el derecho andino	48
2.10. Sobre el Nuevo Constitucionalismo Latino-Americano y las Justicias Alternativas.....	50
2.11. Comunidades Campesinas y Rondas Campesinas en los Andes...51	
2.12. Una Aproximación a la Justicia Comunal	54
2.13. Marco Normativo Formal de Reconocimiento del Derecho indígena.....	55

CAPÍTULO III

HISTORIOGRAFÍA ANDINA: UNA COMPRENSIÓN DE LO PRÁCTICO Y COMUNITARIO DE LA JUSTICIA ANDINA

3.1. Chaninchay y Iustitia: aproximaciones desde lo originario y lo impuesto.....	57
3.2. Chaninchay: la esencia justa de dar y complementar	58
3.3. Sobre la Estructura y Organización Andina.....	60
3.4. Sobre la Organización y Manejo del Poder en los Andes	65
3.5. Justicia Restaurativa desde el mundo andino	66
3.6. Justicia y estructura social Andina en la Colonia	70
3.7. El Derecho y la Justicia en la Colonia	72
3.8. Organización y Justicia Procedimental en la Colonia.....	74
3.9. De la Republica e Independencias Justas a los Andes Injustos	77
3.10. Reformas y Justicia: la creación del nuevo mundo andino.....	80
3.11. La Reforma Agraria: la transformación del indio a campesino	80
3.12. Resistir o Sucumbir: rondas campesinas, derecho y justicia contemporánea	83

3.13. Sobre los Principios y Valores de la Justicia Andina Contemporánea	86
3.14. Características de los Principios y Valores Andinos	88
3.15. Estructura Orgánica Andina Contemporánea.....	89
3.16. Proceso Restaurativo Contemporáneo de la Justicia Andina.....	90
3.16.1. Hecho Concreto	91
3.16.2. Confesión, Investigación o cateo.....	92
3.16.3. Sanción	93
3.16.4. Arrepentimiento	93
3.16.5. Reinserción	94
3.17. Mecánica Procedimental Restaurador de Justicia Andina	94
3.17.1. Sanciones.....	95
3.17.2. Instancias	96
3.17.3. Acuerdos	97

CAPÍTULO IV

LA LEY DE COORDINACIÓN DE JUSTICIAS EN EL PERÚ

4.1. Origen del Proyecto de Ley de Coordinación Intercultural de Justicia en el Perú.....	100
4.2. Análisis de la Ley de Coordinación Intercultural de Justicias en el Perú: sobre alcances y limitaciones del artículo 149°	102
4.2.1. Los Derechos Humanos: un discurso de intromisión y dominación.....	102
4.2.2. Coordinación y Justicia de Paz: un monologo propuesto desde el estado	107

CAPITULO V

HACIA UNA ÉTICA ANDINA

5.1. Bosquejos y Principios para la Sistematización Filosófica de una Justicia Andina	115
---	-----

CONCLUSIONES FINALES	118
CONSIDERACIONES FINALES.....	120
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....	121
ANEXOS.....	128

INTRODUCCION

Desde sus orígenes las culturas conformantes de Abya Yala¹ y en específico de los Andes peruanos, regularon su interacción y orden social a través de reglas, normas, usos, y costumbres, materializados en principios y valores propios, los mismos que con la conquista fueron interrumpidas, para subsecuentemente imponérseles nuevas estructuras socio culturales ajenas a su realidad como el “Estado” y sucesivamente a esta, la institucionalización estructural del legalismo y positivismo jurídico, lo cual encausa a que las prácticas y saberes de justicia indígena andina sean subordinadas por un sistema legal occidental, bajo criterios propios del legalismo y la norma escrita del derecho positivo.

La realidad jurídica peruana reconoce dos tipos de sistemas: por un lado el positivismo jurídico hegemónico, que se fundamenta en la universalidad del conocimiento a través de la norma legal; y por otro lado, la justicia indígena andina resistente a su extinción y fuerte en sus fundamentos del conocimiento local, bajo principios del sentir y pensar; ambas catalogadas como sistemas y formas de administrar justicia, empero diferentes desde la lógica y entendimiento de hacerlo.

Se debe comprender asimismo, que el origen de la justicia indígena es anterior a la del positivismo jurídico, y que su sometimiento se fundamenta en relación a los hitos históricos de encubrimiento que remeció a los pueblos latino americanos, que postulan en ese sentido: una justicia indígena plena en época de las grandes culturas, una justicia indígena subordinada en el colonización, una justicia indígena casi extinta en la época republicana, y una justicia sincrética y manipulada contemporánea.

En la actualidad los países latinoamericanos, y en el caso peruano de quechuas² y aymaras³ específicamente, se viven una lucha por el reconocimiento

¹ Ver también Carrera y Ruiz (2016, p. 12).

Abya Yala, que significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano.

² Ver también Montoya (1987, p. 10)

La cultura quechua es una cultura fundada en el principio de reciprocidad, una organización del estado, sociedad y comunidades articuladas alrededor del intercambio de solidaridades entre unidades domésticas al interior del Ayllu.

³ Ver también Tintaya (2007, p. 170)

El término aymara aludía a un tipo de lengua que hablaban los aborígenes que vivían en los Andes, en el altiplano boliviano y peruano [...], hoy se afirma lo aymara ya no como una lengua ni como un atributo

pleno de la justicia indígena, así como del respeto de sus saberes y prácticas ancestrales al momento de administrar justicia. Si bien la jurisdicción indígena en el Perú ha avanzado con el reconocimiento constitucional, este ha sido solamente teórico, pues el positivismo jurídico no valida ni menos considera forma distinta de administración de justicia que no sea la codificada derivada de la tradición positiva.

El objetivo del presente trabajo es: analizar el proyecto de ley de coordinación intercultural de justicia en el Perú⁴; Describir la justicia indígena andina pos proyecto de ley de coordinación intercultural de justicia en el Perú y Proponer principios para la construcción de una ley de coordinación de justicias sin subordinaciones desde la justicia andina en el Perú.

. La metodología social a usar será descriptivo, observacional, transversal, para ello se utilizara tres técnicas: observación participante, focus group y la entrevista semi-estructurada; y por la perspectiva jurídica será el método jurídico sistemático y sociológico bajo las técnicas de interpretación hermenéutica y literal de la norma jurídica.

El resultado de la investigación, permitirá desenmascarar la hegemonía positivista, que bajo una estrategia imperialista de sustantivos y adjetivos maquilladores como la coordinación y el acceso a la justicia, solo pretenden la imposición de instituciones y demás criterios de administración de justicia ordinaria, como se ha demostrado en la realidad local, donde se ha dado la eliminación parcial de la justicia indígena andina.

El presente trabajo está estructurado en razón ordinal de cinco capítulos, el primer capítulo contiene aproximaciones teórico filosóficas, las mismas que permiten entender la posibilidad de coordinación horizontal entre ambos sistemas; en el segundo capítulo denominado historiografía Jurídica contiene de manera sintética la evolución en tanto justicia desde la perspectiva occidental, así como la explicación de los fundamentos de la justicia occidental, consecutivamente en el tercer capítulo titulado historiografía andina, se explica detalladamente las practicas originarias de

particular de los indígenas, sino como un nombre que identifica la forma de ser de un pueblo, de una cultura y de una nación.

⁴ Ver también, Congreso de la república del Perú:

1. Proyecto de Ley N° 313/2011-PJ
2. Proyecto de Ley N° 773/2016-CR

justicia en el mundo andino y su variabilidad en el tiempo; en el cuarto capítulo denominado la ley de coordinación de justicias en el Perú, expone los análisis de la ley objeto y sus implicancias en tanto coordinación en la realidad; en el quinto capítulo titulado hacia una ética andina se proponen bosquejos fundamentales para el reconocimiento de la justicia andina como sistema y sin subordinaciones; para finalizar el trabajo se dan conclusiones que en medida resumen todo el trabajo de investigación, así como también se vierten recomendaciones para futuras investigaciones en pro y favor del conocimiento y empoderamientos del pensamiento andino, para su integración y su coordinación.

CAPITULO I

APROXIMACIONES DIALOGICAS FILOSOFICAS DE LA CULTURA Y JUSTICIA DESDE LOS ANDES

La proposición posible de una filosofía intercultural nos permite salir del plano conceptual derivado del monopolio cultural, para adentrarnos a la crítica de la universalidad occidental. Es momento de despojar esa modernidad occidental traslucida en globalidad y como único medio de desarrollar, para plantear un ethos conceptual más originario que reperspectivise el pensamiento desde la propia contextualidad de las culturas.

1.1. Filosofía Imparativa: alternativa y formula antimonopólica a la hegemonía cultural.

Se nos es cotidianamente común para nuestra época, pensar y sustentar todo tipo de criterio bajo órdenes del imperativo científico, de hecho todo argumento por más popular o hermético que sea en razón de especialidad, se hacen hoy formas de convertir creencias en conocimiento. Es por ello que se estima necesario considerar criterios de filosofar, distintas a la tradición occidental híper racionalista, y sugerir la posibilidad de entender y comprender otras formas de pensamiento (Aymaras, Quechuas, Indias, Afro, Niponas, etc.) que más allá de la contrariedad al criterio universal monopólico del conocimiento absoluto, pretenden más bien complementarse y perfeccionarse, a través de su relacionar de su esencia local y contextual; es por ello que el principio dialógico de la filosofía imparativa, nos posibilita salir del plano unidireccional y absoluto, e ir al plano relacional y complementario. La perspectiva racional andina, se expresa en su conocimiento ontológico superior de armonía y buen vivir, y demás criterios propios del sentir y pensar, que son claramente expresados en la cotidianeidad de relacionalidad entre personas humanas (runas), naturaleza (sallqa) y comunidad (ayllu).

La relacionalidad para el pensamiento andino, entiende la no separación del uno y del todo, y ve más bien la relación del todo con el todo, es por ello que el criterio usado desde la filosofía imparativa o dialógica podría ser de pleno, compatible con la esencia andina, pues plantear los postulado desde la acción y aptitud de aprender desde el otro, es recurrente y consecuente en el pensamiento andino, como lo es claramente expresados en las prácticas étnicas complementarias, notables en

su realidad etnohistorica; así mismo este postulado pone a pensar a la filosofía imparativa y el pensamiento andino como forma antinómica de la racionalidad hegemónica que presupone la verdad desde las alteridades multiversas, dialogantes e interrelacionales, considerando como criterio máximo, la no autosuficiencia cognitiva ni universal, para el encuentro del camino de la verdad y del ser colectivo.

Entre tanto conseguí algo importante o al menos así lo pareció, hablando de si sería posible y como deslindar la posibilidad de todo otro conocimiento propiamente humano, de manera puramente filosófica o siquiera mediante cualquier criterio demostrable [...]. Digo entonces, la razón filosofante se sostiene con sus propios pies, basa a sí misma. Comprende todas las cosas, y a la postre se comprende a sí misma (el único acto teórico-cognoscitivo contra el que no cabe decir nada, pues es el único que no se da según la forma $A=B$, que es la forma del conocimiento de la realidad y de la realidad misma, sino según la forma $A=A$, propia del conocimiento lógico) (ROSENZWEIG, 1917, p. 57-59).

Dicho exordio citado, deja la posibilidad de repensar la filosofía desde un dialogo dialógico como el que se propone ahora desde el pensamiento andino, en tanto que este implique la interacción y compartimiento de verdades generadas desde realidades (topois) diferenciados, las cuales se sustenten en sus causas y fundamentos para acortar la distancia no solo geográfica sino filosófica ontológica de la verdad y del ser, para hacer posible aquella antitética que supere las verdades creadas como verdades asumidas universalmente, y por el contrario, proponer la inteligibilidad de entender y comprender al otro sin presuponer a mero reflejo de espejo, que lo que le falta a él (otro-subalterno) es lo que poseo yo (universal) y mejor tomar complementariamente o “yanapakuykusunchik” en categoría andina, y generar mecanismos de complementariedad que mejoren las instituciones y conocimientos del otro y viceversa.

Por lo tanto el principio de complementariedad contradice a dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental: al principio de contradicción (principium contradictionis) y al concepto de "substancia". El principio de contradicción quiere decir que es imposible que algo puede ocurrir al mismo tiempo con su contrario; el principio de complementariedad en comparación quiere decir que esto sí es posible, más aún que en cierto modo es necesario. Dicho de otra manera: Según el principio de complementariedad no hay negación absoluta, sino sólo relativa. (STERMAN, 2014, p. 12).

Es entre tanto que, la posibilidad y viabilidad de proponer y hacer factible la hermenéutica dialógica en términos asimétricos, con las otras racionalidades como la andina, deberá iniciarse en primer orden bajo la consideración equivalente de todas las culturas como unidades perfectas en sentido propio, e incompletas y anticipadas en perfección en sentido universal, solo con ello se puede en primera instancia

sofrenar el tan excluyente y totalizador imperialismo cultural, que bajo su proposición de dominación y universalización de la experiencia, estigmatiza y opaca a las demás culturas, llevándolas a un desenlace de propósito y lógica contemporánea del monopolio cultural desde la hegemonía, que se sustenta en el mercantilismo y territorialidad del conocimiento, como factores reductores preponderantes para la dominación, que a la vez interactúan copulativamente para hacer recaer a la otra cultura en localismos exacerbados baldíos en sentido estructural, y asistemático de pensamiento y filosofía, que finalmente como proceso hegemónico hace que las culturas caigan en cotidianos del folclor y exotismo, para perplejar la dinámica sustancial de la cultura, ahora estancada en los criterios universales de la otra cultura.

Debemos de ser auto reflexivos y conscientes que, como sociedades nos encontramos ya dentro de una realidad pensada y hegemonizada jerárquicamente, por un sistema de razón metonímica reduccionista, donde se tiene la innecesaridad de contraste con otras racionalidades, y que por lo tanto su esencia es no dialogante y si arrogante culturalmente; este modelo racional que se constituyó históricamente, torno la fuerza de su palabra una ley totalizadora y universalizadora, que a mera analogía del “*urbi et orbi*”⁵ condicionó la aceptación de ese todo hegemónico, y estigmatizó las otras culturas, como resistencia utópicas desde sus otredades.

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder — esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento. La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma. (FOUCAULT, 1980, P. 189).

Partiendo de esa realidad citada, no sería factible caer en visiones puristas, fundamentalistas, esencialistas y menos campanillistas de querer considerar una cultura como totalidad cerrada, puesto que si se recayera en ello se llevaría al desmerito, utopía y romanticismo de lo que fueron las otras culturas en su historia, y por tanto solo quimeras ilusorios circulantes en la contemporaneidad; la formula y alternativa más racional y practica de poder seguir siendo resistencia será a través de la generación un dialogo, que a través de la hermenéutica diatópica, proponga una aceptabilidad de la igualdad de las culturas como principio, en tanto esta equipare a las demás culturas inferiorizadas con la hegemónica a través de la ponderación de

⁵ **Urbi et orbi** locución latina que expresa la bendición papal dirigida a la ciudad de Roma y al mundo entero.

sus diferencias y particularidades en principio y estructura cultural; entre tanto serán el respeto de esas diferencias culturales, las que no dejen recaer en la descaracterización y subsecuente homogeneización de las culturas, pues lejos de ver a la igualdad y diferencia como polos contrapuestos e indiferentes, bajo la racionalidad diatópica y andina estos serán solo uno en equivalencia dialógica.

No olvidemos que, bajo la capa de los valores universales autorizados por la razón, se impuso, de hecho, la razón de una raza, de un sexo y de una clase social. Por tanto la cuestión es: ¿Cómo realizar un dialogo multicultural cuando algunas culturas fueron reducidas al silencio y sus formas de ver y conocer se hicieron impronunciabiles? En otras palabras ¿Cómo hacer hablar el silencio sin que él hable necesariamente la lengua hegemónica que le pretende hacer hablar? (BOAVENTURA, 2000, p. 32).

En tanto y desechando la radicalidad de imponer o proponer posturas de contraposición cerradas (basadas en etnocentrismos y relativismos exacerbados), se toma la medida más congruente de cambio con el “dialogo”, para a partir de ello transformar la realidad en la que se encuentra subsumida las resistencias de pensamiento, y así resignificar esa naturaleza impositiva hegemónica.

En la actualidad, posturas como las propuestas por Boaventura (2000) parten de una perspectiva intercultural dialógica cosmopolita, donde a través de un espacio intercultural de dialogo denominado “zonas de encuentro”, se puedan entablar relaciones simétricas, que repercutan en políticas transformadoras y por ende cambios sociales desde la resignificación del lenguaje hegemónico como forma de traducción; empero de ello ya se advierte un vicio epistémico, que hacemos notar desde el pensar andino cual es, la predisponibilidad a la existencia de una doble posibilidad, que lejos del dialogo propuesto, recae a un monologo dispuesto de mínima intervención de posibilidad de opinión de esos “otros”, este fenómeno fallido se explica, en que una vez las culturas abiertas al dialogo por medio de sus agentes cosmopolitas, estos sucumben ante la potencial fuerza hegemónica del lenguaje hegemónico, por el que en la medida que las otras culturas pretenden entablar conversación desde el lenguaje hegemónico este termina subordinados, y por tanto corrompiendo su propia cultura, ello indirectamente nos hace perder la posibilidad de abrirse al dialogo y por ende volver a posturas cerradas y utópicas radicales.

Es entonces que, en la posibilidad de proponer reestructurar y complementar esta hermenéutica diatópica con la idea andina de complementariedad, se puede concebir una relectura de la otra cultura a partir de sus diferencias, es decir no se hará

la lectura a través de las similitudes o posibles valores y principios en común, sino desde la diferencia, donde la resignificación no signifique hablar desde el idioma hegemónico a nuestra cultura, para recién mudar las estructuras; sino más bien hablar en la secularidad de la propia lengua cultural y de su contexto, para que a partir de ello se garanta un punto de bifurcación que contraste a través del dialogo polilógico, un juego de fuerzas que exponga la realidad natural de incompletud, diversidad y relatividad de las culturas. Solo así se garante que el acto interpretativo y re interpretativo, no recaiga en elecciones ni criterios propuestos desde un polo cultural a otro, y de tal forma se evite que algún polo cultural se apropie y desmiembre a otro. Concluyendo de esta manera, en el reurdir de cada cultura en su propio contexto, particularidad y complejidad de seguir considerándose incompleta, y no mutando culturas donde en palabras de Panikkar se mezcle culturas que den como resultados culturas con cuerpo de cordero y cabezas de jacks.

1.2. Relativismo Cultural y Anti-Relativismo: las dos caras de la moneda cultural

La dinámica cultural es entendida dentro del relativismo cultural, ya que es a través de esta, que se posibilitan y encierran posibilidades en su conceptualización dentro de cada estructura en la que se use; este oxímoron cultural, que encierra una doble posibilidad de universalismo y relativismo como dosis particulares generadas en un trecho cultural local en contra del universalismo egoísta, es convertida por otro lado en un relativismo universalista, que lejos de la ponderación cultural indiferenciada de todo sistema sociocultural, como iguales en valor y sin recaer en posicionamientos preferentes y evolucionistas que clasifiquen de civilizado o primitivo a las culturas, universalizan los localismo generando el mismo fenómeno de globalización, ahora entendida como glocalización, lo cual no hace más que recaer en la exteriorización y universalización de regionalismos como lo hizo claramente la Europa.

Boas (1964) infirió sobre el relativismo cultural que, existen fenómenos étnicos que se desarrollan en diversas culturas y que dichos fenómenos se manifiestan de forma independiente en cada cultura, y que estos fenómenos no están conexos a ningún tipo de leyes universales sobre evolución de la cultura; en esencia, el relativismo cultural entonces pretenderá posicionar a las culturas como equiparables e iguales, y no como superiores e inferiores. Empero, consideraciones como la que se menciona, son regresivos en merito a que existen posicionamiento

que se sujetan a posturas críticas del relativismo, pues la postura usada como punto álgido y por lo tanto crítico del relativismo se sustenta en la imposibilidad de la verdad, que, y por lo tanto haría de propio facto una imposibilidad sobre la justicia, lo que en suma, es tan abstracta como la verdad y el ser; desde ya el relativismo imposibilitaría a tener un orden claro y necesario sobre dichas cuestiones, lo cual deja en un estado de impotencia a la filosofía racional.

Fuésemos o no antropólogos, todos los llamábamos nativos (pequeños y remotos individuos de las selvas y e islas) y terminamos por reconocer que con ello manifestábamos un sentimiento de superioridad poco científico. Incluso nuestras publicaciones más respetables podían mostrarlos desnudos sin ofender a nadie, pues los pechos colgantes o puntiagudos de sus mujeres eran tan poco humanos como las ubres de una vaca. Poco después se nos hicieron visibles y los vestimos. Empezamos a desconfiar de nuestros propios puntos de vista, de las certidumbres compartidas en el lugar donde vivíamos, y abrazamos el relativismo, la más despreciable de las rameras; luego pasamos a defender la igualdad entre las culturas, pues todas cumplen con efectividad la tarea de cohesionar y estructurar sus correspondientes sociedades. Una de las cargas del hombre blanco era su gran sentimiento de superioridad, y cuando tal carga desapareció, fue sustituida por un igualmente pesado sentimiento de culpa. Que un antropólogo, al regresar al mundo desde la cultura que acaba de estudiar, exclamase, con el alivio de quien se quita la ropa de trabajo: ¡Qué modo de vivir más espantoso! resultaría tan sorprendente como que el cirujano le gritase a su paciente: ¡A ver si se muere de una vez y me deja en paz. GUEERTZ (1996 apud GASS 1981, p. 53-54).

Gueertz (1996 apud Jarvie, 1983) señalan que la idea de que todo juicio remite a algún modelo normativo, y que las normas derivan de las culturas tienen esta desagradable consecuencia de poner límites a la posibilidad de examinar de un modo crítico las obras humanas, pues este nos deshumaniza, nos incapacita y hace imposible la crítica de cultura a cultura, de sub cultura a sub cultura; el relativismo en el fondo hace imposible cualquier tipo de crítica lo que se cree relativismo se acecha más al nihilismo.

Dicha cuestión anti relativista de Gueertz sustenta su contraposición relativista negando siempre la posibilidad que se le comprometan con lo negación, aunque eso no lo demuestre en la citación relatada, empero bajo tal premisa, se utiliza la ley de la doble negación y es así que manifiesta a mera opinión que “el concepto de relativismo solo está ahí y en verdad no expresa su verdadero fondo lleno de subjetivismo, nihilismo, incoherencia, maquiavelismo, irresponsabilidad ética, insensibilidad estética y tantas otras cosas más”, por lo que considera que toda teoría que escape de esas garras debe ser considerada mera cuestión ilusorias y pasteurizada.

En consecuencia podrá darse una aproximación desde estas dos posturas en el tratamiento de la justicia indígena, en la medida que esta puede ser tomada como una “relatividad” de justicias que debería ser respetada y viceversa, a mero estilo

de probabilidades de concusión de Y es posible para todas las culturas de letras del alfabeto, al igual que todas las letras del alfabeto serán posibles en Y; o por el contrario se tendrá la posibilidad de negación de toda esa relatividad, y desmerecerla a mero hecho de cosmovisiones y creencias de justicia sustentada en valores morales particulares, cual sea el caso, no existe una verdad propiamente dicha, pues la verdad se asume como verdad, acordes a la idiosincrasia de los valores que se crean justos dentro una sociedad y cultura, es así que funciona los sistemas que se creen universales, es así que funciona la justicia y legalismo occidental.

Solo como punto final sobre este entramado, se estima mejor derivar la terminología relativismo por relatividad cultural, pues así despojaremos y lidiaremos mejor el no caer en las exacerbadas relatividades locales etnocentricas, y tampoco en universalidades eurocéntricas, que a la ves responden como parte propia de la terminología y tipo de “ismos”, como modismos literarios que pretender ser innovadores en las posturas de pensamiento, pero que terminan siendo los mismos absolutismos que pretenden negar.

1.3. Filosofía Andina: ¿Qué es?, ¿Quiénes somos?, ¿Quién la hace?, y ¿Cómo se hace?

Para el entendimiento de una filosofía andina, no solo se debe remitir al típico abordamiento filológico, etimológico semántico cerrado y jerarquizado del lenguaje usado por cronistas y científicos sociales, bajo el cual se minimizaría por “andes” al solo hecho de comprenderlo como una “mala dicción del vocablo quechua “anti” y como parte tetra divisional del territorio incaico” como lo propuso el inca Garcilaso de la Vega (1609). Por el contrario se necesita hacer una comprensión e interpretación de los andes, como una abstracción genuina y profunda para su entendimiento, así se comprenderá que lo andino, es resultado de una interacción dentro de un espacio geográfico que condiciona a desarrollar un tipo de razonamiento respecto su conexión y apreciación con la realidad, teniendo como protagonista concreto al ser humano andino “runa” colectivo y su contexto, que a partir de ello permitió desarrollar un modo practico de pensar la vida, para seguidamente estructurarse como cultura y por ende una filosofía, sobre esto Murra (1975) “en su relato etnohistórico andino, refiere a la cuestión topográfica, geográfica y ecológica como fundamento inicial de una filosofía”, de esa misma perspectiva se puede entender a Esterman (1998) “al señalar el espacio geográfico y topográfico equiparado

al mutas mutandis del paisaje costeño en Jonia para la filosofía griega, o en otro caso, la región pluvial del Ganges para la filosofía Indica, que llevan a reflexiones como la inmensidad del mar y su dialéctica con la tierra respecto, son expresión de la mutabilidad y firmeza”; a través de dicha verbigracia es que nos adentramos a tener una apreciación coherente de los andes partiendo del entendimiento de su espacio geo-topográfico como factor determinante para la elaboración de un pensamiento filosófico, que encuentre sustento en la comprensión del “*hanan pacha*” y “*uku pacha*” respecto lo espacial y dialectico de la relación de los mundos de arriba y abajo, y el “*kay pacha*” desde lo temporal relacionado como la fundamentación del presente y equivalencia del q`ipanayra andino, que desde la explicación de la profesora Cusicanqui, sería el producto del pasado sustentado en la acción de activación y representación de la memoria profunda interpretado como futuro, lo que en consecuencia da el entendimiento sobre el tiempo andino, como una constante actualización del pasado con la incorporación de nuevos elementos de futuro reflejado como presente, concluyendo con ello que la noción de tiempo en el mundo andino es tomada como discontinuidad en tanto sucesión ordenada cronológicamente, empero cíclica y continua en la medida natural y agrícola de su relación con la tierra. Todo este entendimiento sobre tiempo y espacio son reflejados en los saberes, prácticas y conocimientos de las culturas andinas, los mismos que son materializados como filosofía práctica, que llegan al ideal armónico que representa su visión como totalidad correlativamente.

Sobre el ¿quién hace la filosofía andina?, la respuesta inmediatamente difiere del típico abordamiento especialista, donde la exclusividad de algo recae en la interpretación de unos; la filosofía andina así será la completa experiencia de vida del ser humano andino o “*runa*”, el mismo que es fluctuante entre la relación de la vivencia practica real, como espiritual en armonía y coexistencia con su medio, a través del cual se conjetura toda su racionalidad, valores y principios que engloba su filosofía; su transmisión se hace de forma práctica, en los cotidianos relacionamientos de quehaceres agrícolas, donde la convivencia expresa sus principios de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad, para a través de esos forjar sus relaciones y estructuras sociales. Cabe resaltar como aspectos esenciales del ser andino o “*runa*”, que como ser relacional y por lo tanto autoconsciente de su propia incompletud, prefiere actuar como puente relacional sintetizado en la humanización de la naturaleza

y la naturalización de lo humano, como formas de vivir, y a la vez redimir empatía del ser colectivo y el todo.

El ¿cómo se hace de esta filosofía?, sin duda será respondido con la comprensión de los principios que la rigen, es así que el hombre andino entendido como un ser relacional y por tanto anti monada, comprende que la relacionalidad, complementariedad y reciprocidad, son principios básicos y ordenadores del mundo andino, por ello, la relacionalidad como expresión práctica, es la base fundante para la concreción de los otros dos principios, ya que es a través de esta que se efectúa la función práctica y espiritual, por ello en el mundo andino, a cada ente le corresponde un complemento que considera que lo señalado como la negación, contrario, o antónimo desde la perspectiva occidental, es en realidad el complemento que hace la totalidad a esa parte, de ahí que la noción andina de pensamiento sea considerada dialéctica, ya que es a través de la contradicción (que no necesariamente signifique oposición o violencia) dinamiza la creación de algo mejor o algo más completo.

Encerrando esta explicación, la filosofía andina será en tanto la expresión de verbo y no del sustantivo, en la medida que su practicidad aun presente en los andes más remotos, han creado mecanismos de autocorrección epistémica, que le permiten adecuarse y adherir nuevos elementos a su dinámica como pensamiento abierto; así mismo deben quedar claros los cuestionamientos de su existencia y expresión como efectos de la excesiva politización de estos conocimientos, los cuales son sacados del contexto originario y por lo tanto de la razón armónica de su ser colectivo, para sumergirlos en el ideal hegemónico del solo aprovechamiento utilitarista de la venia imprudente mestiza, que en aras de conseguir beneficio o adecuaciones dentro de las estructuras formales existentes producto del sistema actual. En tanto sea cual fuera la motivación de su tela de juicio, se debe quedar y tener igualmente en claro, que ni en la actualidad ni menos en este trabajo, se pretende la existe de una puridad de conocimiento, más tampoco se niega la existencia del conocimiento puro que resiste a su acabamiento, pues la lucha por sobrevivir en las alturas marginales, donde el pensamiento muere de apoco al igual que se extingue su población que la práctica, se es inexorable la necesidad de su materialización, en la medida que el dialogo teórico no apañe ni menos subordine su sistematización, pues en la realidad eso dependerá de quienes pretendan realizar este

arduo trabajo en tanto compromiso deontológico, como muestra de su preocupación por el conocimiento y memoria practica andina.

1.4. Lo Inter, Multi y Trans: un acercamiento al dislocamiento del conocimiento local y universal de la cultura

Si damos un acercamiento categórico desde sus definiciones etimológicas de estas categorías, comprenderemos cada una de estas como la expresión del desglosamiento de sus raíces que la componen; la interculturalidad cuya premisa léxica es lo “inter o entre”, considera la interrelación cultural en términos horizontales y de igualdad; así mismo, el multiculturalismo derivado del vocablo “multi o muchas”, expresa la existencia de diversidad de culturas coexistentes en un mismo techo sociocultural, que en esencia no respeta diferencias empero si las reconoce; y para terminar el enlistamiento etimológico, se tiene a la transculturalidad en cuyo vocablo “trans o de un lado a otro”, se expresa la hibridación de las dos primeras, y considera la perfección categórica relacionada al vaivén o dinámica cultural, en el que se respeta la particularidad local en razón a la interrelacionalidad global de las culturas.

Entre tanto, dichas acepciones, expresan su naturaleza polisémica obediente a múltiples interpretaciones desde las ciencias sociales, empero todas conllevan a la emancipación y lucha por una igualdad real y material, no solo vista desde la cuestión cultural sino estructural e institucional. La posibilidad de comprensión y empatía con el “otro”, genera canales comunicativos culturales, las mimas que hacen posible la inteligibilidad entre culturas, muy por fuera de la expropiación o apropiación de instituciones y contextos ajenos, que finalmente permite la comprensión de su propia diferenciación y existencia como cultura. Los márgenes de igualdad y respeto de diferencias en sus propios términos, resaltan las diferentes y cotidianas formas asimilacionista y oportunista contemporánea que plantea la gran cultura occidental y americana, que lejos de asegurar la dinámica cultural, la aprisiona y somete a su realidad como arquetipo cultural total.

Mondragon y Monroy (2010) Consideran que la interculturalidad surge después del concepto de multiculturalidad, como una forma de complementarlo y no de superarlo; el uso de ambas categorías analíticas para expresar las realidades sociales y políticas; la propuesta multicultural hará referencia a la coexistencia de distintas culturas dentro de un mismo territorio e incluso compartiendo un mismo marco jurídico, la interculturalidad apela a la relación simétrica y dialógica entre culturas diversas en un intento de conocimiento y aceptación, trascendiendo de la simple tolerancia.

Una cuestión crítica planteada desde Tubino (2002), considera que dicha categoría se ve fracasadamente fomentada desde el estado, pues se pretendieron políticas públicas que quisieron implementarlas, pero que a la misma vez, recayeron en cuestiones asimilacionista y homogenizadoras en términos culturales; de misma forma se expresaron las fallidas políticas sociales compensatorias de discriminación positiva que se consideraron fracaso, pues la ansiada búsqueda de igualdad de oportunidades crearon en realidad islas étnicas de excesiva relatividad, considerando de esa forma que se necesita primeramente multiculturalizar la sociedad (creando tolerancia a lo ajeno y externo estructuralmente), para avanzar a la interculturalidad (dentro de los criterios de diálogos que superen la sola tolerancia y exista una coexistencia de sistemas compartiendo principios y valores similares), para que seguidamente se dé un espacio de transculturalidad que aúnan, dialoguen y respeten diferencias y creen ordenes más justas.

La transculturalidad será un proceso mediante el cual las instituciones y estructuras a través de la interacción, crean un tercer espacio de hibridación donde surge un nuevo sistema el cual se constituye de distintas estructuras con matices prístinos particulares que no entran en conflicto sino en convergencia (ZEBADÚA, 2011).

Consideraremos así finalmente que, la transculturalidad como categoría causativa, se materializara siempre en cuando se tenga en consideración: el respeto a la diferencia, para concatenar las igualdades y originalidades; el planteamiento transcultural se determina por no tener un punto fijo inicial de una sociedad, sino varios, los cuales conlleven a una realización cultural particular en valores, pero proporcionalmente igualitaria en principios (un tanto como la terminación media y proporcional, que proyecte una sociedad arquetipo, no tanto idealizada sino realizada) que no se desmemorise de su historia, ni menos se turbe por el fenómeno de modernidad liberal; solo así en perspectivas de la investigación se llegara a la ansiada interrelación de culturas, y por ende “coordinación” de sistemas, creando y construyendo múltiples enlazamientos estructurales y funcionales en bien de la cultura, y no transculturalismo que perpetúen relaciones asimétricas y conflictivas, que lejos de dialogar, conlleven a utilizar de mero frasco receptor a la cultura menor, como se ha estado considerando la coordinación desde la cultura occidental.

Deberá quedar en claro, que estas categorías desarrolladas como congruentes a la tendencia dialógica y politópica de este trabajo. Pues la perspectiva andina y diatópica solo será posible, en la medida del éxito de tránsito práctico de las

categorías que se plantean como multiculturalidad e interculturalidad como posiciones iniciantes, y transculturalidad como posición causativa de la superación dialéctica de las dos anteriores. Por ello si en términos categóricos aún se tiene su estancamiento entre las dos primeras categorías, esta es por el fracaso en la forma de comunicación entre culturas, y su consecuente falta de respeto que la torna no dialogantes. El desarrollo de las categorías multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad, no deberán ser tomadas entonces a mera relación temporal-lineal, o peor aún como superación conceptual de una hacia la otra, ya que en consideraciones materiales y real de la práctica, se denota la presencia de ellas en cada tipo de relación social in situ desde las culturas; bajo ese entender, la interculturalidad y multiculturalidad considerarán uno de los mayores puntos de cobertura analítica y normativa que cree una coexistencia y convivencia de culturas, las cuales interaccionen constantemente, y eliminen cuestiones homogeneizadoras y universalisantes.

1.5. Cultura y Justicia no Convencional: aproximaciones al chaninchay andino

El profesor Radcliffe Brown, definió a la cultura, como el gran manifiesto real de toda sociedad, ello en la medida que esta expresa y equivale a la “particular forma de vida social”, que no solo se limita al control social a través de un sistemas de valores, sino que sobrepasa ello, y estructura reglas imperantes a medio fin de arquetipos, los mismos que moldean y estructuran la forma de vida y comportamiento social dentro de su particularidad concreta. Por ello, Silva (2000) sostiene la necesidad “de estudiar los sistemas normativos de control social en toda sociedad no hegemónica, y especialmente, en sociedades cuyo sistemas jurídico no son convencionales como es el caso de la justicia indígena andina y el chaninchay, cuya diferencia es rápidamente distinguible en relación a los sistemas jurídicos formales y convencionales de sociedades occidentales y hegemónicas.

Así entonces, tendremos que la forma cultural de organización de una sociedad difiere de la idea contemporánea del estado como categoría, pues en la actualidad existen quienes hacen comparaciones ladinas respecto las formas de organización social andina, llegando incluso a hacer aseveraciones comparativas peligrosas como, el estado inca fue un estado socialista, donde más que la similitud categórica, se hace una subsunción de la categoría a la sociedad. Así mismo, entra en controversia la posibilidad de entender otra forma de concebir la justicia y

convivencia, que en el caso concreto del mundo andino, se manifiesta como chaninchay, cuya comprensión exige una interpretación de la realidad simbólica andina, el que de igual forma, en la actualidad está siendo adecuada dentro de las categorías occidentales como mecanismos alternativos de resolución de conflictos, o justicia restaurativa, que más allá de reconocer su carácter particular y efectivo de solución de conflictos en justicia, se hace un expropiación y consecuentemente homogeneización dentro del sistema formal occidental de justicia.

Entre tanto y bajo esa bajo esa explicación, se deberá entender al chaninchay andino, como una visión holística de comprensión del mundo simbólico andino, cuya finalidad es la armonía total en niveles dimensionales no solo concretos sino abstractos también, como se explica a través de la lógica de las relaciones sociales que estructuran el sistema normativo cultural, bajo su particularidad de sus usos y costumbres manifiestos en su cotidianeidad social.

CAPÍTULO II

HISTORIOGRAFÍA JURÍDICA

2.1. Aproximaciones desde la Historia Occidental y la Etnohistoria Andina

Dada la comprensión histórica de la irrupción de los europeos en tierras de nuevo mundo, como fueron llamadas a la *abya yala* de ese entonces, se debe conocer que entre las historias doradas típicamente contadas se encuentran versiones oscuras que desentraman y manchan la inmaculada popularidad civilizatoria de las cuales se jacta la cultura europea.

“Buena loa y gloria es de nuestros reyes y hombres de España, que haya hecho a los indios tomar y tener un dios, una fe y un bautismo, y haberles quitado la idolatría, los sacrificios de hombres [...], les ha mostrado la letra, pues sin ella, los hombres son como animales, y el uso del hierro, que tan necesario es al hombre, así mismo les ha enseñado muchas buenas costumbres para pasar mejor la vida.” (GÓMARA 1553 apud FLORES, 2004 p.212).

En tanto el significado y su encuentro con el “otro”, no fue motivada sino más que bajo propósitos, visiones y descontrol de ambición de una vejesta y casi muerta Europa cristiana, que al no controlar las bajas pasiones mercantiles que fijaban en ese entonces el estatus de la corona, no tuvo mayor idea que justificar esas ambiciones con la idea de descubrimiento y proyecto civilizatorio. Dicho ideal y proyecto suponía entonces la buena fe de salvación para con aquellas sociedades salvajes, decrepitas e inhumanas que eran las poblaciones amerindias; la mutación hacia la estructura conquistadora implicó mecanismos atroces y violentos justificados en criterios divinos, los mismos que exculpaban y liberaban de todo pecado a sus protagonistas (pues en sencillas y pocas palabras eran la gran Europa), quienes irradiaba bondadosamente su luz en *abya yala*; empero dicha magnificencia cultural fue el quimera mostrado pues en realidad concreta la Europa de ese entonces solo destellaba la decrepitud y fracaso de su egocéntrico gobierno monárquico. Según manifiesta portilla León (2003) la sociedad mesoamericana y paralela a esta la andina, en el momento de la conquista no eran ni inferiores, ni se encontraban en decadencia respecto a Europa, sino que esta no pudo desarrollarse completamente ni mucho menos concluirse senilmente, ya que en su proceso fueron asesinadas trágicamente.

Fue una colisión tremenda entre estos dos mundos, pues fue el contacto con seres sucios de fe y de gobierno, es el inicio de la historia actual de nuestro mundo, de hecho si el mundo andino (incas) cayó, fue en parte por la soberbia que

denotaba la magnitud de su poderío en cada suyo, empero más fue la inocencia e ingenuidad de creer que el “otro europeo” era tan afable y recíproco en su estrategia de conquista.

Poco, pues, verdaderamente, podían hacer los indios que aún creían en deidades Viracochas salidas de las aguas, contra españoles venidos de la Europa Renacentista. Era el enfrentamiento de la franca amoralidad política del Occidente del siglo XVI con un pueblo que aún se enorgullecía del “ama llulla”, del “no mentir”. (Vega, 1965, p. 04)

En criterios análogos, el fenómeno de occidentalización estructural y jurídico del mundo se propagó como células cancerígenas en el cuerpo social de abya yala (sociedad andina), dejando así un fuerte efecto en la población aborigen que transformaba personas humanas a personas objeto, a instituciones originarias de autosuficiencia a instituciones mercantiles, ambiciosas y depredadoras, de una sociedad heterogénea de pueblos que componían todos los andes a una invisibilización y extirpación de lo local originario, del crear una historia sustentable, recreada y actualizada al futuro como nuestro tiempo en armonía, a un divagar histórico como parias excluidos sin identidad, y acomedido a las situaciones oportunistas de nuestra existencia dentro de este sistema vil y ajeno, que nos es vendido como civilizado y adecuado para aquellos bárbaros auto considerados humanos.

La conquista del Perú se sustentó en una organización empresarial privada que obtuvo los recursos económicos y militares, así como la concesión real requeridos para emprender aquella trascendental tarea. Esta organización tuvo que ser potenciada para hacer frente a las nuevas demandas planteadas por la invasión del Tahuantinsuyo y su consiguiente colonización y explotación. La pequeña organización originaria debió evolucionar hacia la creación de dos estructuras paralelas: una empresarial, destinada a satisfacer los intereses privados de Francisco Pizarro, y la otra política, cuya finalidad era el manejo del gobierno de la colonia. Debido a que el modelo español de conquista de América se caracterizó por la presencia de empresas privadas que actuaron bajo el patrocinio real, en el Perú ambas estructuras estuvieron estrechamente vinculadas en tanto que respondían a los intereses particulares del gobernador Pizarro y sus allegados. (Varón, 1996, p. 17-20)

Cerrando así a mera interpretación literal de la frase “el fin justifica los medios” tomado desde la Europa, como aquel fin deseable o arquetipo social añorado, y a los pueblos originarios como simples medios mediocres para este; no es distante señalar que la Europa de ese entonces, se desarrolló en mérito de dicha alocución utilizando el pretexto del nuevo mundo para implantarse insustentablemente como medicina y cura de esa carencia de civilización a través de la conquista, irrupción y encubrimiento de las Américas, lo cual condenó y fijó el traspaso a mero hecho sucesorio testamentario del futuro de la corona española a las de abya yala. Es en

tanto que el hoy no es más que el desenlace y actualización de la historia que habría tenido España transmutada y refleja a las sociedades andinas y mesoamericanas del cual se padece y vive como presente condenatorio en nuestra actual sociedad.

2.2. Aproximaciones a la Justicia: el origen del poder y el estado

Para adentrarnos más en esta labor de entender el sentido propio de la justicia, es necesario comprender el génesis que lo origina como perspectiva o constructo social, por el que hablar del poder y de su regulación a través de una institución como el “estado” es primordial dejando claro desde ya, que no se asume que en los andes haya existido tal categoría; por ello, si bien los estados se originan en espacios (realidades) y tiempos (épocas) determinadas, estas obedecen a dos categorías fundamentales que le permiten organizar y materializar una sociedad como cultura, nos referimos a la producción y distribución, ambas categorías deberán ser comprendidas como principios sui generis de la formación de todo tipo de organismo social y político, pues es a través de estas categorías que copulan entre sí, que se forman las relaciones de poder a través de la producción, el cual conllevan a un nivel de organización superior como es la cultura y su organización estatal. Dejando claro ello y partiendo del entendimiento económico de la cultura y el estado encontraremos los fundamentos y principios que diferencian a ambas culturas (occidental y andina) y así mismos el de sus instituciones, como es el caso específico de la justicia, por ello es menester antes comprender en esencia cada formación económica como principio rector de formación y organización de cada cultura explicada en los siguientes postulados.

2.3. La Mercantilidad en el Origen del Estado Occidental

Partiendo de los estados occidentales desde sus tradiciones imperiales, estas desde siempre fueron entendidas en un sentido mercantil, puesto que su esencia radica en el proceso de producción excesiva (excedentes), a través de la cosificación del hombre como maquinaria laboral y legitimación de la explotación del hombre por el hombre, mediante el cual se asegura una acumulación excesiva de bienes y mercantilización de estos como excedentes en provecho y fin de las clases igualmente legalizadas por dicha institución; esta fórmula ha sido irradiado conjuntamente con el periodo expansionista civilizatorio, pasando por estadios que no hicieron más que actualizarlo en tonalidades más feroces hasta llegar a la situación y tipo contemporánea del estado liberal, en cuya esencia moldea e imposibilita pensar

fuera de sus estructuras como consecuencia propia de su actualización ligada a instituciones y categorías como nación, gobierno, democracia, insertas en las estructuras interna de cada sociedad que están apañadamente consensuadas por un contrato social estatal, que legaliza y naturaliza la relación del estado y sociedad como unidad e indivisibilidad de toda organización contemporánea.

La nacionalidad que se forjó desde los estados que así se constituyeron, a fin de darles sentido y legitimidad, apenas tomó en cuenta las realidades, condiciones y aspiraciones de esos pueblos. En muchos casos sus historias fueron empleadas para legitimar la constitución de los nuevos estados ante las potencias coloniales, pero en general, una vez que cumplieron esa función, se les confinó rápidamente al pasado remoto. (MENDIZÁBAL, 2007, p. 11).

En fines cuentas podríamos entender al estado occidental, como aquella apariencia de control de poder, pero que de facto se encuentra subordinado a su memoria mercantil, internalizada en sus instituciones que la condena a un tipo de muerte estatal (si es que ello no nació muerto), o transición de la forma estatal reguladora a un estado mercantilista (como pareciera que siempre lo fue), que lejos de expresar una neutralidad y control del poder como fin, siempre fue medio para la dominación y abominación imperial.

2.4. Iustitia: la fundamentación histórica occidental de la justicia

Haciendo una recopilación rápida de la teorización de lo que significó la justicia en el plano histórico, cabe destacar que, en los inicios de la filosofía occidental se entendía a lo justo, como lo virtuoso del hombre en razón a su actuar moral y potencial (potencias) de equilibrio, entre alma individual y social desarrollado prístinamente por Platón, fue en tanto después que la idea del dar a cada quien lo que se le corresponde bosquejada por Aristóteles (2001) en su manifestación de justicia particular, la que se conjeturo como principio rector de las futuras definiciones de justicia, la misma que en el devenir histórico solo se fue actualizando y perfeccionando acorde a las épocas subsecuentes; por ello, consecuentemente a la época anterior, ya en el pensamiento medieval escolástico, la justicia era virtud moral en razón a la constante moral de dar a dios y semejantes lo que le es debido, y que su incumplimiento originaria el opuesto pecado como injusto (derivada de esa rebelión del hombre con su creador), por lo que dicha cuestión se desarrolló al mero estilo occidental medieval de la creación del cielo y el infierno como antagónicos reflejada al justo e injusto en razón a un dios.

Es entonces en este plano histórico que *iustitia* como “justicia” deriva entonces de la referencia aristotélica tomista positivada y actualizada por el derecho romano canónico como, lo justo es lo que corresponde a cada persona considerando siempre la moral como virtud y fundamento de esa justicia, así mismo Santo Tomas de Aquino (1274) continuara con esta tradición aristotélica volcada a un ideal religioso que no difiere del ideal prístino de definir la justicia como habito en la cual está en constante y respectiva voluntad de dar a cada uno su derecho; ya en el siglo XIV la justicia era concebida al “deudor” como una cualidad derivada del bien debido y no del ser, bajo caracteres utilitaristas y mercantiles que definen el “*ius*” o lo justo, objeto de la justicia y por ende del derecho no como lo justo, sino como el poder que se tiene sobre un bien o cosa, de ahí que la fundamentación del derecho como justo y externo del actuar del ser humano, que desvarió al atributo personal como cualidad interna y propia del sujeto derivada del objeto, por lo que el derecho ya no es más lo correcto, y la justicia ya no es más lo virtuoso; el derecho será entonces la justicia del objeto.

Así avanzando un poco más en la comprensión de lo justo en la historia del derecho occidental encontramos a Ockhama como clásico de esta literatura jurídica, quien defenderá su posición respecto la justicia como derivación del derecho que tiene y por ende el “poder” sobre una cosa, así por otro lado ya en el renacimiento, Hobbes (1651) señala que no hay injusticia donde no hay ley, y no hay ley donde no hay voluntad humana que lo imponga, ello manifiesta la entrada al legalismo jurídico, haciendo referencia disimulada a la vez de bosquejos de formación de los estado nacionales que en sentido propio se encargaran en futuro del sentido existencial de la figura de la justicia, a través del derecho basados en la híper legalidad del positivismo jurídico; por su lado Kant (1785), terminaría de determinar para su época que la cuestión de justicia está ligada a la libertad externa como autonomía independiente sobre el arbitrio, señalando que la justicia es más que una cualidad personal de un sujeto individual dentro de una comunidad la cual está siendo invadida por una legalidad desde el estado y el sistema jurídico.

Ya en el siglo XX con Hans Kelsen (2009) la justicia tuvo su significación ideológica más clara respecto una posición política de justificación, que elimina toda percepción de moralidad y ética de la norma, convirtiendo a la justicia en un disfraz de intereses bajo el cliché de la noción de la racionalidad del derecho como ciencia; por otra parte y como últimos pasaje mencionamos a Rawls (1995) como el teórico

defensor del tipo de concepción de justicia neoliberal, a través del cual se justifica todo a través de los consensos planteados bajo dos principios de libertad e igualdad, claramente desprendidas de un derecho contractualista, el cual es vigente hasta la actualidad y cuyo fin es el ordenamiento de una polis, protección de una propiedad privada y una legalidad desmesurada, que se justifica bajo las premisas de una seguridad jurídica contractual dirigida a ciudadanos que organizan su vida social bajo la libertad que ordena la legalidad en igualdad de intercambio y reparto siempre a través de un estado.

2.5. Ius Commune y Iustitia: fuentes históricas de la justicia hegemónica

No cabe duda que el sistema jurídico occidental fue la institución más importante de la conquista, ya que esta permitió la irradiación del proyecto civilizatorio además de fecundarlo como ideal de creación, lo cual la hizo una Europa portátil para sus colonias. El sistema jurídico hegemónico expresaba no solo la legalidad y legitimidad sobre lo conquistado, sino también la portabilidad de instituciones así como su estructura hegemónica, es decir que dicha expansión imperial se hizo desde su tradición jurídica, política y económica, para un fin sencillo desde la óptica vencedora, el cual es la posibilidad de generar occidentales no siendo necesariamente europeos, o indios y mestizos auto considerados gringos, como parte de la estrategia y dominación intrínseca global.

Con el advenimiento del nuevo siglo se han consolidado nuevas formas de creación y de expansión de determinadas representaciones del mundo y de diferentes formas de cultura [...], el capitalismo o la globalización, se han aferrado a los tráficos culturales internacionales. Si bien hubo un momento en el que las culturas convivían en un contacto más o menos equilibrado en sus fuerzas, hoy en día nos encontramos con un claro triunfo de los patrones culturales occidentales que en amalgama con otros aspectos del funcionamiento de estas sociedades conducen a tales patrones hasta los rincones más recónditos del mundo de hoy. (Lipovetsky e Juvin, 2011, p. 98).

Para entender la historiografía jurídica occidental entonces, se deberá tener en consideración aquel principio básico que fundamenta a ella, en su afán universalista y expansionista, esto es hablar sobre el “Ius Commune”, dicha categoría se puede explicar cómo, una abstracción de tinte ilusorio y artificial, que rigió el ideal jurídico en los siglos XI hasta el XVI, la que sucumbió tras el fenómeno de la separación de la iglesia católica como parte del fenómeno del protestantismo, en tanto si bien significó el debilitamiento como categoría, esta no fue su muerte como ideal jurídico. Por ello el ethos de la ley de esa época, se mantuvo el derecho y ciencia

jurídica arraigada a su tradición y fundamentación dogmática, el cual fijó los lineamientos eurocéntricos occidentales inmersos en su historia para su posibilidad futura, una vez resurgida con la tradición jurídica moderna como configurador de la mentalidad y estructura para las diversas épocas y sociedades, puesto que este sistema y/o ordenamiento, sabe ajustarse y adaptarse a la realidad social en la que se la sobreponga, sea está eliminando o reconfigurando a las instituciones diferentes como suyas bajo fundamentos eurocéntricos.

El derecho y la justicia no serían otra cosa entonces, que la formas más efectiva de instrumentalizar y politizar la cultura, para interiorizarla y dominarla ante la figura del estado, ya que posteriormente se compilara y complementara con la cualidad y proyecto de nación, cuya fundamentación de dominación se rige por la idea de imperio, cuyos fundamento doctrinarios parten del corpus iuris civilis del derecho romano y el corpus iuris canonis del derecho canónico, como ejes rectores para influenciar todas las dimensiones como la políticas, económica y jurídica, a través de las cuales fijan desde organizar y estructurar la sociedad hasta sus colonias, como forma jurídica única y legal de organización y operacionalización de la cultura.

Todo sistema jurídico es siempre fruto de un tipo determinado de cultura y se ajusta a la regulación de unas situaciones y formas de vida determinadas. No otra cosa había ocurrido con el Derecho común, producto típico de la cultura del medioevo y regulador de las formas políticas, sociales y económicas de la Europa Cristiana [...]. Nadie podía pensar, tampoco, que el Derecho común, que era la razón escrita, fuese inadecuado para resolver los problemas que acaso pudieran plantearse. Sin embargo, muy pronto pudo verse que la realidad del mundo americano era muy distinta de la del europeo, y que las soluciones del Derecho común no eran satisfactorias para aquélla. (Gallo, 1980, p. 139-140).

A mera finalización de este apartado, se pone de manifiesto que las sociedades como las andinas, hibridaron sus sistemas jurídicos actuales, introduciendo el principio rector del “*ius commune*” con preceptos del “*ius italicus*”⁶ derivados de la conquista, para obviar el local law e imponerse como derecho común desde la visión dominante, todo ello bajo la excusa maquillante de generar un solo tipo de derecho y por ende justicia, que sea vigente para todos los tiempos, sociedades y épocas; empero que en su aplicabilidad recayó en error, pues dicho

⁶ El mos italicus posee un estilo legalista, se esfuerza por mantener y prolongar la conquista romano-canónica de un derecho común europeo. El mos italicus se caracteriza, según ideas muy extendidas, porque sus representantes vieron en el derecho romano un momento que consideraron insuperable y, en consecuencia, lo aplicaron directamente a la realidad social de su tiempo.

criterio jurídico de sobreponer un sistema jurídico para eliminar o subordinar otro no se resultó. Es en tanto que la “contra cultura” como categoría, hace notar a las culturas y sus sistemas jurídicos, como mecanismos de resistencia, que si bien no llegaron a desarrollar instituciones avanzadas como las que se consiguió desde el derecho romano, estas tuvieron concepciones y mecanismos similares y efectivas desde perspectivas ética-morales para organizar y estructurar sus sociedades.

2.6. Conquista y Estado Occidental: el derecho indiano y la justicia en la colonia

Dada el periodo de irrupción, encubrimiento, o conquista (como se la quiera llamar) de las tierras de abya yala en 1492 con las expediciones de Cristóbal Colon para casual mérito de la corona española, no solo se introduce el poder hegemónico de las monarquías castellanas de Isabel I y Fernando II, sino también se sobreponen las instituciones que en ese momento regían la cultura de castilla; de hecho según la historiografía desarrollada, esta invasión fue tan violenta que a mero ensayo con la población aborígen fue cambiando en formas y estrategias para su completa dominación. Esto queda más claro con el nacimiento del derecho indiano y las capitulaciones de santa fe, lo cual significo en simples cuestiones la bendición para el saqueo, expropiación de lo nuevo por hallar y a la vez fijar el modo y reglas generales del cómo repartir lo hallado, a quienes pertenecerían estas como justos títulos, los cargos que se ocuparían y de pleno como es o tendría que organizar el nuevo mundo, empero todas las expectativas de subordinar y homogenizar todo el nuevo mundo se fue dificultando al tiempo que el “otro” era tenas en su espiritualidad y opuso resistencia, causando la volatilidad y fracaso de esa expedición; Colon había subestimado las estructuras del otro, eso fue terriblemente desastroso para la corona, pues además haber invertido sus pocos recursos de su monarquía que aún estaba dañada por las guerras con los morones y sus arcas congeladas por el carácter tercerizado de sus comercios.

La astucia en lo posterior no se hizo esperar, las llegadas de Cortez y conquista de los Mexica y Pizarro del Incanato (que de hecho se dice fueron casi autofinanciadas dichas expediciones o al menos con poder de capital privado), dieron inicio a un fenómeno que en adelante será cotidiano para dominar lo que no se pueda eliminar de las dimensiones sociales, culturales, jurídica y política, esto es “coordinar”. Dicha coordinación alejada de aspiraciones de verdadera relación, y si más bien de

una coordinación de subordinación, estaba acompañada de la aplicación los muy reconocidos requerimientos de la corona para con los conquistados, lo que a mera literalidad, dejaba sin opción al indio a servir a los conquistadores además de facilitar la instrumentalización de las instituciones originarias. El imperante *ius commune* corregía su universalidad con la tolerancia de la heterogeneidad conjuntamente con el "*mos gallicus*"⁷, empero dicha ficción coordinativa, entramaba solo la visión de uso para servirse de las instituciones aborígenes, y adecuarlas a la vez a su visión y perspectiva estructural de sociedad desde los conquistadores, lo cual resumió para la época, en un aparente buen gobierno temporal y para la conquista la forma de colonización interna más sofisticada.

La "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado", como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). (DUSSEL, 1994, p. 41-42).

En la conquista, la monarquía no podría permitir a que dicha proliferación y vigencia por mínima que sea del "otro" como sistema ponga en riesgo la corona, aquellos juguetes improvisados para utilizar la cultura del otro, estaban siendo revertidos como formas de resistencia por los conquistados, las nuevas clases aristócratas del poder político que se daba propio de la conquista (señoríos locales, virreyes, gobernadores y caciques) estaban amenazando la centralidad de la corona, y como último y más preocupante fenómeno para estos invasores, era la creación de los "híbridos" productos de españoles e indígenas, los mismos que amenazan por su carácter explosivo (que era lo que significaban por su existencia y posibilidad de reclamo del poder dentro del sistema social de la monarquía), hicieron inminente y necesaria de cortar tal amenaza para la corona, hallando como única forma de aplacar tales sucesos, el acrecentamiento desbordando de la intolerancia a través de la figura de puridad racial, aplicadas desde la "coordinación" de instituciones, como la mita y el

⁷ Su fin de estudiar el Derecho Romano es histórico: Para ellos el conocimiento e interpretación del derecho únicamente para conservar antecedentes de la propia ley, pero sin que esa ley fuera aplicada en su actualidad o en el futuro, sabiendo que podría o no beneficiar al pueblo romano. Dan importancia al derecho Romano, pero también toman en cuenta los demás derechos: No solamente buscaban investigar al derecho romano, si no que buscaban información por medio de otros derechos para realizar comparaciones.

ayni en dimensiones explotadoras, que no hicieron más que saquear las estructuras originarias y después abrogarla con los corregimientos y reducciones que evangelizaban y exterminaban legalmente, desde la perspectiva castellana a los defectuosos, asistemáticos, prolijos y profusos indígenas.

Cuatro palos de las cuatro partes, pies y manos y le castigaba hasta hacerle correr sangre del cuerpo y luego le mandaba a untar con sebo, encima le chamuscaba con el maje encendido, y luego le hacía untar con orines y sal y ají caliente, que es otro tormento; este era el castigo del dicho padre siendo corregidor [...]. ¿Cómo no han de acabarse de despoblar y huir todos a la montaña? De tanto daño y agravio de los padres y encomenderos, y corregidores y de otros españoles que son muy malas bestias [...]. Y así se van acabando los indios de este reino, y se acabarán, y así perderá su majestad este reino. (GUAMÁN POMA 1934, p. 28).

Es entonces que la lucha legal por el reconocimiento de los naturales entra a tallar en el nuevo mundo. ¿Eran o no humanos los indios que vivían en el nuevo mundo antes de la llegada de los conquistadores?. La junta de Valladolid, donde se observó la mayor manifestación de odio y aberración respecto al otro, sustentaba y justificada en su inhumanidad como seres sin alma, impuros e imposibles de civilizar, ello hace que se dé una pugna y controversia legal entre naturalistas y defensores de indios, cada posicionamiento manifiesten sus argumentos que sustentan su perspectiva. Por un lado de las casas quien defendió la naturaleza humana y universal del hombre, a través del cual condenaba la rudeza y maltrato excesivo de los conquistadores hacia los indios; y por otro lado los defensores de la conquista, con la teoría de las guerras justas y la necesidad de crueldad y matanza de los indios justificada en la ausencia de alma, idolatría y salvajismo, respecto a su ser y costumbres.

Después de lo pugnado entre Juan Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en la lucha de los naturales se consiguieron fomentar leyes que de alguna u otra forma eran concebidas como proteccionistas de los indios denominado como “favor indiarum” conjuntamente con el “secundum legem”, el cual a mera esencia de la ley, que siempre ve al otro lado de la realidad y que da cuerpo a la conocida locución de “hecha la ley hecha la trampa” continuaron los tratos aberrantes contra el indio, así como su explotación, con la atingencia que ahora era de manera más sofisticada y legalizada.

2.7. Tradición Jurídica de la Conquista: monismo jurídico y derecho positivo

La doctrina jurídica monista y el llamado “derecho moderno”, propuesta por Kelsen (1982) establecen una definición universal de derecho, esta es que el monopolio estatal de la violencia legítima y la producción jurídica son únicamente del estado. Es así que, el monismo jurídico comprende la dualidad estado-derecho como única correspondencia válida dentro del heredado sistema jurídico occidental, donde el derecho que le corresponde a un estado, es el mismo que será el que corresponde a un derecho, lo cual deduce la inexistencia de otro tipo de sistema, al menos dentro de un mismo espacio geopolítico que comprende a un estado, esto es en propios términos “la idea de identidad de derecho y estado, así como la centralización del poder político en el estado”.

Desde el marco del monismo jurídico entonces, solo es derecho lo creado por el estado y sus instituciones, bajo la atingente premisa de lo positivo o comúnmente llamado derecho escrito o derecho adjetivo. Todo tipo ajeno a esa estructura por consiguiente será considerado como infra “lex” o mera costumbre.

La identidad estado-derecho esta equiparada a la idea de “estado-nación”. La legitimidad política del estado, se basa en el supuesto de que la organización jurídica política de una nación es la de un solo pueblo, con una sola cultura, un solo idioma y una sola religión. Lo que se entiende que es legítimo, que el Estado tenga un solo sistema normativo ya que supone que representa un conjunto social homogéneo. (FRANCAIS, 2000).

Así entonces, los sistemas normativos no estatales, al no estar formalizados son catalogados como atrasados y pre-modernos, que deberían superarse para posibilitar la civilización de sus poblaciones igualmente atrasadas a través de su integración al verdadero derecho. Para el monismo jurídico, la costumbre es admisible utópicamente bajo el criterio de fuente de derecho, el mismo que solo será usado a falta de una ley, siempre y cuando esta no contravenga a las leyes del sistema monista, por lo que se deduce que, si se acepta un sistema de derecho consuetudinario, este solo es admitido de modo limitado y/o excepcionalmente, pues al primar el positivismo de la ley, este es inmediatamente subordinado por el monismo jurídico y en consecuencia sometido por el sistema estatal.

Desde el marco del sistema hegemónico, se suele hacer una interpretación excluyente del principio de igualdad ante la ley, lo mismo que lleva a negar el respeto de la diferencia cultural, diversidad cultural, y hasta la propia identidad e idioma; a

pesar de que la normativa positiva internacional señala el derecho a la igualdad, evita la discriminación y permite el acceso a todas las oportunidades y derechos económicos y políticos, para el desarrollo personal y colectivo, empero ello hasta la actualidad “no ha impedido y menos ha reprimido el incumplimiento e inobservancia del derecho a la diferencia cultural”. (CEH., 1999).

Se concluye sobre este apartado entonces que, desde la lógica monista no se puede dar seguridad jurídica, política, ni cultural, en razón a la imposición de un sistema jurídico creado y destinado para un solo grupo cultural, lo que significa no solo disconformidad de la población de rasgo cultural diferente, sino también la criminalización de las prácticas culturales opuestas a las consagradas legalmente, como consecuencia de la ignorancia legal. Además de la inseguridad jurídica, política y cultural, la lógica monista, ha incrementado la distancia entre la sociedad y el estado así como la deslegitimación del propio estado, pues estas poblaciones mayoritarias minimizadas no aceptan que el monismo jurídico sea una forma de representación y por lo tanto deba ordenar su vida social en comunidad.

2.8. Derecho Consuetudinario y Pluralismo Jurídico: bosquejos de una alternativa jurídica

En la actualidad debe entenderse la importancia de nuevas teorías jurídicas que posibilitan el dialogo con otras formas de concepción del derecho, en ese entender el pluralismo, permite tener ese dialogo que en mucho tiempo no fue logrado, sea esta por la rigurosidad y tradicionalidad de los fundamentos de las ciencias jurídicas, como lo señala Boaventura (1988) cuando dice que “el estado nación, ha sido la dimensión espacio-temporal más importante del derecho durante los últimos doscientos años, particularmente en los países centrales del sistema mundial”. Sin embargo su importancia fue posible solo porque las otras dos dimensiones espacio temporales (local y transnacional) fueron declaradas inexistentes formalmente por la teoría política liberal hegemónica. El campo jurídico en las sociedades contemporáneas y en el sistema mundial es un pasaje mucho más rico y complejo que el asumido por la teoría política liberal, esta crea en el campo jurídico constelaciones de legalidades e ilegalidades limitantes para la interrelación y dialogo entre sistemas.

Para hablar de la evolución del pluralismo jurídico desde la historia, es necesario mencionar la época incaica, pues si bien su evolución imperial como cultura

no les permitió un derecho codificado y menos escrito (considerando que aun los quipus no han sido considerados escritura) ellos tenían un sistema de derecho consuetudinario, es decir, aquel derecho conformado por reglas, normas, usos y costumbres aceptados por la sociedad de ese entonces; en ese sentido además se sabe por la verdadera historia, que el imperio incaico se regía por el sistema pluralista pues en su afán expansionista territorial lograron unificar culturas pre incaicas que adoptaron el sistema inca, así como también el sistema inca permitía la conservación de sus saberes y prácticas originarias de las culturas conquistadas Rostworowski (1999). Por otro lado, para los conquistadores fue más fácil la dominación sobre tierras y pueblos que ya habían sido conquistados por los incas, por lo que inmediatamente fueron reducidas en pueblos de indios; pero los pueblos que no fueron conquistados (hábalese de los pueblos nativos amazónicos) por los incas tampoco lo fueron por los españoles por lo que tuvieron un desenlace histórico distinto Marzal (1989).

Históricamente, aparece primero el proyecto de ocupación y sometimiento el que se implementa a través de la ocupación política militar, lo que implicó la desestructuración del Tahuantinsuyo o llamado también imperio de los incas, así se dio el imperio y sometimiento de los pueblos y señoríos que lo componían, esto constituyó el hecho fundacional de la condición indígena posterior. Fernandez (2001) dentro de los pueblos de indios o corregimientos regía un sistema de gobierno indirecto dado que el derecho indiano permitía la existencia de autoridades indígenas (curacas y alcaldes), se permitía la aplicación de sus usos y costumbres en tanto no contradijeran la religión o las leyes, lo que conllevó a la existencia de un pluralismo legal subordinado.

Desde el s. XIX hasta el s. XX su objetivo es convertir a los indios en ciudadanos, mediante proyectos integracionistas en los cuales se reconoce algunos derechos colectivos y específicos indígenas, pero esto sin renunciar al modelo del estado nación ni al monismo legal de sus conquistadores. Por ello, según lo señalado a través de esta teoría jurídica, Arque (2018) señala “al horizonte pluralista surgió como fruto y respuesta a las contantes luchas en el siglo XX, así esta será una propuesta política, jurídica y social, en respuesta a la irrupción, invasión, colonización y ocultamiento de América”. En el tema pluralista como parte de la justicia indígena se registrará también en razón de otras teorías, en ese sentido que, el pluralismo jurídico es una teoría del derecho que se desarrolla a la par con el Nuevo Constitucionalismo

Latino Americano, el cual permitirá hablar de la coexistencia de sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geográfico, con la significancia de no limitar el monopolio de la fuerza jurídica a solo el ordenamiento jurídico estatal, sino más bien reconocer otras prácticas distintas como forma jurídica pre existente a la misma existencia del estado, que comprenda y de igual o superior ostentación del poder jurídico. Así esta teoría pluralista, se desarrollan en relación horizontal a través de mecanismos de coordinación sin subordinación reconociendo organizaciones y grupos sociales anteriores al estado, dotados de autonomía y preexistencia jurídico estatal de poblaciones originarias, con métodos y formas jurídicas propias de hacer justicia.

Yrigoyen (2001) expone que en nuestro país existen muchas situaciones y fuentes de pluralismo cultural y legal. Una de ellas es la existencia de pueblos indígenas y grupos campesinos, la cual no agota otras situaciones de pluralismo. A lo largo de la historia se han ensayado diferentes modelos jurídico políticos para encarar la diversidad y la relación entre la sociedad vencedora luego de la conquista con la sociedad vencida, indígena/campesina. De una parte, surge un nuevo modelo de gestión de la multiculturalidad que se llamara pluralista, la misma que se desarrollara en el contexto del cuestionamiento internacional a los Quinientos años del “Descubrimiento /Invasión”; así por otro lado, la adopción del Convenio 169 de la OIT, movimientos de reivindicación de derechos de los pueblos indígenas, y las reformas constitucionales en más de una quincena de países en Latinoamérica. Lo central de estos cambios es que cuestionan los binomios Estado-Nación y Estado-derecho. Se quiebra la idea de que el Estado representa una nación homogénea, y pasa a reconocerse la diversidad cultural, lingüística y legal. Al cuestionarse el monopolio de la producción jurídica por el Estado, se admiten diversos grados de pluralismo jurídico o legal, reconociéndose a los pueblos y comunidades Indígenas/campesinas el derecho de tener su propio derecho, autoridades, y formas de justicia. El Convenio 169 supera radicalmente la concepción integracionista del convenio 107 y coloca a los pueblos indígenas ya no como objetos de políticas dictadas por terceros, sino como sujetos con capacidad de determinar su vida interna y participar en el diseño de las políticas y planes de desarrollo nacional que puedan afectarlos. Igualmente reconoce el derecho indígena o consuetudinario, con el sólo límite de no vulnerar los derechos humanos.

Para encerrar dicha teoría Wolkmer (2003) acota también respecto la pluralidad y posibilidad de nuevas formas emancipadoras de derecho y justicia, señalando que “es hora que este modelo clásico occidental de legalidad positiva, engendrado por fuentes estatales y envasado en valores del individualismo liberal, viva en un profundo agotamiento que marque sus propios fundamentos, su objetivo y sus fuentes de producción”. El colapso de esta legalidad lógica formal, que ha servido para reglamentar y legitimar desde el siglo XVIII los intereses de una tradición jurídica burguesa capitalista, propicia el espacio para la discusión acerca de las condiciones de ruptura, así como de las posibilidades de un proyecto emancipador basado, ahora, no en idealizaciones formalistas y rigidez técnica, sino en supuestos que parten de las condiciones histórica actuales y de las prácticas reales de la realidad concreta, Hoekeman (2002) por otro lado señala que “es hora que el estado reconozca la existencia de varios sistemas jurídicos para entrar a un pluralismo formal y de derecho”, y así eliminar esa superioridad del derecho estatal y “construir y constituir un verdadero modelo analítico de derecho que entienda primero a la cultura” Fitzpatrick (1983).

Por otro lado, lo postulado en el criterio anterior sobre monismo jurídico, cuyas premisas mostró la limitante y estrictamente lapidante naturaleza hegemónica que es a la vez complementada por un sistema estado-nacional, nos hace comprender la necesidad de encontrar alternativas de reconocimiento alterior. El derecho consuetudinario será en consecuencia final una alternativa eficiente y eficaz contra la hegemonía jurídica, ya que a través de este se es posible la presencia de los demás sistemas no reconocidos dentro del estado nacional, para poderlos relacionar horizontalmente a través de su reconocimiento propio como sistema.

El derecho consuetudinario, toma la implicancia de reconocer a los grupos y/o personas, que practican formas tradicionales de administración de justicia y que ejercen sistemas de justicia no estatales, empleando mecanismos alternativos de resolución de conflictos o que utilizan sistemas alternativos de justicia” BAZÁN (2005, p. 52).

Las diversas razones de orden histórico, social, político y jurídico, demuestran finalmente la irrealidad impuesta y exigida por el sistema hegemónica para con las poblaciones no alineadas al esquema nacional; estas mismas poblaciones que en mayor o menor medida recurren al derecho propio comunal ahora categorizado como consuetudinario, son quienes posibilitan la resistencia. En el Perú son las comunidades campesinas y comunidades nativas, quienes demostrando

rebeldía al estado nacional, cuestionando la hegemonía jurídica estatal como cuestión positiva impuesta, por lo que la norma jurídica legal, no tiene mayor preponderancia ni incidencia para los “otros” subalternos, y que en la máxima posibilidad de eficacia dentro de las comunidades, solo la resume a la aproximación y bosquejo de una justicia propiamente dicha.

Según Meza (2015), el derecho consuetudinario será reconocido como tal dentro del marco del estado constitucional de derecho y la teoría del derecho, siempre en cuando este cumpla con tres supuestos, que en esencia aseguren siquiera la calidad de fuente, dentro de un estado constitucional de derecho.

a) Uso repetido y generalizado: lo cual expresa su aceptabilidad materializada como costumbre, es decir será un comportamiento realizado y aceptado por toda la comunidad en donde se practique, la misma que se volverá parte estructural para el funcionamiento de la sociedad misma, de lo que se infiere que con su repetitividad esta se materializa y por tanto vuelve como principio o ley.

b) Conciencia de obligatoriedad: toda la comunidad o población perteneciente a la comunidad, deberá aceptar dicha práctica como general y de todos, por lo tanto esta tendrá un régimen obligatorio que la sustenta como regla comunal y y tradicional de la sociedad donde se practique.

c) Antigüedad: esta característica es objetiva en el sentido que dicha práctica o costumbre, tiene un periodo largo en el tiempo en sentido de su practicidad y cotidianeidad de práctica, esta será fundamental, pues de no ser una práctica longa en el tiempo será solo considerado una costumbre social contemporánea y por lo tanto insignificante para el mundo jurídico.

Así entonces el derecho consuetudinario también denominado en infinidad de modos, como costumbre jurídica, derecho alternativo, etc., será siempre un conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni mucho menos codificadas lo cual lo diferencia en esencia del derecho escrito universal. En tanto bajo tal diferencia sustancial es que el derecho positivo estará siempre vinculado al poder del Estado lo que comprende tácitamente que será de orden jerarquizado (como creación jurídica para gobernar); y el derecho consuetudinario, es una creación social propia y originaria que surge y se da sentido a sí misma desde la comunidad donde se practica y bajo principios de buen vivir, o como Stavenhagen (2010) lo manifestaba,

“totalmente ajena al poder del Estado avasallante y destructor, manifestado en sus instrumentos legales derivados de su ansias universales de dominación”.

2.9. Nuevo Constitucionalismo Latino-Americano: relacionalidad del estado constitucional y el derecho andino

La institución máxima de la estructura social contemporánea según señala Ferrajoli (1995) es, “el estado constitucional de derecho, llamado también estado social de derecho o modelo garantista, este fenómeno constitucional identifica el carácter vinculante de la constitución política de un estado en la estructura total de su organización social”, es decir, plasma la supremacía o superioridad jerárquica de la constitución en el sistema de fuentes del derecho, e insta su aplicación inmediata en toda cuestión a través de la constitución, esto en mérito de asegurar una garantía jurisdiccional a través de su denso y rígido contenido constitucional; así mismo, este fenómeno constitucional está caracterizado por la incorporación de figuras jurídicas que, garantizan la supremacía y vigencia de la constitución en relación a las demás leyes (a través de una jerarquización vertical), la misma que no solo perfecciona la primacía del principio constitucional, sino que refuerza la preponderancia de la legalidad a través de propia ley jurídica, lo cual genera un fenómeno constitucional cerrado de supeditamiento de la norma constitucional sobre la ley misma lo cual imposibilitando el dialogo.

Empero a pesar de ello, el estado constitucional de derecho como fuente y marco principal social, ha en medida razonable hecho posible hablar sobre la categoría vinculante al derecho originario, denominado derecho consuetudinario a través de su reconocimiento mínimo, esto ha sido aprovechado sin duda, para el avance legal sobre la pluralidad no solo lingüística sino cultural, jurídica, económica y demás, como se sustenta específicamente en el caso peruano en sus artículos constitucionales 2°, 17°, 66°, 68°, 89°,149°. Ya que a través de estos, el moderno estado constitucional de derecho ha incluido múltiples principios ético-políticos para la justicia, que imponen valoraciones desde las normas producidas desde el estado, las mismas que actúan como parámetros o criterios de legitimidad e ilegitimidad de los otros sistemas, sea esta desde fundamentos externos o iusnaturalistas e internos o iuspositivistas, hasta el reconocimiento de sistemas originario como el andino y amazonico.

Así también debe señalarse claramente la postura crítica este fenómeno, en el sentido que, a lo largo de su estudio como estado constitucional de derecho se han considerado problemática en relación de aplicabilidad del reconocimiento de la pluralidad plasmada en el texto constitucional y la teoría del derecho, pues estos aún son de nominación ambigua, sobre eso Atienza (1997) el estado de derecho, puede que sea impreciso, pero unívoco a la vez, nadie parece haberlo usado para referirse a otra cosa que no sea un tipo de organización política que aparece en un momento determinado de la historia y bajo criterios de un grupo social histórico, en ese sentido quedaría más que claro que, si bien el estado constitucional de derecho como postura teórica que en la actualidad pretende y propone una inclusión de mecanismos de resguardo de los intereses sociales de todas las “clases”, está a la vez homogeniza y eliminan otras posibles formas, ya que toda forma alternativa se abroga tácitamente a través de la supremacía constitucional y su criterio integracionista, esto debido a la perpetuación continua de la costumbre como mera fuente del derecho, la misma que difícilmente será mencionada y menos tomada en cuenta dentro del instrumento constitucional de rasgos hegemónico y jerárquico como lo es el positivismo jurídico.

En tanto quedaría indirectamente considerada que, si bien el estado constitucional de derecho garantiza la mejora en razón a la dignidad y respeto de derechos humanos y mecanismos de participación ciudadana, por otro lado excluye a aquellos no ciudadanos cuyos valores e instituciones son ajenas a ese estado o simplemente las coopta y subordina, por lo que, la mejor postura para esta, sería la inclusión y respeto de mecanismos distintos como en el caso concreto de la justicia comunitaria, considerándola su aplicación dentro del orden constitucional, lo que conllevaría de hecho a una reforma constitucional o nueva constitución (que sin duda se nos es necesario, ya que la constitución de 1993 del Perú, obvió sociedades e instituciones que son cotidianas a su realidad); por lo que, los fundamentos que plantea el nuevo constitucionalismo latinoamericano como tendencia constitucional, que acopia e inserta los fenómenos y realidades culturales diversas para mejorar el estado constitucional de derecho en diversidad y seguridad de la gobernabilidad social.

2.10. Sobre el Nuevo Constitucionalismo Latino-Americano y las Justicias Alternativas

Lo ya bosquejado en párrafos anteriores, respecto la posibilidad alternativa de otros sistemas y la relacionalidad de estas con el estado nacional, desentrama sin duda una dicotomía estructural, puesto que en el caso concreto de los principios estructurales del pensamiento andino, ellos si permiten el dialogo horizontal y por lo tanto la complementariedad de sistemas; caso contrario se muestra en la estructura de principios del sistema hegemónico, cuya naturaleza respecto la comprensión categórica sobre la justicia y derecho, nos muestra la imposición y dialogo vertical de sistemas. Es en ese sentido que se muestra, la necesidad de abordar esta problemática de forma sistémica, comparativa y dialógica para su superación que rebase la perspectiva legalista y positivista de composición etnocentricas y fundamentalistas del derecho positivo y el estado nacional. Para ello será prudente considerar el fenómeno teórico constitucional del nuevo constitucionalismo latino americano como posibilidad de dialogo entre lo teórico constitucional y lo practico comunal del derecho y sistema jurídico.

El nuevo constitucionalismo Latinoamericano, es considerado como la más cercana teoría jurídica que sienta las bases de una nueva teoría del derecho constitucional, cuya visión es crítica e integradora respecto los sistemas jurídicos hegemónicos Medici (2016). En tal sentido, esta nueva teoría no se circunscribe en el constitucionalismo clásico de autores europeos y norteamericanos, y menos en teorías que contemporáneamente han cobrado centralidad en los estudios constitucionales de América Latina como: el neo constitucionalismo y el garantismo constitucional, sino que es pionero en desarrollar una teoría constitucional con un trasfondo de giro decolonial o descolonizador. Por ello Salazar (2013) considera la evolución constitucional como resultado victorioso de algunos países Latino Americanos como Brasil (1988), Costa Rica (1989), México (1992), Paraguay (1992), Perú (1993), Colombia (1991), Venezuela (1999), Ecuador (1998 y 2008) y Bolivia (2009), quienes avanzaron en figuras y materia constitucional bajo lineamiento del NCLA para reivindicar derechos y posibilidades de quienes por décadas habían pasado a ser parte de la no importancia y menosprecio por parte del estado, como lo es el caso de los pueblos originarios y nativos específicamente.

Martínez y Pastor (2011) expone que el NCLA reivindica el carácter revolucionario del constitucionalismo democrático, dotándolo de los mecanismos actuales que pueden hacerlo más útil en la emancipación y avance de los pueblos a través de la Constitución como mandato directo del poder constituyente y, en consecuencia, fundamento último de la razón de ser del poder constituido.

Por su parte Gargarella (2013) señala que, “el nuevo constitucionalismo latinoamericano trata de recuperar la temática más pospuesta entre las temáticas pospuestas”, se trataba de que el constitucionalismo hiciera un intento por recuperar a los excluidos de entre los excluidos, de los humanos y los sub humanos; es por ello que con el desarrollo de esta teoría constitucional, el plano del pluralismo jurídico es vigente en países de similar coyuntura poblacional como lo es el Perú, por lo que incorporar dicha teoría como marco de tratamiento de la coordinación entre la justicia indígena andina y la justicia legal positiva será considerado apropiado y acertado para el objetivo final que es la relacionalidad y complementariedad de sistemas.

2.11. Comunidades Campesinas y Rondas Campesinas en los Andes

Para la comprensión de ¿qué son? las comunidades campesinas y rondas campesinas, es necesario salir de los conceptos y/o categorías que las definen limitadamente como, grupo de personas diferenciadas y subsumidas en la tradición y cavernalismo de su cultura respecto una civilización; o como, la sola institución primitiva, derivada de una organización precaria respecto las instituciones modernas de los sistemas hegemónicos. De hecho, la comprensión de estas dos instituciones desde la perspectiva andina, las entiende como un sentido de coexistencia práctica, en la que la relacionalidad traslucida en convivencia, constituye el punto de sinergia que materializa la comunidad en su totalidad, es decir la existencia de una se condiciona a la otra y su actuación de misma forma. Esto significa entonces, que la distribución especializada de potestades y facultades dentro de una comunidad andina es dependiente y autónoma a la vez; si bien se han planteado en estudios culturales la posibilidad de existencia de rondas campesinas sin comunidades andinas, esta obedece más bien a astucias políticas direccionadas, así se demuestra la creación de los comités de autodefensa, cuya aspiración ideológica no hizo más que deforma la esencia de dichas instituciones, para convertirse en instituciones serviles y politizadas a la hegemonía estatal; bajo tal atingencia deberá entenderse entonces a las comunidades andinas, como una estructura social formada por familias bajo criterios propios del ayllu, resistentes a la contemporaneidad que comparten

valores, principios e instituciones propias del mundo andino, todo ello resultado del conocimiento reflejo del trabajo y vínculo con la tierra; empero que en el proceso de adhesión desde el estado y sus posicionamientos integrativos, han generado cuestiones extras que en medida ayudan, pero que en su mayoría las alienan como instituciones originarias.

La ley general de comunidades campesinas define a las comunidades campesinas como:

Organizaciones de interés público, con existencia legal y personería jurídica, integrados por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligados por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales expresados en propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y el desarrollo de actividades multisectoriales, cuyos fines se orientan a la realización plena de sus integrantes. (Ley N° 24656, art.2)

Por lo que haciendo una breve interpretación y análisis de ello, se considera el imperante jurídico dictado desde la cultura hegemónica para la interpretación y reconocimiento formal de la otra cultura, que si bien de buena pro resalta su importancia como interés público, esta desde ya limita sus facultades, estructura social, autonomía y demás, a través de la fijación de lo que es o tendría que ser una comunidad campesinas.

Así mismo, una semejante posición, sucede en la normalización de las rondas campesinas, al señalar que:

Las rondas campesinas, es una organización comunal y campesina, que representan y organizan la vida comunal, ejercen funciones de justicia, interlocución con el Estado y realizan tareas de desarrollo, seguridad y paz comunal, dentro de su ámbito territorial (DEPU, 2004, p. 13).

Según se tienen aproximaciones sobre el origen y reconocimiento formal de las rondas campesinas, esta inició en la década de los años 70 en el departamento de Cajamarca, ubicada en la sierra norte del Perú. En la cual, dicha labor y experiencia de lucha contra el abigeato, protección comunal, organización social, etc., fue extendida a otros departamentos del país, lo cual se constituyó de inmediato como un fenómeno social atípico, que enseguida captaría el interés del gobierno nacional. Así dicho fenómeno que a los ojos del estado nacional es de orden insurgente, relacionó el fenómeno andino a grupos subversivos, que de inmediato fueron abatidos por las fuerzas militares, que en lo posterior, como estrategia estatal, para crear los comités de auto defensa creado y adiestrado por las fuerzas armadas militares.

Por otra parte, Yrigoyen (2002) afirma que las Rondas Campesinas autónomas surgieron afines de 1976 en la sierra norte del país concordando con la primera apreciación formativa, pero que estas se constituyeron como un fenómeno totalmente distinto a los Comités de Autodefensa creados a partir de los ochenta en la sierra centro-sur, que tuvo un orden de subordinación y control por los comandos militares, en el marco de la estrategia contrainsurgente, a los que se también se denomina “rondas”, generando confusiones hasta la actualidad. Se debe entender que el origen verdadero o al menos acotado por muchos autores, nace en la necesidad causada por agencias del gobierno, que habían dejado atrás el discurso pro-campesino, lo cual habría agudizado el abandono económico del campo y peor aún la presencia de autoridades judiciales que en ese momento estaban consumidas por la burocrática tradicional. Fue así que bajo ese contexto, se sumaron una serie de fenómenos delictivos como: el abigeato en gran escala, conflictos inter comunidades, caos organizativo, etc., que surgió como nueva forma organizativa, las autodenominadas “rondas campesinas”, ampliando sus funciones hacia tareas de desarrollo comunal, resolución de conflictos, gobierno local e interlocución con él, apertura de nuevos espacios de comunicación y reciprocidad, por lo que se convirtió en un poderoso instrumento para crear o recrear la “comunalidad” bajo los principios originarios.

Empero no todo se resume buenos lauros, así lo manifiesta Gitlitz (2013) al señalar que las rondas campesinas han despertado un considerable debate político a nivel nacional. Algunos observadores y científicos están convencidos de que los campesinos son incapaces de organizarse (o de realizar cosa alguna) y que más bien han afirmado que los comités reflejan el trabajo de agitadores subversivos. Otros han visto, en las rondas, la semilla de una amplia organización política campesina, o aún el germen de una revolución rural. Y a pesar de que otros han tratado sacar ventaja de los comités para propósitos político-partidarios, no hay evidencia de que hayan variado mucho su propósito original: administrar justicia dentro de sus propios términos.

El Estado ha considerado a las rondas como organizaciones “ilegales” durante largo tiempo, no obstante haber sido reconocidas en 1986, mediante Ley N° 24571, así como por el Decreto Legislativo N° 741. En ese sentido, recién el 7 de enero del 2003, lograron un reconocimiento pleno con la nueva Ley de Rondas Campesinas, N° 27908, gracias a la cual se logró regular lo que venían haciendo desde años atrás. (RODRÍGUEZ, 2007, p. 09-10)

En tal sentido, las rondas campesinas en relación con la comunidad campesina, significa el pilar fundamental para el ejercicio de la justicia comunal, La definición ordinaria desprendida desde el estado es limitada y poco alentadora, en la medida que la califica como mera institución comunal fácil de remplazar, es decir lo que se ha obtenido de su existencia obedecería a solo reconocimientos forzado y maniqueos; en consecuencia partiendo dicha apreciación la constitución política peruana, limitaría a las rondas campesinas al mero apoyo de la justicia indígena andina, lo cual pone como cuestión “prescindible” a la institución de la justicia indígena andina. Se puede constatar ello, en la manifestación literal de la CPE, en su artículo 149° el cual señala que “las comunidades campesinas y nativas, con el apoyo de las rondas campesinas, pueden ejercer la función jurisdiccional (...)”. Considerando la terminología “pueden” como referencia tacita a la prescindibilidad y fácil reemplazo por otras instituciones para la efectuación de la administración de justicia.

2.12. Una Aproximación a la Justicia Comunal

La justicia comunal como categoría es equiparable al aparato y marco normativo de las sociedades actuales, en ese entender se podrá comprender como justicia comunal a todas aquellas decisiones tomadas bajo preceptos normativos internos de praxicidad (vigentes dentro de la comunidad), y rígides a la hora de determinan las acciones de los integrantes de la comunidad. Según Chata (2018) el reconocimiento de la justicia comunal, no es más que un resultado del desarrollo del principio de pluralidad étnica y cultural relativa, pues bajo la literalidad del precepto de “la potestad de administrar justicia emana del pueblo y se ejerce por el órgano judicial”, ésta no le permite salir de los parámetros de su definición formal jurídica, lo que consecuentemente y así por su parte lo señala también Ruiz (2004) la justicia indígena como esencia resolutive de conflictos bajo el propio imperio de sus instituciones comunales, campesinas y nativas, constituyen una excepción al principio de unidad y exclusividad de la jurisdicción por parte del Poder Judicial y/o justicia ordinaria pero que en esencia ultima dicha excepción solo resulta idealizada e utópica.

En tal sentido, será necesario rebatir las relaciones de poder entre la justicia estatal y comunal a la hora de administrar justicia. La justicia restaurativa o comunitaria como institución parte del sistema jurídico peruano, deberá ser entendida como un sistema especial, autónomo y alternativo frente al sistema ordinario de la justicia estatal, puesto que considerando dicha diferencia, se manifiesta la presencia de

resolución de conflictos diferente al percibir del sistema hegemónico, el cual naturalmente no coincide con la justicia estatal, lo que no significa mellar y lapidar dicho sistema como lo señala Rodríguez (2007). La corte superior de justicia de Puno (CSJP, 2003) ha señalado que la justicia comunal es considerada también como actos "extra sistema", para reconocer a la labor de impartición de justicia comunal administrada por las autoridades de las comunidades campesinas y nativas con el apoyo de las rondas, esta tiene reconocimiento y cobertura constitucional y legal, constituyendo frente al problema de la falta de acceso a la justicia, siendo sin duda una respuesta organizada y democrática al interés comunal. Por tanto; no estamos sólo ante un problema de falta de acceso a la justicia de la población campesina y nativa como lo señalan la mayoría de estados, sino ante una administración estatal de justicia que invisibiliza dicho sistema, desentendiendo la diferencia cultural e idiomática, así como otros referentes culturales esenciales que llevan a la conclusión manifiesta por Gitlitz (2013) al considera que la justicia rondera comunal se encuentra "al margen del Estado" y por lo tanto excluida por el estado sin ningún tratamiento más que el de su definición parametral jurídico normativa.

2.13. Marco Normativo Formal de Reconocimiento del Derecho indígena

Marco normativo para el reconocimiento del derecho indígena desde el marco jurídico internacional y nacional:

- Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la organización internacional del trabajo (1989).
- Declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).
- Convención Americana sobre Derechos Humanos (1969).
- Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales (1977).

Marco normativo nacional para el reconocimiento del derecho indígena desde el monismo jurídico nacional.

- Art. 2 toda persona tiene derecho:
 1. A la vida, a su identidad, a su integridad moral, psíquica y física. (...).

2. A la igualdad ante la ley. Nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza sexo, idioma, religión, opinión, condición económica o de cualquier otra índole.

- Art. 2 a su identidad étnica y cultural: “el estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación. (...).

- Art. 89 comunidades campesinas y nativas: “las comunidades campesinas y nativas tienen existencia legal y son personas jurídicas. Son autónomas en su organización. (...), el estado respeta la identidad cultural de las comunidades campesinas y nativas.

Art. 149 ejercicios de la función jurisdiccional por las comunidades campesinas y nativas: “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”.

CAPÍTULO III

HISTORIOGRAFÍA ANDINA: UNA COMPRENSIÓN DE LO PRÁCTICO Y COMUNITARIO DE LA JUSTICIA ANDINA

Se ha analizado y puesto en consideración, lo que para efectos de este trabajo se considera peligroso y contradictorio en el proyecto de ley de coordinación de justicia propuesto desde el estado peruano, siendo necesario esta vez, ver el acontecer histórico y evolutivo de la justicia andina en el tiempo, y espacio desde su propia visión de ser. En los siguientes entramados encontraremos el análisis del sistema jurídico andino comprendida desde su esencia misma de sus periodos en la historia y como sistema practico de armonía equiparado, y comparado desde la perspectiva local direccionada hacia lo global, permitiéndonos entender la situación actual del sistema andino.

3.1. Chaninchay y iustitia: aproximaciones desde lo originario y lo impuesto

La importancia de la búsqueda de posibilidades para concretar una aproximación o dialogo de las categorías “Chaninchay” y “Iustitia” en la actualidad es imprescindible, ello debido a que las perspectivas contemporáneas estatales sumadas a las académicas, mantienen la preocupación en inventar categorías que las hacen amalgamar ligeramente y sin el mínimo tino de comprensión particular como culturas y/o instituciones diferentes (como lo es el chaninchay andino y la iustitia occidental), trayendo consigo consecuencias inmediatas como la subordinación de sistemas, homogenización de diversidades, fragmentación y pulverización de sociedades, afectantes a sociedades minoritarias como es el caso de la sociedad andina. Es en tanto que bajo tal premisa, el dialogo o correlación diatopica entre culturas y en específico entorno a la justicia, debe ser entendida desde perspectivas horizontales, los cuales respeten a cada cultura como sistema, y no verticalmente como se ha estado haciendo al reconocer e integrar al otro como parte de la cultura dominante (desde lo occidental), que bajo estructuras jerárquica lapidan y la tornan baldía respecto su propia realidad concreta en los andes; así entonces para tal objetivo de dialogo diatopico, se es primordial partir del entendimiento de los fundamentos y valores que cada cultura desarrolla en su espacio y tiempo respecto la comprensión

de la justicia, puesto que solo así se coadyuvara a la comprensión de su diferencias y semejanzas y las posibilidades de complementar ambas visiones.

La concepción occidental de la persona como un universo limitado, único y más o menos integrado, motivacional y cognitivamente, como un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un conjunto característico y opuesto por contraste tanto a otros conjuntos semejantes como a su *background* social y natural, es, por muy convincente que pueda parecer, una idea bastante peculiar en el contexto de las culturas del mundo. En lugar de intentar situar la experiencia de otros en el marco de una concepción semejante, que es de hecho lo que usualmente supone la tan cacareada «empatía», comprender tales experiencias exige renunciar a la aplicación de esa concepción y observarlas en el marco de su propia idea de lo que es la conciencia de sí. (GEERTZ, 1994, p. 77).

Partiendo críticamente desde la perspectiva occidental de lo que es hoy la justicia, ésta en sentido estricto ha recaído y desnaturalizado su esencia ordenadora y reguladora, a la sola perspectivas mercantil como lo reflejan locuciones propias de su tradición romano germánico y canónica, expresas contemporáneamente como: “lo que se da se recibe”, “lo que se adeuda y se paga”, “lo que se pacta y se entrega”, “lo que se lesiona y se repara”, que en su comprensión literal reduce la justicia a la sola manifestación del principio “*ius suum*” y procedimentalista del de dar a cada quien lo que le corresponde o le debe. Por otro lado desde el mundo andino actual, moribundo y destellante por su hibridación llevada a la alineación de su sistema y por ello condenada a su extinción, hoy solo se expresa bosquejos de justicia recabada de los rincones donde se vive su resistencia, incluso a su propia cultura considerada como antinatural por no adaptarse al cambio, para apostarle a su reordenamiento y armonía del todo natural, reflejo en el “*sumaq causay*” o buen vivir del hombre andino, y “*allin causay*” de vivir bien con los demás y en mancomunidad de los andes, o simplemente “chaninchay”.

Por ello y para su mejor entendimiento sobre el proceso evolutivo o involutivo de la justicia desde las perspectivas occidental y andina, se recurre al entendimiento histórico y etno histórico que se explican en los siguientes títulos, puesto que bajo la premisa de actualización que direcciona este trabajo, se podrá entender que el resultado actual de dichas culturas respecto a la justicia, no es más que la actualización de lo que fue en principio y valor de su pasado.

3.2. Chaninchay: la esencia justa de dar y complementar

Comenzaremos esta aproximación de justicia desde el entendimiento comunitario andino con lo señalado por Kant, al definir que la búsqueda del significado

de justicia es tan complicada como la búsqueda de la verdad, por ello es medular entender la perspectiva filosófica andina, que se manifiesta bajo criterios de un todo racional y relacional con lo lógico, ontológico y epistémico del mundo andino. La facultad y fuentes para impartir justicia en las culturas andinas, siempre parten de las máximas de su experiencia derivadas de las relaciones orales y comunicacionales a niveles intra e inter-étnicos, los cuales se explican estructurados bajo criterios del todo relacional, donde el mínimo acontecimiento manifiesta impactos para todo el mundo o universo andino, que si bien no se manifiestan en la inmediatez temporal, esta será manifestada en el espacio cósmico posterior.

Todo lo que hacemos, lo que dañamos, lo que excedemos, lo que nos pasamos, todo nos dará un efecto para nosotros mismos, porque todo tiene ánimo, si producimos de más y no damos descanso a nuestra tierra, ella nos castiga y ya no produce más, si matamos nuestros animales para alimentarnos y lo hacemos cruelmente no tendremos más animales en adelante, si desperdiciamos hasta nuestra comida, esa comida tiene ánimo y vive, por eso le duele que se desperdicie, así son todas las cosas todo tiene ánimo. (IDME, 2019)⁸.

Es así que la percepción de justicia para las culturas andinas responden a una construcción subjetiva comunitaria no ligado a lo individual, ni divino teocrático de lo moral, sino más bien, como un todo universal pero relacional animado (donde todo tiene o posee alma y sentimientos) fundada en pilares de confraternidad, solidaridad y reciprocidad, que se encaminan a un todo justo comunitario. Debe quedar claro que la legalidad para el pensamiento andino y la justicia comunitaria, es meramente un indicio de justicia, dar a cada quien lo debido o merecido no es suficiente para concretizar la justicia; así la justicia para la comunidad andina es concebida como un organismo armonioso y ordenado, en el cual su esencia justa reside en la labor no solo individual del ser humano para con los demás, sino como lo comunitario arquetipador social de ese ser humano como alma individual ligado a otras almas que hacen la hacen parte del ethos social total. Más allá de ver a la justicia como cualidad personal, esta deberá ser vista como derivada del sujeto colectivo, por todo ello el chaninchay es y será el ideal armonioso y hecho colectivo que repara y responde a valores y principios comunitarios que ordenan, equilibra y armonizan el mundo andino.

⁸ IDME, Eugenia. Focus Group. [Mar. 2019]. Mediador: Cliver Ccahuanihanco Arque. Ayaviri-Pacobamba Alto. 1 Archivo mpg4 (23min. 26 seg.).

3.3. Sobre la Estructura y Organización Andina

Al hablar de la organización y estructura andina, debemos considerar nuevamente a la organización inca, como la resumida y más perfeccionada expresión de los andes. Considerando ello, comenzaremos haciendo una breve narración de la composición, estructura y organización andina, en razón al papel de cada autoridad interviniente en el proceso de ordenamiento y armonía de la sociedad inca.

Toda la historia contada a partir de la invasión, ha catalogado y dado una visión del imperio inca como una cultura más, ello implicaría decir que la época inca recayó en los vicios de poder monárquico y tiránico, lleno de burocracias elitistas y explotadoras, a las cuales llegan hombres dioses auto catalogados como libertarios y civilizadores, que a mero fin de liberar de las estructuras fatales del imperio inca, arremeten e imponen sus altas instituciones para sacarlos de su categoría de “indios barbaros”; quizá fuese conveniente bajo esa perspectiva hacer honor a tales acontecimientos en los fines modernizadores que nos llevan a nuestra condición actual de seres de civilización; empero como se ha explicado el carácter crítico de esta intervención en los subtítulos anteriores, es que ya no existe forma alguna de justificar tales trágicos y horrorosos acontecimientos, que bajo este entendimiento, no hicieron más que expresar su verdadera civilidad, como trauma inserto y arremetido contra los naturales. Con dicho preámbulo trataremos de entender la organización andina como un sistema estructural perfectamente organizado, que obedece a constructos diferenciados ajenos al entendimiento occidental.

En el mundo andino post desarrollo interétnico, la máxima autoridad dentro de la organización andina recaía en el inca o “*sapa Inka*”⁹, a quien se le consideraba autoridad máxima y reguladora de la armonía social andina, así mismo el inca era el creador de las relaciones étnicas, del cual desprendía su poder omnipotente agregado al poder simbólico emanado de su religiosidad y vinculación ritual con las deidades naturales y en específico con “*tata Inti*”¹⁰, se ha considerado que desde sus estructuras de organización, la cuestión de la complementariedad siempre estuvo presente, es por ello que la bipartición del imperio respondería a un “*hanan pacha*” y “*urin pacha*”¹¹ en los andes, lo que daría a entender el gobierno de dos autoridades, emero dichas

⁹ Denominación quechua que expresa el poderío inca respecto los señoríos étnicos.

¹⁰ Terminología quechua equivalente a “dios sol”, en mención al carácter divino del inca.

¹¹ Terminología quechua equivalente al “mundo de arriba” y “mundo de abajo”.

autoridades adscritas a una máxima autoridad como el que era sapa inka. Una característica singular que manifiesta la organización imperial andina, es aquella basada en el consenso de complementariedad antes del sometimiento, esto es comprobable histórica y materialmente en la actualidad, ya que el imperio tuvo como fuente de composición nuclear a los ayllus, los cuales eran más que la sola composición inter étnica de varios grupos sociales vinculados no necesariamente por lazos de sangre, sino también de afinidad y espiritualidad derivada del trabajo mancomunado y de su relación con la naturaleza; estas relaciones mantenían su organización interna intacta, a la vez que admitían su incorporación al imperio con el simple atingir de incorpora a su lengua originaria el quechua y la dinámica económica incaica a nivel macro, lo cual garantiza y prioriza el subsidio de la satisfacción de las necesidades imperiales a cambio de una correcta y equitativa distribución de dar lo que se tiene y recibir lo que se carece en sentido complementario.

La reciprocidad es un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicio en diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes. Era un ordenamiento de las relaciones entre los miembros de una sociedad cuya economía desconocía el dinero. Existió en todo el ámbito andino y actuó como eslabón entre los diferentes modelos económicos presentes en tan vasto territorio. (ROSTWOROWSKI, 2005, p. 15).

Esta institución de reciprocidad organizativa, se perfeccionaba en lazos más fuertes a través de la alianza matrimonial, la misma que consistía en la unión y/o casamiento de un miembro femenino (simbólicamente atribuida como la pacha mama terrenal del grupo étnico), y el inca como la representación de *"tata inti"*, lo que se concluía en una ordenación de voluntades entre gobernantes y gobernados que priorizaban sus relaciones organizacionales y comunales, de la voluntad volitiva personal.

Así también, dentro de la organización matriz del imperio andino, se debe considerar preponderante el papel del curaca, quizá incluso como la figura máxima de mediación y regulación inter étnica, cuyo poder se desprendía de la fuente matriz étnica a la que representaba, y por la cual era elegida (mediante proposición, elección y ratificación del consejos de ansianos conformados en cada grupo étnico por ex curacas), al cual el inca daba reconocimiento y poder simbólico para la administración de las ecologías, a través de las cuales se aseguraban la complementariedad imperial y el control de la reciprocidad con su ayllu; además de ello, el curaca considerado puente relacional, era encargado de sustentar la práctica de instituciones como la

“*minka*”¹² y el “*ayni*”¹³, las mismas que se daban en rigor dentro del orden interno del ayllu, así como la mita practicada externamente, con finalidades de una mejor redistribución y retribución.

Se entendió a las autoridades étnicas andinas como subordinadas del inka y nombradas por este. Se produjo así una imagen centralizada del tawantinsuyo, donde la autoridad local no tenía otra merced que la del soberano. Reprodujeron, así, los cronistas, la situación que ya funcionaba en su propia tierra, donde los tiempos de Carlos V significaron una concentración de la autoridad y de la generalización de los empleos públicos provincianos como mercedes del rey. Así pasaron estos criterios a América. Hoy puede tenerse una imagen distinta que proviene de los estudios de los últimos veinte años, lo que permite ver a los señores étnicos andinos bajo otro cristal y en diferente contexto [...]. Tienen un claro origen étnico y fueron nominados a través de rituales de iniciación manejada por y en cada unidad étnica. (PEASE, 1992, p. 11).

Por otro lado, debe ponerse en consideración la figura del qhipu camayoc, cuya labor como yanapaq o “ayudante” del curaca, quien se encargaba de los asuntos contables concernientes a la distribución y redistribución de lo producido en cada ayllu, se precisa la calidad de esta autoridad como incorruptible, debido al gran cargo de atribución incaica para la administración de excedentes y faltos de la economía inca, perfectamente plasmados en cuerdas de distinto color y tipo de nudo, en los que se realizaba toda la contabilidad del imperio. Por otro lado, la existencia de una autoridad reguladora de los posibles defectos de las autoridades señaladas (curacas y quipucamayoc) que daba cuenta al inca de ello, su denominación era “*tucuy rikuy*” o “*tocri coq*” o “el que todo lo ve”, era una especie de controlador y fiscalizador del poder, quien a través de la supra oralidad con la que generaba redes de comunicación intra y extra comunal, tomaba noticia de los posibles incumplimientos o corrupciones que eran informados al inca en su inmediatez, con la finalidad de que este pueda dictaminar previa conversación con la administración interna étnica, una sanción para regular el caos o inarmonía generada en la sociedad andina.

Finalmente, debe considerarse la presencia de los “*hatun runas*” o población de hombres comunes pero de gran incidencia para la sociedad andina, quienes hacían posible el funcionamiento perfecto del sistema incaico, ello a través de la especialización en sus actividades y mantenimiento de las tradiciones en completa relación con lo ecológico y espiritual, reflejo en canticos y festivos de los

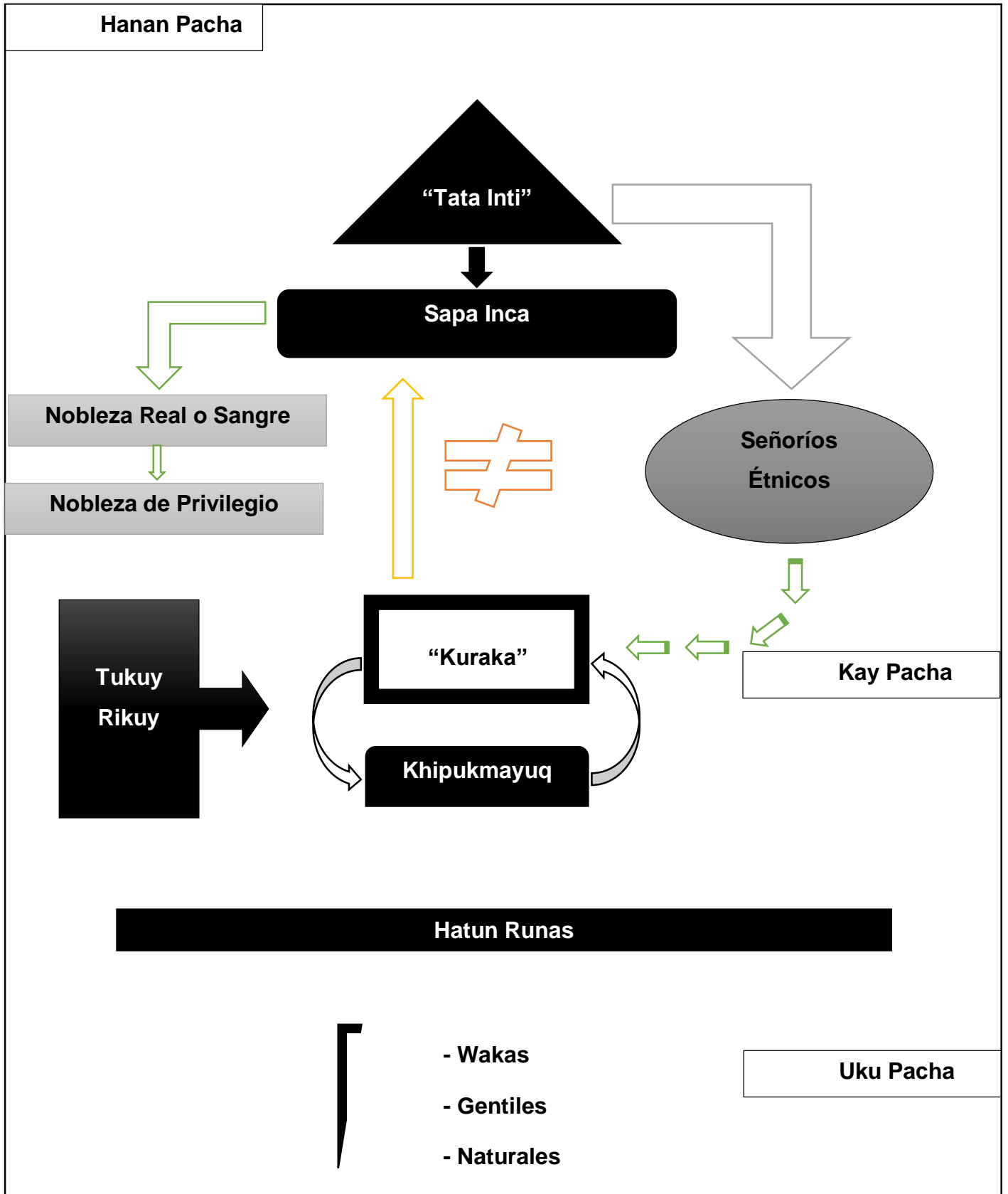
¹² Ver, González 1952.

Minka, palabra cuyo verbo minccacacuni significa “rogar de alguno que me ayude prometiéndole algo”.

¹³ Aynicupuni, o aynini. Recompensar o pagar en la misma moneda.

trabajos comunales de tierra, en etapas de sequía y pluviosidad; los hatun runas sintéticamente son catalogados entonces como la principal fuente de poder, debido a que su trabajo como fuente de energía, el cual daba mayores posibilidades a la satisfacción de las necesidades y bienestar social comunal, se manifiesta que se tenían labores de trabajo perfectamente programados dentro de una propiedad colectiva de bienes, empero de posesión y disfrute más reducido a sus vinculaciones consanguíneas y espirituales, sin duda fueron los “*hatun runas*” quienes hasta la actualidad mantuvieron esa esencia armónica y ordenada de lo que fue el mundo andino.

Figura 02: Estructura social matriz de gobierno Andino



Fuente: elaboración propia.

3.4. Sobre la Organización y Manejo del Poder en los Andes

Por otro lado y a medio comparativo, en la época de apogeo de la cultura andina, resumida en el periodo incaico debido a la suma de experiencias inter étnicas (wari, tiwanaku, chimú, lupaka, etc.), se manifestó una forma distinta del manejo del poder y por ende de organización, debido a que las fuentes de esta, eran provenientes y legitimadas desde las sociedades étnicas que la constituían como un todo relacional, derivado de sus semejanzas en las relaciones ecológicas (agricultura), religiosas (tata Inti, pacha mama) y productivas (esta última como expresión de la mezcla de lo ecológico y religioso), en la generación de sus medios de producción; cuyo resultado fue la perfecta planificación y autosuficiencia redistributiva derivada de sus principios de reciprocidad y complementariedad, como un todo armonioso y en justicia (chaninchay). Cabe resaltar que la fuente primaria para constituir esta forma diferente de manejo del poder traslucida en su pensamiento y organización andina, radica en su medio geográfico que lo albergó “los Andes” y las relaciones económicas que surgieron a partir de ello, puesto que lejos de ser vista como problemática, fue aprovechada y dominada en el sentido de manejo ecológico (pues sería insano decir que la perspectiva andina fuera el dominio de la naturaleza por encima de sus deidades), en un máximo de pisos ecológicos para su producción y sustento como cultura, sumándole la forma consensuada de relacionamientos inter étnicos de los grupos que existían y habitaban los difíciles andes de ese entonces; es así que para entender las diferencias organizacionales y estructurales de poder occidental y andino, es solo comprender aquella visión moderna del estado como institución univoca del manejo del poder contemporáneo, en comparación diferencial al “estado inca” (por decirlo así, ya que sería irresponsable moldearlo a una categoría occidental), como referencia a lo que sería el manejo de poder desde lo armonioso y lo justo expresado como “chaninchay”.

Podría decirse, entonces, que la justicia en la cultura andina es equivalente a ARMONÍA Y EQUILIBRIO de las relaciones existentes en el actuar de los miembros de la comunidad campesina o indígena, lo que trasladado al idioma quechua significa “chaninchay”. De ahí que sea muy común la referencia de los ronderos y comuneros a la idea de la justicia, a través de los siguientes fonemas: - Chaninchay: Para referirse a “igualar”, “equilibrar”, “reparar”, “arreglar” o “hacer justicia”. - Chaninchasun: “Arreglamos”, “reparamos tal como corresponde”. - Chaninchapusun: “Se lo arreglaremos”, “reparemos tal como le corresponde”. - Mana allintachu chaninchamun: “No ha sido equilibrado”, “igualado”, “tanteado de acuerdo como corresponde”. “Lo que ha resuelto no ha sido justo” (RODRIGUEZ, 2008, p. 120).

En tal sentido y desde la óptica andina, la significación de chaninchay puede ser entendida como orden y justicia en reciprocidad, y complementariedad del todo racional y relacional de la cultura andina, el cual en sentido cabal es diferenciado del occidental, en la medida que su organización y poder constituyente para hacerlo, surge de la legitimidad de sus relaciones interétnicas derivadas del consenso cultural surgida a partir de sus medios de producción, y cerradas con sus medio de redistribución en una plena convergencia ecológica y espiritual natural; esta divergencia de la visión occidental, expresada en sus relaciones de acumulación y propiedad privada, en cuya razón se expresa el poder no legitimado por sus constituyentes pero si por el medio mercantil, que más allá del aseguramiento de la autosuficiencia (autarquía andina), pareciera que lo occidental se nutre de la miseria creada por sus mercados, y la excesiva individualidad recaída en la satisfacción del “yo” privado del hombre moderno, que en visión y sentido del chaninchay, significaría el desperdicio o infertilidad y decadencia del hombre colectivo.

3.5. Justicia Restaurativa desde el mundo andino

El “*chaninchay*” como justicia restaurativa será el conjunto de experiencias practicadas y derivadas de la diversidad empírica constitutiva de etnias andinas, que juntas idearon y fundamentaron un sistema de razón no conceptual, pero, si pragmática de resolución de conflictos, bajo principios fundantes como la reciprocidad, solidaridad y la practicas de medidas restaurativas de las relaciones sociales comunitarias para llegar a un todo justo. Así mismo teniendo entendido, que las estructuras y sistemas formados en la cultura andina, difieren en esencia de la occidental, como fue claramente explicado desde su origen económico y organizativo expreso en los párrafos anteriores, se debe comprender que la configuración de delitos en el mundo andino respondían a otra dinámica, la misma que debía ser sancionada y restaurada bajo principios y normas correspondientes a su realidad social.

Sin embargo, cuando menos, sí que centra la atención en el aspecto adecuado: en el modo en el que las instituciones del derecho se trasladan de un lenguaje de la imaginación a otro de la decisión, formando por consiguiente un sentido determinado de la justicia [...]. Vistas así las cosas, la cuestión de la ley y el hecho deja de tener que ver con la forma en que los reunimos para hacerlo con la forma en que los distinguimos, y la concepción occidental de esta cuestión, que existen reglas que separan lo justo de lo injusto, un fenómeno llamado juicio, y métodos que distinguen lo real de lo irreal, un fenómeno llamado comprobación, aparece sólo como uno de los modos de llevar a cabo esa distinción. GEERTZ, 1994, p. 202).

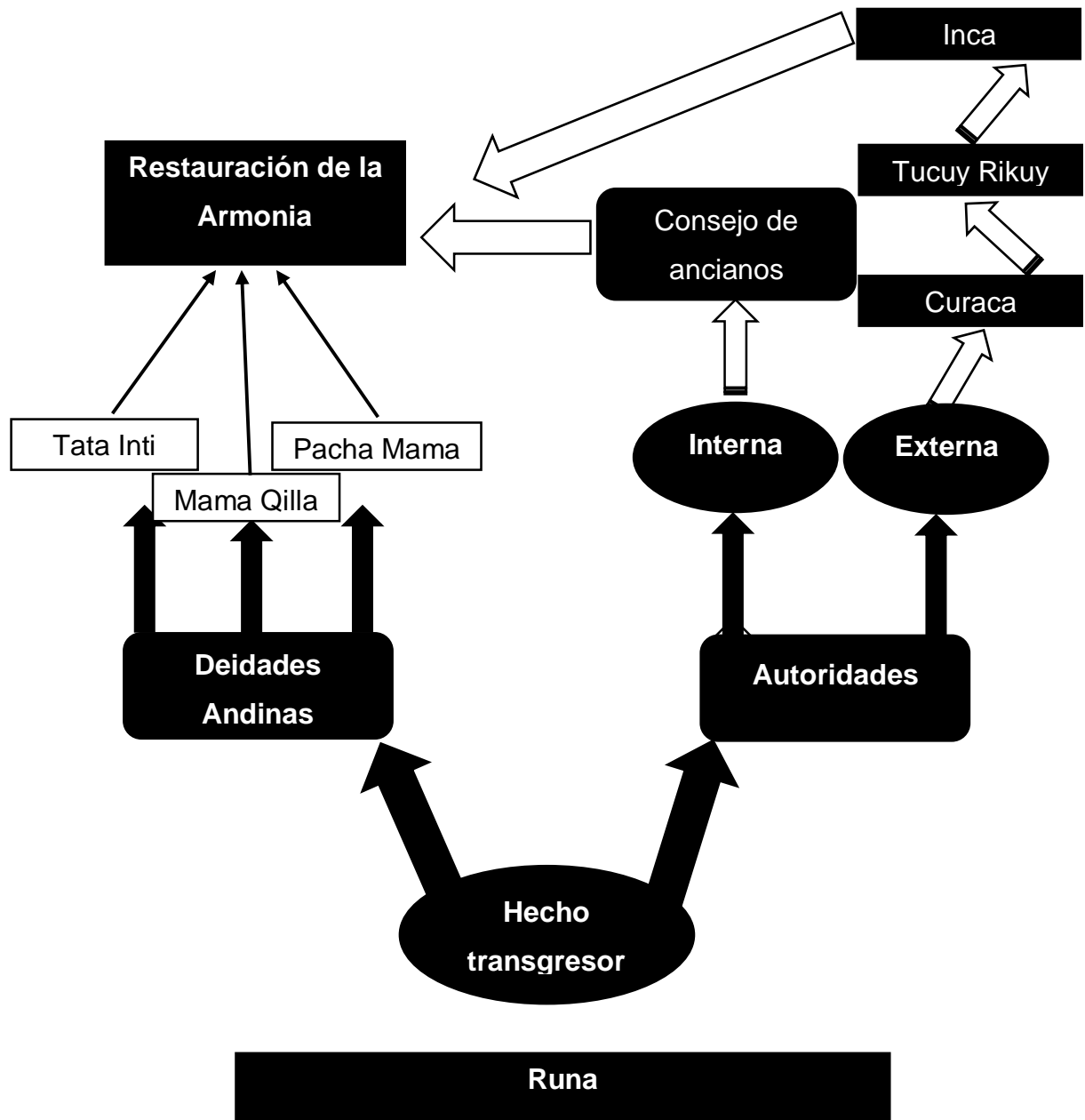
En ese sentido, para la cultura andina se es inexistente la definición de delito comprendido desde nuestra cognición occidentalizada, pues como se ha manifestado, para la cultura andina no tiene incidencia alguna la propiedad privada ni mercantilización de las cosas, como si lo es en el mundo occidental del cual se deriva la primera y más principal de las condición para el *"litis"*¹⁴, nos referimos a la propiedad privada como fuente de los conflictos. A diferencia de ello, debemos comprender que los delitos cometidos en dicha cultura, eran concernientes a la relación de hombre con dioses o deidades (Inti, Pachamama, Mamacocha, Quilla, etc) y hombres entre hombres (runas, inka, kuraka, khipukamayuq, etc), así los castigos eran formas de regresar a la armonía social anterior a un hecho transgresor y su característica principal era ser tan severa y benevolente a la vez, con la finalidad única de restaurar el orden alterado.

Así entonces, los delitos concernientes a la relación de runas y deidades, no significaban más que aquella forma de cuidar los excesos respecto a las ecologías y el trabajo, un sobre exceso en la producción para buscar excedentes era penado, puesto que el imperio propugno un bienestar social de satisfacción y no de hiper producción acumulante, lo que en esencia significaría una sobre explotación a la deidad que protege dicha armonía como en el caso de la tierra "pachamama", o en el caso de las aguas "mama cocha", o del mismo sol "tata Inti", pues bajo mantos de estas y muchas otras deidades se resguarda y protege los recursos; para los runas todas las cosas tienen alma y son seres vivos que merecen respeto, y si ese respeto es transgredido las consecuencias son fatales para la sociedad, estas podrían ser incluso resumidas en la infertilidad de los recursos, y calamidades naturales que destruían su autarquía, la misma que posibilita su redistribución de bienes para ser castigados con el hambre y crisis total. Por otro lado, en los delitos relacionados a los cometidos entre runas, se regía al incumplimiento de sus funciones especializadas derivadas de la relación del runa con el ayllu, del runa con el inca, o entre runas; estos se consideraban como inarmonías causadas en sentidos más micro que alteraba el orden y armonía en las estructuras organizacionales macro, estas podrían ser desde incumplimiento de trabajos con el inca con la no realización de la mita, a través del

¹⁴ Litis es un vocablo latino que en idioma español se traduce como litigio, significando disputa o controversia judicial; diferencia de intereses entre dos partes, llamadas litigantes, sometidas a decisión de un Juez.

cual se vulneraría el principio de complementariedad, y el incumplimiento de obligación interna de la minka y el ayni, que transgrediera el principio de reciprocidad con los señoríos étnicos, en finales todos esos actos eran condenado por el inca y por los consejos de ancianos étnicos internos, a través de castigos que variarían desde simples cortes de cabello que mancillen su moral y den a conocer al sujeto transgresor en sociedad, hasta destierros y penas capitales. Solo para encerrar este apartado, debe señalarse que los delitos considerados desde nuestra visión contemporánea como personales o aquellos que consideramos resultantes de la individualidad personal, igualmente eran sancionadas por valores expresados en locuciones como el ama llulla, ama q'ella, ama sua, etc., a través de los cuales se castigaban las inter-conductas más individualizadas, sin negar que dichas normas son aplicadas también a los altos cargos de gobierno (inca, curacas, tucuy ricuy, khipucamayuq, etc.); con dicha explicación debe quedar clara la perspectiva chaninchay como armonía y orden total de las relaciones entre hombres-deidades y hombres-comunidad.

Figura 03: Esquema procesal de la Justicia andina



Fuente: elaboración propia.

3.6. Justicia y estructura social Andina en la Colonia

Habiendo terminado con la descripción de la época gloriosa de la cultura andina, a través de su explicación estructural y social mostrada en los apartados anteriores, los cuales dieron de una u otra forma la explicación originaria de la percepción de justicia desde su sentido originario y su forma prístina económica y redistributiva hasta su forma procedimental y social, en ese sentido este ítem explica, las variaciones que se padecido y acaeció como resultado de la colonización e invasión de los andes, como proyecto civilizatorio de la Europa castellana, en cuyo desenlace "*in fine*"¹⁵ para la justicia y estructura andina, no podría ser mejor catalogada como el oscurantismo y expresión del injusto facto, pues a partir de dicho sometimiento surge todo el padecimiento y desgracia del indio hasta nuestros días.

La intromisión y sometimientos de los andes significo el enquistamiento de lo impropio, este avance es comparado con una asepsia social encausada a su degeneración social total, su principal eje de acción destructiva se fundamenta en la eliminación de los valores y principios andinos, considerados por estos civilizadores como amorales e inhumanos, cuya perspectiva cultural ve la necesidad de combatirla a través de la superposición mercantilista y evangelizadora de la cultura. Así mismo debe entenderse que las modificaciones hechas por la maquinaria monárquica sobre las tierras andinas, tiene como punto de partida y sustento base al Derecho Indiano, este constituido y derivado del derecho castellano como tradición canónica y germana, a partir del cual dicho derecho estructura el nuevo sistema, que no solo se resume a su sola función jurídica sino también extendida a su dimensión política y económica, por lo que en adelante formara y establecerá los pilares básicos del territorio conquistado en lineamientos de legalidad jurídica, mercantilismo económico y soberanía política sobre los andes.

Nos encontramos frente a un fenómeno polifacético con dimensiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y jurídicas, combinadas de las maneras más complejas [...] los sistemas de mundialización y homogenización del derecho se encuentran en un modelo orientado al desarrollo orientado al mercado. (BOAVENTURA, 1998, p. 39).

Se estima de esta forma, que dicho derecho indiano tuvo vigencia durante tres siglos, que lo hicieron un eslabón entre lo medieval y moderno dentro de las ciencias jurídicas, este derecho rigió en tres niveles adaptados a las realidades

¹⁵ "in fine" es un adverbio que significa al final, en la parte final.

propias de ese tiempo, primero se expresó en un derecho indiano peninsular o derecho castellano, cuya acción jurisdiccional se regía al reino mismo de castilla, el consejo de indias y su casa de contratación; seguidamente se hizo adecuación y adaptación de este derecho indiano como reflejo de su expansión colonizadora bajo la denominación de derecho indiano criollo, pues no tenía ya la puridad real organizativa propia de la estructura castellana, pero si el poder real descentralizado en mini poderes que pretendían regir la nueva sociedad, para permitir transformarla a vista y semejanza de la corona, empero que no se dio a efectos que se afrontó a una realidad y pluralidad étnica diversa, generando un amalgamar obligatorio para hibridar culturalmente y finalmente homogenizarlos; en última expresión se tuvo el “*secundum legem*”¹⁶ que se estima fue un tipo de respeto a las tradiciones y formas de organización y administración social de justicia de los originarios andinos para operar a la par del derecho indiano, pero que en su efecto propio no tuvo valides práctica, puesto que las masacres y exterminios contra la población aborigen no se hizo esperar, como lo denotan las cifras poblacionales andinas, disminuidas en más del setenta por ciento de su población total andina respectos sus inicios.

El derecho indiano comenzó con la repartición de tierras en forma de mercedes a los conquistadores y con ello a los indios que los habitaban, así mismo se hicieron reducciones de indios, los cuales permitieron en principio reubicarlos, bajo perspectivas del “*civitas*”¹⁷, ideal que designo la urbanidad para los conquistadores y la ruralidad para los indios; de igual modo dichas reducciones facilitaron la evangelización y extirparon de las idolatrías de los originarios que comprendía no más que su propia cultura; y en tercer lugar se les obligo a formar parte del sistema mercantil a través del cual deberían pagar los tributos que irónicamente aseguran su evangelización y protección por los corregidores a los que pertenecían; sin duda alguna desde nuestra visión, la mercantilización fue el detrimento más profundo que pudo acontecer, debido a que esta permitió de alguna forma la creación de nuevos indígenas bajo figuras del mestizo y criollo, que con la esencia mercantil pudieron ascender a posiciones dentro de la estructura colonial, la misma que creo elites que

¹⁶ El concepto de “*Secundum Legem*”, es el tipo de costumbre que está de acuerdo con la legislación vigente, basada en la ley. En un caso judicial, por ejemplo, el juez puede basar su juicio en una especie de base personalizada. Ocurre cuando la ley determina el uso de costumbres locales, normas legales, de acuerdo con eventos anteriores, que deberían guiar el juicio o el comportamiento.

¹⁷ La palabra latina “*civitas*” significa ciudadanía. Este estatus garantizaba derechos civiles y políticos.

conllevaron a la explotación propia del indio al propio indio, incluso instrumentalizando principios rectores de su cultura (hablando de la complementariedad y reciprocidad), reemplazados por el comercio como forma única de intercambio, el mercado como forma única de distribución y la moneda como forma intermediaria entre estos dos, equivalente al medio de pago, que en esencia pulverizó las relaciones de solidaridad y de parentesco de la cultura andina.

3.7. El Derecho y la Justicia en la Colonia

El entendimiento de la justicia colonial responde a un constructo diferenciado de justicia y más aún al que propone la justicia andina, es por ello que a través de dicha perspectiva omnipotente y altanera colonial, se instauraron manejos verticales de poder colonial en los andes, que destella toda su majestuosidad de autoridades provenientes del mismo designio de la corona, contrapuestas e impuestas a las estructuras originaria de autoridades andinas con la finalidad de sobreponer y administrar esa nueva justicia colonial; esto sin duda generó y desencadenó el desespero y desorden total del mundo andino, ya que desde su perspectiva comunitaria y familiar, en lo absoluto se habría podido hablar de una tiranía dictatorial jerarquizada en extremo como el que se hizo desde un rey en la colonia, a pesar que muchos historiadores recalcan el carácter jerárquico purista del incanato, el mismo que ha sido descartado por nuevos estudios que muestran la relacionalidad e horizontalidad de poderío del inca para con los señoríos étnicos, que conformaron el macro sistema social andino; en tanto, siendo tal la hegemonía española, la nueva sociedad reinante en los andes, instaura la esencia de justicia bajo matices de la individualidad de derecho y legalidad de la violencia, además de instrumentos de procedimiento jurídico que alejaron mucho más el sentido de lo justo; si bien para los pobladores andinos no tenía importancia alguna la legalidad ideal de justicia impuesto inicialmente, son obligadas a su cumplimiento por la hegemonía, ya que en primer orden para hacer posible el gobierno los conquistadores dieron aires de respeto, esta duró hasta que fue palpada una excesiva liberalidad colonial traducida en el sometimiento y violencia contra el indígena, por lo que a partir de ello, la lucha y resistencia por su emancipación andina comenzó, el hombre andino desde entonces no hace más que resistir a su doblegamiento y apelar a sus deidades ordenadoras como wiracocha, tata inti, pachamama, etc., parar con los padecimientos y sufrimientos de esa nueva justicia colonial, bajo el ideal de regresar al orden natural

de su sociedad, como bien lo expresa el mito del inkarri vigente a en la actualidad. Esta etapa colonial sin duda alguna fue desastrosa para los antepasados originarios.

El derecho primitivo no es un conjunto de reglas homogéneo y perfectamente unificado basado en un principio desarrollado en un cuerpo consistente. Esto, por lo menos, hemos podido deducir de nuestro examen previo de los hechos jurídicos. Antes al contrario, el derecho de estos nativos consiste en un número de sistemas más o menos independientes, sólo parcialmente ajustados unos a otros. (MALINOWSKI, 19, p. 60).

En la actualidad se han formulado posturas académicas que estudian los sistemas jurídicos como el pluralismo jurídico y los derechos indígenas, que postulan tentativas de su origen como categorías en la época colonial, bajo argumentos un tanto ligeros que sustentan y señalan, la existencia de los pueblos indígenas como un tipo de regimiento o sistema de gobierno indirecto, a través del cual el derecho indiano colonial permitía la existencia de autoridades indígenas (curacas y alcaldes), que da a entender una presencia interlegal de aplicación de sus usos y costumbres, en tanto esta no sea contraria a la religión y las leyes coloniales de ese entonces; empero debemos de ser muy cuidadosos al señalar dichas posturas, puesto que si en perspectiva fuera verdadera tal postulado, solo lo sería en la medida inicial (como señalamos en el anterior párrafo y esta solo se limitaría a la población que aprovecho e hizo alianzas con los conquistadores), ya que bastaría dar un minúsculo deslumbramiento positivo a la invasión histórica, para que ella se torne dorada y por ende propia de derecho, pues se sabe que aquel que se negaba a adoptar la religión y las leyes de la corona, no era más que acribillado e inquisitivamente castigado como nos muestra algunas crónicas andinas como las de Guamán Poma por solo mencionarlo.

Que los dichos padres y curas haciéndose justicia, no lo siendo, tienen prisiones, cárceles, la sacristía, y la pila y su recámara, y tienen cepo, grillos, cadenas, esposas, correa con llave, con esto maltratan a los pobres en este reino [...]. Cuatro palos de las cuatro partes, pies y manos, y les castigaba hasta hacerles correr sangre del cuerpo y luego les mandaba a untar con sebo, encima les chamuscaba con el majo encendido, y luego les hacía untar con orines, y sal, y ají caliente, que es otro tormento, este era el castigo de dicho padre. (GUAMAN POMA, 1615, p. 16-28).

Así mismos por otro lado debemos de evitar en esencia, la mención de cualquier tipo de pluralismo (pluralismos subordinado), ya que fue en esta etapa que se desviaron y alienaron todos los principios y valores de la comunidad andina, aquellos curacas mencionados como parte de la pluralidad sistémica o interculturalidad que proponía el sistema colonial, no poseían más la legitimidad de designación, ni poder simbólico que los grupos étnicos le conferían antiguamente, ya

que estas nuevas autoridades fueron designadas por la corona y por ende ilegítimamente; la figura del curaca como regulador étnico fue opacada en tanto por la mercantilidad y la sobre explotación de sus iguales, como parte estratégica y forma política de gobierno, para impregnar y hacer suyas las instituciones andinas como lo fueron los casos de la mita minera, utilizada para la sobre explotación de los indios que morían a causa de dicha institución alienada, así mismos la “*minka*” y el “*ayni*” manipuladas para fines personales de los nuevos dueños y encomenderos de la tierra, fueron utilizados solo para tomar ventaja de dichas organizaciones, y obligar a hombres trabajar excesivamente en las tierras, en el caso de las mujeres fue peor, ya que estas fueron violentadas en todas sus dimensiones a través del “*ius primae noctis*”¹⁸ o “derecho de pernada”; es en tanto que por tales acontecimientos, se niega en sus extremos la posibilidad de rescate de alguna buena voluntad colonial, y menos de su sistema jurídico.

3.8. Organización y Justicia Procedimental en la Colonia

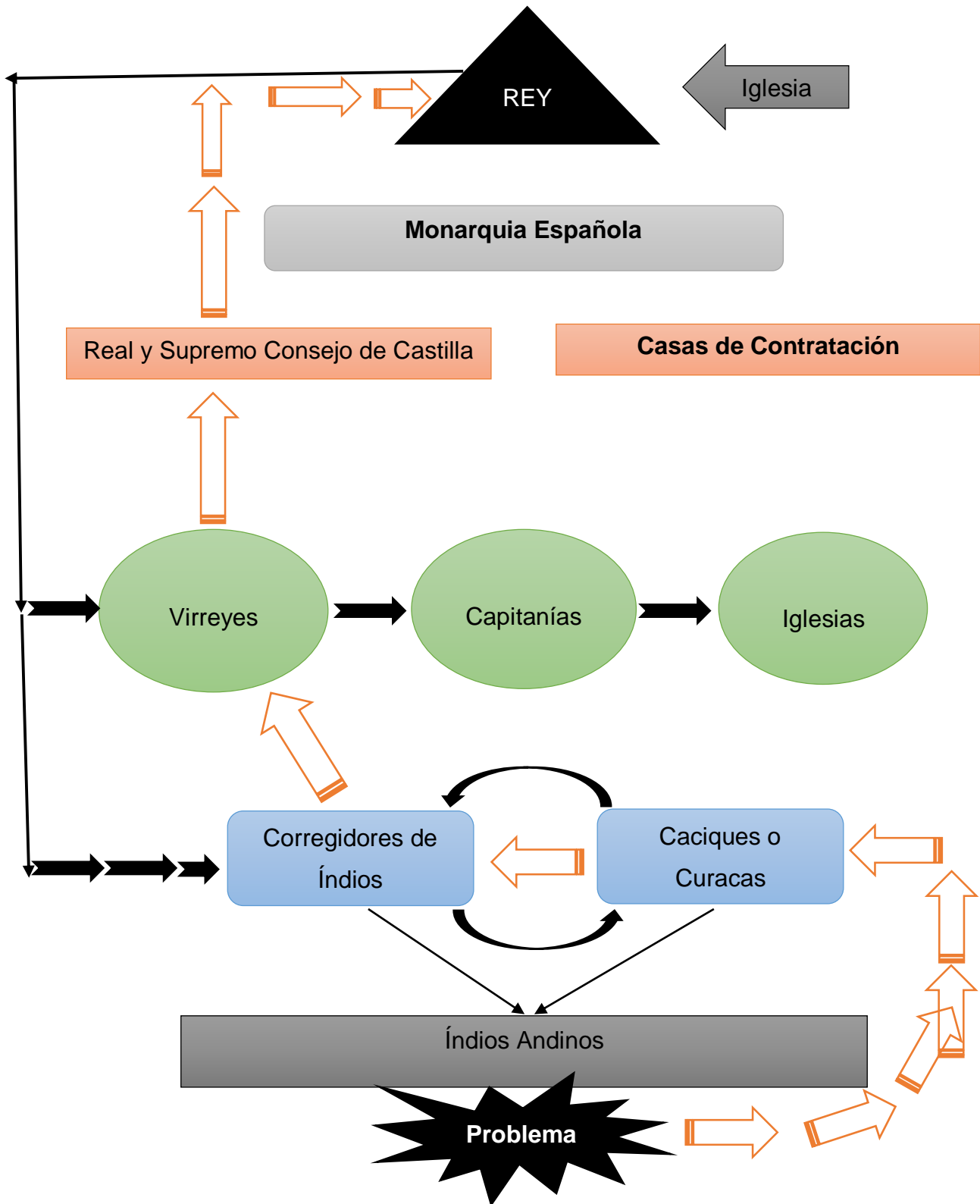
Por el lado de la justicia procedimental colonial, esta recaía en su organización jerárquica, la misma que inicia por los virreyes como representación máxima de la corona, y quien tenía la mención de: gobernador y administrador de las tierras conquistadas, capitán general de las fuerzas de orden cuya misión era la protección de los territorios conquistados, presidente de las audiencias en las que se administraba justicia, y vice patrono de la iglesia que le dotaba del poder divino teocrático; en sentido completo era la representación monárquica de gobierno, guerra, justicia y religión en las nuevas tierras indias; seguidamente se crearon los cabildos, cuya naturaleza era también la administración adecuada desde los virreinos para con las “*civitas*” formadas en su jurisdicción; las audiencias en las que se administraba justicia que tenía la acción fiscalizadora y juzgadora; las reducciones cuyo fin político organizacional entendió el adoctrinamiento y evangelización católica, para seguidamente hacer de los nuevos indios sujetos de impuesto y tributación para la corona; el curacas o también denominados caciques o alcaldes, se designaban por el poder de la corona y fueron utilizados y empoderados para facilitar la explotación colonial; en tanto debe quedar claro sobre este apartado, que las instituciones

¹⁸ Ver, Ortega (2016, p. 341).

(*ius primae noctis* o derecho de la primera noche), significa que el señor feudal está amparado por la ley para desflorar a una recién casada en su noche de bodas. Puede hacerlo, y lo hace, porque le está permitido ya sea por la ley o por la costumbre.

nombradas son las originarias instaladas como consecuencia de la invasión, pero que en el transcurrir del tiempo se modificaron en nombre y perfeccionaron en función, la época colonial sin duda alguna fue el desastre, criminalización y pulverización de la cultura andina.

Figura 04: Organigrama sociopolítico de la colonia y Justicia procedimental



3.9. De la Republica e Independencias Justas a los Andes Injustos

Hasta aquí se ha tratado de narrar de manera descriptiva y también interpretativa los estadios históricos acontecidos desde la invasión, cuyo iniciación desde los siglos XIV como apogeo indudable de la sociedad andina, fue perpetuada e interrumpida por la colonización del siglo XV hasta el XVII, que fue lo que duro todo el proceso de oscurantismo cultural, iniciando a partir de ello una nueva época histórica denominada épocas independentistas o republicanas del siglo XVIII, cuyo auge y punto máximo de celebración, es resumida en posicionamientos quiméricos de independencia y democracia propia de un estado nacional y como fórmula de inserción dentro de la universal modernidad de la Europa de ese entonces.

Los movimientos independentistas de América hispánica en forma directa recibieron la influencia y dirección de una serie sucesiva de revoluciones americanas y europeas. Evidentemente, tal como se piensa, el levantamiento de las 13 colonias y la escisión del Imperio Británico tienen derecho a un primer lugar en el tiempo. Se comenta con razón el éxito hispanoamericano del *Common Sense* de Thomas Paine. Siguen después los ecos de la declaración de Jefferson del 4 de julio de 1776. Un estudio atento (fe la constitución de Apatzingán (12 de noviembre de 1814) sin duda permitiría establecer, artículo por artículo, una filiación ora norteamericana, ora francesa y nuevamente norteamericana, en la medida en que los textos de Jefferson ilustraron los pasos de nuestros constituyentes. En verdad nadie puede dudar que para la formulación de sus constituciones los movimientos independentistas buscaran referencias numerosas y precisas. Las influencias son tanto más evidentes y los calcos más fieles porque la falta de madurez impidió una expresión más personal. (CHAUNU, 1972, p. 126).

No en tanto la verdad material de las luchas por la independencia tuvo la participación material fundamental de la población indígena, conducida y representada por los criollos y mestizos de ese entonces, que bajo predicas reivindicativas y contra el estado feudal instaurado se propugnaba el cambio estructural monopolista, dependientes y jerarquizado a una autonomía democrática e independiente idealizada, empero dicha situación no fue del todo real, en la medida que las demandas aunadas respondieron jerárquicamente en el proceso independentista y transformador, lo cual resumió las luchas en meros fines y otros en meros medios, del cual surge el papel del indígena y su engaño ante aquella furcia llamada república.

La republica e independencia no fue más que el reacomodo y restablecimiento de papeles burócratas de la colonia, traspasados ahora a esa explosiva combinación de originarios naturales y originarios coloniales denominados criollos y mestizos, a ello se debe agregar la composición legal que en su momento fue sustentado por un derecho indiano, el mismo que legitimaba y legalizaba todo lo

acontecido en la colonia bajo el carácter providencialista y legal inmerso en el denominado pacto colonial, ahora actualizado y aún moderno y más sofisticado contrato social, materializado en la constituciones políticas como instrumento fuente para su cumplimiento social; debe señalarse así mismo que las estructuras feudales y coloniales fueron si actualizadas y no abolidas, ya que los estamentos burgueses que encaminaron las reivindicaciones, priorizaron su papel en las estructura políticas, económicas y sociales, que mantuvieron las estructuras dominantes ante los indígenas, he allí el problema del indio y los gamonales, ahora surgidos como producto de la nueva forma de dominación derivada de esta etapa de republicanos aristócratas, considerados ahora como nuevos opresores hacinadores y monopolizadores de la tierras.

El mensaje de esta historia, repetimos, es muy claro. Con mucha nitidez se puede distinguir aquí una solidaridad profunda entre quienes hicieron la Historia, al menos en la forma en que en el Perú se entiende por "hacer" la Historia, y quienes asumieron la tarea de registrarla y escribirla, que correspondió, además, a toda una etapa del desarrollo histórico del Perú, en la cual la imagen de la sociedad peruana y de su historia fue impuesta y difundida por la clase social dominante. Esta ideología ha perdido ahora su función, porque ya no guarda ninguna relación con la realidad presente. Los cambios que desde la década del 50 vienen afectando a la sociedad peruana han producido una fisura en la estructura del poder tradicional, al mismo tiempo que han provocado el surgimiento en el plano que la Historia de grupos medios hasta hoy desplazados. (BONILLA y SPALDING, 1972, p. 19).

El indio o indígena siempre fue relegado a la más última categoría en la sociedad, al mismo tiempo que se les naturalizo como eternos siervos de la tierra, y de la explotación de ella a través de sus propias instituciones; a pesar de que el indígena fue y es el principal actor de la resistencia y revolución, este siempre sufrió el desengaño de sus propias luchas, limitándose así a su solo residuo de su impotencia y resistencia espiritual, pues la historia se encargó de negar la única reivindicación que añoraron, cual es la libertad y autonomía como sociedad y cultura.

La lucha del indio por su liberación, comienza en el instante en el que el conquistador blanco impone las cadenas de la esclavitud al autóctono de América. Apenas los españoles habían ocupado la ciudad del cuzco, se vieron asediados a "morir antes que esclavos vivir". La lucha libertaria india, es una grandiosa epopeya que se prolonga desde 1536, hasta nuestros días. (REINAGA, 2010, p. 207).

En tanto solo para finalizar este trecho ilusorio denominado independencia, se debe dejar en claro, que este fue el inicio de las nuevas estructuras sociales de subordinación indígena hecha por propios indígenas, como consecuencia propia a su "no" auto reconocimiento como tal, pero si acomedido a la alienados desde la

blanquitud y europeización que dejó claramente la semilla colonialista, germinando dentro de las estructuras nacionales de las ahora repúblicas; es por ello que para este trabajo la república no hizo sino más que asumir el viejo pasado colonial y feudal, a través de la obstaculización etnohistórica de la historia pre hispánica de los andes, la cual fue manipulada bajo tintes ilusorios (que en adelante serán comunes) de una liberación e independencia conseguida para una nación, consensuada por burócratas y liberales, que cotejan sus semejanzas y oposiciones para la demagogia del poder, ahora apoyados por clasistas indios que no solo hacen imposible, sino también insufrible la lucha emancipadora del indio.

Los cholistas, andinistas valiéndose del modernismo y del hispanismo, exportaron caricaturescas tapetes postales de “indios fornicando con llamas” [...]. Los escritores peruanos descubrieron al indio cuatro siglos después que los conquistadores españoles y su comportamiento no fue menos criminal que el de Pizarro [...]. Así como después de Colon la Europa del siglo XVI se lanzó a América a disputarse del indio, [...] y se apoderaron de todo cuanto olía su apetito de perros hambrientos, en igual forma, en nuestros días, gringos y mestizos en desesperada carrera se lanzan sobre el indio. [...] desde luego el cholaje blanco-mestizo, ha entregado a la “fiera rubia” toda la riqueza del suelo y sub suelo [...]. (REINAGA, 2010, p. 35-36).

Por su lado y como efecto de dicha alucinación de quien es y no es, el sentido de la justicia, recayó a la homogenización de todos como iguales propio del imaginario creado con la república, lo cual fue una postura aparente en términos de igualdad, pues obedecía a un plan homogeneizador solo en sentido nacional, y fraccionario en sentido racial y étnico, por lo que de este proceso comprendido, surgió la división marcada de clases sociales radicales, y estamentos jerárquicos de esos iguales a partir de la estereotipación de los indios coloniales, diferenciados ahora como indios serranos o rurales, de los que se conoce hasta la fecha como categoría última dentro de la jerarquización de la sociedad nacional; es por ello que la justicia indígena nuevamente lucha por su libertad y por su reivindicación de lo que históricamente fue, su “autonomía” y “libertad”, el periodo de república sometió a toda la sociedad al esquema nacional sin medir particularidad alguna, y continuo reproduciendo la relación de amo y esclavo de la base colonial feudal; la reivindicación india aún persiste y resiste a su temporalidad homogeneizadora, y en la contemporaneidad se muestra como solución para la disolución sistémica del *can cerbero*¹⁹ liberal.

¹⁹ En la mitología griega, Cerbero (en griego Κέρβερος *Kérberos*, ‘demonio del pozo’), también conocido como Can Cerbero, era el perro del dios Hades, un monstruo de tres cabezas en la tradición más común

Pueda que sea cuestionable dicha narración lineal de la historia en la que recae este trabajo, empero justificamos está, en la medida que para la explicación de la justicia andina contemporánea, se es necesario limitarnos a esta relación como mera causalidad de una con la otra, ya que refleja de plano la realidad material en la que se encuentra la presencia indígena en la actualidad.

3.10. Reformas y Justicia: la creación del nuevo mundo andino

Hasta este punto del trabajo se ha podido notar que la historia narrada linealmente desde la visión dorada y crítica consecucionalmente desde la visión y razón andina, pone en manifiesto el problema del indio desde aquel siempre injusto y trágico desenlace que muestra la historia para con ellos; se ha demostrado que la historia y las estructuras sociales obedecen a solo actualizaciones del esquema original impuesta desde la perspectiva imperial occidental, no haciendo cambios sustanciales ni mucho menos reivindicativos para el indígena, el cual solo es utilizado y magullado cada vez más como culpable de los atrasos y decadencias de los sistemas impuestos por los antiguos colonos y los nuevos indios de apariencia blanca y sentimiento europeo.

Empero, podemos hablar de una posible reivindicación real a partir de la cual se ha manifestado cambios en las perspectivas de los indígenas andino en todos los estados, empero será que dichas modificaciones en pro del indígena andino conllevan a una verdadera reivindicación para con el indio o simplemente fueron un matiz más de la oscura y maniatada fórmula de inserción no menos nociva que las intervenciones físicas de los siglos pasados, se deberá analizar con detalle a partir de este ítem todas las posiciones y avances históricos en razón a los pueblos originarios.

3.11. La Reforma Agraria: la transformación del indio a campesino

Si hay algo que rescatar, sea cual fuera el matiz que se dio a todas las revoluciones y reivindicaciones, opacadas por interés de los revolucionarios, que alejaron la naturaleza y justicia de sus reivindicaciones, para tornarlas codiciosas, egoístas y serviles a su convicción, fue el de ganar derechos naturales (vida, libertad, igualdad, etc.), pues a través de ellos, las poblaciones originarias pudieron obtener un mínimo de respaldo a su integridad y condición humana. Partiendo en tanto de ello,

o de cincuenta cabezas según Hesíodo, con una serpiente en lugar de cola. Cerbero guardaba la puerta del reino de Hades (el inframundo griego) y aseguraba que los muertos no salieran y que los vivos no pudieran entrar.

deberá señalarse que desde la propia perspectiva indígena, las revoluciones agrarias significaron por fin la posibilidad de recuperar sus estructuras que en justicia ordenativa de sus creencias ansiaban y añorada desde siempre; el solo reconocimiento hecho por partidarios y gobernantes que aún tenían tino de identificarse con las clases menos privilegiadas e indígenas, reconocían la importancia de la población indígena dentro de la estructura social, frases como “la tierra es de quien la trabaja” de Emiliano Zapata (1911), o, “el campesino no será más el paria ni desheredado, que vivió en la pobreza de la cuna a la tumba, y que miro un porvenir igualmente para su hijos” pronunciadas por Velazco Alvarado (1969), hacen notar la visible preocupación para con sus similares, pues si bien respondían a personajes claramente mestizos, su autopercepción y reconocimiento era con los suyos indígenas. por otro lado se expone una nueva problemática surgida en la posterioridad de los años, definida como la importancia de los intelectuales locales y su percepción ideológica para con sus comunidades, pues así como se hicieron dichas reformas que se alejaban de oportunismos individuales coloniales para priorizar cuestiones más generales, otras luchas siempre expresaron lo contrario; en tanto ideal no debe primar la locución de que en cada revolución se necesita la presencia de grupos elitistas que hagan esa revolución, pues en el análisis rápido de este trabajo se puede conferir que los pagos de servicios por dichas revoluciones, son muy altos para el estado y su población como es expresado en el caso de las poblaciones andinas; los grupos de intelectuales locales en general desde siempre fueron más inclinados a ansias personales que colectivas verdaderamente, hablando solo por mencionar casos como los de Mateo Pumacahua y otros generales similares a su discurso de trasfondo amoral o de doble moral, que en comparación a José Gabriel Condor Canqui o el mismísimo Julian Nina, claramente se puede notar la distinción en tanto aspiraciones revolucionarias verdaderas y de propia justicia.

En tanto, volviendo a la reforma agraria, esta en apariencia pretendían finalmente reivindicar a los pueblos originarios indígenas ahora llamados campesinos, empero se delata nuevamente las aspiraciones direccionadas de dichas reformas que en sentido propio ya los indígenas esperan naturalmente como parte de su historia, se trata de los verdaderos fines de la reforma agraria, el cual insertar el proyecto agrario de corte capitalista, a través de la creación de cooperativas agrarias de producción (CAP) en el norte, y las sociedades agrícolas de interés social (SAIS) en

la sierra, a quienes se les dio poco más del 70% de las tierras (bajo argumentos estatales que decían que eran campesinos asociados) para ser explotadas bajo políticas mono culturales propias para su inserción en el mercado, mientras que menos del 12% fue reivindicada a las comunidades campesinas que en sentido propio pretendían desarrollar su producción originaria, y un 8% fue verdaderamente reivindicada a familias que serían la forma más original de producción desde la perspectivas andinas, empero ya insertos en la totalidad del sistema mercantil.

Estos nuevos cuestionamientos se fijaron a partir de las reformas agrarias manipuladas, las mismas que se desenmascaraban ante los indios después de su implantación ficticia de buena fe, que llevo a desencadenar nuevas formas de desestructurar y someter la resistencia indígena. El derecho y la justicia (cuales son los temas principales de este trabajo), también se es manipulado, puesto que se tenía un sistema jurídico basado en el positivismo jurídico regido en la constitución de ese entonces, que en cabalidad y sin contraposición alguna daba pase libre a la repartija mercantil de la tierra en nombre y aprovechamiento del indio, esto hace comprender instrumentalismo constitucional al servicio del poder "*sine qua non*"²⁰ que mantiene un lenguaje prescriptivo el cual dirige y prevalece las conductas a través de criterios ideológicos e universales, como se expresó verdaderamente la reforma agraria.

Así mismo, en esta etapa se crean incluso estatutos especiales para las comunidades campesinas, ideadas desde sus modelos cooperativistas mercantiles, los cuales en esencia desestructuran las formas originarias de organización comunal aun mantenidas hasta esa fecha, el mismo que muestra su legitimidad de derecho antes los tribunales agrarios creados en dicha etapa histórica, quienes de plano expresaban la inserción brusca de los campesino ante un sistema duro, como lo expresaba Martin Chambi (1936) al describir sus fotos de campesinos en tribunales civiles, para el reclamo de sus tierras previo establecimiento y organización jerárquica impuesta desde el estado. Cabe señalar de esa misma forma que los atropellos realizados aun dentro de estados constitucionales no pararon, puesto que incluso estos modelos creados con fines de mantener a las poblaciones rurales en sus lugares rurales y así parar la oleada migrante a la urbe, fueron fallidos, empero ya todo no

²⁰ "Conditio sine qua non" o condición sine qua non, es una locución latina originalmente utilizada como término legal para decir condición sin la cual no. Se refiere a una acción, condición o ingrediente necesario y esencial de carácter más bien obligatorio para que algo sea posible y funcione correctamente.

podía ser igual, se dio la fragmentación decisiva y final de las comunidades indígenas o campesinas, que alienadas en sentido individual y privado que propugnaba el sistema rompieron dichas cooperativas, volvieron a comunidades, otras en parcialidades y otras simplemente en economías familiares, esa es la expresión más clara del desastre causado en la población indígena, que hoy en la contemporaneidad arrastran y expresan en las sociedades andinas. El indígena se ha alineado y no busca más formas de resistir al sistema, sino tan solo esperar que el sistema lo absorba como se expresa claramente en la imagen e identidad del cholo, hoy la población indígena verdadera se ha vuelto a invisibilizar en las neblinas de las alturas y en la utopía de sus revoluciones, que como muchos piensan es mejor que obligarlos a prostituir su cultura en nuestra sociedad disque moderna.

3.12. Resistir o Sucumbir: rondas campesinas, derecho y justicia contemporánea

Como ya se ha señalado en el anterior apartado, en lo que concierne a finales del siglo XIX se tuvo una nueva puesta en escena de las comunidades andinas, como consecuencia de una reforma agraria, que en inicio tuvo toda la pre disponibilidad aparente de emancipar y reivindicar a la sociedad andina, pero que enseguida se desfiguró por los tintes medios de revolución, las cuales fundamentaban sus estrategias inclusivas, direccionadas a la incursión en el desarrollo agrario liberal, lo cual trajo consigo, fuertes dosis de principios mercantilistas que no hicieron más que terminar de fragmentar la poca organización indígena, para ahogarlos en cooperativas de interés asociativo, superficial y de mercado.

Los asedios estatales no terminan allí, la preocupación ahora campesina radicaba en como probar que los territorios que ocupaban eran suyos, ante un tribunal agrario creado con la finalidad de expropiarlos y volverlos territorio estatal, o concesionarlo como territorio cooperativo, para su posterior explotación en el mercado y el monocultivo; ese periodo fue sin duda frustrante para los indígenas tornados campesinos en muchos sentidos, así como hoy siguen siendo bajo aquella narración historia de culpa atribuida a los indígenas, ahora traslucida como frustración y retraso del desarrollo agrario nacional bajo argumentos que refieren que, los campesinos no estaban preparados para dicha reivindicación de tierras, y que el estado debería haber fomentado el desarrollo e inversión privada de corporaciones; perspectivas que desde luego están limitadas al entendimiento solo económico, ya que su desmemoria sobre

la tragedia indígena en la historia, aún les hace pensar que siempre el originario tuvo la culpa. En tanto, más allá de la fragmentación subrepticia de tales hechos, a la par se generan respuestas comunales bajo los mecanismos de resistencia y autorregulación de la cultura andina, la cual se expresa como forma institucional que se autorregula y mantiene los principios y valores originarios, ante aquellas nuevas comunidades campesinas cooperativas, cuyo origen se estima como ya se ha señalado en la parte conceptual de este trabajo, a periodos históricos subsecuentes a la reforma agraria, pues de hecho se había recuperado en parte las tierras despojadas por siglos y ello conllevaba a su libertad relativa, que ahora se encuentra dentro de la jurisdicción de un estado oligárquico, liderado por hijos de quienes fueron originarios mezclados con colonizadores que en escalas jerárquicas raciales desconocían su origen, para inclinarse a su blanquitud y europeización a la cual encaminaban la nueva república y estado.

De esta forma, la presencia de las rondas campesinas en este periodo de reforma agraria, será la expresión institucional más significativa para el mundo andino, debido a que, es a través de esta institución que se empieza a retomar las prácticas originarias, en relación a sus tierras ahora reconocidas y administradas por su propia cultura. La percepción de los originarios al recuperar sus tierras y con ellas su libertad de organización, dan posibilidad a reestructurar su sistema económico basado en su producción familiar como eje principal, bajo los principios y valores que fueron sincréticamente practicados en la época de los colonizadores; empero nuevamente dicha victoria fue efímera, pues los efectos de la reforma agraria y la devolución de tierras, fueron truncadas por un periodo fatal y crítico denominado conflicto armado interno, pues dicho fenómeno rebrotó aquel interés como mero medio político que aprovechó a las comunidades bajo el cliché de la reivindicación indígena. El surgimiento de sendero luminoso con Abimael Guzmán, y su ideal imitado del oriental Mao Tse Tung, comenzó una revolución por el campo, esto significó el adoctrinamiento de las comunidades campesinas y rondas que no tenían otra opción por su carácter impositivo de dicho movimiento, seguido a ello, las acciones tomadas por el gobierno a través del intervencionismo militar, generó el acrobillamiento de zonas rurales andinas, bajo el pretexto anti subversivo y de eliminación de presencia terrorista, todo hacía parecer que todas las comunidades campesinas eran bases terroristas cosa que no lo era en lo absoluto; el resultado de aplicación del poder

coercitivo del estado a través de las fuerzas policiales y militares (denominados *sinchis* en esa época) contra las comunidades campesinas, hicieron que estos no tengan otra opción que elegir más que la de apoyar a los movimientos subversivos, y asegurar su sobrevivencia conjuntamente a los subversivos; los ideales revolucionarios en apariencia se tornaron ideales indígenas también, pues pretender terminar con inequidades sociales, y luchar por la igualdad de los hombres campesinos terminó de coaptar estos pueblos. Seguidamente a ello surge el movimiento revolucionario Tupac Amaru (MRTA) cuya distinción fue aún más radical, pues las violencias fueron aún más notorias, las comunidades campesinas eran exterminadas bajo los tintes ideológicos de estos grupos mientras sus dirigentes con aires de burgueses de izquierda escuchaban música y danzaban el “*syrtáki*”²¹; se tuvo dos décadas de conflicto en el que la población más afectada, sin duda fueron aquellos no humanos denominados campesinos, una vez más se repetía el eterno acibillamiento de esta población, que no puede ni tienen institución alguna donde recurrir más que la de su propia cultura, es por ello que ya cansados de dichas masacres por ambas partes (estado y pseudo revolucionarios), ellos deciden luchar y defender a sus comunidades a propia voz, por lo que sucedió dos figuras significativas que expresan la primer nueva deformación de la institución matriz de las comunidades campesinas, estamos hablando de la alienación de las rondas campesinas; esto se explica en la medida que, al tener dos fuerzas luchando y en medio de ellas una fuerza determinante en la lucha, se nota que el gobierno ingenia una estrategia integracionista que destapo la carencia empática de los movimientos revolucionarios, sesgados por su ideología que defraudaron el apoyo inicial de los grupos campesinos, es así que los grupos militares cooptaron esas masas, y las dotaron de armamento con la finalidad de que ellos mismos sean quienes saquen de sus organizaciones, a los falsos revolucionarios que habían puesto en peligro sus comunidades, dándose la denominación de comités de autodefensa, que de hecho también fueron capacitados y formados castrensemente para obedecer mandos, teniendo así una primera etapa de las comunidades campesinas y su organización rondera bajo mandos del estado.

La relación de sucumbir o resistir de las rondas campesinas, a partir de dicha etapa recayó ya no en ideales propios, sino ya con incidencias como las vistas

²¹ Sirtaki (Sirtáki, o Syrtáki - en griego σιρτάκι) es una danza popular de origen griego creada por Giorgos Provias.

por los militares, que en gran medida perduraron en el tiempo y se reflejan en la actualidad como parte de sus castigo y formas restaurativas de solucionar los conflictos, en efecto se podría decir que se manifestó un discurso militarizado de las rondas campesinas. Por otro lado, a partir de tal violencia generada por el periodo conflictivo interno que ya se señaló, también se tuvo la incidencia dentro de las comunidades campesinas, la de organismos internacionales no gubernamentales (ONGs), así también de iglesias, los que expresaban fines democráticos, libertarios y de derechos humanos, que sin duda incidieron en la forma de pensar de las rondas campesinas y de sus comunidades; sin duda la suma de discursos recaídos en ellos la cual refleja su actualidad y forma constitutiva del hoy, son la expresión máxima de la instrumentalización de su institución y cultura.

3.13. Sobre los Principios y Valores de la Justicia Andina Contemporánea

Se debe considerar que al igual que la filosofía occidental, dota de fundamento epistémicos a la justicia ordinaria, el pensamiento indígena también desarrolla su conocimiento epistémico, que desarrollan los principios y valores para la materialización de su justicia comunal indígena. Desde la cotidianidad ordinaria se podría definir a los principios y valores en relación al ser y deber ser, distinguidas como lo real y lo imaginario, es decir que, bajo el criterio ordinario se clasifica a los principios como normas jurídicas que responden a un deber lógico, y los valores como normas morales que responden a un deber ser axiológico, de esa forma estaríamos nos adentrando a una eterna lucha de lo objetivo y subjetivo, de lo científico y lo fenomenológico, de lo demostrable e indemostrable, ya que sin duda esa simple implicancia siempre fue y será la máxima argumentación que la ciencia positiva recurre para desprestigiar y magullar las demás epistemes, como lo señala Schaff (1982) cuando manifiesta que la racionalidad está plagada de juicios y proposiciones; ambas como manifiesto de una filosofía racional que solo describen la realidad en relación minimizada de la comprensión del hombre.

En ese sentido, la perspectiva desde las rondas campesinas y en efecto desde las poblaciones indígenas, considerará a los principios y valores como un todo relacional, es decir no antagónicos más si complementarios y recíprocos. Albert (1972) respecto a la comparación entre distintos sistemas éticos, morales, epistémicos y ontológicos señala la posibles primacía de la experiencia basada en la práctica, al

igual que cuando se tratan de teorías científicas, con la sola diferencia que estas no obvian lo sensorial, emocional, etc. que también tienen sus sistemas propios donde pueden más o menos ser verificados, si bien de distinta forma que la ciencia, pero pueden ser verificados.

En tanto bajo tales cuestiones, se entenderá como los principios rectores de la justicia ronderil y comunal indígena, a la complementariedad y la reciprocidad. La complementariedad entendida como, a cada acción le corresponde un complemento que lo vuelve integral o total, bajo ese postulado se infiere que la negación de cada ente, acción, o cosa no necesariamente lo contradice o es su antagónico, sino es su complemento, en términos más coloquiales es lo que le falta para ser completo, con lo que se explica la dualidad de varón-mujer, cielo-tierra, sol-luna, etc., bajo tal principio, la justicia reaccionaria como ente incompleto para la armonía, la misma que se complementa con el desorden y/o caos, lo cual crea una dialéctica que no paraliza más si dinamiza para autocorregir y llegar a ese integral armónico. En tanto hablando de la reciprocidad como principio comunitario, esta manifiesta la complementariedad en el sentido de lo moral y práctico, pues desde esta perspectiva, cada acción cumple su fin en la correspondencia con una acción complementaria, el cual restablece el equilibrio del orden cósmico, en el caso de que un injusto fuera motivado unidireccionalmente, está bajo la perspectiva recíproca es subsanado con la respuesta bidireccional.

“Cuando alguien hace mal a otra persona, nosotros nos encargamos de que se devuelva lo dañado, es decir para nosotros prima la sanación subjetiva más que el material, por ejemplo, cuando alguien roba algo de otro, la comunidad pide que se restituya la relación que lo robado materialmente, si ya lo vendió o hizo algo, él tiene que trabajar para esa persona, ya sea en su tierra, con sus ganados, o en lo que sea, hasta pagar lo que robo, así también, él debe pedir disculpas a la persona que hizo mal, para no guardar resentimientos ni odios, se deben perdonar para sanar” (Victoria Pilco, rondera de Pacobamaba, 2019).

Empero los valores desde la reciprocidad serán considerados entonces, criterios para determinar la validez de los principios, es decir será una pequeña suspensión de la moral para restablecer la armonía comunal; los valores más básicos de la justicia ronderil comunitaria son: “*sumaq kausay*”, que vendría a ser el vivir bien, “*sumaq qamaña*” que vendría a ser vivir bien con los demás, “*ama q’illa*” como no seas ocioso, “*ama llulla*” como no seas mentiroso, “*ama suwa*” como no seas ladrón, “*qhapaq ñan*” como camino o vida noble, son esos los valores que fundamentan la armonía material y simbólica del mundo andino, el cual a mera comparación de la

“*epoke*” occidental (como suspensión del juicio), la reciprocidad y complementariedad serán la suspensión del valor y moral para la restauración de la armonía. En la actualidad las denominaciones desde los pueblos indígenas para referirse a estos valores son: reflexión, disciplina, meditación, sanación, cuya equivalencia es la misma en su valor restaurativo y ordenador.

3.14. Características de los Principios y Valores Andinos

De hecho la primera característica es la adaptabilidad de la solución al tipo de conflicto, por esto se entiende que además del modo de vida, circunstancias y realidad del hecho inarmónico, la restauración también responde a la materia, que análogamente al sistema ordinario se compara, si el conflicto es de materia penal, civil, administrativo, etc., por el que la diferencia liminar con el sistema ordinario estatal, es que esta no necesita de especialistas que vean cada caso, sino más bien son el grupo que conoce y ve desde un enfoque holístico la problemática.

Nosotros estamos listos para solucionar todo problema y conflicto en la comunidad, a veces los jueces y fiscales nos dicen porque has hecho eso, y nosotros les decimos, que ellos deciden algo que no conocen, y nosotros primero conocemos lo que es, para así decidir y sanar el problema; nosotros vivimos y es esa práctica que nos hace saber qué hacer, y que no hacer en cada caso. (Genaro Soloisolo, rondero de Pacobamaba, 2019).

En segunda característica se tiene que la relación del hecho inarmónico con la resolución es de tiempo breve o casi inmediato, por lo que haciendo comparación con la excesiva carga judicial del sistema ordinario, esta es de mayor dinamicidad, además que la restauración será vista como un caso totalmente particular en el que median la comprensión del medio y realidad, ya que las particularidades culturales, idioma, valores, costumbres, etc., son comprendidas en su totalidad, y solo una vez entendida así, se procede a la restauración.

Solucionamos los problemas, sin papeles ni demoras como el poder judicial; solo nos comunican de lo que paso y nosotros dependiendo de lo que sea actuamos, han habido casos que hemos ido hasta la capital a buscar a los sospechosos que se escapan, así también una vez a la mina rinconada donde la vida no vale nada y todo el mundo anda con pasamontaña, igual lo hemos castigado. (Julian Huaynacho, rondero de Pacombamba, 2019).

Como tercera cuestión, se tiene que dichos principios aplicados a la justicia excluye toda cuestión económica en su administración, es decir que la justicia indígena es totalmente gratuita, pues es la comunidad quien presta tales servicios, y por la que existe menor posibilidad de corrupción y favoritismo, así mismo evita todo

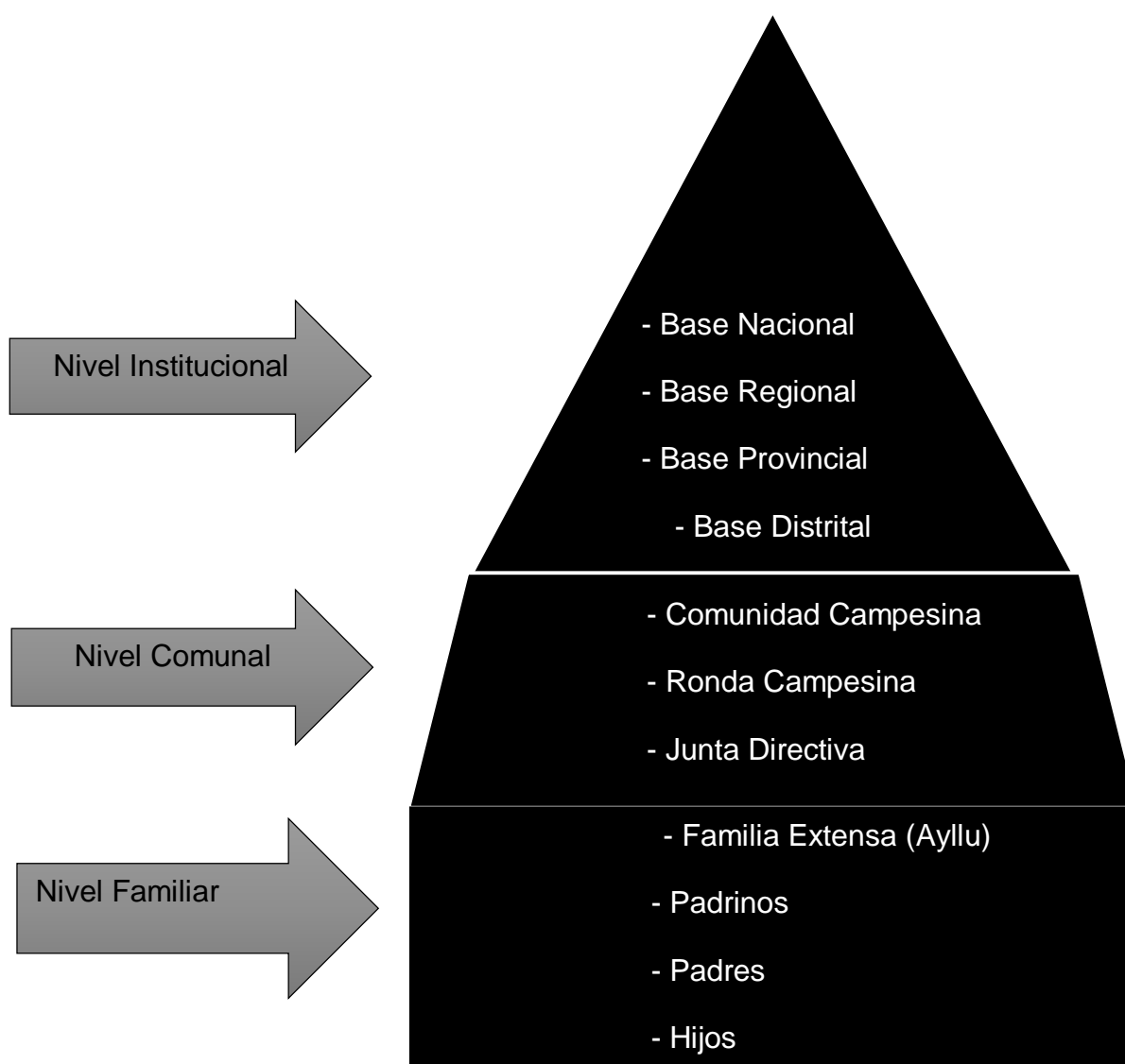
tipo de positivismo, y en ocasiones se plasman los acuerdos en actas, pero que en su totalidad es oral e inmediato.

Ahora, por todas las capacitaciones nos han dicho que manejemos un libro de actas donde anotamos las ocurrencias, pero antes todo era hablado, se respetaba la palabra, hoy día nadie hace caso y así mismo con papel y actas nadie hace caso. (Cipriano Mamani, rondero de Pacobamba, 2019).

3.15. Estructura Orgánica Andina Contemporánea

Dado a su reconocimiento original legítimo y propio de las comunidades y ronderos, las rondas campesinas se organizan bajo la siguiente pirámide:

Figura 05
Organigrama comunal y ronderil



Fuente: elaboración propia.

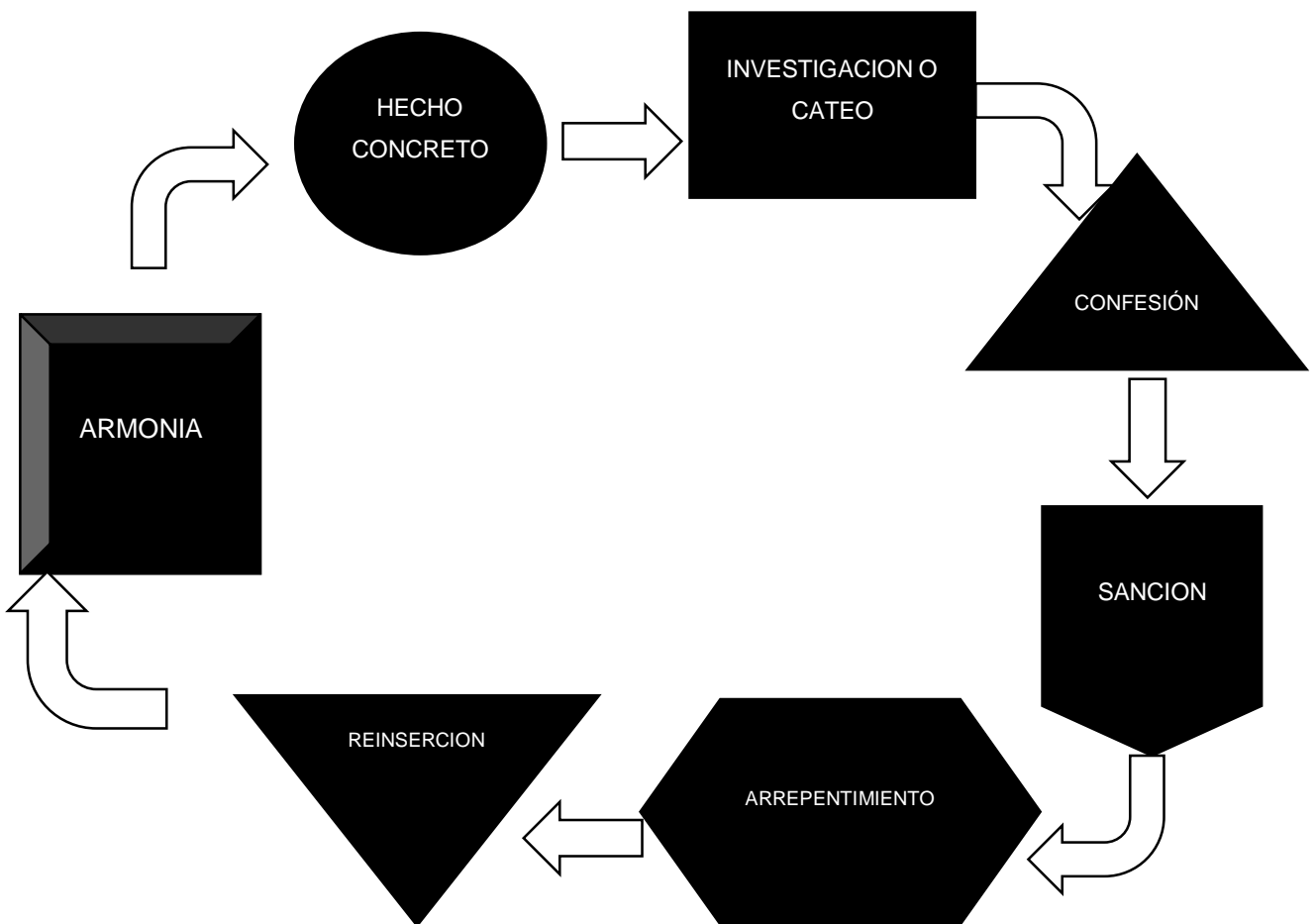
3.16. Proceso Restaurativo Contemporáneo de la Justicia Andina

El proceso debe ser entendido como: aquel fundamento global de la institucionalidad que enmarca la potestad jurisdiccional de las rondas campesinas a la hora de administrar justicia, en términos más sencillos deberá entenderse como proceso, al ejercicio y contenido de la facultad jurisdiccional desde las rondas campesinas, las cuales son sucesivas y procedimentalmente concatenadas hacia un fin objetivo, cual es la restauración, armonización y ordenamiento de lo alterado; en el siguiente diagrama se hace una descripción simple pero medular de lo que es el

proceso restaurador de la justicia indígena a través de su facultad jurisdiccional de las rondas campesinas.

Figura 06

Proceso restaurador de la justicia desde su facultad jurisdiccional.



Fuente: elaboración Propia.

3.16.1. Hecho Concreto

Es considerada también como la acción o comportamiento humano, cuya materialización conlleva a una consecuencia, sea esta física u espiritual.

La mala conducta para nosotros es aquello que altera la tranquilidad de la comunidad, y siempre es hecho por una persona de mala fe que hace mal contra otra y contra nuestra comunidad, por lo que nosotros como miembros de la ronda, debemos de restaurar con nuestra justicia. (Rosalino Ramos, rondero de Pacobamba, 2019).

Dicho testimonio expresa su naturaleza la que lo hace diferir de la acción conceptualizada desde el derecho ordinario, que define el hecho como la acción como

un puro suceso causal el cual elimina espiritualidad. En tanto trataría entonces según Peña (2004) como un comportamiento corporal (fase externa, “objetiva de la acción”), producido por el dominio sobre el cuerpo y libertad de inervación muscular, que constituye la “voluntariedad” fase interna “subjetiva” de la acción, en tanto que se manifiesta en el movimiento corporal, no es considerado como un factor perteneciente a la acción. Su análisis deberá realizarse, según los defensores de la teoría causal, sea al determinarse la ilicitud del comportamiento, sea al analizarse si el agente actuó culpablemente o no. En tanto que de dicha acepción, desde la razón y concepción ronderil, tiene la clara diferencia que, más allá de la definición cuasi científica explicada como proceso externo e interno. La justicia indígena, considera al hecho como principal transgresor de la armonía social, cuyo efecto repercute en el ser comunal, por el que a dicha acción causativa debe ser inmediata la acción restaurativa como complemento, bajo los principios citados anteriormente; en otras palabras cabría decir que además de la restauración de la afectación material se incide en la restauración subjetiva social, cuestión que ha dejado de lado el actual actuar de la justicia ordinaria.

3.16.2. Confesión, Investigación o cateo

Considerando a esta fase como la fase más importante de la justicia comunal, pues es la fase en la que, el transgresor puede admitir responsabilidad de la acción u hecho acontecido a través de la confesión, de no ser así, el procedimiento subsiguiente es la investigación o también conocido por los ronderos como cateo, así se manifiesta en sus testimonios:

Nosotros damos la oportunidad de que ellos reconozcan sus errores, si la persona es viva como hay siempre personas que no reconocen su error y se escapan, nosotros como sea lo encontramos y lo sancionamos. (Victoria Pilco, rondera de Pacombamba, 2019).

Empero dicha investigación es tomada, un tanto complementaria a la definición formal desde las ciencias jurídicas pues como lo señala Peña (2004) investigación es la primera construcción de la teoría del caso que dedica atención a la búsqueda, identificación, definición, análisis e interpretación de los hechos. De esta manera queda entendido que para la comunidad además de hecho, considera las relaciones interpersonales y afectivas como sujetos sociales, por lo que dicha pesquisa parte del historial de vida del transgresor, las relaciones sociales e interpersonales con su entorno y demás recopilación de datos subjetivos y objetivos, cabe destacar que la adhesión más notable a la definición formal, es que no solo son

las pruebas materiales son las que definen el juicio de verdad, sino además de ello las subjetivas e inmateriales conforman parte importante a la hora de conjeturar y materializar las decisiones que expresan su justicia.

3.16.3. Sanción

Esta podría ser comparada como la decisión o cosa juzgada que el derecho formal define como reacción jurídica estatal frente a los ataques más graves a los bienes protegidos legalmente y tipificados como delitos. El delito sin sanción es campana sin badajo. Por lo tanto, era preciso fijar el acompañamiento del crimen, para espanto y escarmiento de los criminales; en otros términos labrar en las canteras unas sanciones que correspondían a la malicia de los autores y a la gravedad de la falta exacerbada de aquellas y estas (Ramírez, 1997, p. 182).

En tanto para la comunidad dicha sanción se expresa según testimonio como:

Nosotros sancionamos como forma de curar, incluso los castigos que hacemos son medicinales, es una cura física y también mental por ejemplo el pegar con ortiga, cura el reumatismo y también sana el mal comportamiento. (Judith Ñaupá, rondera Presidenta de Pacobamba, 2019).

Por lo que, como se ha estado agregando bajo fines de complementariedad la sanción desde la perspectiva ronderil será, el inicio restaurador de la fractura social acontecida, dado que dicho proceso significara la curación y sanación del transgresor para con el agredido, debe entenderse que dicho proceso es gradual en la medida y abstracción del caso acontecido.

3.16.4. Arrepentimiento

Esta es una figura subjetiva, que en el proceso ordinario no es muy cotidiano, pues como señala el profesor Boaventura, el derecho y por lo tanto la justicia en razón a esta, hoy solo responde a su mercantilización y no a su verdadero objeto "justicia", pues pareciera que quien ostenta dinero, es exequible de punida ya que es coludida por su economía. En ese sentido el arrepentimiento sincero es la demostración concreta que fundamenta a la restauración, este arrepentimiento sincero podría sujetarse a comparaciones quizá poco productivas para la teoría que se genera con dicha investigación, en medida a que podría decirse que, al igual que en la inquisición el castigo sería medio utilizado para la confesión, por el que se descarta en efecto toda analogía mal intencionada, ya que como se ha estado desarrollando, existen la evaluación objetiva como subjetiva que a través de las

máximas de la experiencia, se materializan en decisiones de justicia, por lo tanto sería totalmente errada la especulación y analogías forzadas de fuerza coercitiva mediante castigo como medio para la confesión.

3.16.5. Reinserción

Esta es la última etapa, cuya relevancia se enfoca en la inclusión y perdón de acción, considerando la intención restauradora del agente, este se incluye nuevamente en los planes de la comunidad, recuperando así la estabilidad y armonía de la estructura social comunal. Se debe entender que esta es el fin y objeto de la justicia ronderil, la verdadera reinserción y restauración de la armonía, en favor de la sociedad, la verificabilidad de ella se hace constancia bajo el trabajo comunitario que se obliga para con la comunidad lo cual resarce la consecuencia, estos siempre en razón a la gravedad y tipo de transgresión realizada.

Una vez sancionamos a un varón que había robado ganado de nuestros hermanos, lo encontramos y le dijimos que por que robaba, él se arrepintió y dijo que era por necesidad, con la comunidad acordamos darle trabajo en las tierras y cultivos, y hoy en día se volvió rondero y no volvió a hacer malas cosas (Emilio Becerra, rondero de Pacobamba 2019).

3.17. Mecánica Procedimental Restaurador de Justicia Andina

Habiendo descrito el proceso restaurador ronderil y/o comunal de manera holística, en este ítem englobaremos la descripción de los actos procedimentales que sustentan al proceso, cuya mecánica incidental es externa y formal del proceso.

Nos referimos con mecánica, a los actos que engloban el proceso de ajusticiamiento de las rondas campesinas, por ello el primer acto será, la noticia o descubrimiento del hecho ante las autoridades ronderiles, con ello de inmediato se activa la organización rondera, que hace llamado de urgencia a través de medios locales como radio, a fin de citar a una reunión (esto dependerá de la gravedad y complejidad del hecho materia de investigación o confesión), una vez reunidos los miembros de la comunidad, como los de la ronda campesina, debaten el hecho y sugieren alternativas para la solución, esta decisión se llevara a cabo a mano alzada, siempre primando los votos de los ansianos y autoridades ronderiles, debido a la experiencia, a fin de buscar una verdadera restauración en justicia y no venganza, una vez decidida el medio de restauración y reparación del equilibrio esta quedara registrada en un libro de actas de la comunidad o ronda o en su defecto se hará solo

oralmente, puesto que la oralidad tienen mayor fuerza vinculante que la letra muerta quedada en actas.

3.17.1. Sanciones

Las sanciones que bajo la perspectiva jurídica y el *ius puniendi*, considerada la facultad de imponer el cumplimiento de penas o medidas de seguridad a las personas que realizan comportamientos prohibidos en la ley penal, de las que solo el estado tiene tal facultad. En tanto las sanciones ronderiles adhieren una perspectiva más a esa imposición de sanciones, esta es curaciones, es decir la sanción será medio para curar al transgresor y así alistarlo para su reinserción y perdón dentro de la sociedad; a diferencia del sistema ordinario de punición, que en general al tratarse de casos leves generalmente reduce la punición a mera cuestión pecuniaria, y si el caso es de mayor complejidad apuesta por la carcelaria, que en vez de restaurar lapida y excluye al transgresor, subsumiéndolo más en el mundo del hampa, y corrompiendo más aun la armonía social.

Las sanciones tienen niveles, estos son en razón proporcional a la gravedad del hecho, por ende serán divididos a través de la investigación en tres niveles:

Nivel leve: este nivel esta en relación a la gravedad del hecho, pues generalmente, este tipo inicial de castigo está relacionado a temas de adulterio, robo de gallinas o animales menores en bajas cantidades, injurias, calumnias, difamaciones, etc., entre muchos otros más hechos. La sanción será la manifestación pública y la exposición de razones por las que se cometió el agente y generalmente el castigo consiste en la purificación con ortiga macho y hembra,

Nivel medio: este nivel como se ha señalado, responde a la gravedad del hecho que transgrede la armonía social y estructural de la comunidad, muchos defensores de corte garantista han señalado la crueldad que nace desde este nivel, pues desde la perspectiva de derechos humanos, se podría interpretar así, en tanto este nivel inicia con el castigo físico y sanación corpórea, en este nivel se sancionan acciones transgresoras de abigeato, secuestro, robo agravado, expropiación de terrenos, etc., los cuales serán remediados con algunos castigos físico, como correr, trabajar las tierras de quien fue agredido, hasta reparar el daño, cabe señalar que dichas actividades consideradas como castigos, son en razón a las instituciones de la

mita y el ayñi de la tradición andina, y es a través de ella que se hace el control de posibles excesos, evitando así las llamadas torturas y tratos inhumanos desarrolladas desde los derechos humanos.

Nivel grave: en este nivel ya se va complicando la forma de sanción, puesto que, como se ha venido analizando los dos niveles anteriores son en razón mínimas para la armonización y restablecimiento de las estructuras sociales comunitarias, ahora bien en este nivel se tocan y sancionan casos como, violación, homicidio, “*wilanchos*”²², brujería, etc., casos de mayor complejidad cuya solución comprende acciones más drásticas que van desde castigos con ortiga para su curación y sanación incluso de enfermedades, baldes de agua fría como limpia y purificación de espíritu utilizando aguas de sus ríos y manantiales, vigilancia y rondas nocturnas conjuntamente con la ronda campesina, castigo con el quimsapalca o también denominado san Martín, siembra o cosecha en el campo para la familia agredida y comunidad (por lo que también se le da una cantidad en caso sea buena la cosecha), así también podrá en los casos de robo cortárseles el cabello, como hecho de reflexión por haber cometido tal acto.

Nivel muy grave: este nivel puede ser sancionado bajo dos perspectivas, las cuales serán dispuestas por la ronda en una votación comunal a mano alzada, puesto que se plantea la vía ordinaria y la vía comunal, esto en medida a la extrema complejidad de los casos, estos pueden ser asesinato, violación de menores de edad, narcotráfico, *wilanchos* mineros, expropiación de terrenos, etc., los cuales desde la justicia ronderil tienen formas más radicales de armonizar a los agentes corrompidos por el deseo o bajo instintos animales, debe quedar claro que este nivel de sanción es consultada a las bases de su provincia, así como a la base regional y nacional, tomando así decisiones más favorables para el sujeto transgresor.

3.17.2. Instancias

Se tiene en consideración en la actualidad que las rondas campesinas consideran 3 instancias dentro de su proceso de ajusticiamiento dentro de la comunidad, debe entenderse a estas instancias desde perspectivas no formales ni rígidas sino desde las estructuras sociales, estas son:

²² El término “*Wilancho*”, denota su significado desde el mundo andino como: sacrificio necesario para las deidades, que generalmente se corresponde a una reciprocidad superior, que asegure la vida terrenal comunitaria con los dioses.

Instancia familiar: esta instancia se comprende no a la clásica familia nuclear cotidiana desde la cultura occidental y si a la familia extensa de la familia comunitaria, así también la intervención se extiende hasta vínculos fraternos de padrinos, compadres y demás seres afectivos.

Asamblea comunal: vendría a ser la segunda instancia, está conformada por las autoridades comunales y ex autoridades (ansianos) cuya experiencia ayuda con la resolución de los conflictos y controversias, dando maneras prácticas de solución y restauración de la armonía comunal.

Asamblea supra comunal: esta entiende las bases supra locales, provinciales, regionales y nacionales, donde experiencias son compartidas para la resolución del caso concreto.

3.17.3. Acuerdos

De los acuerdos tomados, se señala la complejidad de aceptación derivada de la pendencia por la resistencia de reconocimiento de los acuerdos por la justicia ordinaria quien aún cree en su total hegemonía y únicos ostentador del ius puniendi a través del estado, por lo que no se reconocen las decisiones tomadas por las rondas campesinas y menos será respetadas como cosa juzgada a pesar de tener normativas vigentes que lo sustentan y sustentan la facultad jurisdiccional de las rondas campesinas; esto es corroborado por el análisis y explicación dada en la parte expositiva de resultados cuantitativos mencionados anterior mente en los que refleja la considerable cantidad porcentual negativa respecto el irrespeto de las decisiones comunales, en razón a la perspectiva de facultad de administración de justicia, lo cual no hace más que expresar la dicotomía existente entre la institucionalidad del estado que faculta pero la negatividad de los operadores que niegan tal facultad en la realidad concreta.

Por lo que haciendo una mención y análisis sistemático del artículo 149 de la constitución política del estado peruano de 1993, el cual señala que:

“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” (CPE).

De dicho estipulado, se puede deducir que las rondas campesinas tienen facultad jurisdiccional, por lo que por deducción esta comprendería que las decisiones tomadas bajo esos términos tendrían la misma fuerza vinculante y de cosa juzgada que las decisiones de los tribunales ordinarios.

A esto se debe agregar lo concerniente a la paupérrima situación normativa y legal de las rondas campesinas, ya que todo el material legislativo se encuentra disperso, por lo que ello no conlleva a un óptimo respeto y coordinación con la justicia ordinaria del estado.

En tanto fuera de ello, y haciendo un análisis sistemático jurídico, la facultad jurisdiccional de las rondas campesinas deben ser consideradas más allá de la sola legislación nacional, y considerarlas desde la legislación internacional, donde se han desarrollados materiales legislativos que amparan a la diversidad de pueblos en su calidad de legítimos, atendiendo y reconociendo de su originalidad pre estatal, ejemplo de ello es lo mencionado por la convenio 169 de la organización internacional del trabajo y la declaración de las naciones unidas sobre los pueblos indígenas.

Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio (artículo 8 de la OIT).

“En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados ocurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros”. (Artículo 9 de la OIT).

Así de la misma forma la declaración de la Organización de las Naciones Unidas, si bien no tiene fuerza vinculante, esta sirve como medio para la interrelación dentro de la legislación ordinaria vigente de los pueblos, cuya población es originaria:

“Los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos” (ONU).

Es en tanto que bajo esos preceptos internacionales debe quedar claro que la facultad jurisdiccional de las comunidades originarias y en el caso concreto de las rondas campesinas son reconocidas como formas de organización autónomas que detentan un sistema de administración de justicia propia, el cual debe ser respetado en merito a su historia y legado cultural de prácticas y costumbres que emanan de la dinámica estructural interna de la comunidad como muestra y continuación propia de la administración de justicia de sus antecesores originarios.

CAPÍTULO IV

LA LEY DE COORDINACIÓN DE JUSTICIAS EN EL PERÚ

4.1. Origen del Proyecto de Ley de Coordinación Intercultural de Justicia en el Perú

El origen principal para la formulación de una ley de coordinación de justicias fue en principio, el carente acceso a la justicia como derecho social diferenciado entre la urbe y lo rural, lo mismo que con el acontecer del tiempo se redujo a la accesibilidad y poca efectividad de la justicia estatal, fuera de su condición personal urbana o campesina, con lo cual puso en perspectiva a los “otros” mecanismos de justicia, que anteriormente eran vigentes en las poblaciones rurales y ciudades mínimas conformadas por población migrante de lo rural a lo urbano, en cuya tradición y cultura no era posible despojar ser, y por lo tanto tampoco sus instituciones que en comparación de las estatales eran poco efectivas en la reglamentación de su vida comunal. ha este hecho de diferenciación de sociedades y por lo tanto poca efectividad en la efectividad de instituciones, se le sumo el alta alienación de los justo convertido en corrupción denotada por los órgano de justicia y en específico por el poder judicial peruano, el mismo que desentramo en descontento poblacional que llego al 82% de desaprobación según el barómetro global de la corrupción en 2007 confirmado en 2019, tras los estrepitosos audios deslumbrados con el apelativo de “los cuellos blancos del puerto”, que hacía referencia a miembros del consejo nacional de la magistratura del Perú, encargados del nombramientos y formación de jueces y fiscales, envueltos en actos de corrupción y favorecimientos ilícitos de personas naturales, criminales de alto rango, y hasta políticos y funcionarios estatales, bajo el supuesto orden jerárquico, a quien denominaban en su momento como la señora “K”, en referencia supuesta a Keyko Fujimori Higuchi.

Es en tanto que dichos acontecimientos nos advierten de sucesos a los que se debería estar atentos para su análisis respectivo, puesto que comenzando con la actual constitución estatal vigente en el Perú y fuente principal de la organización político, social, cultural y económico del estado peruano promulgada en 1993 por el entonces dictador civil Alberto Fujimori Fujimori; se precisan hechos concatenados histórica y contemporáneamente que muestran la verdadera intencionalidad reestructuradora de poderes estatales y específicamente de justicia. El proceso de reformulación e intromisión en las estructuras de las instituciones originarias, inicia

con la creación de la oficina nacional de justicia de paz y justicia indígena (ONAJUP), cuya descentralización se ha irradiado a todo lugar donde se tenga presencia estatal (incluyendo zonas rurales de vasta presencia de poblaciones indígenas nativas y andinas), es en tal sentido que dicho órgano de línea adscrito al consejo ejecutivo del poder judicial, plantea tres temáticas principales las cuales son: justicia de paz para la cual formula, planifica, ejecuta y actividades en su consolidación y fortalecimiento bajo alcances constitucionales de la ley N° 29824 y el artículo 152° de la constitución política del estado; justicia comunal, para la cual desarrolla políticas de coordinación, y ejecuta actividades de capacitación sobre los derechos y atribuciones de los pueblos indígenas, en acuerdo y concordancia al artículo 149 de la constitución política del estado peruano, y los proyectos de ley N°313/2011-PJ denominada, proyecto de ley de coordinación intercultural de justicia ,y el proyecto de ley N° 2751/2013-CR denominado, Proyecto de ley que regula la justicia intercultural de las comunidades campesinas, comunidades nativas y rondas campesinas; así por ultima atribución se tiene a la justicia ordinaria, con la que desarrolla políticas de coordinación y ejecuta actividades de capacitación en materia intercultural y pluralismo jurídico. El proyecto de reforma del poder judicial en 2003 y la promulgación de la ley N° 28083 desenmascaran más que un avance, un retroceso desde la óptica andina a través de la conformación de la comisión especial para la reforma integral de la administración de justicia (CERIAJUS), puesto que ello encubriría un fondo político de interés y favorecimientos a través del desmantelamiento de los otros sistemas. Puesto que el direccionadas por quienes formularon, promulgaron y quienes aplican hoy dichas normas dentro del poder judicial peruano, evidencian un fin objetivo de instrumentalización y dominación de los sistemas originarios de justicias en el Perú y control máximo del sistema de justicia.

Es a mera conclusión anticipada que advertimos el efecto de cada una de estas implementaciones estatales y sus repercusiones en el plano cultural de poblaciones originarias, puesto que a pesar de no ser promulgada oficialmente la ley de coordinación de justicia en el Perú, las acciones internas tomadas por sus instituciones y específicamente por el poder judicial y sus órganos de acción para la reforma institucional, ya han causado cambios estructurales en la organización, cultura y formas de sistemas de justicia como es evidenciada en las sociedades andinas.

4.2. Análisis de la Ley de Coordinación Intercultural de Justicias en el Perú: sobre alcances y limitaciones del artículo 149°

Dicho análisis inicia desde la perspectiva de la literalidad de lo planteado en el artículo 149° de la constitución política del estado, como base constitucional que en sentido positivo reconoce la jurisdicción especial o indígena, pero que a la vez es la base constitucional que permite la legal intromisión, y fijación de lineamientos del desarrollo de dicha jurisdicción: *“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”*. Dentro de un estado constitucional de derecho, todo precepto constitucional debe en esencia ser desarrollado por encima de solo la ley, ya que en esta tendencia se prima los principios y valores más allá de solo la positividad de la ley; es así que a partir de este artículo se analiza las bases constitucionales que sustentan los proyectos de ley de coordinación intercultural de justicias en el Perú, en pleno desarrollo literal de dicho artículo, se enuncia una clara vagues literal en torno a la extensión de esas facultades, refirámonos a la materia, personalidad y jurisdicción, etc., pero que por el contrario se manifiesta muy claramente las delimitaciones constitucionales referidas en primer orden, como son la no violación de derechos fundamentales como expresión de derechos humanos, consagrados dentro de un ordenamiento nacional como límite jurisdiccional, y la coordinación de justicias, a través de una ley que regule las relaciones entre la justicia especial (nativa e indígena) y la justicia ordinaria (en relaciona la justicia de paz y poder judicial); en tanto, encarguémonos primeramente del desarrollo de las limitantes para después desarrollar lo concerniente de la justicia especial o indígena andina.

4.2.1. Los Derechos Humanos: un discurso de intromisión y dominación

No es para menos discutible las garantías humanas alcanzadas con la declaración humana de los derechos humanos, empero su origen simplista, cerrado y limitado a las burguesía de su época, la hacen dócil y necesarias de ser repensadas y reconfigurada desde el posicionamiento real de naciones enteras, opacadas bajo el fenómeno republicanista, cuyo ideal creado como estados nacionales (homogéneo),

emanan rebosantes exclusiones en términos de raza, clase y género. La primera y principal problemática de los derechos humanos, surge en el papel del estado como ente garante y tutelar del cumplimiento de ellos para con la sociedad, pues bajo un análisis corto se puede colegir que su origen como nueva estructura y organización de poder no fue más que una simple actualización de la antigua maquinaria monárquica y aristócrata del periodo colonial recaída en las ahora nacientes oligarquías nacionales, es decir las estructuras originarias de dominación fundadas en la mercantilización, jerarquización y hegemonía cultural es constante, como se expresa claramente con la trágica realidad indígena dentro de la época republicana; por ello se podría tener a modo de conclusión de este primer momento que, los derechos humanos nacen con fines políticos minoritarios y por la expresión de burgueses inconformes con el régimen de su época, los mismos que son plasmados y positivados, bajo criterios instrumentalistas dentro de un sistema jurídico positivo, que además de ser el sustento por excelencia del estado, marca también la demagogia del poder institucionalizado y legalizado en esas “nuevas” naciones con espíritus vetustos como ideal en toda latino y centro américa.

Dejando la parte formal de los derechos humanos y adentrando a un análisis hermenéutico de ellos, podremos hacer una sustancial y sutil comparación con la perspectiva indígena, de lo que se podría añorar como derecho humanos desde el pensamiento andino, por ello una diferenciación bien definida, es el carácter sentí-pensante de lo andino en contraposición al empecinado carácter puro racional de lo occidental, señalo dicha cuestión puesto que la visión cartesiana y con ella la tendencia kelsiana de separación del derecho y lo justo, crea en si un hombre alejado de la realidad emotiva e intuitiva para buscar siempre un sentido racional de puridad jurídica, como se idealiza lo plasmado en los derechos humanos, lo mismo que recae en la fracción entre hombre/pensamiento y hombre/sentimiento, como posturas distantes y diferidas de llegar a la verdad ética y moral que desde ya no es compartida desde la visión andina.

Consideramos que para el runa, la realidad se da en las dos perspectivas, estas son la de lo objetivo y subjetivo para su configuración de su totalidad sustantiva.

La fundamentación ontológica de los derechos humanos como ley natural o derivada de un ius naturalismo, denota una significación muy sencilla de la finalidad del hombre, pues al poseer una naturaleza y estructura ontológica propia condice su existencia misma, es decir el hombre posee inteligencia y

se determina a sí mismo al igual que a sus fines, lo que significara que es por su propia esencia que el procura la finalidad de su naturaleza. (ARQUE, 2018, p. 19).

Por otro lado, su análisis jurídico de los derechos humanos, recaen en posturas que expresan colisiones teóricas en tanto su naturaleza objetiva y abstracta, pues desde la perspectiva ius positivista los derechos humanos, esta será realidad objetiva en la medida que estos denoten su carácter jurídico positivados en un cuerpo normativo; que desde su realidad esencialista que se plantea desde la teoría iusnaturalista, resultaría insustancial en la medida que es la irracionalidad de la causa moral, la que hace que sea abstracta en el momento de su concreción como derechos objetivos, en su afán protector de lo humano.

Tamayo y Salmorán (1984 apud John Austin, 1832) señala que los Derechos Humanos forman parte de las normas sociales que influyen en el derecho, pero que no son derecho; se considera a los derechos humanos como ideas morales pero sin valor jurídico por sí mismas, pues para su valoración objetiva, estos tienen que incorporarse a un ordenamiento jurídico para así positivarse y realizarse.

Así entonces, la positivación y valoración legal que se da a los derechos humanos, son las posturas que desde la perspectiva andina es sujeto de ser resignificada, en el sentido que la forma reduccionista de tratar los derechos humanos como simples regulaciones de conductas dentro de un estado constitucional y con un contrato social de por medio, no aseguran el mínimos de lo que en esencia normativa pretenden proteger de sus conciudadanos, nos referimos con esta, a la protección de la dignidad humana, la misma que sustenta la esencia de ser de los derechos humanos, empero más allá de la dignidad humana occidental, la dignidad social cultural de las sociedades como en el caso concreto de la sociedad andina.

Vamos nos adentrando más a la perspectiva crítica del pensamiento andino respecto la proposición de derechos humanos, pues además de en primer lugar ser un planteamiento divergente en su esencia creadora, dentro del sistema jurídico hegemónico, como se señaló desde la postura ius positivista y ius naturalista, el posicionamiento ius comunitario andino, desprende su repensar desde la esencia misma de su concepción de los derechos humanos, y sobre a quienes recae dicha concepción, ya que solo partiendo de la visión de connotar al ser humano diferido de la individualidad en la que se le plantea, en el pensamiento andino se sustenta en su racionalidad como totalidad comunitaria.

Han creado y a la vez impuesto una perspectiva del ser, como persona humana que existe en la individualidad y que se auto atribuye a sí mismo, como único medio para la explicación del todo exterior-, que busca la dignidad humana y los derechos humanos como fin último y medio de garantía social de la felicidad; al contrario de ello, la postura de pensamiento y comprensión andina de la persona humana, pretende la construcción del ser desde la comunidad, por la comunidad y para la comunidad, que por efectos netamente de la inercia social, genera y posibilita una mayor satisfacción en tanto y cuanto ser humano colectivo (ARQUE, 2018, p. 22).

Con ello se entendería una dialéctica inversa, que más allá del ser individual, se tiene un ser colectivo que crea una dignidad humana recreada conjunta y horizontalmente a su existencia, no solo material sino espiritualmente, lo cual crea aquel tejido social como un todo comunal, donde todo tiene que ver con todo y su ser relacional.

Habiendo explicado ya, la dignidad colectiva y/o cultural de los derechos humanos desde la perspectiva andina, se debe entender la otra de las antípodas epistémicas y elementales, que distancia la relación de pensamientos eurocéntrico y andino, esto es lo referido a la visión de lo humano y ciudadano como condición pre establecida para ser sujeto de derecho, y consecuentemente de los derechos humanos. Dicha cualidad es categóricamente lo que el indígena no es y nunca lo será en plenitud, debido a la naturaleza primitiva y salvaje que la razón europea desde siempre le consigno y atribuyó; a mera breve descripción histórica, debemos señalar que dicha problemática se abordó desde la época colonial con la junta denominada Valladolid cuya finalidad era el reconocimiento de la calidad humana de los habitantes originarios de las tierras invadidas, las posturas que sustentaron dicha junta fueron, la carencia de alma en razón al falta de un dios, lo cual inmediatamente los llevaba a su condición primitiva y retrógrada en tanto cultura y civilización en comparación a la cualidad esencial y natural del hombre occidental. Así mismo, debe quedar claro que si bien la negación de la condición humana en esa época fue desde la perspectiva religiosa dogmática, en la actualidad lo es desde el estado.

Las nuevas condiciones que fragmentan las sociedades en la actualidad, son formas de dominación y sometimiento a los cuales los derechos humanos y el estado se manifiestan como medios de concreción de ello, a pesar que en discurso se plantee el carácter apolítico de los derechos humanos, en su práctica están cargada de grandes incoherencias que desnaturalizan su esencia, ejemplo de ello es la típica división de derechos pre-políticos o individuales contra los derechos civiles y/o

políticos de los derechos humanos, en los que en sentido propio, toda persona humana desde su carácter natural de humano debería gozar de dichos derechos, empero que cuya exigibilidad recae en una superposición jerárquica de primacía de los derechos políticos, que requieren la necesaria calidad de ciudadanía reconocida desde el estado nacional para su consecuente efectividad de la calidad humana.

Agambem (1998), en razón al evolucionado *homo sapiens* y su connotación ciudadana, y el *homo sacer* como un ser humano reducido a la vida desnuda y mundana, que engloba una suerte de comprensión de la dialéctica hegeliana de lo universal y lo particular, que es expresado, como el ser humano cuando queda privado de la vida socio política particular, que comprende y da su calidad de ciudadano, ella queda reducida solo como una ínfima aspiración continua de ser ciudadano, y que con la ausencia de esa ciudadanía no tendría existencia humana, lo que paradigmáticamente significaría que quedaría a la vez privada de los derechos humanos, cuando justamente se ve única y reducidamente como un simple humano. Una inconsistencia irónica pero verdadera.

Entendiendo entonces con ello que la calidad humana aun no es reconocida como calidad natural para los grupos alejados del involucramiento estatal, pues estando fuera de dicha estructura e institución jurídico política, la condición humana es una aspiración en tanto y cuanto la ciudadanía es una ilusión.

Santos (2014) cuando señala que la humanidad no existe como cuestión acabada y realizada, sino más bien define la humanidad como un proyecto en construcción el cual tiene como principal obstáculo al Estado y el sistema político e ideológico que lo gobierna, pues en sociedades dominadas por el capitalismo, colonialismo y patriarcado existirá siempre los sub-humanos, no existe en la concepción capitalista una parte humana que no tenga una condición no humana y eso casi siempre recae en los indígenas, negros, mujeres, y otros grupos excluidos, por lo que es necesario luchar con las armas que se tiene y apoyar las luchas de esas resistencias radicalizando esos instrumentos, pues si no se hace eso seremos muertos y cooptados todos por plutócratas y cleptócratas, como lo fue la democracia representativa que hoy adolece y está casi muerta como sistema democrático.

De es que se colige que, los derechos humanos que además de responder a una esencia estatal, también lo hace jerárquicamente a una primacía política y por ultimo mercantilista, esta última derivada a su naturaleza de goce derivada no simplemente de su calidad humana, sino mercantil que podría ser explicar bajo la simple frase de dime cuanta riqueza tienes y te diré que derechos tienes; hoy se da un reflejo de dicha cuestión en lo acontecido en la república plurinacional de Ecuador, claramente se ve reflejado la condición inhumana de indígenas solapados ante una decisión estatal en relación con el fondo monetario internacional, por el que se hicieron matanzas sin medida, bajo legalidades estatales que quien sabe tendrán consecuencias o la impunidad estatal. Visto ello, la calidad humana y la de su dignidad

indígena, claramente está comprobada que no es una condición de los pueblos originarios, además de ello se hace saber que las políticas sobre derechos humanos y su aseguramiento por bloques internacionales y potenciales no son más que meros cuentos intervencionistas, pues como fenómeno inicial a lo que se tiene hoy en la realidad ecuatoriana se explicaría con aquel fenómeno llamado consenso de Washington, que en esencia dirigió la reestructuración neoliberal del estado a través de la implantación del fondo monetario internacional y el banco mundial en las estructuras de los estados considerados tercermundistas, bajo la finalidad de sumar las garantías de derechos humanos en países del sur.

Podríamos estar desglosando más aun esta perspectiva de derechos humanos como discurso universal, empero lo que nos lleva a analizar los derechos humanos respecto el trabajo planteado sobre la ley de coordinación de justicias, es en sentido propio el carácter universal y homogeneizante que limita el accionar jurídico de tipos de justicia no encuadrados en el sistema homogéneo, y universal que propugnan los derechos humanos universales, los mismos que además resultan fraccionando cada vez más, como reflejo propio de su carácter político e intervencionista, que lejos de respetar una dignidad humana individual, desmerece y apabulla la dignidad colectiva y/o cultural bajo su auto condición como únicos, verdaderos y absolutos universales de derechos humanos.

4.2.2. Coordinación y Justicia de Paz: un monologo propuesto desde el estado

El análisis hermenéutico del artículo 149° y las condiciones restrictivas expresadas tácitamente para el desarrollo del sistema de justicia indígena, son en consecuencia desde menciones anteriores ya explicadas, una ambivalencia de lenguaje hegemónico que se expele desde el estado, para subordinar y limitar la acción indígena; se ha puesto de manifiesto la doble intencionalidad del lenguaje de los derechos humanos como forma reguladora y restrictiva de la acción de la justicia indígena, en tanto a partir de ello se pone también de manifiesto el demarcar y delimitar de aquella categoría denominada “coordinación” complementada por aquella institución mencionada como “justicia de paz”, la cual desarrollamos de forma detallada para su mejor entendimiento.

La justicia de paz desde su sentido formal propuesto desde el estado es considerada como;

Un órgano integrante del Poder Judicial cuyos operadores solucionan conflictos y controversias preferentemente mediante la conciliación, y también a través de decisiones de carácter jurisdiccional, conforme a los criterios propios de la comunidad y en el marco de la Constitución Política del Perú. Artículo 1° de la ley de justicia de paz.

De esta definición se puede desglosar sin previo análisis profundo que, dicha institución se propone como parte integrante del poder judicial (órgano de justicia estatal), es decir que dentro de la organización estructural del sistema ordinario de justicia, la justicia de paz comprendería en orden jerárquico, el último escaño de dicha institución en el manejo del poder jurisdiccional y coercitivo. En la actualidad esta estrategia de acceso a la justicia, se ha irradiado y propagado como cuestión de plaga en la realidad andina y nativa del Perú, la captación de autoridades comunales para ser reconocidos como jueces de paz desde el poder judicial, no solo han hibridado el sistema de justicia indígena, para ser reconocidos desde el estado, sino que los ha puesto a disposición de la constitución y orden de sus ejecutores, lo que consiguientemente ha causado una alarmante y aterradora fragmentación de las instituciones originarias, pues el campo de acción de dicha justicia de paz ya no se resume a lugares urbanos y urbano marginales como fue su proposición inicial, sino también a zonas rurales andinas y amazónicas nativas, donde se tienen poblaciones aborígenes, que expresan sus instituciones originarias como sistema y no como estructura inferior subordinada jerárquicamente a la presencia estatal. Esto de hecho ha generado un conflicto competencial, territorial y cultural del quienes deberían resolver las controversias dentro de estos territorios originarios y del cómo debería de ser solucionado, pues legalmente los jueces de paz, en el caso de las poblaciones andinas son a veces los mismos presidentes de las comunidades campesinas, que ahora disputan su condición de autoridad con otra institución interna de representatividad máxima del sistema originario jurídico, como el que es las rondas campesinas y sus comunidades andinas.

Ahora tenemos muchas autoridades, tenemos nuestro presidente de la comunidad y su directiva, tenemos la ronda campesinas con su junta y tenemos jueces de paz también, pero no sabemos qué ha pasado con ellos, yo he sido un rondero y presidente de la comunidad alguna vez, pero hoy se ha maleado y tergiversado totalmente estas nuevas organizaciones, la corrupción carcome nuestras autoridades, se creen más mistis que runas, ya

no es lo mismo de antes, por eso nuestra población se ha alejado más de nuestras autoridades. (QUISPE, 2019)²³.

Esta mencionada justicia de paz en cierta apariencia positiva, sería entonces una forma adecuada de proponer una inter-legalidad idealizada desde el estado; ya que por un lado la autoridad comunal reconocida por su población, y nombrada bajo criterio lego para administrará justicia acorde a su idiosincrasia, ahora también es reconocida por el estado y sus instituciones a mera cuestión formal, para que en última cuestión estos sean subordinado bajo el imperio de la ley positiva y las instituciones estatales; en tanto, solo para concluir la idea, dicha institución de justicia de paz significará además de la dominación hegemónica, una dominación étnica y cultural que desconfigura a través del estado, las estructuras originarias andinas y que a la vez consiguen una subordinación legalizada a ojos del común. Es en tanto que la inter-legalidad de justicias propuesta por el estado, a través de la justicia de paz fuera de buscar el empoderamiento y fortalecimiento de sus integrantes operarios, estos los tornan legalismos bastardos de pensamiento judicializado, forjando en el inconsciente comunal una idea de pertenencia estatal, que lleva a la eliminación del carácter originario, simbólico y espiritual del sistema de justicia andino, para adoptar el sistema jerarquizado y dominante del estado, incluso mitificación e idealización el carácter mestizo de la identidad necesaria para ser jueces de paz, lo cual recae en la manipulación de la subjetividad y negación de su calidad de originarios.

“Tukukapushanku mistirak” o “se están volviendo blancos y creídos todavía”, ya no hacen caso a las antiguas autoridades, hacen lo que quieren porque hablan con los jueces, fiscales y policías; total se ha corrompido nuestra comunidad y ya no hay justicia, que será de estas nuevas autoridades. (ÑAUPA, 2019)²⁴.

Por lo tanto, como se ha señalado en este trabajo en razón a lo propuesto desde el estado, desenmascara un tinte maquillador que introduce y replica en la realidad comunal lo occidental, como forma de desarrollo y modernidad judicial que lejos de ser benéfica para el respeto y autonomía del sistema de justicia indígena, esta solo la propone como posicionamientos minúsculos primitivos e inferiores.

A continuación se desarrollan algunos principios propuestos desde el estado nacional, para una adecuada coordinación de justicias desde el estado.

²³ QUISPE, Carlos. Focus Group. [Mar. 2019]. Mediador: Cliver Ccahuanihancco Arque. Ayaviri-Pacobamba Alto. 1 Archivo mpg4 (23min. 26 seg.).

²⁴ ÑAUPA, Judith. Focus Group. [Mar. 2019]. Mediador: Cliver Ccahuanihancco Arque. Ayaviri-Pacobamba Alto. 1 Archivo mpg4 (23min. 26 seg.).

Principio de Coexistencia de Sistemas: Este principio es el considerado más fundamental desde la perspectiva andina, empero no más importante que todos los demás planteados en la ley propuesta sobre coordinación de justicias. Este principio comprende desde un análisis hermenéutico, el reconocimiento del sistema de justicia andino, así como el de su respeto y vigencia propiamente dicha, este principio colige el reconocer toda la autonomía y autodeterminación como sociedad comunal en referencia "*alium*" al estado nacional; en ese entender cabe señalar que el Perú desde ya no reconoce siquiera su plurinacionalidad étnica como país; este hecho hasta la fecha ha sido validada por sus constituciones ladinas promulgadas históricamente, a través de las cuales solo plantean de manera aglutinante el reconocimiento fingido de sus culturas originarias, para posteriormente someterlas a su carácter nacional a través de su figura constitucional y la supremacía de esta desde el su sistema jurídico; por ello debemos ser claros al posicionar nuestra perspectiva de análisis, ya que desde siempre las acciones y discursos fueron manipuladoras y maquilladas para la manipulación y subordinación de los indígenas. Desde la teoría jurídica y la historia constitucional, se ve las tres etapas más claras que inician con estas falsas y direccionadas integraciones, las mismas que son dadas como meras píldoras sedativas y adormecedoras contra cualquier medio de crítica; solo a manera de ejemplificar ello, se tienen los casos de reconocimiento étnico, religioso y social de la cultura en diversas etapas de la vida constitucional del país, en sus inicios constitucionales se tuvo la forma impositiva de instaurar la lengua castellana como lengua oficial del estado peruano, ello significó que no existía forma ninguna de aceptar otra lengua oficialmente reconocida más que el castellano, solo después de percibir que su población mayoritaria e insurgente dentro de su estado nacional preservaban otro tipo de lengua, es que se da un reconocimiento de las lenguas originarias que hoy reposa constitucionalmente en su artículo 48° que a la letra dice: "son idiomas oficiales el castellano y, en la zonas donde predominen, también lo son el quechua, aimara y las demás lenguas aborígenes según la ley"; es a esta perspectiva que se refiere el carácter aglutinante de las actuales constituciones, cuya forma no es el reconocimiento pleno y mucho menos el reconocimiento consciente, sino solo simples tintes ilusorios generados para dar un cierto contento social que posibilite la gobernabilidad de burócratas conservadores y liberales en cada nación.

En el caso de la justicia como sistema, se manifiesta la misma figura, así que se tiene en análisis literario del artículo 139° literal 1 el cual se señala como principio y derecho jurisdiccional la *“unidad y exclusividad de la función jurisdiccional del poder judicial. No existiendo ni pudiéndose establecer jurisdicción alguna independiente con excepción de la militar y arbitral”*; dejando muy claramente su carácter imperial como institución estatal del poder judicial, y por ende detentora de la exclusividad de dicho poder jurisdiccional, así mismo en el literal 8 del mencionado artículo, se demuestra su carácter aglutinante para minimizar su impacto imperial señalando, que solo en mérito de no dejar de administrar justicia por vacío y deficiencia de la ley, solo en tal caso debe aplicarse los principios generales del derecho y el derecho consuetudinario”; a este fenómeno constitucional expresado en dicho artículo, se le denomina jurídicamente como el silenciamiento constitucional, pues es a través de este que se hace la mención pero no el tratamiento del otro sistema, por lo que queda en el limbo jurídico y sometido a su orden constitucional. En el caso específico de la justicia especial o comunal que comprende un derecho consuetudinario, es relegado a un sentido proposicional condicional del “sí y solo sí la justicia entiende algún vacío legislativo podrá darse su aplicabilidad”; empero curiosamente surge después de ello el artículo 149° que ya fue mencionada anteriormente, cuya literalidad reconoce la posibilidad y función jurisdiccional de las comunidades indígenas y nativas a través de las rondas campesinas, el mismo que si bien está reconocida, está a la vez limitada a través de una interpretación convenida que expresa requisitos que podrán ser vistos como mecanismos de control a dichas facultades, por lo que se encierra en un cárcel conceptual dicho artículo que problematiza lo legal positivo y lo consuetudinario práctico.

Finalmente podremos considerar dicho primer principio, como mero planteamiento reformulador solo de forma y no de fondo, ya que sus estructuras siguen manteniendo los cimientos originales de dominación nacional y estatal, agregadas ahora peligrosamente a teorías constitucionales, que desde ya para quienes estudian la cuestión indígena, es el más grande discurso de dominación que condena a las culturas históricamente, el cual crea una minusvalidez que mantiene o adhiere el común hegemónico requerido a las estructuras comunales, con el afán de intervenir y fragmentar las resistencias culturales.

Principio de Cooperación de Sistemas: Este principio engloba de manera gradual los síntomas del primero, pues el planteamiento de cooperación de sistemas, más allá de la sola relación entre sistemas, es el mero perfeccionamiento de la instrumentalización de un sistema hacia otro, el cual lleva al otro sistema al monólogo direccionado del estado y su sistema jurídico; sin duda la reacción inerte causada por la colisión de lo andino comunal, y lo jurídico occidental, presupone la supremacía propuesta en los lineamientos constitucionales, conjuntamente con su lenguaje de respeto multi y pluricultural manipulado; todo ello se plantea como acciones propias para la implementación de este principio de cooperación. La interacción entre autoridades y órganos de resolución de ambos sistemas, a través de encuentros de autoridades, en simple consecuencia genera, la sumisión de una identidad por otra subordinante, esto genera una colisión entre aquel refinado mestizo y/o criollo, formado dentro del esquema formal y acomplejado por su formación doctrinaria, contra el subjetivo indígena que va en mero muestro de su originalidad, apenas desprendido de la eterna subordinación tenida por los mistis coloniales. Sugerir una perspectiva horizontal y dialogante de relación y cooperación de sistemas, es apresurado e irresponsable desde el estado, ya que es obvia la recaída en perversiones aún peores que las que se lucha en la actualidad como herencia colonial; pues como se ha notado en la realidad comunitaria e institucional de estas poblaciones campesinas, desde los principios propios indígenas si sería posible, empero desde la perspectiva estatal solo se perpleja la misma manifestación de relaciones jerárquicas, opresoras y de clase, traspasas a las comunidades.

Debe advertirse de este fenómeno que, en aparente ventaja positiva desprende una neo colonización para con los miembros de la resistencia actual, el cual fuera de su alcance de beneficio expresan aquellas maniatadas posturas de indigenismo oportunista, cuyo contenido hace nefasta la politización étnica (andina) de libre vinculación y cooperación con el estado, en el cual bajo estructuras jerárquicas, maniatada y subordina de pleno derecho a las comunidades andinas, así mismo, entender en su propio sentido que, la única forma de resistencia, y posibilidad de mudanzas estructurales es a partir de las poblaciones originarias, es decir si hasta la actualidad se han venido buscando formas de reestructurar el estado, una de las posibilidades se sustentaba en las poblaciones originarias indígenas (andinas y nativas), pues su organización y manejo de poder en esencia es diferenciada a los

fundamentos de lo occidental, empero al introducir a un diálogo apurado, este lo lleva a desbaratar las estructuras que se construyen en su esencia misma organizativa como comunidad, y limita el surgimiento como sujeto político que históricamente es reducida a una personalidad política mendigante, a la cual claramente apuntan las actuales coordinaciones, cooperaciones, diálogos o como se le quiera llamar en estas políticas inclusivas del sistema estatal.

Principio de Complementariedad de Sistemas: Este principio no está definitivamente en relación a la complementariedad propuesta como principio desde la cultura andina, sino más bien se refiere a la forma en la que se complementa la ley desde un punto de vista procesal; la primera complementariedad propuesta desde el mundo andino, está relacionada a las decisiones de ambos sistemas, que en perspectiva de la ley deberían ser ejecutadas, reconocidas y respetadas como cosas juzgadas equivalentes, es decir que una decisión debería de ser validada por ambos sistemas; empero la realidad material de actuación desde el estado, no acepta y menos valida estas decisiones. En segunda perspectiva, las presunciones, dictaminaciones y/o acuerdos emitidos desde los sistemas estatales hegemónicos sobre justicia, no tienen validez ni incidencia alguna para los sistemas originarios, lo que incluso ha llevado a ser materia de debate y hasta denuncia ante el sistema estatal por sus operadores; esta posición y rivalidad es en tanto, expresión de la supuesta inobservancia de derecho y justicia desde el sistema de justicia originario, el cual no acepta de forma alguna la excesiva primacía de la literalidad positiva jurídica. La tercera cuestión sobre el planteamiento instrumental de este principio, es la complementariedad de sistemas avocada a la prestación de apoyo entre ambos sistemas, en cuya literalidad desentraña un quimera de obediencia a través de los mecanismos planteados como apoyo de un sistema a otro, cuestión que tampoco es del todo cierta, puesto que, teniendo en consideración la naturaleza de formación jerárquica del sistema estatal, estos de pleno rechazan toda solicitud de cooperación de comunidades indígenas originarias; debemos entender que la complementariedad deseada desde el estado y por tanto planteada en su ley de coordinación de justicias, es aquella complementariedad subordinada que obliga dirimir asuntos posibles de solucionar en los sistemas originarios para ser llevados al sistema ordinario y así minimizar la acción de otro tipo de sistema para reducirlo solo a una colaboración.

Nos denuncian y hasta nos meten preso, la mayoría de las gentes que son o fueron ronderos, tenemos procesos pendientes, en los que gastamos dinero y tiempo yendo a la ciudad, lo peor es que somos denunciados por los mismos delincuentes y la policía y poder judicial que los apoyan a ellos, parece que esos tienen más poder y derecho, por eso nosotros no creemos en su justicia de los mistis. (QUISPE, 2019)²⁵.

Principio de Límite y Control Constitucional: Este principio engloba todo el potencial restrictivo jurídico contenido en los principios coordinadores de la justicia estatal desarrollados anteriormente, es decir, a partir de este principio el estado activa su control legal para con las posibles ilegalidades del sistema originario, el mismo que se hace efectivo bajo la premisa nacional y legal de un estado constitucional de derecho. Es en tanto que a través de dicho principio se tienen dos posibilidades desde el sistema ordinario estatal, esta es la de pasar por alto el sistema jurídico originario indígena para omitir su existencia y por lo tanto criminalizar su acción, o introducirse dentro de sus estructuras a través de formas maquilladas de intercambio de experiencias entre autoridades, capacitaciones coordinativas en temas constitucionales; y cursos fuera de su comunidad subsidiados por el estado, para adoctrinar e imponer su discurso legalista en las autoridades originarias, a través del cual se subordinen sus poblaciones originarias para su sometimiento e incorporación casi obligada, con una visión estatal benévola de como quien integra sociedades primitivas a la vida moderna estatal.

Sin duda el desarrollo teórico contratado con su práctica real difieren con demasía, pues si bien en sentido de buena fe todos estos principios mencionados denotan la preocupación y respeto por los otros y por ende por la otra justicia, su realidad práctica es minúscula y hasta contradictoria; pueda que la falla no sea la ley y si sus ejecutores, empero hasta que no se remedie dicha cuestión práctica, se seguirá considerando como etnocida, subordinadora y colonizadora a dicho proyecto de ley de coordinación de justicias.

²⁵ QUISPE, Epifanio. Focus Group. [Mar. 2019]. Mediador: Cliver Ccahuanihancco Arque. Ayaviri-Pacobamba Alto. 1 Archivo mpg4 (23min. 26 seg.).

CAPITULO V

HACIA UNA ÉTICA ANDINA

5.1. Bosquejos y Principios para la Sistematización Filosófica de una Justicia Andina

La dureza de la hegemonía occidental y su aspirada supra cultura nos ha hecho notar que es momento de reformular las cuestiones desde la estructura; mucho se ha hablado incluso desde este trabajo, sobre categorías que en la medida más benevolente se han interiorizado como quien no siendo cristiano come el corpus cristi de la iglesia católica solo para expresar su humildad y cordialidad, de cómo quien cree en partidos políticos rojos, naranjas, verdes y de todas las tonalidades revolucionarias, que solucionaran su problemas económicos ante la desigualdad del sistema; es así la hegemonía de occidente, y no va a ser diferente ahora; el afán integrador vendido para el sur, solo ha despertado el yo burgués de mestizos e indios blanqueados, que hoy se venden como mesías mediadores o simples interlocutores que venden sus culturas.

[...], por el lado que se les mire, económica, **intelectual**, moral y espiritualmente, se han convertido en miserables esclavos, en paupérrimos ilotas, en sumisas bestias de carga, usadas discrecionalmente, por los "Pastores rubios e indios". La Biblia predicada por la "ñera blanca" le ha caído al indio peor que la coca y el alcohol; la palabra del Cristo "protestante" en la raza india es un instrumento de avasallamiento y esclavitud material y espiritual. (REINAGA, 1970, p.100).

El hecho de solo mencionar el *allin kausay*, *sumaq kausay* de manera romántica e idílica no cambiara nada, es hora de fundamentarlas sistemáticamente y darlas a conocer como un sistema autónomo, pues de lo contrario seguirán siendo prostituidas en un sistema selectivo, que consume categorías de pensamiento al igual que consume al mundo y sus recursos. En la actualidad se han creado limbos conceptuales de entretenimiento desde los intelectuales (locales y no locales), quienes pasan fragmentando la originalidad de la lucha en posicionamientos de todo tipo de tonalidades, las cuales han hecho aún más distante la brecha de concatenación para la emancipación. Es hora de dejar de romantiza el "*sumaq*"²⁶ de lo andino, que hasta ahora solo ha servido para crear buenos salvajes, y hablar del "*kamana*"²⁷ del pensamiento andino para hacer la revolución.

²⁶ Sumaq es equivalente a "bonito o bueno" en la lengua quechua.

²⁷ Kama es equivalente al Hacer o realizar en la lengua quechua.

Siempre se ha estado arrimado a la sombra de un árbol que no es el nuestro, y pues quierase o no hasta ahora solo se ha tratado de hacer injertos que nos hacen más que el estar dentro del mismo tronco; el pensamiento andino se ha tratado de colocar bajo las mismas categorías de la filosofía occidental, el cual en esencia lo ha discriminado como incomprensible, abstracto y hasta metafísico. La realidad de la filosofía andina es que existe, y es a través de su practicidad que perdurar incluso ante tales asedios de poder y discriminación desde occidente. Comenzare hablando sobre la ética en tanto concepto como el “*ethos*” o “*habitus*” del sistema de conducta humana, que en el pensamiento occidental y obviamente desde sus dioses terrenales griegos, han sido desde siempre una atribución personal del ser, o de dios en los casos teológicos. Platón en su obra republica dá una acepción idealista de ética, como el hecho de hacer el bien a través de la virtud, y así asegurar la idea superior que sería dios, por otro lado Aristóteles asociara la ética al hecho de la felicidad, el mismo que usa la virtud de vivir bien como medio para llegar a esa ansiada felicidad; Santo Tomas dirá que la ética tiene un carácter asumido teológicamente, el cual recae en el hombre como medio de hacer el bien para llegar a su felicidad plena; Kant en la metafísica de la costumbre señalará que la ética es expresada en un imperativo categórico, en la medida que la acción que haga uno elevada a su máxima se vuelva universal, lo que implica el desarrollo de una consciencia moral como el a priori de lo que es bueno y malo, así serán otros postulados más, que en su medida máxima no salen del “ser” para la explicación de tal categoría como lo es la ética.

En tanto haciendo un planteamiento diferenciado de la cuestión ética del “ser” de la filosofía de occidente, la ética andina propondrá un sistema de valores y principios que parten del “deber ser”, que lejos de crear una moral social, (podrida en su caso, por la alienación del ser, por el ser mercantil del consumo, que dejan de ser, para ser sujetos de la mercantilidad regido por principios del valor); por su parte crear una ética comunitaria de relacionamiento intersubjetivo, fraterno y compartido, que nace de la relación con el todo y la nada. Es de esta forma importante recalcar que para la filosofía y en tanto también ética andina, la tierra y naturaleza son los verdaderos seres del cual el hombre es un ente de conexión y relación solamente. Con ello la conducta de lo bueno y lo malo no se contrapondrán, pues desde la dinámica de relacionalidad, el “*runa*” actúa como medio dialectico que a través de la

contraposición de su acción, genera una suspensión superior de todo fenómeno valorativo, el mismo que a través de la conducta misma genera valoraciones desde esa perspectiva relacional de la realidad, el cual después de hacer la ponderación de juicios y valores, se cataloga la acción como buena o mala. En tanto entendiendo ello se podrá entender por ejemplo el “sumaq kausay” o el “vivir bien” como el fin supremo en equivalencia de la felicidad andina, cuyo valor lejos de ser individual, se sustenta en un valor y consciencia colectiva como existencia.

CONCLUSIONES FINALES

Primero, en este trabajo y desde el estudio interdisciplinar que lo caracteriza, se ha demostrado que existen dos extremos de lucha, las mismas que constantemente se actualizan, y perfeccionan teóricamente desde sus propias maquinarias intelectuales, hablamos de lo occidental y no occidental (refiriéndonos a los otros, específicamente a los indígenas), esto en esencia, ha creado y recreado formas más especializadas de hegemonía y resistencia, llegando incluso al punto de hablar el idioma hegemónico para resistir, y por el otro lado el idioma étnico para dominar.

Segundo, se han desarrollado teorías y categorías como las que se han señalado y puesto de manifiesto en el transcurrir de este trabajo (hermenéutica diatópica, multi, pluri y trans culturalismo, pluralismo jurídico, nuevo constitucionalismo latino americano, etc.), posturas que lejos de polarizar una forma de la otra, plantean un idealizado término medio y equivalente para ambos extremos, ello con la finalidad de buscar medidas para acortar asimetrías desde ambas perspectivas, y evitar en lo mínimo eurocentrismo y etnocentrismos exacerbados.

Tercero, la hegemonía occidental y su racionalidad no tienen condición para el dialogo propuesto, cualquier ideal que es tocado y puesto bajo el sistema hegemónico, es inmediatamente corrompido y por ende alienado sistemática y estructuralmente; el fundamento racional occidental no solo no puede, sino también no quiere, ni menos pretende entender al otro.

Cuarto, toda la voluntad indígena y su fundamento de pensamiento es muy dúctil en el dialogo, lo cual ha generado serias problemáticas en razón a la implementación de categorías y políticas de relacionalidad, que encarnan solo órdenes y lineamientos a seguir, por lo que se genera desde sus intelectuales el encerramiento teórico y el nuevo resurgir de corrientes indianistas, amautistas, etc., de calidad extrema que no solo imposibilita el materialización en la medida que ya estamos enquistado en un sistema mundo hegemónico, sino que desperdicia la posibilidad de ranuras que el sistema tiene para generar cambios dentro de la realidad actual.

Quinto, la ley de coordinación de justicias, no es más que un discurso maquillador de dominación hegemónica de un sistema a otro, lo cual lejos de plantear la coordinación, como una relación e interacción de sistemas en condición y nivel de igualdad jerárquica, autónoma y dialógica, pretende solo instrumentalizar al otro sistema y jerarquizarlo en orden piramidal respecto su organización y hegemonía.

Sexto, se han creado nuevas elites indígenas, en la medida que la interacción con el otro sistema lo contamina, destruye y fragmenta como sistema originario. Creando la diferenciación identitaria de indígenas originarios, indígenas urbanos y mestizos, los mismos que lejos de unificar, desintegran y enemistan las reivindicaciones y luchas por la emancipación y poderío indígena.

Séptimo, la justicia indígena andina, así como su pensamiento que lo fundamenta, son posibilidades de reivindicación fundamentales en la lucha contra la hegemonía y monocultura, la eliminación del estado o su modificación es posible desde la visión andina, solo hace falta concertar visiones extremistas por diálogos internos que unifiquen lejos de distinguir las luchas indígenas, nativas e indianas.

CONSIDERACIONES Y RECOMENDACIONES FINALES

El estudio de la cultura andina, denota una notable dificultad, en tanto sentido de interpretación y lugar del intérprete, pues de alguna u otra forma desnaturaliza su esencia, es por ello que a través de la descripción cultural, y posicionamiento teórico de este trabajo, se ha pretendido en lo menos salir de esos lineamientos de originalidad. La importancia de los intelectuales locales, es imprescindible, en la medida que solo a través de ellos se permite una perspectiva más objetiva traducida al campo académico y su defensa.

El posicionamiento para el hoy es la del dialogo politopico, por lo que la presencia del otro y sus agentes dialogantes debe ser firmes y éticos. El compromiso del indígena o indio tendrá que ser el compromiso en tanto principios y valores con su comunidad, y no en sentido oportunista e individualistamente. La educación no asegura buenas personas, eso está entendido, y lo recalcamos con este trabajo.

Se han mostrado las esplendideces como cultura originaria, así como las aberrantes alienaciones en que ha caído la cultura originaria, no se deberá solo culpar a occidente de ser la causante de ellas ni menos a quienes no siendo originarios dan su voz para alumbrarlas, pues es el propio indio e indio mestizo que ha subsumido a lo que es la cultura indígena de hoy, por andarse de coqueteos con otras y no amar a su propia primero.

Es un tanto difícil condensar todo como denota y exige el mundo académico, imposibilidades de teorizar cosas que para esta formalidad académica no tienen explicación ni entendimiento, se ha hecho en lo posible una minúscula voz de lo que miles de voces silenciadas pretendían hablar, pero hoy ya no quieren decir más que el solo prefiere esperar el sucumbir de su cultura, para borrar la calamidad a la que han sido llevados por quienes ellos han confiado. La realidad indígena, india y nativa es en la vida misma cruel, mi labor como académico trasciende como quechua que soy enaltecido de su originalidad en estas líneas, que detrás de este texto y más allá de solo la teoría, pretende cambiar esa muerte muda para decirle que también tenemos vida y que hacemos teoría.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

AGAMBEN, G. **Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida**. 1. Ed. Valencia: Giulio Einaudi, 1998.

AMAGUAYA, E. **Buenas prácticas de coordinación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena, para garantizar el derecho constitucional, a la no discriminación por razones de etnia, frente a las resoluciones de la comunidad indígena de la Chimba**. 2017. 200. f. il. Tesis (Maestría en Derecho). Universidad Central de Ecuador. Quito. 2017.

ARQUE, C. **Sobre el repensar de los derechos humanos desde el nuevo constitucionalismo latinoamericano y el pensamiento andino en el Perú**. Foz de Iguazu: Biblioteca UNILA, 2018.

BAZÁN, F. **Estado del arte del derecho consuetudinario: el caso del Perú**. 1. Ed. Cajamarca: Revista IIDH, 2005.

BOAS, F. **Cuestiones fundamentales de la antropología cultural**. 3. Ed. Buenos Aires: Hachhetes S.A, 1964.

BOMFIM, A. B. et al. **Povos indigenas no Brasil**. Brasilia, 2019. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3>

Bonilla, D. **La constitución multicultural**. Bogotá: Siglo del 186 Hombre, 2006.

BONILLA, H., SPALDING, K. **La independencia en el Perú: las palabras y los hechos**. IEP, 1972.

CACHO, L. **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, periodo 2012-2014**. 2016. 147. f. il. Tesis (Licenciado en Derecho). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. 2016.

CHATA, J. **Justicia comunal**. Puno: Arusa, 2018.

CHAUNU, P. **La expansión de Europa siglo XIII al XV**. 2. ed. Barcelona: Editorial Labor, 1972.

Chilihuani, V. **Las rondas campesinas del Perú una alternativa de justicia en las zonas rurales alto andinas, el caso de Ocongote un distrito rural del**

departamento del Cusco 1992-2011” 2012. 155. f. il. Tesis (Maestría en Derecho) Pontífice Universidad Católica del Perú. Lima. 2012.

CCAMA, L. **La interculturalidad como refuerzo argumentativo en el marco del pluralismo jurídico en el sector Aimara-Camicahi-llave 2016.** 2017. 132. f. il. Tesis (Licenciado en Derecho) Universidad Nacional del Altiplano Puno, Perú. 2017.

COLECTIVO IOE. **Metodología e investigación.** 1993. Recuperado de: www.nodo50.org.

COLLIER, D. **Método Comparativo.** México: Biblioteca UNAM, 1986.

CUSICANQUI, S. **Ch'ixinakax utxiwa:** Una reflexión sobre las prácticas y discursos decolonizadores. 1. Ed. La Paz: Tinta limón, 2010.

DUSSEL, E. **El encubrimiento del otro:** hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural editores, 1994.

EIZAGUIRRE, J. M., GONDRA, J. M. **Civil Law la vigencia de una categoría convencional.** 2. Fasc. Madrid: ADC, 2012.

ENCINAS, W., MAMANI, B. **La justicia comunal consuetudinaria caso del centro poblado de Rosacani departamento de Puno, provincia del Collao distrito de llave.** 2006. 117 f. tesis (licenciado en antropología)--Universidad Nacional Del Altiplano, Puno.

EZEQUIEL, A. **Interdisciplinariedad en la educación.** Buenos Aires: editorial Rio de la plata, 2003.

FITZPATRICK, P. **Mitología del derecho moderno.** Madrid: Siglo XXI Editores, 1983.

FOUCAULT, M. **Microfísica del poder.** 3. Ed. Madrid: Edissa, 1980.

GALLO, A. **Mundo hispánico:** El derecho común ante el mundo hispánico. Madrid: Instituto jurídico, 1980.

GARGARELLA, R. **Nuevo constitucionalismo latinoamericano y derechos indígenas.** Santiago: Oteaiken, 2013.

GEERTZ, C. **conocimiento local.** Barcelona: Paidós, 1994.

GEERTZ, C. **Usos de la diversidad.** 1. Ed. Barcelona: Paidós, 1996.

GITLITZ, J. **Sobre las rondas campesinas de Cajamarca.** Cajamarca: IEP, 2013.

- GOMARA, F. **La Historia General de las Indias y Nuevo Mundo**. Zaragoza: Miguel de Cervantes, 1555.
- GONZÁLEZ, M. **Metodología de la investigación social: Técnicas de recolección de datos**. Madrid: Aguaclara, 1997.
- HAMUI, A., VALERA, M. **La técnica de grupos focales**. 2. ed. Madrid: Investigación red, 2012.
- MALDONADO, B., RUIZ, Z. **Abya Yala Wawgeykuna: artes saberes y vivencias de indígenas americanos**. 1. Vol. España: Acervos, 2016.
- HAMMERSLEY, M., ATKINSON, P. **Etnografía: Metodos de investigación**. Barcelona: Paidós, 2009.
- HARRIS, M. **Antropología Cultural**. 2. Ed. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- HOEKEMA, A. **Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario**. Bogotá: ILSA, 2002.
- HUANCA, R. **Sobre dimensionamiento de las facultades de las rondas campesinas: caso comunidad campesina de Pacaje, distrito de Macusani, provincia de Carabaya**. 2001. 110 f. tesis (licenciado en derecho)-- Universidad Nacional Del Altiplano, Puno, 2001.
- KANT, I. **Principios metafísicos del derecho**. Madrid: librería de victoriano Suarez, 1873.
- HANS, K. **¿Qué es la justicia?**. Ciudad de México: Amssac, 1991.
- KUSCH, R. **América Profunda**. 3. ed. Lima: Bellido ediciones, 2007.
- LEÓN, M. **Historia de los vencidos**. Ciudad de México: UNAM editora, 2008.
- LIPOVETSKY, G., JUVIN, H. **A globalização ocidental: controvérsia sobre la cultura planetária**. São Paulo: Manole, 2011.
- MALINOWSKI, B. **Crimen y costumbre en la sociedad salvaje**. Barcelona: Planeta Agostini, 1985.
- MARTÍNEZ, R. DALMAO, P. (2011). **“La integración en el nuevo constitucionalismo latinoamericano**. Bogotá: Cuadernos de la Universidad de los Andes, 2011.

- MEDICI, A. **Otros nomos: Teoría del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano**. San Luis Potosí: Editorial CENEJUS – UASLP, 2016.
- MODRAGON, A., Monroy, F. **Interculturalidad: historias, experiencias y utopías**. 1. Ed. Madrid: Plaza Valdez, 2010.
- MONTAGUT, T. **Historia del pensamiento jurídico**. 1. ed. Barcelona: Universidad de Fabra, 1999.
- MONTOYA, R. **La cultura quechua hoy**. 1. Ed. Lima: Mosca azul editores, 1987.
- MURRA, J. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. 1. Ed. Lima: IEP ediciones, 1975.
- ORTEGA, A. **Sexo, mentiras y edad media: el derecho de pernada y el cinturón de castidad en la España medieval**. 5. Vol. Barcelona: Roda da Fortuna revista, 2016.
- ORTEGA, L. **Base constitucional del derecho consuetudinario indígena, perspectiva del pluralismo jurídico en México**. 1996. 150 f. il. Tesis (Maestría en Derecho)-- Universidad autónoma de México. Mexico D.F 1996.
- PEASE, F. **Inka y Kuraka relaciones de poder y representación histórica**. Estados Unidos: college park, 1992.
- PEÑA, A. **Las sanciones en el derecho y justicia penales de los aimaras del sur andino**. 1. Ed. Lima: Revista Justicia, 2006.
- PEÑA, R. **Derecho penal peruano: parte general: teoría de la pena y las consecuencias jurídicas del delito**. 1. Ed. Lima: Rodhas, 2004.
- PERÚ. **Constitución política del estado peruano de 1993**: promulgado el 31 de octubre de 1993.
- PERÚ. Proyecto de Ley N° 313/2011-PJ. **Proyecto de ley de coordinación intercultural de la justicia**.
- PERÚ. Proyecto de Ley N° 773/2016-CR. **Ley de desarrollo del artículo 149° de la constitución política del Perú, que regula la coordinación intercultural de la justicia**.
- PERÚ. Ley N° 24656, de 14 de abril de 1987. **Ley General de Comunidades Campesinas**. Disponible en: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/per20093.pdf>.

PERÚ. Ley N° 29824, de Lima 13 de Diciembre de 2011. **Ley de Justicia de Paz**. Disponible en: <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/ley-de-la-justicia-de-paz-ley-n-29824-736089-1/>.

PERÚ. Corte Superior de Justicia. Expediente N° 2003-0039 expedida por la Primera Sala Penal de la Corte Superior de Justicia. Puno, 2003.

PERÚ. Consejo Ejecutivo del Poder Judicial. **Fortaleciendo la justicia de paz en el Perú**. Lima: GMC digital S.A.C., 2015.

POMA, G. **Nueva Crónica y buen gobierno**. 2. Ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1934.

RADCLIFFE, B. **Estructura y función de la sociedad primitiva**. 2. Ed. Barcelona: planeta de Agostini S.A., 1969.

RAMIREZ, S. **Itinerario de la Pena en criminalia**. México: Academia Mexicana de Ciencias Penales, 1997.

RAWLS, J. **Teoría de la justicia**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press Mass, 2006.

REGO, A. **Uma aldeia diferenciada: conflitos e sua administração em Coroa Vermelha/BA**. 2012. 207 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

REINAGA, F. **La revolución india**. La Paz: WA-GUI, 2010.

RODRIGUEZ, C. **Justicia comunitaria y rondas campesinas en el sur andino**. Puno: edit. Asociación de servicios educativos rurales, 2007.

RODRIGUEZ, C. **“LA COMPLEJA INTERLOCUCIÓN ENTRE EL DISCURSO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA COSMOVISIÓN INDÍGENA: ESTUDIO DEL CASO DE LA JUSTICIA COMUNITARIA DE LAS RONDAS CAMPESINAS EN LA PROVINCIA DE CARABAYA, PERÚ”**. 2008. 230 f., il tesis (maestría en Derechos Humanos)-- Universidad Iberoamericana, Mexico D.F., 2008.

RODRIGUEZ, B. P. **Metodología jurídica**. Mexico: Oxford University Press, 2006.

ROJAS, I. **Una propuesta de definiciones y procedimientos de la investigación científica**. México D.F: tiempo de educar, 2011.

ROSTWOROWSKI, M. **Redes económicas del Estado inca: el “ruego” y la “dádiva”**. Lima: editorial: IEP, 2005.

ROSENZWEIG, F. **La estrella de la redención**. 1. Ed. Salamanca: Sigueme, 1997.

GARCILAZO, I. **Comentarios reales**. Lisboa, 1609. Disponible en: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/211663.pdf>.

RUIZ, J. **Análisis de la justicia comunal**. Lima: Justicia Viva, 2004.

SILVA, S. **Introducción a la antropología jurídica**. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2000.

SOUSA, B. **Crítica a la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia**. 1. Ed. Bilbao: DESCLEE, 2000.

SOUSA, B. **Derecho y emancipación**. 2. Ed. Quito: V&M Graficas, 2012.

SPALDING, k.; CHAUNU, P., et al. **La independencia en el Perú**. Lima: Canpodonico ediciones, 1972.

STAVENHAGEN, R. **Los pueblos originarios: el debate necesario**. Buenos aires: CLACSO, 2010.

STERMAN, J. **Filosofía Andina**. 2. Ed. Iquique: IECTA, 2004.

TINTAYA, P. **Identidad aymara en San Jose de Kala, Bolivia**. 3. Ed. La Paz: Cultura y representaciones sociales, 2007.

HOBBS, T. **Leviathan**. 3. Ed. Madrid: Editora Nacional, 1980.

TUBINO, F. **La interculturalidad en cuestión**. 1. Ed. Lima: fondo editorial PUCP, 2015.

VALDIVIA, L. **Las rondas campesinas, violación de derechos humanos y conflicto con la justicia formal en el Perú en la provincia de callejón de Huaylas- departamento de Ancash**. 2010. 115 f. tesis (maestría en Derecho) Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2010.

VARON, R. **La ilusión del poder: Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú**. Lima: Institut Français d'études andines, 1996.

VEGA, J. **La guerra de los viracochas**. 1. Ed. Lima: populibros peruanos, 1963.

WOLKMER, A. **Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina**. La Plata: CENEJUS, 2003.

YANAPA, F. **Delimitación competencial de la jurisdicción comunal rondera frente a la justicia ordinaria**. 2017. 142. f. il. Tesis (licenciatura en Derecho) Universidad Nacional del Altiplano Puno, Perú. 2017.

YUJRA, L. **Pluralismo jurídico y análisis jurídico social de la ley nº 073, deslinde jurisdiccional en Bolivia**. 2009. 117. f. il. Tesis (Licenciado en Derecho). Universidad San Andres, La Paz, 2009.

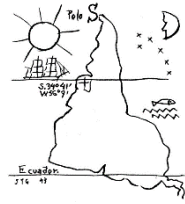
YRIGOYEN, R. **Rondas campesinas y desafíos del pluralismo legal en el Perú. 2001**. Recuperado de: <http://www.jus.unitn.it/cardoza/review/fajardo.pdf>.

ZEBADÚA, J, P. **Cultura, identidad y transculturalidad: apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas**. 9. Vol. Chiapas: Liminar, 2011.

ANEXOS



UNIVERSIDAD FEDERAL DE LA INTEGRACIÓN
LATINOAMERICANA-PPGIELA



TEMA DE INVESTIGACION: IUSTITIA VS CHANINCHAY: DEL LEGALISMO JURIDICO A LA JUSTICIA INDIGENA ANDINA (CRITICA AL PROYECTO DE LEY DE COORDINACIÓN DE JUSTICIA EN EL PERÚ)

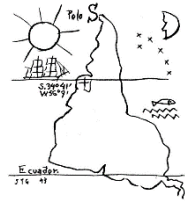
GUIA DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUCTURADA

- 1. DATOS GENERALES DEL ENTREVISTADO.**
- 2. FORMA DE ORGANIZACIÓN SOCIAL DE LA COMUNIDAD.**
- 3. FORMAS DE ELECCION DE LOS RONDEROS.**
- 4. CONOCIMIENTO SOBRE LA CULTURA LEGAL ESTATAL.**
- 5. PROCESO Y PROCEDIMIENTO DE LA JUSTICIA COMUNAL.**
- 6. GRADO DE INTERRELACION ENTRE LAS RONDAS Y LAS INSTITUCIONES ESTATALES.**
- 7. PETICIONES Y RECLAMOS POSIBLES DE INTEGRANTES RONDEROS**



ANEXO N°02

UNIVERSIDAD FEDERAL DE LA INTEGRACIÓN
LATINOAMERICANA-PPGIELA



**IUSTITIA VS CHANINCHAY: DEL LEGALISMO JURIDICO A LA JUSTICIA INDIGENA ANDINA
(CRITICA AL PROYECTO DE LEY DE COORDINACIÓN DE JUSTICIA EN EL PERÚ).**

GUIA DE OBSERVACION

1. Identificación general.
 - 1.1. Ubicación y localización del ámbito de investigación.
 - 1.2. Formas de organización (social, cultural, religiosa, etc.).
 - 1.3. Normas de convivencia.
2. Indicadores de la observación acerca del comportamiento de la gente
 - 2.1. Comportamiento grupal
 - 2.2. Formas de relacionarse
 - 2.3. Formas de saludarse
 - 2.4. Actitudes de confianza o desconfianza
 - 2.5. Otros
3. Indicadores de observación de las Rondas campesinas.
 - a. Rasgos de la personalidad de los ronderos.
 - b. Valores practicados.
 - c. Actitudes (tolerante, impositivo, confiados, desconfiado, etc.)
 - d. Perfil cultural y psicológico del rondero
 - e. preservar los derechos humanos
4. Otro tema.

ANEXO N° 03



Fotografía de Inicio de concentración de la comunidad para debatir asuntos de la comunidad

ANEXO N° 04



Fotografía de presentación del investigador ante la comunidad de Pacombamba Alto, por la presidenta comunal Judith Ñaupa Arapa.

ANEXO N° 05



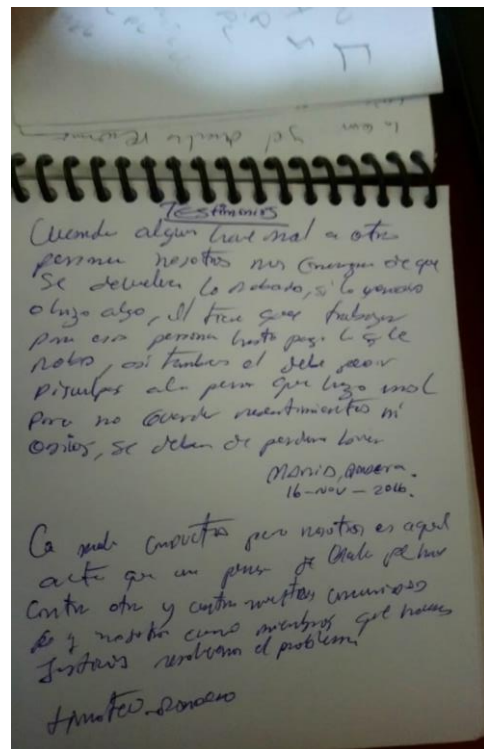
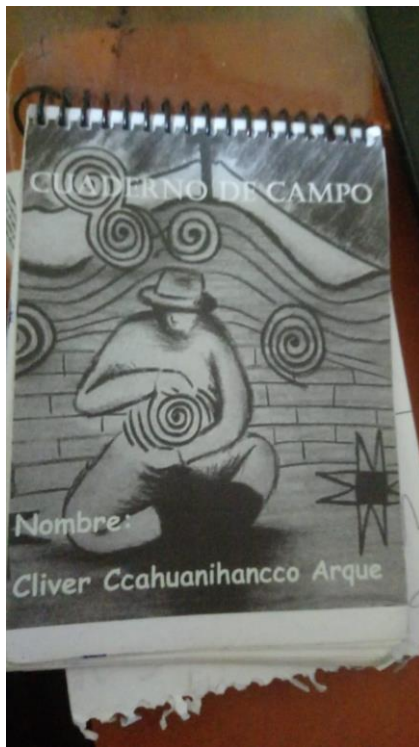
Fotografía de iniciación de la focus group y entrevista con la comunidad de Pacobamba Alto.

ANEXO N° 06



Fotografía de aplicación de instrumento de recolección de datos bajo guía de observación

ANEXO N° 07



Fotografía de cuaderno de campo utilizada para fijar algunas anotaciones del contacto con los investigados.

ANEXO N° 08



Fotografía de Martín Chambi, retratando el martirio de indígenas andinos en el tribunal de justicia del Perú.

ANEXO N° 09



Fotografía con los Mallkus (antiguos jefes) de la comunidad.

ANEXO N° 10



Fotografía con las Mamachas de la comunidad