

Hilder Alberca Velasco

Rondas Campesinas en el Perú

reflexiones desde la Provincia de Huancabamba



EDUNILA

**Rondas Campesinas en el Perú:
reflexiones desde la Provincia de Huancabamba**

UNIVERSIDAD FEDERAL DE LA INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA

Diana Araújo Pereira Rectora
Rodne de Oliveira Lima Vicerrector

EDUNILA – EDITORIAL UNIVERSITARIA

Julio da Silveira Moreira Coordinador de la EDUNILA
Leonel Gandi dos Santos Coordinador adjunto y
Bibliotecario-documentalista
Andréia Moassab Miembro de la Coordinación Ejecutiva
Ailda Santos dos Prazeres Asistente en administración
Claudinéia Pires Asistente en administración
Francieli Padilha Bras Costa Programadora visual
Ricardo Fernando da Silva Ramos Asistente en administración

CONSEJO EDITORIAL

Julio da Silveira Moreira Presidente del Consejo
Leonel Gandi dos Santos Vicepresidente del Consejo
Débora Viletti Zuck Representante de los/as técnicoadministrativos/
as en educación de la UNILA
Raulandis Magdariaga Perez Representante de los/as estudiantes de
graduación de la UNILA
Janice Scheila Kieling Representante de los/as estudiantes de
posgrado de la UNILA
Selma Passos Cardoso Representante del Instituto Latinoamericano
de Tecnología, Infraestructura y Territorio
(ILATIT - UNILA)
Diego Chozas Ruiz-Belloso Representante del Instituto Latinoamericano
de Arte, Cultura e Historia (ILAACH - UNILA)
Luiz Roberto Ribeiro Faria Junior Representante del Instituto Latinoamericano
de Ciencias de la Vida y de la Naturaleza
(ILACVN/UNILA)
Ramon Blanco de Freitas Representante del Instituto Latinoamericano
de Economía, Sociedad y Política (ILAESP -
UNILA)
Avacir Gomes dos Santos Silva Representante externa - Profesora asociada
del Programa de Pedagogía de la Universidad
Federal de Rondônia (UNIR)
Edilma de Jesus Desidério Representante externa - Profesora voluntaria
del Campus Sertão de la Universidad Federal de
Alagoas (UFAL)
Lilibeth Zambrano Representante externa - Coordinadora del
Instituto de Investigaciones Literarias “Gonzalo
Picón Febres” de la Universidad de los Andes
Ricardo Scavone Yegros Representante externo - Miembro de la
Academia Paraguaya de Historia y Directora
General de la Academia Diplomática y Consular
del Ministerio de Relaciones Exteriores del
Paraguay
Roy Williams Representante externa - Profesor y coordinador
de la Cátedra “Manuel Ugarte” de Pensamiento
Latinoamericano e Integración Regional (ICLA-
UNR)

Hilder Alberca Velasco

**Rondas Campesinas en el Perú:
reflexiones desde la Provincia de Huancabamba**

Foz de Iguazú, Paraná, Brasil

EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

2025

EQUIPO EDITORIAL

Francieli Padilha Bras Costa	Proyecto gráfico, tapa y diagramación
Leonel Gandi dos Santos	Normalización bibliográfica
Giuliana Risoto Núñez e Diana Jazmín Britez Cohene	Revisión de textos
Andréia Moassab e Julio da Silveira Moreira	Preparación y edición de textos

Catalogación en la Publicación (CIP)

V433r Velasco, Hilder Alberca.
Rondas Campesinas en el Peru: reflexiones desde la Provincia de Huancabamba / Hilder Alberca Velasco. Foz de Iguazú: EDUNILA, 2025.
PDF (261 p.) : il.

ISBN: 978-65-86342-63-5

1. Rondas Campesinas. 2. Pensamiento indígena. 3. Perú. 4. Huancabamba. I. Velasco, Hilder Alberca. II. Título.

CDU 316.6(85)

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos los derechos reservados y protegidos por la Ley n° 9.610, de 19 de febrero de 1998. Se prohíbe la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización previa, por escrito, de la editorial. Derechos adquiridos por EDUNILA - Editorial Universitaria; Editorial Universitaria; Foz de Iguazú.

Editorial asociada a



Palabras de la Editorial

El ser humano no es en primer lugar productor, sino cultivador (es decir: “cuidante”); la fuerza propiamente productora es la *pachamama* (Madre Tierra) que genera vida en un intercambio con los fenómenos celestes (sol, luna, lluvia). Por lo tanto, el ser humano es en primer lugar y sobre todo agri-cultor.

José Estermann

La historia social y política del Perú no puede entenderse sin escuchar las voces que brotan de la tierra, de las montañas y los valles donde se cultiva no solo el alimento, sino también la memoria colectiva, la dignidad comunal y la persistencia de los pueblos. En esos territorios - de la sierra al bosque, del altiplano a la ceja de selva -, comunidades indígenas y campesinas han sostenido, por siglos, formas propias de organización, justicia y reciprocidad, enfrentando oleadas sucesivas de despojo, violencia y olvido. La vida comunitaria, profundamente arraigada en los vínculos con la *pacha*, no es un resto del pasado, sino una forma contemporánea de resistencia y de imaginación política.

A más de dos siglos del levantamiento de Tupac Amaru II, las heridas del colonialismo siguen abiertas, y los pueblos continúan organizándose desde abajo, renovando lenguajes, alianzas y tácticas para defender su territorio, sus saberes y su derecho a existir.

Este libro, fruto de una investigación minuciosa en la provincia de Huancabamba, en la sierra norte peruana, nos introduce al universo político y ético de las Rondas Campesinas, ofreciendo una mirada densa y comprometida sobre un actor social clave en las dinámicas actuales de movilización, justicia comunal y autonomía indígena-campesina.

Las Rondas Campesinas son actores políticos, organizativos y epistémicos, capaces de reconfigurar las formas de hacer justicia, seguridad y vida comunitaria. En un contexto regional influenciado por experiencias recientes de refundación del Estado en Bolivia y Ecuador, y por las movilizaciones indígenas y populares que cuestionan los marcos coloniales del poder, las rondas emergen como formas propias de autonomía colectiva. Su existencia desafía el monopolio estatal de la violencia y demuestra que el poder puede ejercerse desde abajo, con códigos y valores tejidos en la tierra y en la asamblea.

Ubicado en la provincia de Huancabamba, al norte de Perú, el estudio de caso que estructura este libro no es un simple escenario: es una síntesis compleja de las tensiones territoriales entre comunidad y extractivismo, entre lo ancestral y lo estatal, entre el derecho consuetudinario y la ley nacional. Huancabamba, con su riqueza hídrica, su historia de conflictos ambientales y su geografía andina, ofrece un terreno fecundo para entender cómo se construyen, cotidianamente, otras formas de lo político. No hay en estas páginas una mirada externa que analiza desde lejos, sino un compromiso situado con los sujetos de investigación, cuya palabra es tratada con respeto y profundidad, compromiso encarnado por su autor, Hilder Velasco, al mismo tiempo hijo de esa tierra y riguroso investigador social.

En un momento de aguda crisis democrática en Perú, con masacres recientes, criminalización de la protesta social y concentración autoritaria del poder, esta obra se vuelve aún más necesaria. No solo como testimonio, sino como herramienta para pensar alternativas.

Que este libro sirva como puente entre saberes académicos y saberes territoriales, entre las montañas de Huancabamba y los pasillos de las universidades, entre las preguntas de los jóvenes y las memorias de los pueblos. Que despierte en sus lectores el deseo de conocer, pero también de comprometerse. Porque leer sobre las Rondas Campesinas no es solo aprender sobre el Perú profundo: es dejarse interpelar por otras formas de lo común, de lo justo, de lo posible.

Agradecimientos

No podría dejar de señalar explícitamente mi gratitud por las Rondas Campesinas de la Comunidad de Segunda y Cajas, en Huancabamba, Piura, Perú, por recibir este trabajo y contribuir a su desarrollo. Este libro es una devolución para la lucha y fortalecimiento de este Movimiento Social indígena.

A la UNILA (Universidad Federal de la Integración Latinoamericana), por acogerme, formarme y mantenerme inquieto frente a la complejidad de las relaciones sociales y políticas de los países del Sur. A las y los profesores del curso de Ciencia Política y Sociología —Sociedad, Estado y Política en América Latina— por su contribución a mi formación. A los profesores de Antropología, Geografía, Historia, Relaciones Internacionales y DRUSA con quien pude compartir clases.

A mi banca de defensa, donde estuvieron las profesoras Silvia Aparecida Zimmerman —a quien también agradezco por las clases—, Edilma de Jesus Desidério —por su crítica potente y presencia en momentos de grande dificultad—, Johnny Octavio Obando Morán —por su competencia y ejemplo para nosotros— y a los peruanos —por sus apuntes y sugerencias de mejoría en el trabajo—. A mi orientador Julio da Silveira Moreira por la solidaridad y comprensión. A los trabajadores de la Biblioteca de UNILA, Campus Universitario, Itaipu, y al Campo querido del Jardín Universitario conocido como “JU” soy grato por su paciencia al momento de dar su servicio.

A mi familia, mis padres Teodocio Alberca Guevara y Hilda Velasco Neira. Mis hermanas en especial Hilda Esther Alberca Velasco y Fredesminda (Q.E.D.D.G, gracias por todo), por su cuidado y preocupación en la distancia y sobre todo su empatía con la causa educativa.

A mis compatriotas del Perú, en especial al que llame con aprecio mi alumno y discípulo el terrible Adrián Choy Flores por hacerse presente y solidario en momentos críticos y victoriosos. A Marx y Maquiavelo, mis mascotas queridas.

Por último, agradecer a todas y todas las amistades que se hicieron presentes en la construcción de este esfuerzo.

Huancabamba tierra de guerreros
hombres y mujeres, prometemos
cuidarte. Son los cerros, lagunas,
y ríos, los que te dan el poder
infinito.

Por eso tus hijos e hijas estamos
para defenderte, venerarte, y no
regalarte. El Güitiligún es el Dios
de los Pumas, donde los Jaguares
te guardan, te amparen, y por
siempre así será. Huancabamba
tierra de valientes, y descendientes
de los indios del Pariacaca.

Huancabamba, no te regalaremos,
más por lo contrario te vamos a
cuidar. Huancabamba es un lugar
lindo para vivir, ahí donde las
lagunas curanderas observan llorar
y sonreír a propios, y visitantes.
Huancabamba tierra de guerreros
que ha de ser hecha a respetarse
y no ser humillada por los
extranjeros. Huancabamba, tierra
no solo mía, más de todos también,
también. Donde el Sol, las estrellas,
la luna, el arco iris se sentaron a
conversar y sonreír. Es por eso una
obligación cuidarte y no regalarte
al desconocido explotador.

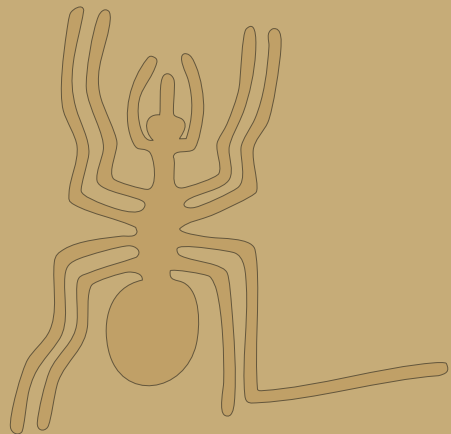
Huancabamba donde su templo
original, no es el que se mira
todos los días. Huancabambino,
Huancabambina, tus ancestros te
piden a gritos, que destierres su
cuerpo oculto, tanto de cabeza,
brazos, y piernas, y de esa forma
estaremos contentos y no ciegos,
y no más ciegos. Huancabamba,
también hemos de cuidarte hasta
del conocido traidor.

Huancabamba sinchikunapak
llaqta, Pariacaca Shamun
runakuna. Huancabamba, mana
karanchikchu, ashtawankarin
kikinta kamakrinchikmi.
Huancabamba kuyaylla kuska
kawsankapak, chaypi hampik
kuchakuna wakan, asin
kikinkunata, rikutakrikkunat.
Huancabamba awkakunapa llakta
sumaychanata rurashka mana
chikankunawan kumushka kana.

Huancabamba, mana
ñukapalla llakta, ashtawanka
tukuykunapapash. Maypi inti,
kuyllurkuna, killa mama, kuychi
rimankapak shinallata asinkapak
tiyarirka. Chaymanta shuk
kamayachi kamana kan, mana
chikan llakichikman karana.
Huancabamba pachakamakwasi
chawchuk, mana tukuy
punchakuna rikurin.

Huancabambino, Huancabambina,
kanpa ñawpakawsakkuna
kaparishpa mañan, pakashka
ukkuta llakta llukshichiychun,
umamanta, rikrakunamanta,
chakikunamantapash, chay
wallpay shina kushikushka kashun
mana ñawsa. Huancabamba,
kamashunmi ishkay shunku
riksikunamantapash.

(Poema de Hilder Alberca
Velasco con traducción de Yarina
Lema - Ecuador)



Prólogo

Algunos trabajos académicos logran articular con madurez teórica, solidez argumentativa y coherencia metodológica una postura crítica dentro de su campo disciplinar. Es el caso del estudio que aquí se presenta: una propuesta que no solo alcanza con claridad sus objetivos, sino que además se proyecta como una contribución significativa a los debates contemporáneos en el área, ampliando el diálogo con la literatura especializada y con experiencias concretas de transformación social.

Pero, ¿qué aporta la propuesta? Desde el punto de vista científico social, se trata de un estudio que logra conciliar posturas disciplinarias distintas, no sólo entre la sociología y las ciencias políticas, sino también con la geografía y la antropología, aunque cada una de ellas contienen sus fundamentaciones universales y específicas que, al ser llamadas para explicar una realidad cotidiana pueden presentar más divergencias que convergencias de argumentaciones. ¡Sí, es un riesgo! Lo importante es, pues, entender el alcance de lo que imprime una producción de conocimiento y todo lo que en ello contiene: intencionalidades, provocaciones, valores, sentido o, ¡a lo mejor todo o algo!, sea por lo captado en la mente de algún lector o bien sea por la forma de las palabras en esta escritura.

Recordando a Henri Lefebvre, en su obra *La vie quotidienne dans le monde moderne*, escrita en el año 1968, habría relaciones conflictuales entre “la palabra” y “la escritura” que no se reducen a un polo entre una cosa y la cosa escrita; no se reduce tampoco a las “relaciones entre el espíritu y la letra. Van más lejos”. De la misma manera, señala el filósofo sociólogo que: “no hay pensamiento sin un objeto, no hay reflexión sin un contenido. Sin embargo, hay una forma general del pensamiento que implica una codificación: la lógica” (Lefebvre, 1974, p. 218).

En ese sentido, la búsqueda de comprender para explicar la cotidianidad de la formación social y política del pensamiento indígena ante la práctica indigenista en las Rondas Campesinas de Huancabamba en el norte peruano, se vuelve un reto con muchos hallazgos para el autor y a quienes toma su tiempo para darle el reconocimiento que él reivindica, no a sí mismo, sino a este movimiento político social de comunidad¹ llamado Rondas Campesinas.

Este trabajo académico, ante todo, presenta un análisis crítico, persiguiendo el esfuerzo epistemológico, si se podría entenderlo como tal, “de mostrar la existencia social de lo que no tiene existencia exterior y substancial” (Lefebvre, 1974, p. 221). Para ello, la lógica que antecede al método sirve de brújula para conducir cada una de las etapas. La estrategia metodológica de elegir un tema y reivindicarlo con mucha más razón si es algo que pertenece a uno que ha experimentado y vivido a lo largo de su vida, desde este punto de vista ontológico, puede ser una trampa sin salida. El autor, a lo largo de su escritura incorpora al estudio por pertenencia como rondero; sin embargo, no llega a intervenir en su proceso creativo de objetividad, hecho que, me lo imagino, ha sido para el autor en muchos momentos, un conflicto cuestionador de su elección. Algo como: ¿soy rondero o soy científico?, ¿o soy un rondero científico? Conciliar las dos pertenencias, sin lugar a duda, no es una tarea fácil.

¿Quién dicta la palabra? ¿el método? pero, ¿cuál es el método? Pues, a lo largo de una obra que se construye epistemológicamente, con absoluto cuidado y rigor (ético) científico, se encuentran las líneas teórica y metodológicamente trazadas de las fundamentaciones por las cuales se eligió un tema objeto del problema, las formas de recopilar información y de elaborar la explicación analítica crítica en cada uno de los capítulos. Es también una obra que, a la vez, trae a la luz la práctica coti-

1 Comunidad es para referirnos a un territorio en el Perú, que tiene límites, ordenamientos jurídicos, normas de convivencia basados en costumbres o modos de saberes locales. Acudimos a la explicación dado que en países como Brasil u otro lugar una Comunidad puede ser otra cosa.

diana de las Rondas Campesinas en Perú pero también ilustra, de manera didáctica, cómo se manifiestan social e históricamente lo material y lo simbólico, lo territorial y la producción del espacio y tiempo social, la presencia ausencia de actores y agentes, sujetos políticos y sociales, tanto de la institución Ronda Campesina como de sus integrantes; además, reivindica *lo diferencial* del territorio y sus territorialidades mostrados a través de sus particularidades que les han formado social y políticamente como Rondas Campesinas de la Comunidad de Segunda y Cajas, en la Provincia de Huancabamba, Piura, Perú. Por lo que hay muchos subsidios para reflexionar sobre las Rondas Campesinas.

Forma y contenido. El encuadre teórico y conceptual que juega con la interdisciplinaridad transductiva, pone al centro de la mediación la filosofía, obligando así a que las posturas otras presenten sus lógicas, formal o dialéctica, acerca del pensamiento indígena y de la imposición del indigenismo por la dominación de la ideología indigenista no sólo en el país de origen del estudio Perú, sino que provoca a toda América Latina a que manifieste sus posturas sobre tales conceptos.

Persigue, de igual manera el estudio, una conciliación metodológica entre lo descriptivo, lo etnográfico y lo analítico no probabilístico, sin perder el hilo del cuestionamiento dialéctico; no obstante, todo este ejercicio hace emerger un método transformador, por su calidad reivindicatoria del ser y el sentido de los pueblos andinos miembros de las Rondas Campesinas, quienes se volvieron los protagonistas de su existencia social y proceso formativo político que el estudio lo abarca.

Brinda, por lo tanto, una aportación en la generación y aplicación del conocimiento científico social, abriendo nuevas veredas de posibilidades de profundizar en nuevas líneas de investigación, por haber construido una explicación acerca de un espacio diferencial, en el cual figuran nuevas perspectivas, pero también, viejas posturas, costumbres y dominaciones ideológicas que se sedimentan a lo largo de la historia y que son alimentados por los poderes dominantes.

Es por ello, que la obra *Rondas Campesinas en el Perú: reflexiones desde la Provincia de Huancabamba* llega al universo de los medios de divulgación y difusión del conocimiento científico, a través de su publicación, lanzando el desafío a las generaciones (emergentes y consolidadas) a que comprenda lo siguiente: que ante *lo general* de la modernidad hay que hacer el movimiento de alcance de la totalidad contemporánea, de *lo particular* a *lo particular*, es así, que se asegura el entendimiento acerca del pensamiento indígena dialéctico, a través del descubrimiento transductivo vinculado con la creación y el arte de hacer ciencia, como herramientas posibles de comprensión del sujeto histórico-dialéctico indígena y todo lo que conlleva a su existencia sustancial concreta.

Edilma de Jesus Desidério

Doctorado en Geografía, UNAM y Postdoctorado en Sociedad, Cultura y Frontera, UNIOESTE. Profesora de la Universidad Estadual de Rio Grande do Norte, UERN-CAPF

Presentación

Este material está caracterizado por varios merecimientos — que la Introducción dejará ver ampliamente— en especial la interrelación dinámica entre Rondas Campesinas, Comunidad y vida cotidiana, empero quiero resaltar aquí la relación dinámica entre Rondas Campesinas, Comunidad y el proceso de las relaciones en la concepción del mundo, lo histórico-social, político y jurídico, que ayudará a comprender los tipos de Rondas Campesinas que se manifestaron y manifiestan en nuestro territorio.

Otro punto interesante de este trabajo, no tanto por lo que afirma —idea acerca de la filosofía indígena originaria que será naturalmente objeto de debate— y si por lo que problematiza y con ello oxigena la filosofía e historia de la filosofía como áreas de estudio, se trata de la relación dinámica entre Rondas Campesinas de esta región con la concepción del mundo heredada, resignificada y tornada costumbre en los momentos y condiciones diversas que vivieron estas comunidades antes de las Rondas y cómo las Rondas darían un nuevo escalón a esta relación, significación y conducta.

Situar el problema de la frontera entre filosofía y concepción del mundo no es problema casual, tiene que ver con la posición de nuestro querido y respetado exprofesor David Sobrevilla Alcázar quien estima que hay dos maneras de entender el sentido de la filosofía indígena-originaria, en sentido amplio corresponde a la concepción del mundo y, sentido estricto a la herencia internacional greco occidental.

Siendo mi posición que existió filosofía indígena originaria —y evalúo que México sería el caso más visible y secundariamente nuestro país—, el problema merece más dedicación y estudio para obtener mayor precisión para el caso peruano,

ahora auxiliados por las posibilidades provenientes de otros campos de estudio.

Así, en mi estimación, este libro está cargado de problemas, del cual se pueden extraer diversidad de subproblemas que, llevados a diversos campos, en nuestro caso la filosofía, nos permita continuar practicando lo que en aula dijera diversas veces Sobrevilla Alcázar: la tradición se renueva cuestionándola.

J. O. Obando Moran

*Doctor en Filosofía, UFRGS. Profesor de la Universidad
Federal de la Integración Latinoamericana, UNILA*

SUMÁRIO

Introducción	19
Capítulo 1. Las Rondas Campesinas del Perú, orígenes y teoría sobre el movimiento social	29
Capítulo 2. Relaciones de poder, el campo jurídico y las Rondas Campesinas	89
Capítulo 3. Caminos del estudio y experiencia en el territorio	129
Capítulo 4. Descripción operacional del estudio	133
Capítulo 5. Perfil sociodemográfico y población entrevistada	149
Capítulo 6. Autoidentificación étnica	167
Capítulo 7. Pertenencia	183
Capítulo 8. Prácticas endógenas y exógenas	197
Capítulo 9. Experiencia y trayectoria	215
Capítulo 10. Conocimientos formativos y políticos	225

Capítulo 11. Formación social y política del pensamiento indígena ante la práctica indigenista en las Rondas Campesinas de Huancabamba	235
Consideraciones finales	243
Referencias	245
Sobre el autor	261

Introducción²

Antes que nada, este estudio se presenta como un diálogo intercultural y una pedagogía de la esperanza rondera, surgida desde los Andes del norte peruano para el mundo. El texto que se presenta tiene como antecedente el trabajo de conclusión de curso en Ciencia Política y Sociología, en el Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política (ILAESP) de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA), Foz de Iguazú, Brasil. Más que observar la problemática, el impulso de este estudio fue elegir una temática de trabajo que pudiera conectarse con la realidad peruana contemporánea y, más específicamente, con la comunidad de Segunda y Cajas, en el norte peruano, Huancabamba, Piura, con la finalidad de aportar a la literatura del Sur Plurinacional sobre el lugar.

Al no existir muchos estudios sobre los actores culturales y sus campos, este trabajo está fundamentado en el diálogo entre las Ciencias Políticas, la Sociología y otras disciplinas interdisciplinarias, como la Antropología Social y la Geografía, sin perder el orden lógico ni las advertencias de convergencias y discrepancias entre disciplinas. El libro propone romper las barreras locales, evitando escribir solo para ser entendido o leído en la región y localidad de contacto. Se refuerza la descripción, siendo, al mismo tiempo, un texto que se propone mostrar los saberes locales (Santos, 1999), desde una parte de la cultura originaria andina indígena, en busca de conectar con “otros” pueblos, identidades y culturas del Sur Plurinacional.

2 Como podrá ser observado a lo largo de la lectura, la redacción del estudio está en la lengua española. Una vez que su publicación ocurre en Brasil, se adoptaron como parámetros de normalización las Normas de la Asociación Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

Este debate se inicia tomando por relevancia el concepto de “territorio” y la construcción de la territorialidad mediante la acción social, política y cultural de sus actores en la praxis cotidiana. Para este estudio se adoptan algunas definiciones que podrían considerarse universales, como el concepto de territorio que, según la Real Academia Española, RAE (2021), proviene del latín *territorium* y se describe como una porción de la superficie terrestre que pertenece a una nación, región o provincia. También se define como un “campo o esfera de acción” y, en alusión directa a la naturaleza, como un “terreno o lugar concreto” donde vive una determinada especie animal, estableciendo relaciones por vínculos familiares y defendiendo ese espacio frente a la invasión de otros congéneres.

Desde una concepción teórica, el territorio ha sido estudiado por una infinidad de autores que han hecho importantes aportes para el análisis del territorio y el significado de la territorialidad comunal. En ese sentido, Haesbaert (2007) señala que el territorio nace con un doble entendimiento: lo material y lo simbólico, dado que, etimológicamente, contiene en su significado la relación con otras palabras compuestas, como tierra-*territorium*, y al mismo tiempo *terreo-territor* (lo que significa terror, aterrorizar). Por lo tanto, las palabras relacionadas con territorio implican una acción de dominación jurídico-política, y están vinculadas al poder político y al poder simbólico, que es el más explícito de la dominación.

Pensar el territorio implica considerar un campo donde las fuerzas del poder y la dominación están presentes y se manifiestan en la dinámica de los pueblos. Según Milton Santos (1998, 1999), el territorio vive dentro de una herencia todavía moderna y no puede ser definido solo como un objeto de uso. El autor se opone a la lógica de considerar el territorio únicamente como un bien acumulativo en sentido capitalista. Propone que todo territorio tiene una territorialidad o saber local intrínseco que lo convierte en un territorio vivido y usado. Esto significa que los territorios no son vacíos; por el contrario, tienen una herencia simbólica y tradiciones que no deben ser olvidadas.

La reflexión sobre el territorio es fundamental para comprender la alienación de los actores en sus campos, pero también los riesgos de perder el sentido de existencia o memoria, tanto individual como colectiva. Por ello, el territorio debe ser reflexionado como un campo de vivencias y experiencias concretas, ya que en él reside el futuro entendimiento de una sociedad. La territorialidad puede ser contextualizada a partir de una dimensión cultural, lo que implica que su significado radica en las relaciones entre las personas y el territorio mismo. Según Haesbaert (2007), la territorialidad es la forma en que el territorio es usado por los sujetos, cómo estos se sitúan en el espacio y, sobre todo, cómo los habitantes dan significados al lugar.

Por su parte, Ribeiro (2005) sostiene que el territorio es un espacio de acción siempre en interacción con quienes lo habitan, formando un territorio usado y practicado por aquellos que sobreviven incluso en tiempos hostiles. Todo territorio no es solo un objeto de uso o un campo inerte, sino un espacio cultural donde la vida, las luchas, los conflictos y las resistencias se desarrollan permanentemente.

En este estudio, las Rondas Campesinas del Perú, en Huanca-bamba, Piura, se presentan como un conjunto de actores culturales que se unifican en redes de campos interrelacionados. Su construcción territorial se basa en usos y costumbres que reproducen hábitos para su territorialidad. Sin su territorio, las Rondas no existirían, y lo mismo se puede imaginar para otros actores culturales del Sur Plurinacional, cuyas acciones serían irrelevantes sin la importancia de su territorio.

Las Rondas Campesinas tienen relevancia en su historia social y política, ligada principalmente al cuidado de sus territorios y de sus pueblos indígenas y no indígenas. Por ello, se puede afirmar que el territorio de las Rondas es un campo vivo y el pilar fundamental de su territorialidad, reflejado en la producción endógena de las comunidades. Estos territorios no solo están habitados por seres humanos, sino también por la naturaleza, con la cual mantienen una relación dialéctica. En

resumen, el territorio de las Rondas Campesinas es un campo de vida, diálogo y construcciones sociales, lo que explica su existencia y permanencia.

La transformación de la Comunidad de Segunda y Cajas-Huancabamba en la estructura sociocultural peruana. La Comunidad de Segunda y Cajas, ubicada en la provincia de Huancabamba, fue fundada el 1 de febrero de 1949. Está compuesta por aproximadamente 2.500 familias nucleares y su territorio abarca una superficie de 4.830 hectáreas, con una extensión de 4.800 m². En 1996, el Ministerio de Agricultura, a través del Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Regional, otorgó la Resolución Directoral N. 180-96-CTAR-RG-DRA, que adjudicó y tituló el territorio a favor de la Comunidad Campesina Segunda y Cajas. Esta titulación marcó un hito en la oficialización de la posesión de tierras por parte de la comunidad (Paz Velásquez; Ubillús Camizán, 2014).

La noción de “Comunidad Campesina” ha experimentado transformaciones a lo largo del tiempo. Inicialmente, el concepto de “Comunidad Indígena” prevalecía, pero con la implementación de la Reforma Agraria a finales de la década de 1960, liderada por el gobierno de Juan Velasco Alvarado, la denominación cambió a “Campesina” (Paz Velásquez; Ubillús Camizán, 2014). Este cambio conceptual no solo afectó a la región norte de Piura, sino que se extendió a lo largo de todo el Perú. Resulta fundamental explorar cómo este proceso de homogenización del campesinado impactó otros territorios del sur plurinacional, un tema que aún no ha sido abordado en profundidad, ya sea por temor o porque se ha decidido no discutir las consecuencias de la imposición estatal de la identidad campesina sobre la mentalidad indígena. Esta cuestión constituye una tarea pendiente para los intelectuales del Sur, y en especial para los estudiosos del Perú.

En este contexto, la fundación de las Rondas Campesinas en Perú se convierte en un fenómeno clave. Según Aníbal Quijano (2014), estas organizaciones debieron haber sido denominadas

“Rondas Indígenas” en lugar de “Campesinas”. La imposición moderna de la categoría de campesinado se consolidó como un fenómeno de alienación cultural, vigente hasta la actualidad. Esta transformación no se limita a una cuestión semántica, sino que se vincula a la identidad cultural y al auto-reconocimiento de las comunidades afectadas, que pasaron de identificarse como indígenas a campesinos.

La creación de las Rondas Campesinas se originó en 1976 en el departamento de Cajamarca, específicamente en el caserío de Cuyumalca, provincia de Chota (Starn, 1991; Yrigoyen, 2003). Su surgimiento respondió a la necesidad de protección comunal frente al abigeato —hurto de ganado, tipificado en el Código Penal peruano— y otros abusos cometidos por gamonales y terratenientes, quienes actuaban con la anuencia del Estado. Durante la década de 1970, la ineficacia de las autoridades judiciales y policiales en la protección de las poblaciones andinas llevó a las comunidades a organizarse para defender sus derechos y bienes. Este contexto de opresión y desprotección estatal, combinado con la invisibilización cultural de los pueblos indígenas, como lo plantea Enrique Dussel (1993), sentó las bases para el nacimiento de las Rondas como mecanismos de autoprotección.

El surgimiento de las Rondas Campesinas ofrece una alternativa al modelo de homogeneización cultural promovido por la modernidad colonial eurocéntrica. Luis Valdivia (2010) analiza la cultura de las Rondas Campesinas, argumentando que no existen culturas homogéneas, sino una pluralidad de culturas y subculturas que coexisten y se desarrollan en distintos territorios. Aun cuando ciertas culturas puedan habitar territorios específicos, heredan elementos esenciales de las subculturas que las antecedieron. Esta pluralidad cultural, que Lévi-Strauss (2018) describe como asimétrica y estructuralmente diversa, es fundamental para entender las acciones sociales en territorios compartidos. Max Weber (2004, p.14) agrega que las acciones sociales nunca son idénticas, incluso cuando los actores conviven en un mismo territorio, ya que las acciones están orienta-

das por el comportamiento entre personas y responden a distintos fines y valores.

Las Rondas Campesinas del Perú representan un ejemplo claro de cómo una organización cultural puede desarrollar su propio movimiento cultural, creando modos particulares de vida y acción en sus territorios. Esto se refleja en el derecho consuetudinario practicado por las comunidades, así como en los principios morales heredados de los pueblos del incanato, como los valores centrales de la CUNARC-PERÚ: *Ama Sua* (no seas ladrón), *Ama Llulla* (no seas mentiroso) y *Ama Quella* (no seas ocioso). Estos valores fundamentales guían las acciones de las Rondas y consolidan su identidad comunitaria.

En resumen, las Rondas Campesinas en la Comunidad de Segunda y Cajas, en la provincia de Huancabamba, exhiben características propias que van desde sus repertorios de lucha hasta su vida cotidiana. Estas características reflejan una cosmología única que, aunque distinta, mantiene diálogos y reciprocidades con otros campos culturales. Como señala Juan Pablo Anticona (2017, p. 10), el concepto de cosmos proviene del griego y alude a un sistema ordenado, en contraste con el caos. Esta cosmología se interpreta como un reflejo del universo, donde las Rondas Campesinas se insertan como actores centrales en la protección y reproducción de sus culturas.

La cosmovisión, entendida como una perspectiva global de la realidad, puede tener implicaciones míticas, religiosas, políticas, sociales, entre otras. Los sistemas filosóficos, de creencias, religiosos y políticos pueden constituir cosmovisiones que buscan ofrecer explicaciones intelectuales y éticas. En la cosmovisión occidental, por ejemplo, se parte del hombre como una unidad. Tras superar el enfoque religioso en el cual Dios era el centro, en la actualidad, el ser humano ocupa un lugar primordial en el pensamiento occidental, y su visión del mundo determina el resto de su entorno.

En contraposición a esta visión occidental, las Rondas Campesinas de la provincia de Huancabamba, en el departamento

de Piura, Perú, ofrecen una perspectiva que se nutre de una cosmovisión Andina. Surgidas entre enero y marzo de 1983 (Huber, 1995; Alberca Velasco, 2019), estas Rondas iniciaron su organización en los caseríos de Huancacarpa Alto y Bajo, ubicados a unos 3.350 metros sobre el nivel del mar, un punto de referencia conocido como el “techo Andino”. A partir de entonces, su influencia se extendió a otros territorios, abarcando diversas comunidades y la propia provincia.

Las Rondas Campesinas, en palabras de Paulo Freire (2005), constituyen “pedagogías de la esperanza”, ya que sus resistencias representan las luchas de pueblos oprimidos. No solo buscan la libertad para cubrir necesidades básicas, sino también para crear y construir un futuro autónomo. Estas prácticas pedagógicas no solo responden a la defensa frente al opresor, representado en muchos casos por el Estado, sino que también promueven una esperanza continua y tangible, vigente hasta el presente en los Andes peruanos, específicamente en la Comunidad Andina Indígena Campesina Segunda y Cajas, en la provincia de Huancabamba.

Los valores que guían la vida comunitaria de las Rondas incluyen el respeto, la ética del cuidado, la justicia comunal y el Derecho consuetudinario. Estos principios refuerzan los lazos de cooperación comunitaria, no solo entre iguales, sino también con otros agentes involucrados en el intercambio y la vivencia cotidiana.

Un concepto clave en este contexto es el de “gamonalismo”. Según Jesús Contreras (1981), esta práctica, profundamente arraigada en el Perú, va más allá de lo económico y abarca dimensiones políticas y sociales, en las que no solo están involucrados los terratenientes. Tanto en los estudios de la Asociación Pro Indígena como en la crítica de Mariátegui, el gamonalismo es visto como una amenaza para los pueblos indígenas, ya que “invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena” (Mariátegui, 1928, p. 19). En esta línea crítica, autores como Wilfredo Kapsoli y Takahiro Kato (2019, p. 30) citan a

Dora Mayer, quien lo describe como “el gusano que carcome el árbol de la nación”. Los indigenistas proponían atacar este mal desde su raíz, una postura que fue respaldada por estudiosos como Pablo Macera y Antonio Rengifo (1988), quienes abordaron la cuestión indígena en sus obras.

El pensamiento indígena peruano, junto con las narrativas indigenistas, ha permitido reflexionar sobre los desafíos y sacrificios que los pueblos indígenas han enfrentado para visibilizar sus problemáticas. Autores como Alejandrino Maguiña, quien participó en debates sobre la cuestión indígena en el sur de Perú a principios del siglo XX, sentaron las bases para las futuras Rondas Campesinas del Perú. Estas Rondas, que surgen como movimientos sociales en los Andes, reivindican el respeto, la autonomía y el cumplimiento de la consulta previa para la protección de sus territorios y modos de vida.

Las Rondas Campesinas de Huancabamba y de la Comunidad de Segunda y Cajas se estudian desde su trayectoria, costumbres, prácticas y valores, siendo representadas como entidades Indoandinocampesinas³ en la contemporaneidad. Según Manuel Burga y Pablo Macera (2019), la República peruana ha sido una estafa para las mayorías, pues el Perú actual es más nacional porque es más indígena, siendo esta la raíz de la mayoría de su población.

En este sentido, Aníbal Quijano (2014) señala que la auto identificación como indígenas, nativos o aborígenes, en vez de “indios”, es irrelevante frente a la negación de su alteridad por parte de los invasores, quienes no respetan su esencia. Este pen-

3 El término “indoandinocampesino” representa una construcción conceptual propia que entrelaza las identidades indígena, andina y campesina. Los conceptos funcionan como imposiciones que suscitan resistencias y reivindicaciones identitarias. Lo andino alude a las culturas milenarias que habitaron los Andes, mientras que lo indígena se relaciona con las transformaciones culturales en esos territorios. Por otro lado, lo campesino emerge como una noción hegemónica que recontextualiza a las poblaciones como vulnerables dentro del marco capitalista. Esta terminología permite examinar la adaptación de culturas ante cambios conceptuales y cuestiona la tendencia contemporánea a identificarse como campesinos, vista como una forma de inserción en la maquinaria capitalista.

samiento sigue siendo relevante para comprender la situación actual de los pueblos indígenas en Perú. La oligarquía peruana, como recuerda Steve Stein (1983), ha mantenido una postura de obediencia y sumisión como fundamentos básicos para la dominación del “indio peruano”, perpetuando una visión colonial.

En palabras de Manuel González Prada (1933), a los pueblos nativos se les enseñó a “comer y callar”, lo cual representa un opresor simbólico que sigue vigente. Según datos del INEI (2017a), la mayoría de los peruanos tiene rasgos, apellidos y características que remiten a una identidad autóctona, aunque el término “indio” se ha abandonado por su carga colonial. Este estudio coincide con la academia contemporánea en que es inapropiado utilizar dicho término, ya que reduce la lucha de los pueblos autóctonos (Mires, 1991; Batalla, 1972).

Autores como José Matos Mar (1970) y Bonfil Batalla (1972) discuten el concepto de “indígena”, considerando que este rompe con el pasado colonial y enfatiza la identidad precolombina. A través de sus reflexiones, podemos comprender cómo el “indigenismo” es un concepto amplio, vinculado a la problemática de los pueblos indígenas en América Latina.

En los estudios del indigenista Uriel García (1973), se hace una distinción entre el “indio” y el “nuevo indio”, siendo para este autor, este último el que hoy se lo conocería como el indígena contemporáneo. El autor sugiere que, aunque el “nuevo indio” mantiene sus raíces espirituales, debe adaptarse al presente sin perder su esencia e identidad ancestral. Este concepto puede aplicarse a las Rondas Campesinas, donde, a pesar de las capas de modernidad y colonialidad, se percibe que el “indio” de espíritu y sangre pura permanece en la cosmología y en las formas de organización cotidiana. **Indígena** se refiere a los pueblos autóctonos que habitaron el continente antes de la llegada de los colonizadores europeos y que mantienen prácticas culturales, espirituales y modos de vida ligados a su cosmovisión ancestral (Bonfil Batalla, 1972; Matos Mar, 1970). En con-

traste, el término **indigenista** describe a aquellos movimientos, narrativas o políticas que buscan defender los derechos de los pueblos indígenas, generalmente promoviendo su inclusión y la visibilización de sus luchas frente a la opresión colonial y el Estado moderno (Matos Mar, 1970; Mires, 1991; Batalla, 1972). El indigenismo, desde una perspectiva crítica, busca rescatar la identidad y cultura indígena, reinterpretándola para responder a los desafíos contemporáneos, como sugiere Uriel García (1973) con su distinción entre el “indio” y el “nuevo indio”.

En conclusión, al abordar la identidad de las Rondas Campesinas del Perú como un movimiento social de base indígena andina, se deben considerar elementos más allá de la superficie, como su esencia cultural y su papel en la historia. Este estudio propone analizar las Rondas no solo desde su base legal y su derecho consuetudinario, sino también desde su identidad como parte de los Nuevos Movimientos Sociales del Sur. Las Rondas Campesinas, en particular las de Huancabamba, representan un espacio de resistencia y reivindicación de la filosofía andina y del “Buen Vivir”, elementos que requieren un estudio más profundo para evitar la sociología espontánea.

Capítulo 1

LAS RONDAS CAMPESINAS DEL PERÚ, ORÍGENES Y TEORÍA SOBRE EL MOVIMIENTO SOCIAL⁴

Lo dejó claro Mariátegui (1928) al señalar que la raíz de la solución del problema indígena debe originarse en la autogestión de los propios pueblos, organizándose desde múltiples niveles o escalas. En esta línea, Salazar Bondy (2006) resalta las denuncias que Mariátegui hizo en favor del indígena, afirmando que, mientras existan grandes mayorías en situación de pobreza y desigualdades sociales, no puede haber integración nacional, pues la población indígena permanece excluida. La exclusión, por ende, imposibilita hablar de un país verdaderamente integrado. En este sentido, las Rondas Campesinas del Perú emergen como respuesta al “olvido” y a la invisibilización de las realidades indígenas en un contexto latinoamericano marcado por la colonialidad y la persistente inequidad.

Es fundamental destacar en el presente trabajo que causas como el abandono del Estado hacia la población andina han llevado a estas organizaciones a asumir la necesidad de auto protegerse. Aníbal Quijano (1985) subraya que la época de la guerra con Chile (1879–1883) fue un período infértil y catastrófico para las organizaciones sociales y el avance del Perú. Asimismo, señala que la formación de un nuevo sistema de clases oligárquicas representó otra barrera para el conjunto de la

⁴ No es intención de este libro, profundizar toda la teoría de los Movimientos Sociales. Solo agregamos la interlocución de estos conceptos con las Rondas Campesinas del Perú. Situando el análisis también a los Movimientos Sociales del Sur. Anotamos que su existencia de lucha va estar directamente en las acciones de sentido político.

población, siendo los pueblos andinos o indígenas campesinos quienes sufrieron la peor parte de las crisis de aquellos años.

Para una comprensión más integral, se describe la existencia de una coalición de poder dominante, ya sea económico, político o ideológico, que se articulaba (cuadro 1) entre las clases hegemónicas y las clases precapitalistas, actores directos de la explotación y el sometimiento de los campos culturales considerados inferiores. En este contexto, las Rondas Campesinas no solo emergen como una respuesta a la exclusión, sino también como un espacio de reivindicación de la identidad y cultura indígena, contribuyendo a la construcción de un proyecto político alternativo en el que la diversidad cultural sea reconocida y valorada. Así, el fortalecimiento de estas organizaciones campesinas se convierte en un elemento esencial para la construcción de una democracia plural y participativa en el Perú, donde las voces de las comunidades indígenas sean escuchadas y respetadas. La lucha de las Rondas Campesinas es, en última instancia, un llamado a repensar las dinámicas de poder y el papel que juegan los pueblos indígenas en la configuración del estado-nación latinoamericano, proponiendo una visión de desarrollo que no solo incluya, sino que también celebre la diversidad cultural que caracteriza a la región.

Cuadro 1. Ideologización burguesa del Problema Nacional.

Burguesía	Burguesía Imperialista + Burguesía capitalista dependiente
Terratenientes	Terratenientes Mercantilistas + Terratenientes señoriales

Fuente: Elaboración propia, 2020.

Quijano (1985) indica que las clases dominantes capitalistas están compuestas por la burguesía, que se divide en dos subgrupos: la burguesía imperialista y la burguesía dependiente. El primer subgrupo controla el capital y las relaciones de pro-

ducción en este sistema, consolidándose como hegemónico. Sin embargo, su condición de extranjeros los obliga a depender del segundo subgrupo, que posee los medios necesarios para nacionalizar sus inversiones. A su vez, el segundo grupo depende del primero, dado que el capital reside en sus manos. Las clases precapitalistas, representadas por los terratenientes, tanto mercantilistas como señoriales, eran fracciones burguesas del país (Quijano, 1985, p. 57), influyendo en el Estado en los procesos de toma de decisiones que profundizaban la vulnerabilidad de los pueblos indígenas.

Orin Starn (1991) menciona que, hasta los años 1960, el norte peruano, especialmente la sierra piurana, estaba dominado por hacendados y gamonales. En este contexto, las Rondas Campesinas emergen como una forma de autoprotección territorial, según la CUNARC (2009), en respuesta a la exclusión sistemática de las poblaciones rurales. Este proceso organizativo se visibiliza en la Comunidad de Cuyumalca, donde los campesinos enfrentaron problemas de abigeato, impulsando una respuesta colectiva que integró a diversos sectores sociales en un frente común.

Los asesinatos de ronderos fundadores en 1986, confundidos con militantes de Sendero Luminoso o el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, resaltan la precariedad y el riesgo que enfrentan estos movimientos en un contexto de violencia estructural. En un texto sobre Nietzsche, Percy Allan (2011, p. 32) sostiene que “no hay razón para buscar el sufrimiento; sin embargo, si este surgiera, no hay que temer: encararlo de frente y con la cabeza erguida”. Esta perspectiva se alinea con la historia de los movimientos sociales en Perú, que no habrían prosperado sin la perseverancia y la organización frente a un sistema que busca desarticular sus luchas.

Lévi-Strauss (2018) sostiene que, aunque el azar es un factor presente en la realidad, por sí solo no genera consecuencias, lo que resalta el papel fundamental de la acción colectiva en la construcción de los acontecimientos. Este trabajo subraya

que la resistencia y la afirmación de cualquier organización cultural o movimiento social son acciones intencionales y vitales que sustentan su existencia. Así, las Rondas Campesinas pueden ser consideradas un movimiento social que no solo responde a una necesidad inmediata de defensa, sino que también se erige como una expresión de resistencia frente a la opresión y la marginalización histórica que han caracterizado a los pueblos indígenas en América Latina. En este sentido, su lucha por la autonomía y el reconocimiento no solo busca reivindicar su identidad cultural, sino que también pretende cuestionar las estructuras hegemónicas que perpetúan la desigualdad y la injusticia social.

Las Rondas Campesinas emergen como un fenómeno sociopolítico fundamental en la historia contemporánea del Perú, representando una respuesta colectiva a la marginalización y exclusión de las comunidades rurales. Este Movimiento, que se originó en las zonas andinas a fines del siglo XX, no solo busca la autoprotección ante la violencia y la criminalidad, sino que también actúa como un mecanismo de organización social y reivindicación cultural. A través de un análisis de sus orígenes y de las teorías que sustentan su desarrollo, se evidencian las dinámicas de poder y resistencia que caracterizan a estos grupos. Este estudio pretende desentrañar las raíces históricas de las Rondas Campesinas, así como su relevancia en el contexto de los Movimientos sociales contemporáneos en América Latina.

Antes de ampliar el debate sobre las Rondas Campesinas como un Movimiento Social, es fundamental reflexionar sobre la naturaleza de los conceptos que las sustentan. Los mismos se encuentran intrínsecamente cargado de ideologías, teorías, intenciones y desafíos analíticos en sus respectivos campos de aplicación. Según Darling (2008), el concepto de Movimiento Social surge en el ámbito de las Ciencias Sociales durante el siglo XX, anclado en la lucha de clases y en la confrontación ideológica entre la izquierda reformista y la derecha conservadora. Para las teorías occidentales, la acción colectiva de

los Movimientos Sociales, según Melucci (1999), se manifiesta como construcciones sociales en las cuales la acción colectiva actúa como el núcleo que forja las características y sistemas de integración de sus participantes. El sentido de la organización, para este autor, no proviene exclusivamente de la experiencia empírica, sino de un análisis profundo del grupo o de los actores que lo componen.

Por su parte, Touraine (2006) define el Movimiento Social como la conducta colectiva organizada de un actor que lucha contra un adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad. Es fundamental considerar las orientaciones culturales y el conflicto social como elementos inseparables en esta definición. La comprensión de los Movimientos Sociales debe abarcar tres principios: identidad, oposición y totalidad. En este contexto, los Movimientos Sociales se configuran como sistemas de acción que integran diálogos sobre objetivos, creencias, decisiones e intercambios, generando así relaciones sociales continuas.

En el ámbito del Sur Plurinacional, Quijano (2014, p. 507) advierte sobre la necesidad de estrechar y sistematizar la articulación de una teoría poderosa que no se limite, sino que fortalezca los Movimientos Sociales y organice la capacidad de activación de una fuerza revolucionaria. Su diagnóstico resalta la carencia de teoría en los Movimientos, la desconexión con el sentido común de las masas y la producción de una teoría que no resuena ni es reconocida por estas.

Asimismo, García Linera *et al.* (2010) plantea que el campo político es el espacio donde convergen luchas y competencias entre fuerzas, en el cual acciones, ideas y estrategias son consideradas válidas para regular la vida colectiva y los bienes comunes. Béjar y Fernández Reyes (1990, p. 119) enfatizan que los debates en el Sur sobre los Movimientos Sociales surgen del entendimiento del sujeto oprimido, quien, aunque anulado por el sistema represor, muestra formas innovadoras de activación, movilización y organización. A partir de la década de 1970, estos movimientos comenzaron a ser catalogados como “Nue-

vos Movimientos Sociales”, interpretados desde sus propios contextos de lucha.

Retornando al Perú, Starn (1991, p. 24) destaca que las protestas rurales (andinas o indígenas) son contribuciones significativas de hombres y mujeres que luchan por objetivos comunes. Las Rondas Campesinas del Perú, en este marco, deben ser consideradas como “Nuevos Movimientos Sociales”, ya que surgen en un contexto de auto protección en medio de la violencia y la injusticia, que datan de las luchas contra el gamonalismo y el terrateniente. Estas luchas por la tierra y el reconocimiento de identidad han facilitado un canal de reivindicación cultural y territorial.

Las Rondas Campesinas de Huancabamba, en el norte peruano, son un ejemplo de este nuevo Movimiento Social, surgido en Cajamarca y que, debido a su significación política e ideológica, comienza a conectar con otros Movimientos Sociales en el continente. Huber (1995, p. 45) menciona que estas organizaciones se establecieron en los caseríos de Huancacarpa Alto y Bajo desde 1983, generando un marco para comprender sus resistencias como Movimientos Sociales dentro del contexto peruano.

Para Darling (2008), es fundamental modificar la perspectiva desde la cual se analizan los Movimientos Sociales contemporáneos, resaltando la importancia de las acciones colectivas. Zemelman (2007) advierte que la falta de conciencia entre teoría y realidad puede resultar en desajustes, creando realidades ficticias que no reflejan la situación de las comunidades.

El estudio busca presentar a las Rondas Campesinas del Perú como una organización autóctona que, desde sus inicios en los años 1970, ha enfrentado los desafíos del neoliberalismo y la inversión privada, convirtiéndose en un actor crucial en la lucha contra la minería. La experiencia rondera en Perú puede caracterizarse como anti-minera o anti-desarrollo neo-extractivista, tal como sostiene Tello (2013), el rondero, como figura emblemática en la resistencia, posee una vida de sacrificio y un alto sentido de responsabilidad comunitaria.

Las Rondas Campesinas de Huancabamba no son simplemente agrupaciones comunitarias aisladas; constituyen espacios culturales que promueven la diversidad del conocimiento. El Decreto Supremo 025-2003-JUS y la Ley N° 27.908/2003 respaldan esta diversidad, permitiendo a los ronderos estar en contacto con otros movimientos en el país. Además, el Derecho Consuetudinario, según la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI, 2016), establece normas de conducta que deben ser respetadas por el Estado y que son fundamentales para la cohesión de estas comunidades.

En resumen, la pedagogía rondera en Perú puede ser conceptualizada como una red de bases sistemáticas que, a través de sus reglamentos y derechos consuetudinarios, promueven su forma única de organización. Siguiendo a Freire (2005, p. 72), es esencial que las comunidades se reconozcan como sujetos de lucha, no como objetos de opresión. Este estudio, por tanto, se presenta como una contribución pedagógica y teórica, destinada a resaltar las experiencias de grupos oprimidos y a promover el diálogo con otros Movimientos Sociales y las Ciencias Sociales.

La lucha por los territorios es, también, lucha de las mujeres

La lucha por los territorios es, también, lucha de las mujeres. Este enunciado revela la intersección crítica entre la defensa de los espacios territoriales y la reivindicación de los derechos de las mujeres, especialmente en contextos latinoamericanos marcados por la desigualdad y la violencia. Las mujeres, tradicionalmente relegadas a roles secundarios en la toma de decisiones sobre la tierra y los recursos naturales, han emergido como actores clave en la resistencia contra la explotación y el despojo de sus territorios. A través de su participación en Movimientos sociales y comunitarios, estas mujeres han demostrado que su lucha va más allá de la simple defensa de la tierra;

abogan también por la justicia social, la igualdad de género y la sostenibilidad ambiental. La historia de estas luchas nos muestra que las mujeres no son solo víctimas de la injusticia, sino agentes de cambio que articulan sus demandas en torno a la autonomía y el respeto por sus derechos. Este estudio se propone explorar cómo la lucha por los territorios se entrelaza con las reivindicaciones feministas, generando nuevas formas de resistencia y construcción de alternativas en la búsqueda de una sociedad más equitativa y justa.

Antes que nada, la resistencia en los Andes no es solo de los varones, sino que existe también la fuerza creadora de la mujer. No se puede hablar de las Rondas Campesinas sin mencionar la importancia de la mujer en estos territorios. Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2018a), el Perú tiene 31.237.385 habitantes, de los cuales 14.931.127 son mujeres. Hay un aproximado de 3.078.113 mujeres que se auto identifican como Aymara, Quechua u otros grupos étnicos amazónicos. La provincia de Huancabamba, en sus ocho distritos, está conformada por 56.574 mujeres, de las cuales 17.208 habitan en la zona urbana y 39.366 en la zona rural, donde vive un total de 94.293 habitantes. En el distrito de Huancabamba, la población es de 27.599 habitantes, compuesta por 13.327 varones y 14.272 mujeres, donde aproximadamente 9.118 están situados en la zona urbana y 18.481 en la rural (INEI, 2018a).

Las mujeres en las culturas nativas tienen gran relevancia, por ello su mención es explícita. Según la Ley N° 31.048/2020, se señala el 18 de mayo como el “Día Nacional de la Mujer Indígena u Originaria” en Perú. El Ministerio de Cultura y el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP) manifestaron su solidaridad con la mujer indígena del Perú, dado que “por primera vez, el país conmemora esta importante fecha para visibilizar su aporte en el desarrollo del país”. Es importante enfatizar que la fecha alusiva a la mujer indígena conmemora el sacrificio y exterminio de la familia del revolucionario

Túpac Amaru II y su esposa Micaela Bastidas, el 18 de mayo de 1781 (Perú, 2020).

Al debatir sobre la importancia de las luchas de las mujeres indígenas en Perú, no se puede pasar por alto el Día Internacional de la Mujer Indígena, celebrado desde el 5 de septiembre de 1983, mediante el acuerdo de Organizaciones y Movimientos de Mujeres del Sur, realizado en Bolivia. Esta fecha conmemora el exterminio de Bartolina Sisa, quien fue cruelmente asesinada el 5 de septiembre de 1782 por los españoles (Bolivia, 1983).

En este sentido, la lucha de la mujer indígena es vital para este estudio, en reconocimiento de su coraje en esa parte de la historia. Tomando en cuenta los estudios de Julieta Paredes (2008), se destaca que la lucha de la mujer no puede ser relegada a una posibilidad abstracta, sino que debe ser percibida como parte de lo que ocurre en la sociedad. La violencia y el apagamiento contra la mujer no están restringidos al Sur. Judith Butler (2017) argumenta que el género no debe ser tomado como una noción simplista de inscripción cultural, y mucho menos como un discurso precursor en la resistencia contra el patriarcado. Hablar de la mujer es, ante todo, una reivindicación por justicia histórica. Así, el sexo y el género no pueden ser simplemente estímulos o directrices para un cuerpo definido (masculino). María Luiza Heilborn (2002) enfatiza que el género es una construcción social basada en la condición biológica de ser macho o hembra, a partir de la cual se crea una discriminación social entre varones, mujeres y otros cuerpos que no se ubican dentro del patrón social dominante y patriarcal. Patricia Hill Collins (2016) señala que el estatus, sea cual sea el del sujeto o persona en una situación desfavorable, requiere un aprendizaje desde adentro, desde el “yo”, como un camino hacia la construcción de nuevos paradigmas de justicia y reconocimiento. Nancy Fraser (2006) propone pensar cómo la redistribución debe ser evaluada a partir de remedios de justicia económica, cultural y transformativa a favor de la mujer.

Al tratar sobre las Rondas Campesinas del Perú y Huanca-bamba, la lucha de la mujer no puede ser ignorada en este estudio. Así, las mujeres están ganando espacios y asumiendo funciones importantes dentro del movimiento. En este sentido, la Ley de las Rondas N° 27.908/2003, en su artículo 4°, menciona la lucha contra la discriminación de cualquier índole. Del mismo modo, el Decreto Supremo Rondero N° 025-2003-JUS describe en su artículo 16 la participación de la mujer en la organización rondera (Perú, 2002). Es necesario explorar los diálogos entre la resistencia de la mujer andina y su vida cotidiana, relacionándola con el estudio de las prácticas ronderas desde una perspectiva femenina. Hablar sobre la mujer rondera y comunera es levantar el polvo para luchar contra un mal que Rita Segato (2018, p. 11) define como “las pedagogías de la crueldad”, interpretadas como los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En el debate encontramos lo que Silvia Federici (2017) expresa: tanto en el pasado como en el presente, la “caza de brujas” y la opresión de la cual son objeto no ha cesado. El tema de la lucha de la mujer no es simple de explicar, pero se debe ser solidarios en la construcción y desconstrucción de nuevos horizontes en su favor.

En resumen, la lucha de la mujer rondera en Perú y Huanca-bamba se suma a toda esta cruzada en favor de la acción colectiva que emana de las mujeres. En el Perú, la persistencia de la violencia hacia la mujer se manifiesta en todos los ámbitos, incluidas las Rondas Campesinas, y no se puede ignorar en todo el Sur; por ello, es crucial considerar sus acciones y relevancia en sus respectivos campos. La mujer del Sur sufre, y aún más la mujer indígena, no blanca, de clase más baja, serrana, provinciana... la calamidad es profunda. En este sentido, hay una dimensión en el debate comunal que debe dialogar con los saberes sobre lo femenino. Estamos viviendo un momento caótico, donde continúa el exterminio de estos saberes, al mismo tiempo que se lucha y se levanta la voz de las mujeres, mientras

que desde la raza también se construye su estigmatización social y cultural en lo contemporáneo. Al focalizar el debate en la mujer andina, esta vive y experimenta su cotidianidad, convive y resiste frente a la opresión de la estructura machista y patriarcal de la sociedad, del Estado y sus instituciones. Además, sigue siendo violentamente afectada por el modelo de desarrollo hegemónico. La actividad de la mujer rondera en defensa de sus territorios se basa en llevar a cabo acciones de lucha junto a los varones, dentro de sus obligaciones, valores y reglas consuetudinarias.

Si se quiere ampliar el debate sobre las luchas que podrían llamarse del “feminismo en el Sur”, es necesario conocer, a través de las ciencias sociales, las acciones de resistencia de las mujeres ronderas del Perú, que podrían denominarse “feminismo comunitario rondero de los Andes”, para referirse no solo a una actividad política, sino también a una forma de identidad cultural desde la acción de la mujer. De esta manera, se deja abierta la provocación de que no es desde ahora, sino desde siglos anteriores, que existe un modo de interpretación que también puede ser considerado como una filosofía femenina en los Andes, que ha tomado fuerza con las mujeres ronderas.

La resistencia de las mujeres andinas trasciende las fronteras de la lucha patriarcal, ya que se manifiesta en un contexto de múltiples opresiones que incluyen la colonialidad, el racismo y el capitalismo. Las mujeres ronderas no solo son defensoras de sus territorios, sino que también son portadoras de conocimientos ancestrales que les otorgan un poder simbólico en sus comunidades. En un entorno donde la violencia de género sigue prevaleciendo, su papel como agentes de cambio es fundamental para la construcción de sociedades más justas y equitativas. A través de la organización y la solidaridad, estas mujeres han demostrado que la resistencia no es un acto aislado, sino un proceso colectivo que busca visibilizar y erradicar las injusticias estructurales. Además, su participación en las Rondas Campesinas desafía las nociones tradicionales de

género y abre espacios para nuevas formas de liderazgo y empoderamiento. En este sentido, es imperativo reconocer la interseccionalidad de sus luchas, que no solo abordan la opresión de género, sino también cuestiones de clase, etnicidad y medio ambiente. Este enfoque integral es esencial para fomentar un diálogo constructivo y para proponer alternativas de desarrollo que sean verdaderamente inclusivas y sostenibles.

La figura de la mujer rondera en Perú es fundamental para comprender la resistencia y el empoderamiento de las mujeres indígenas en el Sur Global. Su papel trasciende la mera participación en las Rondas Campesinas, convirtiéndose en un referente de lucha y liderazgo dentro de sus comunidades. Este protagonismo es comparable al de las mujeres mapuche en Chile, quienes también han demostrado un fuerte compromiso con la defensa de sus territorios y derechos, enfrentándose a la opresión del Estado y a las empresas extractivas. Ambas luchas comparten un contexto de resistencia ante la violencia estructural y la marginalización que sufren las mujeres indígenas en sus respectivos países.

La mujer rondera se convierte en un símbolo de la lucha por la justicia social, no solo en términos de género, sino también en el ámbito de la tierra y los recursos naturales. Su capacidad para organizarse y movilizar a la comunidad resuena con las experiencias de las mujeres que forman parte de movimientos como el de las “Madres de Plaza de Mayo” en Argentina, que, aunque nacieron en un contexto diferente, también simbolizan la resistencia y la búsqueda de verdad y justicia en medio de la represión.

La importancia de la mujer rondera radica en su papel como agente de cambio, que no solo busca la igualdad de género, sino que también defiende la identidad cultural y los derechos territoriales de su comunidad. A través de su activismo, se convierten en defensoras de una visión holística de la vida, donde el bienestar de la comunidad está intrínsecamente ligado al reconocimiento y respeto de sus tradiciones y conocimientos ancestrales.

En este sentido, la mujer rondera debe ser reconocida no solo en su contexto local, sino también en el panorama más amplio de las luchas feministas y de derechos indígenas en América Latina. Su visibilidad en otros movimientos contribuye a la creación de redes de solidaridad y colaboración que fortalecen la resistencia colectiva frente a las injusticias sociales. Al resaltar su labor, se enriquece el discurso sobre el feminismo comunitario y se desafían las narrativas dominantes que a menudo excluyen las voces de las mujeres indígenas.

Expansión al Norte Peruano, las Rondas Campesinas en Huancabamba

La expansión hacia el norte peruano, específicamente en la región de Huancabamba, ha estado marcada por la presencia activa de las Rondas Campesinas, un movimiento social que ha cobrado relevancia en el contexto de la defensa de los territorios y derechos de las comunidades rurales. Desde su formación en la década de 1970, las Rondas han desempeñado un papel crucial en la lucha contra la violencia y la delincuencia, al tiempo que promueven la justicia comunitaria y la organización social. Este fenómeno se enmarca dentro de una historia de resistencia indígena que se opone a las dinámicas de extracción y explotación que amenazan los recursos naturales y la identidad cultural de la región. En Huancabamba, las Rondas Campesinas se han consolidado como un espacio de empoderamiento para la población local, integrando la participación de hombres y mujeres en la vigilancia y protección de sus territorios. La importancia de este movimiento radica no solo en su capacidad para afrontar desafíos inmediatos, sino también en su rol como agente de cambio social, promoviendo una visión alternativa de desarrollo y justicia en un contexto de creciente presión económica y ambiental. Así, la expansión de las Rondas Campesinas en Huancabamba representa un hito en la bús-

queda de derechos y reconocimiento para las comunidades del norte peruano.

La forma de como las Rondas se expandieron desde el Norte peruano es la muestra de su propia originalidad de organización en buscar su ampliación de su modo político e identidad cultural rondera.⁵ Por eso, que Raquel Yrigoyen Fajardo (2003) que el reconocimiento de los pueblos indígenas, la búsqueda de la igualdad de derechos y el respeto de sus territorios, así como la identidad y cultura, ha generado una larga lucha aún sin finalizar en el Sur Indígena Plurinacional. Las Rondas Campesinas del norte peruano van de la mano con la “acción” social de grupo y la toma de decisiones para resolver sus problemas, producto del abandono del Estado.

Como lo plantea Orin Starn (1991), las rondas llegaron para proporcionar una justicia democrática, participativa y alternativa, diferentes a los procedimientos interminables y costosos a los que la población Andina estaba sujeta. Entonces la llegada de las Rondas es para incorporar un modo de ejercer “justicia rondera comunal”⁶, según sus costumbres y forjando acuerdos comunes. Valga la redundancia, teniendo en cuenta el trabajo de Ludwig Huber (1995), se registra que desde el año de 1983 las Rondas Campesinas llegaron a Huancabamba con el objetivo de promocionar de la justicia comunal, el control de sus territorios, el cuidado de la vida, esto es resultado del efecto multiplicador de las Rondas en el Perú.

La articulación y la aceptación del sistema comunitario rondero por otros pueblos del Perú desde los años 1970, habría sido por la dificultad generalizada frente a la injusticia hacia el indígena de la época. El rápido acogimiento de las Rondas por

5 Es para referirse a sus acciones sociales que fueron enlazándose con otras acciones sociales de otros territorios a lo largo del país. La identidad cultural rondera es la ética del cuidado basada en la auto protección de sus integrantes, aplicación de sanciones a hábitos desviados de integrantes internos y externos, y protección de sus territorios.

6 Significa hacer cumplir normas y reglas que son consolidadas por estatutos y reglamentos internos existentes, ver Ley de Rondas 27.908/2003/Perú.

los diferentes pueblos tiene que ver con la búsqueda de la justicia rondera comunitaria y el equilibrio de la buena convivencia. Prácticas y costumbres que cargan desde los principios morales Ama Sua (no seas ladrón); Ama Llulla (no seas mentiroso); y Ama Quella (no seas ocioso o haragán). Estos son los principios claves para entender la forma activa, implantada como sistema normativo de las Rondas y sus integrantes a cumplir por todo rondero, rondera, comunero y comunera, en cada territorio.

En los estudios de Aníbal Quijano (2014) al analizar la historia del Perú, presenta que la Colonialidad/Modernidad es una herramienta para la construcción de una sociedad dependiente que se inserta en un capitalismo también dependiente, y se quiere las Rondas van a encontrarse en tales divergencias contemporáneas. La contribución de Louis Althusser (1974), puede aportar para describir al Estado como violento y opresor por medio de sus aparatos ideológicos, administrativos y militares, que por medio del poder directo o simbólico ejercería sus funciones. Es así que el Estado Peruano no escapa de tener tales características de opresión Moderno/Colonial Eurocéntrica para con sus culturas internas vistas de inferiores. Juan Ossio Acuña (1995) y Fernando Fuenzalida (1970) coinciden en que la raza del ente o indígena siempre fue resumida a la inferioridad y el racismo colonial. Por eso, es posible afirmar que las Rondas Campesinas serían producto del propio racismo o diferenciaciones adoptadas por el Estado Moderno.

A lo largo de este libro se viene resaltando que las Rondas como Movimiento Social dan vida en el Departamento de Cajamarca, Perú, el 29 de diciembre de 1976, y se expandirán por todo el territorio peruano, sobre todo al norte peruano, a las “zonas Andinas”⁷. Leif Horsboek (2009a; 2009b.) describe que, en el Norte, entre Cajamarca y Piura, a inicios de los 1990, se superaban las 3.500 bases ronderiles⁸ llegando a sumar unos

7 Provincia de Huancabamba y Provincia de Ayabaca norte peruano.

8 Una base rondera está compuesta por toda una directiva, donde se incluyen a las mujeres. Una base rondera es la responsable del orden interno y funcionamiento de su sector. Toda base rondera se rige a la Ley de

280 mil ronderos. Su expansión se justifica por la necesidad de establecer la justicia comunal en un contexto de conflicto donde el Estado y sus instituciones no intervenían o eran desfavorables hacia los pueblos nativos en situaciones de violación de sus derechos. La aplicación de un equilibrio en las comunidades es un efecto de la actuación de las Rondas Campesinas, lo que permite que crezcan y sean aceptadas rápidamente en los territorios que enfrentan problemas similares. Además, encontramos el intercambio de valores culturales, lo que facilita la identificación entre las comunidades y las prácticas ronderas.

La expansión de las Rondas Campesinas en el Perú se da por la reciprocidad de los pueblos al entender que la única forma de resistir al Estado moderno colonial es mediante la unidad, apoyada en hábitos y costumbres que los pueblos andinos e indígenas han heredado, como el respeto, la justicia, la ética del cuidado y la transparencia en su acción colectiva, conformando así una pedagogía del equilibrio rondero. La fuerza rondera se nutre de un núcleo sólido, constituido por una red de bases interconectadas que se han expandido de lugar a lugar, siempre respetando las costumbres y modos de vida de cada localidad, pero manteniendo la esencia de la búsqueda de la justicia comunitaria y la armonía desde el Buen Vivir.

En su camino de expansión, las Rondas crean en cada pueblo una identidad cultural conocida como “la cultura del rondero”, basada en la identificación, protección y justicia a través de las costumbres. Por medio de sus interrelaciones, forman un grupo que transmite una vasta cadena de ideas, costumbres y creencias vinculadas entre “rostros iguales”, dado que todos se conocen y comparten una idea en común, además de la capacidad de identificar a sus adversarios. Se puede considerar que se

Rondas vigente la 27.908 y se aplica según los lugares y sus costumbres. La peculiaridad de las Rondas respecto a otros Movimientos del Sur Plurinacional, es que están en todas las Regiones del país. No se conoce que existan otras formas de organización en el Sur del continente. Las Rondas de forma general no se centran en un solo territorio, por lo contrario, están vigentes y esparcidas por una red bases ronderas en todo el país. Hablaríamos del poder del indígena y campesino actual que trasciende desde el pasado milenario.

activa un tipo de acción política, plasmada en una red de relaciones sociales que son consecuencias recíprocas de sus vidas cotidianas y actividades. Las acciones de las Rondas Campesinas poseen, al mismo tiempo, una dimensión sociopolítica, ya que son un movimiento social, así como una dimensión educativa que, a partir de sus valores y prácticas, fomenta buenos hábitos en sus territorios.

La historia de las Rondas Campesinas en la provincia de Huancabamba se remonta a 1983, cumpliendo 40 años de vida en 2023. Entre sus objetivos se encuentra la búsqueda de la justicia comunitaria y el equilibrio de sus comunidades y provincias (Starn, 1991). Desempeñan labores que no solo se limitan a la resolución de problemas internos entre comuneros, sino que también se constituyen como una organización que ingresa al ámbito político, actuando como controladoras y vigilantes del comportamiento de las autoridades locales.

En este contexto, es fundamental destacar la lucha “anti-minera” y la defensa de sus territorios, particularmente frente a la gran minería. Como señala Orin Starn (1991), las Rondas deben ser consideradas una experiencia de disputa y participación en el Sur, donde la protesta se convierte en un repertorio de lucha. Esta resistencia rondera se enmarca dentro de un proceso latinoamericano más amplio, en el que los movimientos indígenas han emergido como actores clave en la defensa de sus derechos y territorios, utilizando estrategias que combinan la resistencia cultural con la acción política.

Rivera Cusicanqui (2010) resalta que lo contemporáneo nos obliga a entender el presente, reconociendo que contiene rasgos del pasado que deben ser considerados en este escenario moderno. Así, la vivencia indígena en Huancabamba se configura como una red ronderil vital para la estructura nacional de las Rondas Campesinas en Perú. Estas se articulan con las Rondas Campesinas de la Costa de Piura, estableciendo bases, aunque estas todavía no posean la solidez de las bases ronderas de la Sierra o los Andes de Huancabamba y Ayabaca. Como afirmaba Uriel García (1973, p. 5), “la Sierra es una palpitación perenne

de indianidad”, un espacio donde se forja el espíritu de la justicia. En consecuencia, la experiencia rondera se reproduce y continúa actuando gracias a los valores y principios de sus integrantes, así como a la cosmología natural que proporciona su geografía.

Prácticas ronderas y comuneras, comprensión desde la Filosofía Andina del Indigenismo y Buen Vivir

La comprensión de las prácticas ronderas y comuneras desde la Filosofía Andina del Indigenismo y el concepto de Buen Vivir permite abordar las dinámicas sociales, culturales y políticas que emergen en el contexto de las comunidades andinas. Estas prácticas no solo representan formas de organización social, sino que también reflejan una cosmovisión que integra la relación armónica entre los seres humanos y la naturaleza. La Filosofía Andina, basada en principios como la reciprocidad, el respeto y la solidaridad, enriquece la comprensión de las acciones colectivas que buscan la justicia comunitaria y la defensa de los territorios. Asimismo, el Buen Vivir se erige como un ideal que trasciende el bienestar material, enfatizando la necesidad de vivir en equilibrio con el entorno y de valorar las prácticas culturales ancestrales. En este sentido, las Rondas Campesinas y las comunidades campesinas no solo luchan por sus derechos, sino que también promueven una visión integral del desarrollo que aboga por la preservación de su identidad y la sostenibilidad ambiental. La interrelación de estas prácticas con la Filosofía Andina y el Buen Vivir, se convierte en un elemento esencial para entender la resistencia y el empoderamiento de los pueblos indígenas en el Perú y el Sur Global.

Se definen como prácticas ronderas las acciones realizadas por los integrantes de las Rondas, según sus espacios culturales de aplicación e implementación. Al mismo tiempo, las prácticas comunales estarán rodeadas de la identidad cultural de cada

territorio, sustentadas en normas y reglas de convivencia. Las prácticas de las Rondas Campesinas del Perú proponen un desafío tanto para quienes las estudian como para quienes recién las conocen: ¿se puede hablar de un buen vivir rondero? Antes que nada, una mujer indigenista peruana de los años 30, Dora Mayer (2018), expresó que las inteligencias mediocres (y, por su parte, la producción del conocimiento) no pueden ser regidas por principios indivisibles e individualistas, ya que la forma en que el mundo se entiende también debe basarse en el cuidado y el diálogo, en un doble movimiento interior-exterior. Así, un ente rondero, comunero o comunera debe ser interpretado desde sus constantes cambios y transformaciones a lo largo del tiempo. Por ello, esa interacción de entes indígenas andinos, ahora como campesinos, debe ser cuidada para que no caigan en el conformismo, asegurando su continuidad en la búsqueda de la esperanza en sus hechos, al mismo tiempo que conservan su acción transformadora y revolucionaria en función de sus hábitos y costumbres. ¿Y qué significa esto?

Nace así, para este capítulo, la provocación de conceptos como “Filosofía Andina” y el encuentro con las Rondas Campesinas del Perú y del norte peruano. Según Estermann (2006), el pensamiento racional que todo ente autóctono de una determinada región emplea para reflexionar sobre su cosmos y su cosmología es fundamental. En su cotidianidad, a través de la abstracción, expresa la síntesis de lo que los agentes practican como un hábito, una praxis o un modo de vida. Este autor señala que el término se refiere a una categoría étnica, refiriéndose a los seres humanos y a los pueblos que habitan en los Andes. Esta característica no solo se refiere a una “raza pura” prehispánica, sino al ser humano que se siente identificado y arraigado en su ámbito geográfico, social y cultural.

Blithz Lozada (2006) sostiene que la cosmovisión andina se refleja en las acciones a través de las expresiones que emiten sus identidades y culturas. Lo que se quiere decir es que el agente es un todo, un complemento visto desde sus propios prejuicios,

ideas y maneras de entender, hacer y sentir en su cotidianidad. Como explicitaba el manifiesto de José María Arguedas (2006a, p. 11), “dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos”.

Es posible reflexionar y replicar sobre las prácticas rondaras del norte peruano, específicamente en Huancabamba, a partir de las palabras de José María Arguedas, especialmente desde su obra “El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo”. Se entiende que, sobre todas las cosas, no se necesita ser un gran conocedor para escribir, pensar y hacer de la cosmología del lugar un modo de implementar o reproducir. “El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo” puede ser interpretado en este estudio como el acto de revertir la situación del ser oprimido, acercándose al contacto, enfrentando, discrepando, corrigiendo, construyendo y deconstruyendo la comprensión del cosmos indígena campesino, desde sus posibilidades y tiempos concretos. En el sur, numerosos movimientos sociales y sus actores viven en la actualidad en la representación concreta del Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo, o mejor dicho, en la divergencia de sus luchas.

El propio autor, en su libro “Ríos Profundos”, describe: “El viajero entra a la quebrada bruscamente. La voz del río y la hondura del abismo polvoriento, el juego de la nieve lejana y las rocas que brillan como espejos, despiertan en su memoria los primitivos recuerdos, los más antiguos sueños” (Arguedas, 2006b, p. 62). Esta afirmación refleja la complejidad de entender el mundo y la vivencia como ente indo-campesino. Queda claro que no es fácil interpretar y conocer. Desde los primeros contactos con los occidentales y en la contemporaneidad, hay una complejidad significativa para las generaciones, dado que la alienación es total: han pasado más de 500 años y persiste la negación del Otro. A ello se presenta una interrogante: ¿es posible pensar la palabra filosofía desde cada pueblo, o es un concepto mezquino? Teniendo en cuenta los estudios de Juan Pablo

Anticona (2017, p. 9), la palabra filosofía puede tener múltiples significados y es compleja de entender, dado que proviene de los términos griegos “filos” (amor) y “sophia” (sabiduría), lo que significa “amor por la sabiduría”. Este autor resalta que la filosofía busca entender la realidad, la felicidad o problematizar el sentido de la verdad. Para llegar a su contacto, es primordial observar, asombrarse, intuir, pensar lógicamente y reflexionar con responsabilidad para llegar a conclusiones argumentadas y consideradas verdaderas.

¿Y se puede argumentar al menos la existencia de un modo de hacer o entender la palabra filosofía desde las culturas andinas del Perú? Una posible respuesta es que sí, dado que toda cultura tiene lazos razonables en su vida cotidiana. Sin embargo, no todo se puede entender desde otras teorías, lo cual es un debate abierto que no abordaremos aquí. La filosofía de los pueblos de los Andes peruanos, según Josef Estermann (2006, p. 86), es precaria en el sentido de que faltan estudios y autores que la difundan y se identifiquen con ella. Además, Estermann sintetiza que esta filosofía se lleva a cabo desde el sujeto en general, dado que su esencia como sujeto es ser colectivo o comunitario, y que estas características serían las bases para pensar su filosofía. El autor confirma que el verdadero sujeto filosófico es el Runa/Jaqi. En palabras de Fernando Huanacuni Mamani (2017), “Runa” en quechua significa gente, y “Jaqi” en aymara.

Las prácticas ronderas y comuneras se erigen, por tanto, como un espacio de resistencia y reafirmación de identidades en un contexto de marginación y desigualdad. En este sentido, la filosofía andina, como un constructo cultural, contribuye a fortalecer la cohesión social y la lucha por derechos, ofreciendo un marco ético que guía las acciones colectivas hacia un modelo de Buen Vivir. La interacción de las comunidades con su entorno natural y social se convierte en un acto de reconocimiento de su autonomía, al mismo tiempo que promueve la justicia social y ambiental. Además, el intercambio de saberes y prácticas entre las diversas comunidades andinas enriquece su

cosmovisión, creando un espacio de diálogo intercultural que desafía las narrativas hegemónicas. En este contexto, el Buen Vivir se manifiesta no solo como un ideal de desarrollo sostenible, sino también como un principio que fomenta la dignidad, la solidaridad y el respeto a la diversidad cultural. Así, las Rondas Campesinas y las comunidades campesinas se convierten en actores fundamentales en la construcción de un futuro más equitativo y justo, fundamentado en sus valores ancestrales y en la búsqueda de la armonía con la naturaleza.

Por ello que, Juan Anticona, nos ayuda a entender, esta parte de la filosofía Andina del Perú proponiendo que:

En el entorno de lo que es hoy el territorio peruano, aparte que, si hubo una filosofía o no, sabemos que los incas desarrollaron una cosmovisión especial para vivir la vida, pero, ¿de dónde provino esta cosmovisión? Esta cosmovisión Andina-inca que ahora nos compete, no se originó de la nada, sino que fue fruto de años de asimilación y maduración de las culturas prehispánicas preexistentes, de clara reflexión de lo que heredaron, de lo vivían y veían. Es obvio que los antiguos andinos no viven por vivir. Aquel pequeño curacazgo del Cusco que se impuso hábilmente y con suerte ante los demás pueblos de la zona, tuvo notables influencias pre-incas anteriores, desde Sechín Bajo (en Casma, con 5500 años de antigüedad, descubierto hace poco por el alemán Peter Fuchs), pasando por Cerro Sechín (o de las Estelas), Chavín de Huántar y la sierra norte (2000 años de antigüedad), expandiéndose por todo el Perú a la costa, siguiendo con Lima, Paracas y los Nazca (Anticona, 2017, p. 12).

La cita sugiere que la cosmovisión andina-inca es fundamental para entender la vida en el antiguo Perú, esta no emergió de manera aislada, sino que es el resultado de un proceso acumulativo y complejo de asimilación cultural. Los incas, lejos de ser creadores de una filosofía desde cero, construyeron su

visión del mundo sobre las bases de diversas culturas prehispánicas que las precedieron. Esto implica un reconocimiento de la herencia cultural, que se manifestó en la reflexión sobre las experiencias y observaciones de los pueblos antiguos. Así, el surgimiento del pequeño curacazgo del Cusco no fue un evento fortuito, sino el resultado de influencias significativas y aprendizajes de civilizaciones más antiguas, como Sechín y Chavín, que aportaron a la formación de una identidad cultural rica y diversa en el territorio peruano.

Por lo tanto, la expansión Inca no fue una simple casualidad del tiempo de su historia, para lograr todo lo que lograron en su tiempo y espacio se necesitó de un orden lógico, y entendimiento de un amplio sentido del mundo que lo rodeaba. En este punto se manifiesta Blithz Lozada (2006), al decir que el mundo puede ser interpretado como una cosmovisión donde la valoración de principios como la reciprocidad y la ayuda mutua hacen de la vida cotidiana un espacio de amplio entendimiento.

Teniendo en cuenta las palabras del prefacio del libro *El Nuevo Indio* de Uriel García (1973, p. 5), que afirma que “la Sierra es una palpitación perenne de indianidad”, consideramos que el indígena contemporáneo y su geografía se complementan para entender su identidad indígena. Esta reflexión nos lleva a analizar la filosofía andina en el contexto actual del Perú y a plantearnos la pregunta: ¿existió una filosofía antes de la llegada de los españoles? Según Juan Anticona (2017), en su tesis sobre la filosofía inca en Perú, este debate se encuentra dividido entre dos grupos. El primer grupo sostiene que no existió una filosofía inca, ya que hay un segmento de investigadores que argumenta que los incas vivieron inmersos en el mito y la religión. Según ellos, en los tres periodos de pensamiento (mito, filosofía y ciencia), los incas no lograron dar el salto hacia el “logos”, a pesar de contar con algunos conceptos filosóficos (p. 35).

De ese grupo, el filósofo Augusto Salazar Bondy, en su libro “Existe una filosofía de nuestra América”, describe que:

El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la conquista, dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia (Bondy, 2006, p.11).

La cita sugiere que el pensamiento filosófico en Hispanoamérica tiene sus raíces en las corrientes filosóficas que predominaban en España durante la conquista. Este proceso se llevó a cabo dentro de un sistema educativo controlado por el Estado y la Iglesia, cuyo objetivo principal era moldear la educación de los habitantes del Nuevo Mundo conforme a las ideas y valores aprobados por estas instituciones. Así, el pensamiento filosófico hispanoamericano se configura como una extensión de las ideologías europeas, orientadas a consolidar el poder colonial y eclesiástico en la región, en lugar de desarrollarse de manera autónoma o en diálogo con las cosmovisiones indígenas pre-existentes.

Al contrario del primer grupo, siguiendo por describir la divergencia sobre la filosofía Andina en Perú, llevada desde los estudios de Anticona, existiría un **segundo grupo de intelectuales**⁹ que afirman que sí, que existió una filosofía inca.

El bien y el hombre, fluyen con la realidad y la naturaleza, solo así puede viabilizarse, existir o ser. En el mundo, lo malo, lo injusto, lo incorrecto, no existe plenamente o son temporales, el tiempo y la vida los anulan, pero, si el ser humano “desequilibra” mucho la vida y el mundo, el pachakuti “los barre” de la tierra, y la vida vuelve a comenzar (Anticona, 2017, p. 52).

La cita refleja una profunda interrelación entre el ser humano, la realidad y la naturaleza, sugiriendo que el bien y el

⁹ Este trabajo está de acuerdo con estos estudios, existe la filosofía Andina como un amor a la sabiduría.

hombre solo pueden existir en armonía con el entorno. Desde una perspectiva filosófica, se plantea que lo malo, lo injusto y lo incorrecto son fenómenos transitorios, eliminados por el paso del tiempo y la vida misma. Esta noción se enriquece desde la antropología con el concepto andino de “pachakuti,” que simboliza un proceso cíclico de renovación y transformación, donde los desequilibrios provocados por la acción humana son corregidos a través de un cambio radical en el cosmos. El pachakuti representa la restauración del orden natural y social, evidenciando que las crisis pueden ser oportunidades para la regeneración. Sociológicamente, esta idea resalta la resiliencia de las comunidades, que se adaptan y reconstruyen su tejido social después de períodos de conflicto. El equilibrio entre lo social y lo natural se torna crucial para garantizar la justicia y el bienestar colectivo. Así, la cita invita a reflexionar sobre cómo la vida, a través de sus ciclos, promueve un regreso a la armonía, sugiriendo que el bien y el mal son parte de un proceso más amplio de evolución y transformación en el mundo andino.

Acompañando al posicionamiento de la existencia de una filosofía Andina, Estermann e Peña (1997) coinciden que la idea de filosofía Moderna / Colonial tiene base en la historia de las ideas fijadas en la experiencia de la escritura, y por sujetos, históricamente identificables, los llamados filósofos. Al mismo tiempo, señalan sobre la existencia de la filosofía en el Runa/Jaqi:

Es un tapiz coloreado tejido por los restos arqueológicos y los ornamentos, las costumbres y los ritos, pero sobre todo por el “mundo de ideas” todavía vivo en las mentes y en los corazones de la propia población Andina. El subconsciente colectivo, la riqueza sapiencial de la tradición oral, las manifestaciones concretas y pluriformes de estas “ideas” en las formas de vida y costumbres: todo esto es fuente y contenido de un pensamiento tal como es (Esterman; Peña, 1997, p. 6).

La cita destaca la complejidad y la riqueza del pensamiento andino, comparándolo con un tapiz que se entrelaza con diversas dimensiones de la cultura. Se enfatiza que este tapiz está compuesto no solo por los restos arqueológicos y los ornamentos visibles, sino también por un “mundo de ideas” que permanece vivo en la memoria colectiva de la población andina. Este subconsciente colectivo representa la sabiduría acumulada a lo largo del tiempo, manifestándose a través de la tradición oral, costumbres y ritos que conforman la identidad cultural.

Desde una perspectiva sociológica, el concepto de “subconsciente colectivo” de Carl Jung¹⁰ puede ser aplicado aquí, sugiriendo que las creencias y valores compartidos influyen en la conducta y en la manera de interpretar la realidad. Además, el reconocimiento de las “manifestaciones concretas y pluriformes” subraya la diversidad de expresiones culturales que derivan de estas ideas, reflejando la adaptabilidad y la resiliencia de las comunidades andinas. Así, la cita nos invita a entender que el pensamiento andino no es un fenómeno aislado, sino un entramado dinámico que continúa evolucionando, basado en las raíces históricas y culturales que aún resuenan en la vida cotidiana de sus gentes.

Entender los modos de vivir en la cosmología indígena implica un diálogo intercultural, donde la oralidad juega un papel clave. En esta línea, la contribución de Javier Lajo (2006, p. 156) se manifiesta al postular la existencia de una filosofía en el antiguo Perú precolombino, anterior a la Modernidad y la Colonialidad. Tanto el mundo indígena como el cosmos deben interpretarse desde la unidad y el diálogo entre “Unos” y “Otros”. Este diálogo constituye el elemento fundamental

10 JUNG, Carl Gustav. El hombre y sus símbolos. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1985. El inconsciente colectivo se compone de elementos psíquicos que son comunes a todos los hombres y que se transmiten de una generación a otra. Está formado por arquetipos, que son formas y patrones de pensamiento y comportamiento que se encuentran en las mitologías, religiones y tradiciones de todas las culturas. Esta definición resalta cómo el inconsciente colectivo incluye experiencias compartidas que influyen en la conducta humana y en la comprensión cultural.

para construir puentes de reflexión concreta, separando así el entendimiento de la razón (Obando Morán, 2015). En esta concepción, el mundo se presenta como un cosmos par y no individual. Lajo destaca el QHAPAQ ÑAN, el camino del inca, como prueba irrefutable de una cultura andina con un modo de ciencia altamente desarrollado, que incorpora pensamiento y sabiduría sistematizada.

Este aporte filosófico es relevante para posicionar la praxis de las Rondas Campesinas, tema central de este estudio, ya que emergen de esta rica cultura. Raúl Fonet-Betancourt (2003, p. 12) sostiene que la filosofía de la humanidad debe fundamentarse en la experiencia y existencia de múltiples culturas en el mundo, donde se practica la filosofía. Es fundamental descolonizar el pensamiento, alejándose del modelo occidental como único. Así, los debates sobre la existencia de una filosofía en la cultura andina permiten ampliar conocimientos y profundizar nuevos presupuestos.

Por ende, se puede afirmar que ronderos y ronderas, comuneros y comuneras, desde sus modos andinos de ver, sentir, hacer y pensar, construyen una cultura rondera que abraza la interculturalidad. Sus experiencias y existencias trascienden lo local, interrelacionándose con otras culturas y vivencias, que generalmente surgen del contacto con el “Otro”.

Este ejercicio de interculturalidad se evidencia a través de la Central Única de las Rondas Campesinas (CUNARC-PERÚ), que actúa como un eje de conocimiento, diálogo y conexión entre las comunidades ronderas en Perú y el mundo. Según Fonet-Betancourt (1994, p. 29), esta emergencia consciente de tradiciones de pensamiento, que han sido marginadas por dinámicas imperiales, se califica como intercultural. El concepto de “Buen Vivir” se manifiesta en las prácticas ronderas, donde las acciones cotidianas se entrelazan con su forma de pensar, planteando un desafío para situar estas actividades en un marco filosófico.

En este sentido, el pensamiento andino no solo se articula desde la perspectiva local, sino que se conecta con corrientes más amplias en el Sur Global, donde se reivindica la diversidad cultural y se desafía la hegemonía del pensamiento occidental. Esta conexión propicia un espacio de reflexión que enriquece el diálogo intercultural, permitiendo que las experiencias y sabidurías indígenas sean reconocidas y valoradas en el contexto de una filosofía inclusiva que respete las particularidades de cada cultura. Así, el pensamiento indígena no solo ofrece alternativas al modelo occidental, sino que también enriquece la comprensión del ser humano y su relación con el cosmos, promoviendo una visión integral de la existencia que aboga por un futuro más equitativo y armonioso.

La lucha de las Rondas Campesinas es una lucha indígena?

La lucha de las Rondas Campesinas en Perú se presenta como un fenómeno sociocultural y político de relevancia que merece un análisis profundo para comprender sus implicaciones en el contexto indígena. Estas organizaciones de vigilancia y defensa comunitaria, que emergieron en las décadas de 1970 y 1980, han sido fundamentalmente un mecanismo de resistencia y autoafirmación frente a la violencia, el despojo y la marginalización que han sufrido las comunidades andinas a lo largo de la historia. Al considerar si la lucha de las Rondas Campesinas es una lucha indígena, es crucial contextualizarla dentro de un marco más amplio que abarca no solo la defensa de territorios y recursos, sino también la reivindicación de identidades, saberes y prácticas culturales que han sido sistemáticamente amenazadas.

A través de la defensa de sus territorios y la promoción de prácticas ancestrales, las Rondas Campesinas no solo actúan en el ámbito de la seguridad y la justicia social, sino que también

son portadoras de una cosmovisión andina que busca restaurar la armonía con la naturaleza y fortalecer los lazos comunitarios. En este sentido, su lucha puede ser interpretada como parte de un movimiento indígena más amplio que reivindica los derechos y la dignidad de los pueblos originarios. Sin embargo, también es fundamental analizar las tensiones y contradicciones que pueden surgir dentro de esta lucha, ya que las Rondas Campesinas operan en un contexto que no siempre se alinea con las luchas indígenas tradicionales. Así, la pregunta sobre si la lucha de las Rondas Campesinas es una lucha indígena invita a una reflexión crítica sobre la intersección de la identidad, la cultura y la política en el Perú contemporáneo, abriendo un espacio para un diálogo que reconozca la complejidad y diversidad de las experiencias de las comunidades andinas.

Desde una perspectiva latinoamericana, la lucha de las Rondas Campesinas cobra aún más importancia al ser un reflejo de las múltiples formas de resistencia que han surgido en la región frente a procesos históricos de colonización, explotación y desigualdad. Este fenómeno no es aislado, sino que se inscribe dentro de un contexto más amplio donde diversas comunidades indígenas y campesinas han buscado recuperar sus derechos y reafirmar su identidad cultural en un entorno globalizado que tiende a homogeneizar y despojar sus saberes. En este sentido, las Rondas Campesinas son parte de un tejido social y político que aboga por la justicia social, la defensa de los recursos naturales y el fortalecimiento de la identidad indígena en todo el Sur. Su relevancia trasciende fronteras, ofreciendo lecciones sobre la organización comunitaria y la capacidad de resistencia que pueden ser inspiradoras para otros Movimientos sociales en la región.

Uno de los puntos quizás hasta provocadores y controvertidos de los estudios sobre lo indígena es todavía una quiebra cabezas. En el Perú, la idea del intelectual peruano sufre con resistencia al asumir que todo el territorio fue en su matriz indígena, y que esos rasgos hoy son visibles en todas sus cul-

turas mediante modos de prácticas culturales, apellidos y costumbres que son vigentes, pero no se les tiene en cuenta. Ya se ha descrito que el cambio en la nominación de los territorios indígenas a campesinos fue una absoluta y comprobada homogenización de la cultura de sus habitantes de la época, que engendró generaciones alienadas sobre la identidad cultural que hoy contemplamos, no solo en el sentido de percibirse, sino de autoidentificarse.

En el Perú, es tedioso llamarse indígena, dado que este concepto solo se utiliza para referirse a los territorios y las etnias ubicadas en la selva peruana. Para este estudio, ser indígena se contempla como “sentir”, “saber”, “reconocer”, “auto-reconocer” y “auto-identificarse”, donde hay una autorreflexión sobre su pasado y su historia como pueblos originarios y milenarios. La indigeneidad implica imponer su historia sobre este presente moderno/colonial lleno de conceptos dominantes. De ahí que, para este trabajo, las Rondas son un movimiento indígena campesinado que debe ser ampliado y estudiado por las Ciencias Sociales peruanas, e invitar a las Ciencias Sociales regionales del Sur.

Sobre lo indígena, se han constituido terrenos muy discutidos por varias generaciones de intelectuales. Ladislao Landa (2006) y Pablo Macera y Manuel Burga (2018) señalan que los estudios sobre el indígena son una temática presente en la agenda de las ciencias sociales. En el Sur indígena plurinacional, según Landa (2006), los territorios y las culturas representan las mejores expresiones del debate indígena. A lo largo del tiempo, muchos intelectuales se han sumado a la reflexión del indígena, como los movimientos indígenas o llamados indianistas, surgidos en los años 1970 en adelante, en Bolivia, Ecuador y México. Es relevante recordar que en el Perú también existen.

La representación del nuevo indígena, o movimiento indianista, se corporifica en las Rondas Campesinas en el Perú, que desde 1970 y 1976 se han dado a conocer desde los Andes de Cajamarca - Cuyumalca como una organización indígena con

voz propia, sin intermediarios para hacer saber sus acciones. Los indígenas andinos, haciendo uso de sus formas concretas de entender el mundo caótico del opresor, decidieron organizarse para protegerse, al estilo del *Ayllu* doméstico autóctono. Si bien es cierto que no se denominaron Rondas Indígenas y optaron por llamarse Rondas Campesinas, eso se explica por la institucionalización del campesinado como una moda para el indígena, promovida por Juan Velasco después de 1969.

Además, al considerar el contexto de los movimientos sociales en América Latina, es pertinente mencionar el **Movimiento Zapatista** en México, que busca la autonomía de las comunidades indígenas y campesinas, o los **Movimientos indígenas en Bolivia**, liderados por organizaciones como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que luchan por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En Brasil, el **Movimiento de los Sin Tierra** se enfoca en la reforma agraria, mientras que los **Movimientos feministas y ambientales** han cobrado fuerza, abogando por la igualdad de género y la protección de los recursos naturales, respectivamente. Los **Movimientos estudiantiles**, históricamente activos, han luchado por la democratización de la educación, y los **Movimientos afrodescendientes** buscan reivindicar los derechos y la cultura de las poblaciones afrodescendientes, enfrentando el racismo y la discriminación.

Estos Movimientos sociales no solo enriquecen el análisis de las Rondas Campesinas, sino que también permiten entender las intersecciones de la resistencia y la reivindicación cultural en el Sur en un contexto más amplio.

La antropóloga Natalia Caruso llama la atención, que:

La “campesinización” sería un conjunto de procesos que impulsaron e impulsan la homogeneización de las diversas identidades étnicas, culturales, económicas y sociales de las poblaciones rurales, bajo la categoría de “campesino”. Es decir, la “campesinización” estaría en el plano de lo privado, y también de lo inconscien-

te, dentro de un esquema de mundo occidental, capitalista y patriarcal (Caruso, 2013, p. 2).

La “campesinización” se define como un proceso que busca homogeneizar las identidades étnicas y culturales de las poblaciones rurales bajo la categoría de “campesino”, lo que puede llevar a la invisibilización de su diversidad y riqueza cultural. Desde una perspectiva filosófica, este fenómeno refleja dinámicas de poder que operan en la modernidad, donde las categorías universales buscan controlar las formas de vida rurales y desestimar el conocimiento ancestral. Antropológicamente, la “campesinización” se desarrolla en contextos de relaciones de poder asimétricas, donde las comunidades enfrentan exclusión y marginación. Sin embargo, también representa un espacio de resistencia donde las poblaciones reivindican su historia y dignidad, resaltando la necesidad de un diálogo intercultural que valore la diversidad y fomente un futuro más inclusivo y justo.

De ahí que el concepto de campesino¹¹ habría sido impuesto para jugar y representar una categoría de inclusión de pueblos indígenas a la vida nacional de los nuevos Estados modernos, que se querían capitalizar, o mejor dicho modernizar al indígena, llevarlo al modo capitalista. Como lo dice Enrique Mayer (1970, p. 111), referenciando a Eric Wolf (1917), “un campesinado está constituido por personas que, en su mayoría son agricultores que, en virtud de su posición en una sociedad tienen que ceder parte de su producción a los miembros de otros gru-

11 Para Enrique Mayer (1970) y Eric Wolf (1971) el campesino es: a) un productor agrícola que ejerce sobre la tierra; b) uno de dos tipos de tenencia: (1) directa o (2) indirecta por arrendamiento, y c) los objetivos cuya producción son la subsistencia y no la reinversión. d) No se encuentra aislado y está unido al mundo exterior por lazos específicos. El modo en que se tiene esta vinculación con el mundo nacional (sobre todo a través de lazos comunales) origina variación local y determina la clase de comunidad a la que pertenece. e) Los cambios históricos en el sector nacional producen, a través de los vínculos de éste con el campesinado cambios en este último sector. Según Mayer, Eric Wolf pertenece a la teoría que postula que un Indígena sería = Campesino, y así se abre posturas de debates que apuntan que lo indígena son una cultura aparte de la cultura nacional; todo indicaría que habría que seguir problematizando el presente para continuar con nuevos resultados y argumentos.

pos sociales quienes disfrutaban de estos “excedentes” por causa de su mayor poder político”.

La “campesinización” se entiende como un proceso que busca homogeneizar las identidades étnicas y culturales de las poblaciones rurales bajo la categoría de “campesino”, con el riesgo de invisibilizar su diversidad y riqueza cultural. Este fenómeno, desde una perspectiva filosófica, refleja las dinámicas de poder de la modernidad, donde las categorías universales tienden a controlar las formas de vida rurales y desestimar el conocimiento ancestral. Antropológicamente, la “campesinización” se desarrolla en contextos de relaciones de poder asimétricas, donde las comunidades enfrentan exclusión y marginación. Sin embargo, también representa un espacio de resistencia, donde las poblaciones reivindican su historia y dignidad, resaltando la necesidad de un diálogo intercultural que valore la diversidad y fomente un futuro más inclusivo.

El concepto de “campesino” se convierte, por tanto, en una especie de obligación y naturalización, representando a una población específica. Esta categorización implica hacer distinciones en lo socio-político, económico y de clase. Según diversos estudios, una vez institucionalizado en Perú, el término “campesino” se posiciona como un concepto casi mesiánico, similar a un salvador que busca remodelar al indígena, sugiriendo que la única solución es ser transformado en campesino. Este enfoque genera la invención de un “hombre campesino rural”, desconectado de la realidad andina, costera o selvática, que nunca existió como tal. La imposición del “campesinado” se erige como un proceso de modernización que margina la identidad indígena y promueve la vergüenza por un legado milenario.

¿Acaso el Estado peruano no consideró que la reivindicación de la identidad cultural de los pueblos indígenas, especialmente aquellos considerados campesinos, podría jugar un rol crucial en la construcción de una conciencia crítica y liberadora? La crítica del indígena en el sur no puede limitarse a la comprensión de los medios de producción; la obsesión por lo

moderno ha eclipsado la posibilidad de pensar desde lo indígena. La “campesinización”, por lo tanto, se convierte en un fenómeno que intenta reemplazar lo viejo por lo nuevo, como si dejar de identificarse como indígena pudiera erradicar siglos de sufrimiento y maltrato, cuando en realidad, estas dos realidades no están necesariamente conectadas. La culpa recae en el indígena, visto como portador de una identidad distinta a lo moderno.

En este contexto, las Rondas Campesinas del Perú emergen como un Nuevo Movimiento Social, donde indígenas institucionalizados como campesinos se organizan desde una perspectiva indianista contemporánea. Tomando las palabras de Luis Eduardo Valcárcel (1972, p. 78), se puede afirmar que la tempestad de los Andes provino del norte indígena, evocando la lucha de la mujer indígena, Kori Ojlló, que, cansada de esconderse, se manifiesta a través de las Rondas. Esperamos que, en un futuro cercano, esta designación cambie para reconocer la alteridad de las culturas que confluyen en las Rondas, dando paso a las Rondas Andinas Indígenas y Campesinas del Perú.

Desde otro ángulo, los debates de José Sánchez Parga (2013, p. 100) indican que, desde la colonia hasta la república, los indígenas se han denominado “indios”, una etiqueta impuesta que evolucionó hacia la autoidentificación como indígenas. Este cambio, que se intensificó desde los años 70, señala una resistencia y reivindicación por parte de los pueblos indígenas frente a la etiqueta genérica de campesino. José María Arguedas (1989) sostiene que el indigenismo en Perú representó una narrativa contrapuesta, pero el núcleo del debate indigenista siempre ha sido el indígena.

Así, el indigenismo se revela como un campo de disputas ideológicas en el Perú, donde autores como Matos Mar y Ossio Acuña (1995) destacan la complejidad de esta lucha. La Asociación Pro-Indígena, fundada en 1909, se convierte en un hito fundamental en la búsqueda de reivindicación del indígena, con figuras como Dora Mayer y José Carlos Mariátegui que

denunciaron las cadenas de la definición racista colonial. A lo largo del tiempo, se han articulado diversas organizaciones y movimientos sociales que han contribuido a la lucha por los derechos indígenas, generando una rica tradición de resistencia.

El fenómeno de las Rondas Campesinas no solo refleja un proceso de reivindicación cultural, sino que se sitúa dentro de una lucha más amplia por la dignidad y el reconocimiento de las identidades indígenas en Perú. Estas organizaciones no son solo defensores de sus derechos, sino también catalizadores de una transformación social que busca cuestionar las estructuras de poder y proponer alternativas a las narrativas hegemónicas. La historia de resistencia indígena sigue vigente, y el papel de las Rondas Campesinas se inscribe en esta tradición de lucha, configurando un futuro en el que la diversidad cultural sea valorada y respetada, y donde la identidad indígena ocupe el lugar que le corresponde en la sociedad peruana.

¿El indigenismo podría aportar a la comprensión de las Rondas Campesinas?

El indigenismo, como corriente de pensamiento y acción política, se erige como un pilar fundamental para la comprensión de las Rondas Campesinas en el contexto peruano. Este Movimiento, que busca reivindicar la identidad y los derechos de los pueblos indígenas, proporciona un marco teórico y práctico para analizar las dinámicas sociales, culturales y políticas que emergen de estas organizaciones. Las Rondas Campesinas, nacidas en los Andes, representan una respuesta a la opresión histórica y a la marginalización que han sufrido las comunidades indígenas. A través del indigenismo, se visibilizan las luchas por la autodeterminación y el reconocimiento de la diversidad cultural en un país donde predominan narrativas homogeneizadoras. La fusión de las prácticas tradicionales y la resistencia contemporánea en las Rondas Campesinas sugiere un diálogo

enriquecedor entre el pasado indígena y el presente social. Así, el indigenismo no solo enriquece la comprensión de las Rondas, sino que también ofrece herramientas críticas para la reflexión sobre la identidad, la memoria y la acción colectiva en el Perú.

El dualismo de lo estético y lo dinámico para pensar los territorios indígenas, costeros y de la selva, habría de ser continuado para repensar lo indígena. Lo que dice Fuenzalida (1970) es que lo dinámico sería explicado por los movimientos y constantes mudanzas del saber, como la recepción de nuevas formas de análisis de sus cotidianos; segundo, lo estético, va por las formas impregnadas de la cultura y la identidad que los pueblos cargan, estos valores simbólicos que son un campo para seguir escudriñando.

La directiva de la Asociación Pro-Indígena estaba compuesta por un grupo de autores, llamado la primera generación de los que pensaban la política del país (la lucha por el indígena) y sus citas representan un paso importante respecto a cómo fue abordado el tema indígena, ofreciendo las bases para lo que se construyó y se conoce como pensamiento indígena contemporáneo. Aníbal Quijano apuntó la necesidad de

reconocer que tanto los que hoy se autodenominan como indígenas, nativos, aborígenes, u originarios, son exactamente los mismos, si se trata del lugar de su nacimiento o, incluso para una inmensa mayoría, si se trata de la antigüedad de lo aborígen, parcial o total, de su linaje familiar (Quijano, 2006, p. 52).

Aníbal Quijano (2006) enfatiza que las diversas autodenominaciones —indígenas, nativos, aborígenes u originarios— reflejan una identidad común que va más allá de las etiquetas. El “lugar de su nacimiento” resalta la conexión territorial como fundamental para la identidad, mientras que la “antigüedad de lo aborígen” sugiere que la herencia familiar, ya sea parcial o total, también juega un papel crucial. Esto implica que la iden-

tividad indígena no se limita a una ascendencia pura, sino que puede ser más flexible y diversa. La cita invita a reflexionar sobre la autoidentificación como un acto de resistencia ante la homogeneización cultural, reafirmando la pluralidad y riqueza de las experiencias indígenas en contextos contemporáneos. En este sentido, Quijano llama a un reconocimiento más amplio de las identidades indígenas, destacando su complejidad y diversidad (Quijano, 2006).

El problema indígena en el Perú debería ser considerado un asunto nacional, especialmente en un contexto de resurgimiento de la identidad cultural. A nivel regional, las luchas y narrativas indígenas generan reciprocidad y conexión con diversas formas ideológicas, políticas, sociales y culturales. Desde esta perspectiva, se plantea que la identidad cultural peruana abarca tanto lo nacional como las particularidades que la componen. En última instancia, el concepto de “indígena” se convierte en el hilo conductor de este análisis, llevando consigo un legado que persiste hasta nuestros días.

Flores Galindo (1983) sintetiza las luchas indigenistas en Perú como un modo de pensar que integra el cosmopolitismo y el provincialismo. Estas ideas, influenciadas por el indigenismo, buscaban reflexionar sobre la época a través del Socialismo Indoamericano, con el objetivo de concretar demandas en favor de la mayoría indígena del país. Este enfoque conduce a la consideración de tres ejes fundamentales para la reflexión: i) el indigenismo peruano; ii) la formación política de las Rondas Campesinas y Comuneras; y iii) el territorio rondero y comunero. El antropólogo Orin Starn (1991) destaca que las acciones y la organización de las Rondas Campesinas operan de manera invisible, fuera del radar de los estudios sobre movimientos sociales, lo que sugiere una manifestación activa que refuerza las resistencias indígenas en el sur.

Aníbal Quijano (2014), a través de la voz de Mariátegui, plantea que los pueblos indígenas no fueron derrotados por la conquista en términos de raza, sino por una técnica de colonialismo

desconocida para ellos y que había estado en marcha desde Europa. Mariátegui aboga por la preservación de tradiciones y culturas, lo que plantea interrogantes sobre cómo la sociedad contemporánea andina indígena-campesina ha enfrentado las estructuras de poder y conocimiento de la modernidad y la colonialidad. Además, se cuestiona si las Rondas Campesinas pueden incursionar en la política y crear un partido sólido con un programa de acción.

El indigenismo, entonces, puede ser comprendido como un conjunto de voces e ideas que emergen de actores individuales, organizaciones y grupos que luchan por los derechos indígenas. Uriel García (1973) enfatiza que, en la actualidad, los nuevos indios, interpretados como indígenas, deben ser más espíritu que sangre, ya que la sangre divide. Este estudio, por lo tanto, se enmarca en un tipo de indigenismo que reflexiona sobre la identidad indígena andina en el contexto contemporáneo. Estos pueblos andinos, organizados a través de prácticas campesinas, eran considerados indígenas hasta 1969 (Velasco, 1969).

La reflexión sobre el indigenismo y la identidad indígena en el contexto peruano no solo es pertinente, sino crucial para entender las complejas interacciones entre cultura, política y poder en la actualidad. Las dinámicas sociales contemporáneas demandan un enfoque multidimensional que integre las experiencias históricas de los pueblos indígenas con las realidades actuales del neoliberalismo y la globalización. Este estudio se inscribe en una tradición crítica que busca desentrañar las estructuras de opresión y las formas de resistencia que emergen en el ámbito rural y urbano, resaltando la importancia de las Rondas Campesinas como actores sociales fundamentales en la reivindicación de derechos y la construcción de nuevas narrativas identitarias.

Además, el diálogo entre el indigenismo y la modernidad invita a una re-evaluación de las categorías analíticas tradicionales en las ciencias sociales, fomentando un entendimiento más matizado de las identidades y las luchas contemporáneas. Al poner de relieve la voz y agencia de los pueblos indígenas, se

plantea un desafío epistemológico que cuestiona las narrativas hegemónicas, contribuyendo así a un discurso académico más inclusivo y representativo. En definitiva, la indagación sobre la identidad indígena no solo es un ejercicio teórico, sino un imperativo ético y político que busca promover la justicia social y el reconocimiento de la diversidad cultural en el Perú y más allá. Hoy surgen las preguntas: ¿quiénes son realmente?, ¿cuál es su identidad en el presente? En esta indagación se entrelazan los conceptos de resistencia cultural, autoidentificación y las dinámicas de lucha que continúan definiendo la existencia indígena en el Perú contemporáneo.

Formación social y comunal en el Perú

La formación social y comunal en el Perú representa un fenómeno profundamente arraigado en la historia y la cultura del país, caracterizado por prácticas y estructuras organizativas que han evolucionado en respuesta a diversos factores históricos, económicos, sociales y políticos. Desde la época precolombina, las sociedades indígenas desarrollaron estructuras basadas en la cooperación y la gestión colectiva de recursos, enfrentándose a los desafíos impuestos por la colonización. A pesar de los intentos de asimilación cultural y explotación, estas comunidades han logrado mantener su identidad a través de tradiciones, rituales y un sistema organizativo que promueve la participación activa de sus miembros.

En este contexto, las Rondas Campesinas y otras formas de organización social han emergido como respuestas a las necesidades colectivas, abordando desafíos contemporáneos como la globalización y la presión de empresas extractivas. Así, la comprensión de la formación social y comunal en el Perú se torna esencial para enfrentar los problemas actuales y fomentar un desarrollo inclusivo que respete la diversidad cultural del país.

En sus estudios, Martín Ossio Acuña (1995) relata cómo se organizaban las culturas étnicas en el Tahuantinsuyo, poniendo especial énfasis en territorios que hoy conocemos como Huancabamba, en el norte peruano. En aquella época, esta región también era conocida como Huancapampa y formaba parte de Chinchaysuyo, una de las cuatro regiones del Imperio Inca. Este análisis invita a interpretar cómo estos territorios fueron configurando identidades y relaciones sociales. Siguiendo los debates sobre campo cultural (Bourdieu, 2002), es necesario rescatar los elementos filosóficos que se manifiestan en la cotidianidad y que constituyen capas de interrelaciones estructurantes y estructuradoras. En este marco, la actividad de ronderos y comuneros va conformando un sentido tanto inmanente como trascendente, reflejado en su modo de ser y vivir en el lugar, mostrando así un tipo de identidad cultural basada en sus creencias históricas.

El indigenista Uriel García (1973, p. 23) señala que los *Apus* son los primeros hombres que establecieron un diálogo con el cosmos, desde los pedestales andinos. Estos *Apus*, entendidos como sabios en la interpretación del cosmos, se consideran los Runa/Jaqi admirables, quienes crearon el alma indígena de la nada, a pesar de que el mundo ya había sido creado. En este sentido, los *Apus* pueden ser concebidos como los primeros entes que dieron vida a todo lo que conocemos.

El Apu, es decir, la máxima belleza del campo, la emoción telúrica, espera de los nuevos hombres de sensibilidad indiana otras creaciones renovadas a las que debieron su sentido la vida del ayllu y la vida del incanato, porque aquellas ya están muertas, o en tránsito de muerte para bien del futuro (Uriel García, 1973, p. 28).

La cita de Uriel García expresa una profunda conexión entre la identidad cultural indígena y el paisaje andino, simbolizado por el concepto de *Apu*. Este término, que se refiere a las montañas sagradas y a la máxima belleza del campo, encapsula

la emoción telúrica que los pueblos indígenas sienten hacia su entorno natural. García (1973) señala que la renovación de la cultura indígena depende de la sensibilidad de los “nuevos hombres”, quienes deben reinterpretar y recrear las enseñanzas del pasado relacionadas con la vida del *Ayllu* (comunidad) y la civilización inca. Sin embargo, García (1973) también reconoce que estas formas de vida y su sentido están amenazadas, ya sea por la muerte de las tradiciones o por su inminente desaparición. Este planteamiento invita a una reflexión sobre la importancia de revitalizar y reconstruir las identidades culturales indígenas, haciendo hincapié en la necesidad de un renacimiento cultural que no solo preserve el legado histórico, sino que también lo adapte a los desafíos contemporáneos. Así, el *Apu* se convierte en un símbolo de resistencia y un llamado a la acción para los nuevos actores sociales que buscan contribuir a la continuidad de la vida cultural indígena. Los *Apus* son esos hombres reactivos y sensibles que dieron por una sola vez y para siempre el sentido del ente indígena, una alteridad que vive en la Cordillera de los Andes. Para el autor, los *Apus* engendraron al indio, es decir, al alma indiana llena de aptitudes y posibilidades creadoras. Los *Apus* se vinculan por el *Ayllu*, que forma las relaciones de parentalidad y primera estructura comunal.

El *ayllu* es parentesco o ligamen sanguíneo, es decir, conciencia doméstica, solidaridad fraternal. La sangre generó la moral doméstica y ésta, a su vez, el sentimiento comunitario de la propiedad y el del linaje endogámico. Así se formaron las constelaciones de linajes y pueblos, por superposiciones sucesivas hasta el advenimiento del primer “imperio”. preincaico o etapa ordenadora de la cultura y, después, del régimen de los incas (García, 1973, p. 34).

La cita de Uriel García sobre el *Ayllu* resalta la profunda interconexión entre parentesco, moral y organización social en las comunidades indígenas. El *Ayllu*, entendido como un sis-

tema de parentesco y vínculo sanguíneo, actúa como un fundamento de la conciencia doméstica y la solidaridad fraternal. Este lazo sanguíneo no solo establece relaciones personales, sino que también configura un sentido colectivo de pertenencia, que se manifiesta en la moralidad y en la forma de concebir la propiedad como un bien comunal, más que individual.

Uriel García (1973) destaca cómo esta estructura social, a través de superposiciones de linajes y pueblos, condujo a la formación de complejas constelaciones que eventualmente darían paso al desarrollo de imperios, comenzando con las culturas preincaicas y culminando en el régimen de los incas. Este proceso histórico resalta la importancia del *Ayllu* como núcleo organizativo y ético, que sostiene tanto la identidad cultural como la cohesión social de los pueblos indígenas.

Por lo tanto, el *Ayllu* no es solo una forma de organización social; es un concepto que encapsula la identidad cultural y la historia de resistencia de las comunidades andinas frente a las fuerzas externas que han buscado fragmentar sus estructuras tradicionales. Esta perspectiva invita a la reflexión sobre la relevancia del *Ayllu* en el contexto contemporáneo, donde las comunidades buscan reafirmar su identidad y sus derechos en un mundo globalizado. El *Ayllu* ha representado, históricamente, una forma auténtica de organización humana en las culturas andinas, agrupadas y esparcidas entre montañas, quebradas, llanuras y ríos. En la actualidad, el *Ayllu* puede verse como una pequeña réplica de las comunidades existentes o caseríos que conforman microgrupos de habitantes organizados por vínculos sanguíneos. Uriel García (1973) y Valcárcel (1972) coinciden en que el *Ayllu* se basa en un parentesco alineado con lo sanguíneo, permitiendo la identificación de grupos en el marco de una conciencia doméstica, que es la esencia de la solidaridad fraternal.

Por otro lado, Jesús Contreras (1981, p. 16) interpreta el *Ayllu* como una unidad territorial y de residencia que puede incluir tierras y pastos de propiedad comunal, con autoridades

tradicionales propias, como el varayoc, quien es una persona mayor, respetada y responsable en la comunidad. La fraternidad en este contexto no debe entenderse únicamente como un lazo entre familias, sino como un conjunto de interrelaciones entre iguales en un territorio determinado.

Reinterpretando a estos autores, el *Ayllu* simboliza la moral y el sentimiento comunitario en el uso de la propiedad, el espacio y el territorio. En esencia, el *Ayllu* proviene de esa relación moral y del entendimiento con los demás. Según estos referentes, debe ser comprendido como un producto original de las relaciones humanas del *Runa/Jaqi*. Las relaciones entre los *Runa* (gentes andinas) del norte del Perú, especialmente en Huancabamba, y los *Apus* y *Ayllus*, no son mera sospecha, sino una realidad que ha dejado huellas marcadas entre los habitantes y sus territorios, que hoy se conocen como comunidades.

Los *Apus* están más relacionados con el sentimiento y con la manera en que cada individuo se percibe y reconoce en su esencia, así como con la pertenencia a un grupo, territorio y lugar determinado. Según los estudios de Luis Valdivia (2010, p. 343), se destacan dos concepciones específicas sobre la comunidad. La primera, de carácter indigenista, está representada por las antiguas culturas precolombinas del Perú, donde la comunidad se deriva del *Ayllu* y la comunidad campesina es una continuación de esas formas culturales indígenas. En esta perspectiva, el *Ayllu* es la esencia de la resistencia indígena, incluso tras la llegada de los españoles, que modificó la estructura de la identidad indígena.

La segunda concepción es la hispana, que argumenta que la comunidad campesina tiene un origen occidental, lo que suscita el debate de si el *Ayllu* fue completamente destruido con la invasión moderno-colonial. Paz Velásquez y Ubillús Camizán (2014) definen el concepto de comunidad como una estructura familiar con una amplia reproducción de hábitos y costumbres, que continúan formando estructuras simbólicas para la perpetuación de prácticas religiosas y económicas. La noción de *Ayllu* puede ser adaptada y contextualizada en otros países de

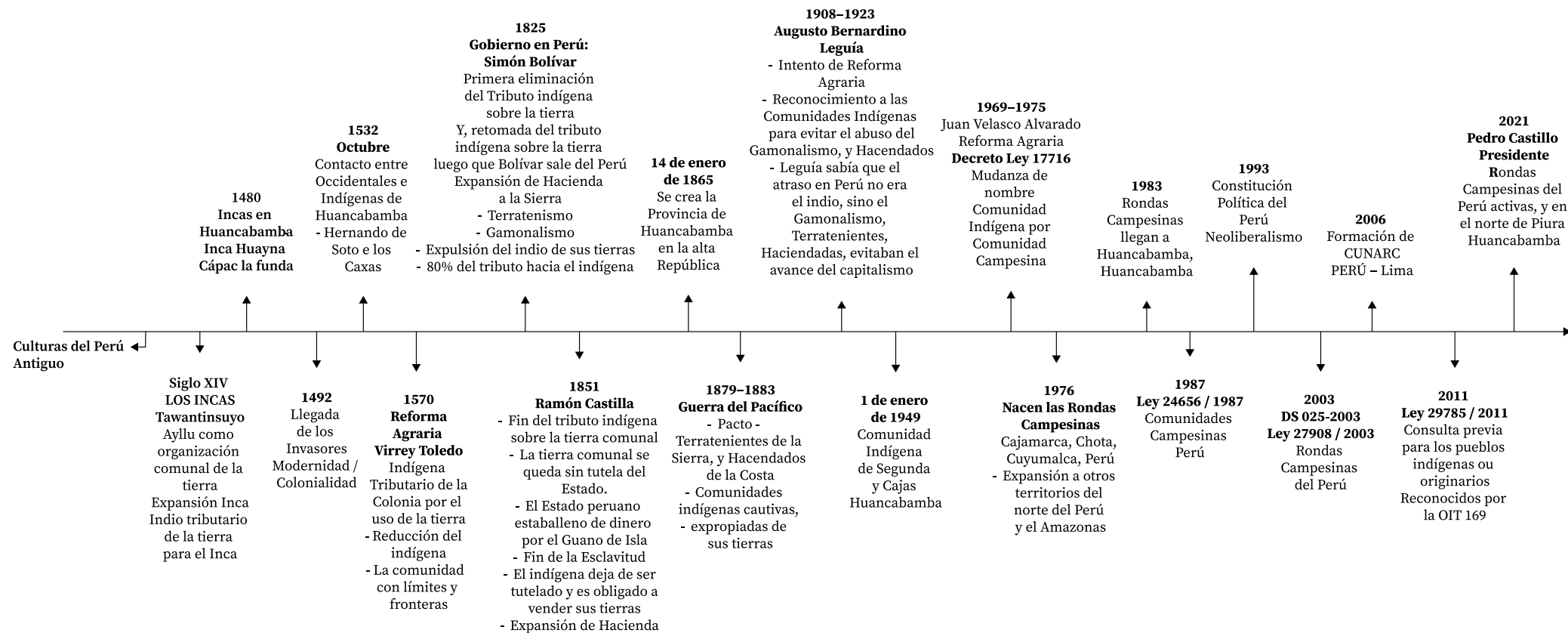
América Latina, donde diversas culturas indígenas han desarrollado formas de organización social similares. Por ejemplo, en Bolivia, las comunidades aymaras y quechuas también articulan sus relaciones a través de sistemas de parentesco y solidaridad, donde el concepto de *Ayllu* se refleja en estructuras comunitarias que priorizan la colaboración y la gestión colectiva de recursos. En México, las comunidades indígenas, como los zapotecas y mixtecos, han mantenido prácticas de organización basadas en el *tequio*, que promueve la cooperación para el bienestar colectivo. Asimismo, en Colombia, los pueblos indígenas, como los wayúu, también construyen su identidad y organización social en torno a relaciones de parentesco y respeto por el territorio. Estas definiciones revelan una rica diversidad cultural y la importancia de las estructuras comunales en la resistencia y resiliencia de los pueblos indígenas frente a los desafíos contemporáneos. Por lo tanto, el estudio de estas dinámicas en diferentes contextos latinoamericanos enriquece la comprensión de la identidad cultural y social en la región. En Brasil, la noción de organización comunal también encuentra su lugar en las diversas culturas indígenas que habitan el vasto territorio del país. Las comunidades indígenas, como los guaraníes y los yanomami, presentan estructuras sociales que enfatizan la reciprocidad, el parentesco y la gestión colectiva de recursos naturales. En el caso de los guaraníes, la *tierra* es vista como un ente sagrado y su manejo se basa en la cosmovisión que integra la espiritualidad con la vida cotidiana, similar al concepto de *Ayllu* en los Andes. Por otro lado, los yanomami tienen un sistema de clanes que refuerza los lazos de parentesco y promueve la cooperación entre grupos, una característica común en muchas comunidades indígenas de América Latina.

Al incorporar estas definiciones en el contexto brasileño, se puede destacar cómo las comunidades indígenas del país también enfrentan retos contemporáneos, como la presión por la explotación de sus territorios y la lucha por el reconocimiento de sus derechos. Además, el estudio de la organización comunal en Brasil se entrelaza con la diversidad cultural del país, evidenciando que, al igual que en otras naciones latinoameri-

canas, las comunidades indígenas son actores clave en la preservación de sus identidades y en la construcción de alternativas frente a las dinámicas de la modernidad. De esta manera, el concepto de *Ayllu* puede ser entendido como un hilo conductor que une las experiencias de los pueblos indígenas en toda América Latina, subrayando la importancia de la cooperación y la resistencia en la lucha por la identidad y el territorio.

En este sentido, María Isabel Remy (2013), en una entrevista con Javier Torres en su programa “El Arriero”, analiza la historia de las comunidades en Perú, identificando tres procesos clave para entender sus orígenes. A partir de esta entrevista, es posible establecer una línea de marcos temporales en el proceso de organización comunal en Perú, considerando sus formas y expresiones a lo largo de la historia (ver figura 1). De esa entrevista se pudo realizar la siguiente ilustración.

Figura 1. Marcos temporales en el proceso de organización comunal en Perú.



Fuente: Elaboración propia, 2020.

El primer momento de la historia de las comunidades en Perú se refiere a cómo los pueblos autóctonos indígenas se organizaban antes de la llegada de los occidentales, bajo la estructura del imperio Inca. En esa época, las comunidades indígenas debían pagar un tributo al Inca. Con la llegada de los españoles, se da inicio a una nueva etapa: la Comunidad colonial, que se formaliza en 1570 con la reducción de los indios, marcando el nacimiento de la primera reforma comunal de la época (Uriel García, 1973).

El segundo momento clave se sitúa con la formación del Estado-Nación tras la independencia. Entre 1824 y 1825, Simón Bolívar disuelve la Comunidad colonial, eliminando el tributo indígena. Sin embargo, tras su salida del Perú, las tierras comunales pasan nuevamente a ser tuteladas por el Estado, dado que los indígenas, trabajando la tierra, generaban el 80% de los ingresos económicos del país. En esta etapa, se impulsa la expansión de la hacienda, lo que incrementa la concentración de tierras en manos de elites (Macera; Maguiña, Reginfo, 1988).

Un tercer momento destacado es la llegada de Ramón Castilla en 1851. Castilla pone fin al tributo indígena, lo que lleva a que los indígenas se queden nuevamente sin tierras, siendo obligados a venderlas a terratenientes y gamonales. Este proceso contribuye a la expansión de las haciendas y al sometimiento de las comunidades indígenas (Macera; Maguiña, Reginfo, 1988).

El cuarto momento clave se produce tras la Guerra del Pacífico (1879-1883). En este periodo, se forja un pacto entre gamonales, terratenientes y hacendados para apropiarse de las tierras indígenas. Las haciendas se expanden sobre la sierra andina, y las comunidades son absorbidas, dando lugar a lo que se denominó “comunidades cautivas”. Los indígenas que permanecían dentro de las haciendas estaban obligados a trabajar para pagar impuestos (Macera; Maguiña, Reginfo, 1988).

Finalmente, con la llegada de Juan Velasco Alvarado en 1969, se implementa una política inclusiva que, entre otras medidas, promulga la Ley de Comunidades Nativas (1974), la cual reco-

noció legalmente a las comunidades nativas, principalmente en la Amazonía. A partir de este periodo, las comunidades indígenas pasaron a denominarse “comunidades campesinas” (Velasco, 1969). Según Valdivia (2010), esta Ley sirvió para proteger y respaldar a los grupos étnicos de la Amazonía, reconociendo su personalidad jurídica y asegurando el respeto a sus derechos sobre las tierras comunales.

Este recorrido histórico destaca los momentos clave de la evolución de las comunidades indígenas en el Perú, desde el periodo precolombino hasta las reformas agrarias del siglo XX, reflejando las tensiones entre la resistencia indígena y las políticas estatales.

Por consiguiente, en la misma Ley, Artículo 7, vamos a encontrar:

Las comunidades nativas tienen origen en los grupos tribales de la selva, y ceja de selva, y están constituidas por conjuntos de familias vinculados a los siguientes elementos: idioma, dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común, y permanente de un mismo territorio con asentamiento nucleado o disperso (Perú, 1978, p. 1).

Las **comunidades nativas** de la selva y ceja de selva en Perú tienen origen en grupos tribales y están formadas por familias que comparten elementos esenciales como idioma, dialecto, características culturales y sociales. Estas comunidades se distinguen por su **tenencia y usufructo común de la tierra**, manteniendo una ocupación permanente de su territorio, con asentamientos nucleados o dispersos. Su organización social se basa en la colectividad y su fuerte conexión con el territorio, aspectos clave en su identidad. La **Ley N. 20.653 de 1974** formalizó su reconocimiento, otorgándoles personalidad jurídica y protección estatal, especialmente enfocada en preservar los derechos de los grupos étnicos amazónicos. Este marco legal asegura que las comunidades nativas continúen ejerciendo su autonomía sobre los recursos naturales que han gestionado históricamente, y refuerza su papel en el contexto multicultu-

ral del país (Perú, 1974). Por otro lado, se encuentra publicado en el Diario Oficial peruano, la Ley N. 24.656 de Comunidades Campesinas, que fue promulgada el 14 de abril de 1987.

Artículo 1°. Declárese de necesidad nacional e interés social y cultural el desarrollo integral de las Comunidades Campesinas. El Estado las reconoce como instituciones democráticas fundamentales, autónomas en su organización, trabajo comunal y uso de la tierra, así como en lo económico y administrativo, dentro de los marcos de la Constitución, la presente ley y disposiciones conexas (Perú, 1987, p. 59).

Este artículo resalta la importancia de las **Comunidades Campesinas** en Perú, al declararlas de interés nacional, promoviendo su desarrollo integral. Se reconoce su autonomía en aspectos clave como la organización interna, el trabajo comunal y la gestión de la tierra, así como en su economía y administración. Esto posiciona a las comunidades como actores democráticos esenciales dentro del marco constitucional, reafirmando su relevancia en el tejido social y cultural del país.

Como llama la atención Luis Valdivia (2010), la Ley sale con la facultad de autocorregir la vida de los comuneros, de acuerdo con sus usos y costumbres. También encontramos en esta Ley lo que el Estado define como Comunidad Campesina:

Artículo 2°. Las Comunidades Campesinas son organizaciones de interés público, con existencia legal y personería jurídica. integradas por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno tecnocrático y el desarrollo de actividades multisectoriales, cuyos fines se orientan a la realización plena de sus miembros y del país (Perú, 1987, p. 59).

Este artículo define a las **Comunidades Campesinas** como entidades jurídicas de interés público, compuestas por familias que ejercen control sobre territorios comunales. Se subraya su arraigo en tradiciones ancestrales y su organización en torno a la propiedad comunal de la tierra y el trabajo colectivo, promoviendo la ayuda mutua y un gobierno tecnocrático. Además, estas comunidades desarrollan actividades multisectoriales con el propósito de mejorar tanto a sus miembros como al país en su conjunto.

Por medio de la ley, el Estado se compromete, en primer lugar, a garantizar la integridad del derecho de propiedad sobre los territorios de las Comunidades Campesinas. En segundo lugar, se establece que se respetará y protegerá el trabajo comunal, considerado una forma de participación de los comuneros, orientada a la preservación y desarrollo de bienes y servicios de interés comunitario, regulado por un derecho consuetudinario autóctono. En tercer lugar, el Estado fomenta la organización y funcionamiento de empresas comunales, multicomunales y otras formas asociativas constituidas libremente por la Comunidad. Finalmente, el Estado respeta y protege los usos, costumbres y tradiciones de las Comunidades, promoviendo el desarrollo de su identidad cultural.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2017a, 2017b), según el **“III Censo de Comunidades Indígenas 2017: III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas”**, existen 2.703 comunidades indígenas en las regiones de Selva y Ceja de Selva, distribuidas en 11 departamentos del país. Estos departamentos incluyen Amazonas, Ayacucho, Cajamarca, Cusco, Huánuco, Junín, Loreto, Madre de Dios, Pasco, San Martín y Ucayali, con una población total de 418.364 comuneros nativos indígenas. Asimismo, se censaron 6.682 Comunidades Campesinas a nivel nacional, principalmente en las regiones de Sierra, Costa y Selva, distribuidas en 23 departamentos del Perú, incluidos Piura, donde hay 142 comunidades con una población de 439.078 comuneros a lo largo de 35.657,49 km².

Las publicaciones del INEI (2017a, 2018b) indican la existencia de 6.682 comunidades campesinas que ocupan un total de 1.285.215,60 km² del territorio peruano, con una población aproximada de 3.020.502 comuneros campesinos distribuidos en 23 departamentos censados.

En cuanto al origen de las Comunidades en Perú, Héctor Béjar (1983) defiende que las comunidades campesinas tienen sus raíces en la herencia del *Ayllu* de los pueblos autóctonos. Por su parte, José Matos Mar (1976) sugiere que la Comunidad peruana puede entenderse como un diálogo entre el *Ayllu* y la comuna ibérica, señalando una interacción entre elementos autóctonos y modernos en las prácticas comunitarias.

José Carlos Mariátegui, en **“El problema de la tierra del indio”** (1928), critica la independencia del Perú, argumentando que no cambió nada en favor del indígena y de la tierra comunal. Mariátegui (1928) subraya “la supervivencia de la Comunidad y los elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena”, concluyendo que “la raza indígena es una raza de agricultores” (p. 32). Según el autor, el manejo de la naturaleza es intrínseco a la vida del comunero, y la solución al problema indígena debe ser social y comunitaria, realizada por los propios indios (Mariátegui, 1928, p. 25). El Estado peruano, a través de la legislación, garantiza la propiedad y los derechos de las Comunidades Campesinas, incluyendo el trabajo comunal y la preservación de sus tradiciones. Además, promueve la creación de empresas comunales y el respeto por su identidad cultural. Según el INEI (2017a), se censaron miles de comunidades indígenas y campesinas en el Perú, las cuales ocupan vastos territorios en diversas regiones. Héctor Béjar y José Matos Mar señalan que las comunidades campesinas tienen sus raíces en el *Ayllu* andino, mientras que José Carlos Mariátegui sostiene que la independencia del Perú no resolvió la problemática indígena, enfatizando que la tierra y la organización comunitaria son esenciales para su existencia.

Mariátegui en el prefacio del Libro “Tempestad en los Andes”, de Luis Eduardo Valcárcel, escribió:

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de occidentalización material de la tierra quechua. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso (Valcárcel, 1972, p. 11).

Esta cita de José Carlos Mariátegui (1928) expresa que la fe en el resurgimiento indígena no se basa en la occidentalización de la tierra quechua, sino en el mito y la idea de la revolución socialista. Se gún él, la esperanza indígena es revolucionaria por naturaleza, y esos mismos mitos e ideas han sido cruciales para el despertar de otros pueblos y razas que enfrentan colapso. Mariátegui resalta el poder del pensamiento colectivo indígena como motor de transformación social y emancipación, posicionando el mito como una fuerza fundamental para su reconfiguración en el mundo moderno.

Tomando a Pierre Bourdieu (1983) como base, podemos interpretar que los campos culturales están estructurados por agentes que actúan dentro de marcos de hábitos, los cuales aseguran la reproducción simbólica y práctica de las comunidades. En el contexto de las comunidades indígenas, el *Ayllu* representa una forma de resistencia tanto interna como externa, preservando su esencia filosófica y práctica. La minka, por ejemplo, es una de esas prácticas que refuerza la continuidad de los valores originarios. Estas comunidades siguen reproduciendo, a través de sus costumbres y simbolismos, un modo de vida que se enfrenta a las fuerzas de la modernidad y la colonialidad.

A través del mito y la oralidad, que se transmiten de generación en generación, los comuneros perpetúan un legado cultural que sobrevive a los embates de la modernidad. La permanencia de estas prácticas autóctonas plantea la cuestión de

cómo interpretar teorías contemporáneas, como el Buen Vivir, en el marco de la realidad peruana. Las leyes y reglamentaciones estatales, productos del sistema moderno-colonial, intentan regular la vida comunal, pero las costumbres originarias siguen siendo un baluarte de identidad cultural.

Este capítulo concluye señalando que las prácticas y saberes originarios no son vestigios del pasado, sino manifestaciones vivas de resistencia que siguen moldeando la vida comunitaria en América Latina, invitando a una reflexión más profunda sobre su rol en la construcción de un futuro alternativo, más inclusivo y respetuoso de la diversidad cultural.

El Buen vivir en las prácticas comunales Andinas

El concepto del Buen Vivir, o *Sumak Kawsay* en quechua, se erige como una alternativa paradigmática que desafía las narrativas de desarrollo convencionales en América Latina, especialmente en las comunidades andinas. Este enfoque resalta la interconexión entre la comunidad, la naturaleza y el individuo, proponiendo un modelo de vida que prioriza la armonía social y ambiental por encima del crecimiento económico desmedido. En las prácticas comunales andinas, el Buen Vivir se manifiesta a través de diversas acciones y valores que reafirman la identidad cultural y la sostenibilidad.

Las comunidades andinas han mantenido tradiciones ancestrales que promueven el cuidado y la gestión colectiva de los recursos naturales. Prácticas como la minka, que implica trabajo comunitario para el bienestar colectivo, son ejemplos claros de cómo se integra el Buen Vivir en la vida cotidiana. A través de estas actividades, se fortalecen los lazos sociales y se asegura el acceso equitativo a los recursos, fomentando así la cohesión y el apoyo mutuo entre los miembros de la comunidad.

El respeto a la madre tierra (*Pachamama*) es un pilar fundamental en la cosmovisión andina, donde se considera que la naturaleza no es un recurso a explotar, sino un ente con el que se debe coexistir en equilibrio. Este entendimiento se traduce en prácticas agrícolas sostenibles y en el uso de técnicas tradicionales que aseguran la biodiversidad y la salud del ecosistema. Así, el Buen Vivir se convierte en una forma de resistencia frente a las imposiciones del extractivismo y el modelo económico neoliberal.

Asimismo, el Buen Vivir en las prácticas comunales andinas también implica la valorización del conocimiento ancestral y la educación intercultural. Las comunidades fomentan un aprendizaje basado en el respeto a las tradiciones y a la sabiduría de los ancianos, promoviendo una identidad colectiva que se articula con la realidad contemporánea. Este enfoque integral permite a las comunidades no solo sobrevivir, sino prosperar, preservando su herencia cultural y enfrentando los desafíos de la modernidad.

El Buen Vivir, en el contexto de las prácticas comunales andinas, no solo se presenta como un ideal, sino como un modo de vida que se manifiesta a través de la solidaridad, el respeto por la naturaleza y la búsqueda de la equidad. Este enfoque ofrece valiosas lecciones para repensar el desarrollo en un mundo globalizado, resaltando la importancia de las cosmovisiones indígenas y su capacidad para contribuir a la construcción de sociedades más justas y sostenibles en el Sur.

En este estudio, el Buen Vivir se aborda como una categoría externa, no como un concepto o teoría, sino como una expresión práctica de las comunidades autóctonas que ingresa en la academia y aporta a las teorías. Así, se materializa en la experiencia significativa del Movimiento Rondero en Perú. Esta perspectiva nos lleva a reflexionar sobre los hábitos vigentes que activan costumbres en la vida práctica de los Andes de Piura y Huancabamba, y cómo se manifiestan a través de lo simbólico.

Para Octavio Obando Morán (2015, p. 2), “el Buen Vivir es el asentamiento pleno del ser humano en el mundo real, que debilita, anula o disuelve su temor del otro lado de la vida. Nos coloca en un plano real y pleno de nuestra responsabilidad social, humana, no humana y natural”. Esta definición sintetiza la comprensión del Buen Vivir en un sentido filosófico, resaltando su visibilidad en la práctica cotidiana, especialmente en el cuidado de la vida y del entorno.

Según Aníbal Quijano (2012; 2014), el Buen Vivir debería ser un complejo campo de prácticas sociales orientadas hacia la producción y reproducción de un modo de democracia que se distancie de la Colonialidad Global del Poder. Quijano (2011) propone situarlo como una alternativa concreta al capitalismo, manifestando la lucha anticapitalista. Asimismo, señala que, así como la lucha indígena surge del Sur Indígena Plurinacional, el Buen Vivir también es una propuesta original del Sur, contra el poder colonial. “De allí su actual lugar y papel en la subversión epistémica, teórica, histórica, estética y política de este patrón de poder” (Quijano, 2014, p. 859).

Alberto Acosta (2016) argumenta que el Buen Vivir ofrece una oportunidad para fortalecer los lazos comunitarios en las actividades cotidianas, constituyendo un modo de vivir y resistir colectivamente ante el colonialismo del poder. David Choquehuanca (2010) complementa esta visión al señalar que el Buen Vivir no es un acto individual, sino que se centra en la comunidad y el vivir en conjunto. Todos los autores aquí citados coinciden en que el Buen Vivir debe ser entendido como una práctica reflexiva que impulse la descolonización del poder colonial.

Este Buen Vivir teórico se describe como material, interpretando lo autóctono no solo como una alternativa viable al capitalismo. Como señala Quijano (2014, p. 589), “también es un tipo de alternativa o una cuestión abierta que necesita ser constantemente puesta en indagación y debate”. En este contexto, Acosta (2016) argumenta que el Buen Vivir es una propuesta

destinada a la periferia del Sur, enfocándose en la construcción y reconstrucción de los procesos históricos de los pueblos o culturas marginadas.

Así, desde los autores referenciados, el Buen Vivir se presenta como una vivencia y experiencia de prácticas cotidianas con sabiduría, constituyendo una resistencia activa al capitalismo globalizado, con especial atención al modelo de desarrollo neoliberal. En este sentido, se abre un espacio para que las comunidades autóctonas no solo preserven su identidad cultural, sino que también reivindiquen su derecho a un futuro sostenible y equitativo en América Latina.

Para los autores del Buen Vivir, el neoliberalismo es un enemigo directo de los pueblos indígenas, y sobre todo de toda práctica humana. Para David Harvey el neoliberalismo es:

teoría práctica político, económica, que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres, y libertad de comercio (Harvey, 2008, p. 6).

David Harvey (2008, p. 6) define el neoliberalismo como una “teoría práctica político-económica que sostiene que la mejor manera de promover el bienestar humano es no restringir el libre desarrollo de las capacidades y libertades empresariales del individuo. Esto debe hacerse dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada sólidos, mercados libres y libertad de comercio”. Esta definición resalta la premisa fundamental del neoliberalismo: la creencia en que un entorno donde predominan las libertades económicas y la propiedad privada conducirá al progreso y bienestar de la sociedad. Sin embargo, es crucial considerar las críticas y consecuencias que este enfoque ha tenido, especialmente en términos de desigualdad social y económica, así como en la afectación de comunidades vulnerables, incluidas las comunidades

indígenas y autóctonas de América Latina. La implementación de políticas neoliberales ha generado tensiones entre el desarrollo económico y la justicia social, cuestionando la sostenibilidad y equidad de los modelos de desarrollo promovidos en la región.

En el mismo artículo, Harvey (2008) propone que el Estado actúa como un aliado del capitalismo, creando un entorno propicio para la implementación de los planes neoliberales. Otros autores, como Neil Brenner, Jamie Peck y Nik Theodore (2012), señalan que el proceso de neoliberalismo se expande a través de lo que denominan “neo-liberalización”. Este fenómeno representa una tendencia con una existencia histórica específica que se desarrolla de manera desigual y se organiza como una reestructuración regulatoria disciplinada por el mercado. En términos generales, estas políticas neoliberales, desde la década de 1970 en adelante, responden a la lógica del capitalismo y nada más.

En Perú, el neoliberalismo y las privatizaciones han estado presentes desde los años 1970, siendo ampliamente adoptados por el gobierno de Alberto Fujimori en 1990 (Caro, 2002). Por otro lado, los autores Carlos Ganoza Durant y Andrea Stiglich Watson (2015) presentan en su libro “El Perú está calato” argumentos detallados sobre el fracaso del mito del progreso, que se presentó como un modelo económico y político a seguir. Este progreso, en términos de Acosta (2016), es imposible de alcanzar, ya que se trata de una fantasía.

En un contexto más cotidiano, el Buen Vivir se presenta como un paradigma de potencia (Fernandes; Silva; Barbosa, 2018) capaz de construir modos de resistencia desde dentro, es decir, desde los sujetos oprimidos o estigmatizados. Esta perspectiva permite reinterpretar el sentido de la vida cotidiana para un agente rondero/a o comunero/a en el norte peruano. Las Rondas Campesinas poseen estas cualidades al ser un movimiento indo-andino que utiliza repertorios endógenos como resistencia frente al Estado neoliberal peruano, luchando, por ejemplo, contra el neoextractivismo minero.

Al abordar las prácticas de cuidado y los modos culturales autóctonos, Edward Sapir (2012) señala que estas acciones buscan una cultura auténtica, basada en relaciones de solidaridad y fines comunes entre los agentes y sus campos. José Ron (1977) entiende la cultura como un conjunto de significaciones reunidas en informaciones acumuladas, conservadas y transmitidas de generación en generación. Esto nos lleva a una nueva interrogante: ¿es posible identificar valores y principios del Buen Vivir en las prácticas comunales y ronderas?

Los principios del Buen Vivir están fundamentados en la búsqueda de apoyo para los campos culturales, así como en sus desarrollos de costumbres y tradiciones. Mora (1978) señala la existencia de dos tipos de principios: los específicos de cada categoría de conocimiento y los comunes a todas. Respecto a su naturaleza, pueden ser principios lógicos (como identidad, no contradicción y exclusión de terceros) y ontológicos. Algunas corrientes de pensamiento argumentan que solo los primeros deberían ser considerados como principios, ya que representan realidades subjetivas que emanan fuerzas en base a una razón lógica del ser y del conocimiento. En el caso de las Rondas Campesinas, se identifican principios y normas, tal como lo señala el Informe Jurídico de 2018 y 2021. La CUNARC-PERÚ es el órgano regulador desde su fundación el 3 de diciembre de 2006, y se describe de la siguiente manera: “en las Comunidades, las Rondas somos su órgano de seguridad y justicia, y estamos sujetas a sus asambleas. En los caseríos y centros poblados, las rondas ejercemos autogobierno, funciones jurisdiccionales y procuramos el desarrollo local. Coordinamos con las entidades públicas y fiscalizamos a las autoridades” (CUNARC, 2021).

Entre los principios de las Rondas Campesinas encontramos el “Ama Sua”, que significa “no seas ladrón”; “Ama Que-lla”, que se traduce como “no seas ocioso o perezoso”; y “Ama Llulla”, que implica “no seas mentiroso”. Estos valores morales se practican en las Rondas Campesinas de todo el Perú y también rigen las bases ronderas del norte peruano. Estos principios se alinean con los postulados del Buen Vivir, como señala

Choquehuanca (2010), y son parte de las cosmologías Aymara, Quechua y Guaraní. En este debate sobre los principios milenarios en la práctica, autores como Josef Estermann (2006, p. 73) se refieren a una “Filosofía Andina” que conecta las actividades de la cultura indígena de los Andes. Las Rondas Campesinas, como movimiento, pueden ser comprendidas y estudiadas desde esta perspectiva.

Al tratar con un campo cultural rondero que se desarrolla en comunidades autóctonas, se establecen relaciones comunitarias propias de este mundo. La Comunidad de Segunda y Cajas, donde se desarrolla este estudio, es parte de un cosmos que sus integrantes contemplan y reproducen. Así, estructuras simbólicas como la reciprocidad, el complemento y la correspondencia son pilares fundamentales para entender el Buen Vivir rondero del norte peruano.

Los estudios de Estermann (2006) analizan los diferentes actos que se condicionan mutuamente (inter-acción). El esfuerzo o inversión en una acción por un/a agente social será recompensado por una respuesta recíproca de igual magnitud por el receptor/a. Esto se relaciona con una noción de justicia (una meta-ética) en el intercambio de bienes, sentimientos, personas y valores religiosos. La reciprocidad se manifiesta en las relaciones entre lo religioso, la familia, el trabajo comunitario y la agricultura en unidad. El complemento se refiere a la búsqueda de lo que falta, mientras que la correspondencia presupone una correlación mutua entre dos campos de la realidad.

Por lo tanto, no se pretende transcribir todos los textos existentes sobre los estudios teóricos del Buen Vivir, sino comprenderlo desde las Rondas Campesinas del norte peruano. El desafío es seguir lo que proponen Acosta (2016) y Quijano (2014), quienes argumentan que el Buen Vivir debe seguir siendo construido desde las prácticas indígenas que lo aplican en su accionar. Las preguntas que surgen son: ¿cómo lo hacen? ¿Dónde actúa y cómo se reproduce en el interior de las rondas y de las comunidades?

Finalmente, es crucial reflexionar sobre la importancia de comprender el significado del Estado en relación con las Rondas Campesinas de la Comunidad de Segunda y Cajas en la Provincia de Huancabamba. Este entendimiento puede ofrecer *insights*¹² sobre la dinámica de poder y resistencia en la lucha por el Buen Vivir, en un contexto donde las comunidades autóctonas se enfrentan a las lógicas del neoliberalismo y el neoextractivismo. En este sentido, las Rondas Campesinas emergen como agentes clave en la defensa de sus territorios y la reivindicación de sus derechos, proponiendo un modelo alternativo que desafía las estructuras de poder establecidas y busca la construcción de un futuro más justo y equitativo. A través de su resistencia y organización, las Rondas Campesinas no solo reivindican su autonomía, sino que también reafirman sus valores culturales y sociales, constituyendo un faro de esperanza para el Buen Vivir en medio de un panorama desafiante.

12 La expresión “ofrecer *insights*” se traduce como “proporcionar percepciones” o “brindar conocimientos profundos”. En este contexto, se refiere a la capacidad de proporcionar una comprensión más clara o detallada sobre un tema específico, a menudo a través de un análisis crítico o una reflexión profunda. Los “*insights*” suelen ser descubrimientos o realizaciones que ayudan a entender mejor un fenómeno o una situación.

Capítulo 2

RELACIONES DE PODER, EL CAMPO JURÍDICO Y LAS RONDAS CAMPESINAS

Las relaciones de poder en el contexto de las Rondas Campesinas del Perú son un fenómeno complejo que refleja la interacción entre estructuras sociales, políticas y jurídicas. Este Movimiento, que surge como respuesta a las dinámicas de opresión y exclusión, no solo articula un espacio de resistencia frente al Estado neoliberal, sino que también redefine el papel del derecho en la vida comunitaria. En este sentido, el campo jurídico se convierte en un ámbito donde se negocian y reivindican derechos, creando un diálogo entre las normas estatales y las costumbres ancestrales de las comunidades indígenas. Las Rondas Campesinas, como agentes de seguridad y justicia, no solo desafían las lógicas hegemónicas del poder, sino que también construyen un nuevo paradigma de gobernanza local, centrado en principios de reciprocidad, solidaridad y Buen Vivir. Este estudio se propone analizar cómo estas relaciones de poder se manifiestan en la práctica y cómo el campo jurídico se articula con las luchas cotidianas de las Rondas Campesinas, contribuyendo a la construcción de alternativas viables en un contexto de creciente extractivismo y desigualdad social.

Aníbal Quijano (2014, p. 616) define el Estado-Nación moderno como una estructura institucional que sintetiza una organización política, por lo que se le denomina un Estado nacional, cuya esencia radica en la dominación, explotación, discriminación, individualismo y desigualdad histórica. En esta línea, Álvaro García Linera (2010) ofrece una conceptualización del Estado que organiza y describe sus efectos en el Sur: (a) el Estado como

dominación y conducción política, un campo donde se desarrolla la correlación de fuerzas entre bloques y clases sociales, y donde se construyen las coaliciones políticas dominantes; (b) el Estado como institucionalidad, donde se concretan decisiones, normas, reglas, presupuestos económicos y jerarquías de poder; y (c) el Estado como relación de legitimación política, que se manifiesta como una idea colectiva, donde existe un diálogo moral consensuado entre gobernantes y gobernados.

Por su parte, Nicos Poulantzas (2007) sostiene que el Estado representa oficialmente a la sociedad, entendiéndolo como el campo de las luchas prácticas de la humanidad. En un segundo punto, define al Estado como organizador y base central para la conservación de las condiciones que aseguran la funcionalidad de los modos de producción y la formación social. En esta perspectiva marxista, el Estado se conceptualiza como un producto de la sociedad, es decir, es la sociedad la que genera al Estado. En una lectura complementaria, Taylor (1997) describe al Estado como un dispositivo o instrumento al servicio de la clase dominante.

En el contexto del Sur, Mabel Thwaites (1994, p. 5) subraya que el Estado se define por el poder que permea sus relaciones políticas, económicas y sociales. En consecuencia, se convierte en el espacio donde la clase dominante se unifica y se organiza para materializar su dominación, no solo a través de la fuerza, sino mediante una complejidad de mecanismos que garantizan el consentimiento de las clases subalternas.

Desde la perspectiva pluralista, se observa que estas teorías dialogan en gran medida con las neoliberales. George Taylor (1997) señala que, en este marco, el Estado se sitúa como un lugar de conflicto entre los diversos grupos internos que representan políticas sobre intereses. De esta manera, el poder se dispersa a lo largo de espacios, personas, instituciones y sus agentes. Los límites para la acumulación de poder son los intereses en juego y la capacidad de los grupos para ejercer presión sobre aquellos que tienen delegación para la toma de decisiones. En

esta visión, el Estado se define a partir del concepto de gobierno, como un campo de acción neutro para grupos legitimados por la sociedad, que determinan la administración del poder.

A diferencia del marxismo, donde el Estado es considerado autónomo y de máxima jerarquía, los pluralistas prefieren el término gobierno, que implica un sistema donde coexisten intereses, consensos y conflictos de decisiones entre instituciones legítimas. Así, el Estado se convierte en un medio de conciliación entre grupos sociales, mientras que el gobierno se entiende como el conjunto de instituciones que conforman los aparatos ideológicos y proporcionan directrices basadas en los consensos alcanzados. En esta visión pluralista, se excluye a la sociedad que no está directamente vinculada con las decisiones formales.

Retomando la definición del Sur, García Linera (2010) caracteriza al Estado contemporáneo como un proceso de construcción histórica fundamentado en la dominación, entendido desde la coerción, la apropiación de la riqueza pública y, por último, la legitimidad de las acciones políticas. En este sentido, el Estado se erige como poder simbólico, estableciendo un diálogo con Pierre Bourdieu (2014), quien describe al Estado como un estructurador del orden social de la comunidad, del uso del tiempo, de la distribución económica y de las agendas de vida. Así, se vive bajo un Estado que controla la vida humana de manera continua.

Se podría argumentar que estamos ante un Estado no solo opresor, sino también cómplice de otras fuerzas, como el capitalismo y su nuevo espíritu: el neoliberalismo. Según Boltanski y Chiapello (2009), es en este contexto donde el juego del capitalismo se repone y se reproduce con el fin del lucro. Para estos autores, el Estado y el nuevo espíritu del capitalismo representan nuevas formas de opresión y transformación social. Las modalidades en que el Estado se manifiesta en su organización, legitimación y administración de los medios sociales representan una incertidumbre para la sociedad, dada la multiplicidad de roles que asume (un día es amo, señor, libertador, y juzgador

del pueblo; al siguiente, se convierte en un aparato de coerción, control y sometimiento, configurándose como un Juez perpetuo).

Aníbal Quijano (1985) enfatiza la importancia de repensar el modelo del Estado peruano, sin perder de vista un modo de gobierno que no se ha consolidado desde el siglo XIX. En este sentido, el Estado peruano se presenta como un Estado capitalista que busca seguir los pasos de los poderes hegemónicos en su ansiada globalización. Es un aparato corrupto, moderno y neocolonial, racista, dependiente económicamente, coercitivo, patriarcal, controlador, normativo, administrador y tutor cuando lo desea; en definitiva, un campo repleto de alianzas de poder con fuerzas externas como el capitalismo.

Los estudios de Mascaro (2013) indican que las formaciones sociales con valor, junto a las mercancías y las subjetividades jurídicas, son parte del sistema de reproducción del capitalismo y del Estado. De este modo, se puede describir al Estado peruano como Colonial/Moderno y Capitalista, siguiendo el planteamiento de Aníbal Quijano (2014), quien argumenta que el Sur se constituyó a partir del contacto con el capitalismo colonial/moderno. Es importante recordar que, desde la década de 1970 hasta 1990 y en adelante, el Estado peruano adopta una nueva óptica dependiente del capitalismo estadounidense y de países europeos, a través de los tratados de libre comercio vigentes. Walter Mignolo (2010) sostiene que se compraron paquetes de la fantasía del progreso. En este contexto, el Estado peruano enfrenta divergencias con las Rondas Campesinas del Perú, especialmente en relación con los conflictos sociales en el sector neo-extractivo minero.

Las violencias ejercidas contra la sociedad, que ha sido exteriorizada y oprimida, han dado lugar a insurgencias y protestas, alimentadas por múltiples repertorios provenientes de organizaciones y movimientos sociales, siendo un claro ejemplo el Nuevo Movimiento Social de las Rondas Campesinas del Perú. Surge, entonces, la pregunta: ¿cómo se construyen las relaciones de poder entre las jerarquías de las Rondas y entre

los diversos actores sociales involucrados en el territorio? Michel Foucault (2010) define el poder como una fuerza que no puede ser reducida a un objeto o a la figura de un propietario. El poder, más bien, elige su estructura para adaptarse. En este sentido, Norberto Bobbio (2000) considera que el poder implica una lógica de dominación, donde un agente A ejerce influencia sobre un agente B. Desde las lecturas marxistas, como las de Taylor (1997), se sostiene que el poder es ejercido por la clase dominante sobre la clase dominada a través de un conjunto de aparatos ideológicos.

Por tanto, las Rondas Campesinas del Perú, y en particular las Rondas de Huancabamba, son organizaciones que ejercen poder en redes, lo que se evidencia en la estructura de la Asamblea. Sin embargo, dentro de estas Rondas también surgen relaciones de fricción en la búsqueda de representación, participación y reconocimiento en el territorio, especialmente al elegir a sus dirigentes. Esto crea una red de campos de poder, representada por el movimiento que se activa contra el sistema, así como un tipo de poder y dominación interna que refuerza el orden jerárquico dentro de las bases ronderas.

Es fundamental no subestimar el poder simbólico de dominación que ejerce el Estado sobre los territorios. Estas expresiones son analizadas por Bourdieu (1989), quien contempla el poder como un campo de sistemas simbólicos. En el contexto de las Rondas, este poder se reproduce a través de la práctica del cumplimiento de normas y valores, que se manifiestan como hábitos estructurados y estructurantes, utilizados como instrumentos de dominación o resistencia. El análisis del Estado peruano a través de la sociología y la ciencia política revela la complejidad de su estructura y funcionamiento, particularmente en el contexto del capitalismo contemporáneo. Como señala Aníbal Quijano (2014), el Estado-Nación Moderno se configura como un mecanismo de dominación que perpetúa desigualdades históricas y relaciones de poder asimétricas. A su vez, García Linera (2010) enfatiza la dualidad del Estado como un espacio de lucha política y legitimación, donde las decisiones

son el resultado de interacciones entre bloques sociales en conflicto. Esta visión es complementada por Poulantzas (2007), quien conceptualiza el Estado como un campo de relaciones de poder, esencial para el mantenimiento de las condiciones de producción capitalista. En este sentido, el Estado peruano no solo es un instrumento de control social, sino también un actor que negocia y reconfigura alianzas con poderes externos, como el capitalismo global, tal como lo plantea Mignolo (2010). Así, las Rondas Campesinas emergen como actores clave en la resistencia a estas dinámicas, cuestionando la legitimidad del Estado y proponiendo alternativas a las estructuras de poder hegemónicas, lo que refuerza la necesidad de entender las luchas sociales como parte de un proceso más amplio de transformación política y social.

El Estado capitalista se define como una estructura institucional que encarna la dominación, explotación y desigualdad, funcionando como un campo de relaciones de poder donde se desarrollan luchas políticas entre diferentes clases y bloques sociales. Además, actúa como un mecanismo de legitimación que garantiza el consentimiento de las clases subalternas, mientras que al mismo tiempo se convierte en un instrumento de la clase dominante para mantener su hegemonía. Este Estado, en su esencia, es un producto de la sociedad que reproduce las condiciones necesarias para el funcionamiento del capitalismo, al tiempo que se adapta y negocia con fuerzas externas en un contexto globalizado. Las Rondas Campesinas, en este marco, emergen como agentes de resistencia, desafiando las dinámicas de poder y proponiendo alternativas frente a la opresión del Estado.

Marco jurídico de las Rondas Campesinas

El marco jurídico de las Rondas Campesinas en Perú es fundamental para comprender su organización, funcionamiento y legitimidad. Este marco se encuentra constituido por una serie de leyes y normativas que han evolucionado a lo largo del tiempo. A continuación, se presenta un resumen de los principales elementos que lo componen:

1. Reconocimiento legal: Las Rondas Campesinas, como organización social, han sido reconocidas formalmente por el Estado peruano a través de diversas disposiciones legales. La Ley N° 27.908, promulgada en 2003, establece el reconocimiento de las Rondas Campesinas como organismos de seguridad ciudadana y promueve su participación en la defensa del orden interno y la seguridad pública (Perú, 2003b).

2. Derechos y deberes: El marco jurídico establece derechos y deberes para las Rondas Campesinas, tales como la autonomía para organizarse, la facultad de actuar en la prevención del delito y el deber de respetar los derechos humanos de las personas. Esto implica que deben actuar dentro de los límites de la ley y garantizar la protección de los derechos fundamentales.

3. Funciones y atribuciones: Las Rondas Campesinas tienen funciones específicas en la protección de sus comunidades, como la vigilancia y patrullaje en sus territorios. Su labor es complementaria a la de las fuerzas del orden, contribuyendo a la seguridad y la paz social en las áreas rurales.

4. Relación con el Estado: Aunque las Rondas Campesinas operan de manera autónoma, su relación con el Estado es crucial. El marco jurídico establece mecanismos de coordinación y cooperación entre las Rondas y las autoridades locales, lo que permite una mayor efectividad en sus acciones.

5. Desafíos y limitaciones: A pesar de su reconocimiento, las Rondas Campesinas enfrentan desafíos, como la falta de recursos y capacitación, así como tensiones con las autoridades

estatales. Esto puede limitar su capacidad para ejercer sus funciones de manera efectiva y mantener la confianza de la comunidad. Así el marco jurídico de las Rondas Campesinas en Perú es una herramienta fundamental que legitima su existencia y funciones en el contexto de la seguridad y la cohesión social, aunque también presenta desafíos que requieren atención y solución por parte del Estado y las comunidades.

Las Rondas Campesinas en Perú obtienen reconocimiento como personalidad jurídica a través de la Ley 27.908/2003, la cual las define como organizaciones comunales en interlocución con el Estado peruano y regula sus actividades en los territorios. Esta Ley se compone de nueve artículos que establecen las bases ronderas a nivel nacional, incluyendo las de Huanca-bamba, en el norte del país (Perú, 2003b).

El artículo 1 establece que el reconocimiento a las Rondas Campesinas se basa en su forma autónoma y democrática de organización comunal, lo que les permite establecer una relación de interlocución con el Estado. Además, se contempla el apoyo al ejercicio de funciones jurisdiccionales de las comunidades campesinas y nativas, la colaboración en la resolución de conflictos y la realización de funciones de conciliación extrajudicial, conforme a la Constitución y la Ley. Las funciones relacionadas con la seguridad y la paz comunal dentro de su ámbito territorial son también parte de sus atribuciones (Perú, 2003b).

La Ley ratifica las protecciones y garantías, enfatizando en su último párrafo que “los derechos reconocidos a los pueblos indígenas y comunidades campesinas y nativas se aplican a las Rondas Campesinas en lo que les corresponda y favorezca”. Las Rondas deben ejercer autonomía y mantener un enfoque en la organización democrática, lo que se traduce en un diálogo continuo con la defensa de la vida. Así, la personalidad jurídica les confiere un reconocimiento pleno como sujetos de derechos, lo que implica tanto derechos como obligaciones. Esto les permite actuar como un espacio de interlocución con el Estado y colaborar en el equilibrio de la comunidad, contribuyendo a la

solución de problemas internos en los territorios, tal como se expresa en el artículo 2.

Artículo 2.- Rondas al interior de la Comunidad campesina. En los lugares donde existan Comunidades Campesinas y Nativas, las Rondas Campesinas o Rondas Comunales, se forman y sostienen a iniciativa exclusiva de la propia Comunidad y se sujetan al Estatuto y a lo que acuerden los Órganos de Gobierno de la Comunidad a los que la Ronda Campesina está subordinada (Perú, 2003b).

El **Artículo 2** establece que, en aquellas localidades donde existen Comunidades Campesinas y Nativas, las Rondas Campesinas o Rondas Comunales se constituyen y se mantienen por iniciativa exclusiva de la propia comunidad. Estas Rondas deben sujetarse al Estatuto y a los acuerdos de los Órganos de Gobierno de la Comunidad, a los cuales están subordinadas (Perú, 2003b). Esta disposición refuerza la autonomía de las comunidades y la importancia de la organización interna, destacando que la creación y funcionamiento de las Rondas es un proceso comunitario, regulado por sus propias normas y decisiones colectivas.

En este sentido entre las normas están las conocidas “Sancciones o Corregimientos”¹³, y advertencias estas son aplicadas cuando no se cumple con las responsabilidades de las Rondas, o por ser encontrados en faltas por la Asamblea. Para ser un miembro y poder asumir responsabilidad por el Movimiento hay que tener como mínimo 18 años; no obstante, eso no quita que los adolescentes se sientan identificados con las Rondas desde niños y puedan participar, pero no representar.

13 Las Rondas Campesinas del Perú, como movimiento social y organización comunitaria, emplean normas y reglamentos internos para sancionar a sus miembros y a individuos considerados culpables por la Asamblea. Las sanciones varían según la falta cometida, oscilando entre 1 y 12 latigazos. En casos de delitos graves, se aplica la “Cadena Ronderil”, donde el culpable es trasladado de una Base Rondera a otra, y la sanción se determina por cada grupo y su Asamblea. Además, una Base Rondera no puede intervenir en las decisiones de otras Bases, salvo excepciones específicas.

El Artículo 3 sobre los “Derechos y deberes de los miembros de las Rondas Campesinas” establece que estas están integradas por personas naturales, denominadas Ronderos y Ronderas, que cuentan con acreditación. Este artículo destaca la promoción de los derechos y la participación de la mujer en todos los niveles, así como la consideración especial hacia los derechos de niños, adolescentes, personas con discapacidad y adultos mayores. Por tanto, tener una discapacidad no excluye a las personas, quienes pueden ocupar cargos importantes dentro de la estructura rondera, siendo respetados y reconocidos (Perú, 2003b). Además, el Artículo 4 aborda la discriminación que enfrentan algunos miembros de las Rondas, a menudo perpetuada por agentes de instituciones públicas. La naturaleza de la actividad rondera confiere autoridad a sus miembros, lo que puede generar tensiones con las formas de actuación del Estado y la dinámica de poder en su interacción con las comunidades locales. Al garantizarse la autonomía de las Rondas en la defensa de sus territorios y poblaciones, se asegura el ejercicio efectivo de sus repertorios de lucha.

Artículo 4.- Derecho de no discriminación. Bajo responsabilidad, las instituciones y autoridades del sector público no pueden establecer formas o modalidades de discriminación, directa o indirecta, en el ejercicio de los derechos colectivos e individuales de los miembros integrantes de las Rondas Campesinas (Perú, 2003b).

El Artículo 4 establece el “Derecho de no discriminación” para los miembros de las Rondas Campesinas, indicando que las instituciones y autoridades del sector público tienen la responsabilidad de no implementar ninguna forma de discriminación, ya sea directa o indirecta, en el ejercicio de sus derechos colectivos e individuales (Perú, 2003). El no cumplimiento de las formalidades estatales hace que grupos enteros no sean reconocidos o sean considerados ilícitos.

Artículo 5.- Inscripción de las Rondas La Rondas Campesinas elaboran su Estatuto y

se inscriben en los Registros Públicos. Asimismo, procederá su inscripción en la municipalidad de su jurisdicción a fin de establecer relaciones de coordinación. No podrá existir más de una Ronda Campesina en el mismo ámbito comunal (Perú, 2003b).

Un diferencial importante en el planteamiento del problema es que no se puede confundir a las Rondas Campesinas del norte peruano con los Comités de autodefensa, como se muestra en el cuadro 2.

Las Rondas Campesinas del Perú y los Comités de Autodefensa son dos organizaciones comunitarias que surgieron en contextos diferentes y con propósitos distintos:

Origen: Las Rondas Campesinas emergieron en la década de 1970 como una respuesta a la inseguridad y la falta de justicia en áreas rurales, organizándose para proteger y resolver conflictos en sus comunidades. En contraste, los Comités de Autodefensa fueron formados durante la guerra interna en Perú en los años 80 y 90, como una respuesta a la violencia de grupos subversivos, buscando la protección de sus comunidades frente a ataques terroristas (Perú, 2003b).

Estructura y función: Las Rondas son organizaciones formalizadas que operan con un marco legal y se enfocan en la justicia comunitaria, el ejercicio de derechos y la promoción de la participación de diversos grupos, incluidas mujeres y personas con discapacidad. Por otro lado, los Comités de Autodefensa operan de manera más informal y autónoma, a menudo con un enfoque militarizado para la defensa frente a amenazas externas.

Relación con el Estado: Las Rondas Campesinas mantienen una relación de interlocución con el Estado, promoviendo un enfoque colaborativo en la resolución de conflictos, mientras que los Comités de Autodefensa surgieron en un contexto de desconfianza hacia el Estado, debido a la incapacidad de este para garantizar la seguridad.

Legitimidad y reconocimiento: Las Rondas Campesinas han logrado reconocimiento legal y autonomía en la gestión de conflictos, mientras que los Comités de Autodefensa, aunque importantes en su contexto, han enfrentado cuestionamientos sobre su legalidad y métodos. En resumen, aunque ambas organizaciones buscan la seguridad y justicia en sus comunidades, su origen, estructura y relación con el Estado marcan diferencias significativas entre ellas.

Cuadro 2. Diferencias breves entre Rondas Campesinas y Comités de Autodefensas en relación a la creación, origen y relación de dependencia

<p>Rondas Campesinas</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Estas organizaciones campesinas fueron creadas lejos de los debates entre el Ejército peruano y el Estado. • El origen de las Rondas fue por necesidad comunal y no por las circunstancias de las guerrillas y el Estado. • Son autónomas, y su voz es la asamblea. No fueron creadas por militares.
<p>Comités de Autodefensa</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Fueron creadas por los militares y el Estado en las zonas de los departamentos del sur del Perú en Ayacucho y Junín en los años 1980. • Dependen de los Militares, y su misión fue hacer frente al terrorismo.

Fuente: Elaboración propia, 2020.

Como versa el Artículo 6, las Rondas Campesinas, en consonancia con el convenio 169 de la OIT, pueden y tienen autoridad para fiscalizar obras de los gobiernos locales. Las rondas controlan las acciones de las autoridades públicas como alcaldes, pueden demandar transparencia en las cuentas y en toda la información que dice respecto a la gestión del territorio. Así, diríamos que nos encontramos frente a un Movimiento singular, porque hay un renacimiento del poder comunal que emana

desde el propio Movimiento, por su relación con el territorio y los recursos que allí están.

Artículo 6.- Derecho de participación, control y fiscalización. Las Rondas Campesinas tienen derecho de participación, control y fiscalización de los programas y proyectos de desarrollo que se implementen en su jurisdicción comunal de acuerdo a ley (Perú, 2003b).

Al mismo tiempo, hay que resaltar que las Rondas tienen un límite de ejercer justicia comunal que se sitúa en roles específicos (jurisdicción comunal). Esto pone en discusión otra cuestión, que es la propia Comunidad y su significado en el contexto contemporáneo. Y su significado frente a la Modernidad / Colonialidad en los marcos del capitalismo global. También pone en discusión la forma como se diseña la intervención del Estado frente a la gestión de los conflictos en el territorio.

Artículo 7.- Actividades en beneficio de la paz comunal. Las Rondas Campesinas en uso de sus costumbres pueden intervenir en la solución pacífica de conflictos suscitados entre los miembros de la Comunidad u organizaciones de su jurisdicción y otros externos siempre y cuando la controversia tenga su origen en hechos ocurridos dentro de su jurisdicción comunal (Perú, 2003b).

Las Rondas Campesinas en Perú desempeñan un papel fundamental en la resolución pacífica de conflictos que se presentan dentro de su jurisdicción. Según el **Artículo 7** de la legislación pertinente, estas organizaciones comunitarias tienen la facultad de intervenir en disputas que involucran a miembros de la comunidad o a entidades externas, siempre y cuando la controversia surja de eventos ocurridos en su ámbito comunal (Perú, 2003b). Esta intervención se lleva a cabo de acuerdo con sus costumbres y prácticas tradicionales, promoviendo así la paz y la cohesión social en su entorno. La ley, por tanto, reconoce a las Rondas como mediadoras y conciliadoras, subrayan-

do su importancia en el mantenimiento del orden y la armonía dentro de la comunidad.

Además, dentro de la gestión que se les atribuye, las Rondas Campesinas están facultadas para imponer sanciones a los individuos que hayan sido detenidos, utilizando el sistema de la **cadena ronderil**, que consiste en la colaboración con otras bases ronderas en la ejecución de las sanciones. Cada base rondera actúa de manera autónoma dentro de su jurisdicción, sin interferencias de otras bases. Las sanciones pueden variar en severidad dependiendo de la gravedad del delito cometido; algunas organizaciones son más drásticas que otras en su enfoque.

En ciertas ocasiones, los delitos se abordan internamente, sin necesidad de recurrir a las autoridades estatales, aunque en otros casos esto no ocurre. En contextos de “conflictos ambientales”, como los que se presentan en el norte de Perú, las Rondas han enfrentado desafíos por aplicar justicia de acuerdo con sus marcos jurídicos basados en costumbres. Las sanciones impuestas por las Rondas son discutidas y acordadas en asambleas dentro de cada base, variando según el delito o falta cometida. Por ejemplo, el robo de gallinas puede resultar en un castigo que oscila entre uno y seis latigazos, mientras que delitos más graves, como el robo de ganado o la violación, pueden conllevar a castigos más altos, además de otros castigos físicos como el uso de ortiga (una planta conocida también como shanga) o el castigo de rondar en la noche descalzo.

La **Defensoría del Pueblo**, que tiene la misión de velar por los derechos de las personas, juega un papel crucial como nexo entre la Ronda y la población. En regiones como Huancabamba y Ayabaca, donde se han generado conflictos socioambientales relacionados con la Empresa Minera Rio Blanco Copper, se ha evidenciado que la Defensoría del Pueblo y las Rondas Campesinas han trabajado en conjunto para emitir denuncias sobre violaciones a los derechos humanos. Esta colaboración es un ejemplo de cómo las organizaciones comunitarias pueden interactuar con instituciones del Estado para abordar proble-

máticas complejas y defender los derechos de las comunidades locales.

Artículo 8.- Coordinación con autoridades y organizaciones sociales. Para el ejercicio de sus funciones las Rondas Campesinas coordinan en el marco de la legislación nacional con las autoridades políticas, policiales, municipales, representantes de la Defensoría del Pueblo y otras de la Administración Pública. Asimismo, pueden establecer coordinaciones con las organizaciones sociales rurales y entidades privadas dentro de su ámbito local, regional o nacional (Perú, 2003b).

Las Rondas Campesinas en Perú desempeñan un papel fundamental en la coordinación con diversas autoridades y organizaciones sociales para ejercer sus funciones de manera efectiva. Según el **Artículo 8**, estas organizaciones comunitarias tienen la capacidad de colaborar, en el marco de la legislación nacional, con autoridades políticas, policiales y municipales, así como con representantes de la Defensoría del Pueblo y otros organismos de la Administración Pública. Además, pueden establecer vínculos con organizaciones sociales rurales y entidades privadas en su ámbito local, regional o nacional, fortaleciendo así su capacidad de acción y respuesta ante las necesidades de la comunidad.

Artículo 9.- Coordinación y apoyo con autoridades jurisdiccionales. Las autoridades de la jurisdicción ordinaria establecerán relaciones de coordinación con los dirigentes de las Rondas Campesinas respetando las autonomías institucionales propias. Los dirigentes de las Rondas pueden solicitar el apoyo de la fuerza pública y demás autoridades del Estado (Perú, 2003b).

El **Artículo 9** enfatiza que las autoridades de la jurisdicción ordinaria deben fomentar relaciones de coordinación con los dirigentes de las Rondas Campesinas, respetando las autonomías institucionales que les son propias. Esta coordinación permite que los dirigentes de las Rondas, en caso de ser nece-

sario, soliciten el apoyo de la fuerza pública y de otras autoridades del Estado (Perú, 2003b). Esta colaboración es esencial para asegurar el orden y la justicia dentro de las comunidades, garantizando que las Rondas Campesinas puedan desempeñar sus funciones de mediación y conciliación de manera efectiva, al tiempo que se respeta su autonomía y se promueve un enfoque integral en la resolución de conflictos.

Las Rondas Campesinas, en su búsqueda de autonomía, aún enfrentan desafíos para tomar el control de las autoridades locales y regionales. En este contexto, se observa una relación de compadrazgo o clientelismo, donde algunos individuos pueden ser cooptados por políticos, lo que limita su independencia. Una forma de contrarrestar esto es fomentar el debate interno en las Rondas y construir redes de apoyo entre sus miembros.

Estas organizaciones trabajan de manera coordinada para mantener el equilibrio social y gestionar el territorio, llevando a cabo acciones frente a desastres naturales, búsquedas y rescates, así como el control social. La Ley 27.908/2003 que regula las Rondas, reconoce el 29 de diciembre como el “Día de las Rondas Campesinas” y designa el caserío de Cuyumalca, en Cajamarca, como su cuna y patrimonio histórico (Perú, 2003b).

Además, es esencial mencionar el Decreto Supremo JUS N° 025-2003, que proporciona un marco jurídico para las Rondas Campesinas, estableciendo normas y procedimientos que rigen su funcionamiento (Perú, 2003a). La relación de las Rondas con otras instituciones, como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), resalta su papel como organizaciones sociales que promueven el desarrollo con justicia y equilibrio comunal, sin discriminación. Este decreto consta de veintitrés artículos y tres disposiciones complementarias, distribuidas en tres títulos que regulan los objetivos, la organización y las actividades de los ronderos y ronderas. Los objetivos y finalidades en el Decreto Supremo N° 025-2003-JUS, en primer momento, señalan el reconocimiento de las Rondas por la Ley 27.908/2003. Al mismo tiempo, las define.

Artículo 2.- Definición de Ronda Campesina o Comunal. Son Rondas Campesinas, las organizaciones sociales integradas por pobladores rurales, así como las integradas por miembros de las comunidades campesinas, dentro del ámbito rural. Son Rondas Comunales, las organizaciones sociales integradas por miembros de las comunidades nativas (Perú, 2003b).

El mismo Decreto sitúa la práctica rondera desde una mirada externa, que sería el desarrollo comunal, más respeto entre iguales, y reconoce sus prácticas comunales y los valores éticos y morales de esta condición, que traduce una forma específica de organizar la dinámica social en el territorio.

Artículo 3.- Finalidad de la Ronda Campesina o Ronda Comunal. La Ronda Campesina o Ronda Comunal, tiene por finalidad contribuir al desarrollo, la seguridad, la moral, la justicia y la paz social dentro de su ámbito territorial, sin discriminación de ninguna índole, conforme a la Constitución y a las leyes. Colaboran en la solución de conflictos y realizan funciones de conciliación extrajudicial. Las Rondas constituidas al interior de las Comunidades Campesinas o Nativas, colaboran con éstas en el desempeño de sus funciones jurisdiccionales (Perú, 2003b).

En el artículo 4, se manifiesta que las Rondas Campesinas gozan del cuidado de sus costumbres, su cultura e identidad, como también llevan a cabo el Derecho Consuetudinario. El Estado estaría advertido para respetar los hábitos culturales llevados a la acción por todo rondero o rondera. Es también este artículo el que advierte al rondero(a) sobre el cuidado de la vida humana y así evitar los excesos al momento de aplicar la justicia.

Artículo 4.- Respeto a las Costumbres y Normas Comunales. Los integrantes de las Rondas Campesinas o Rondas Comunales, en el cumplimiento de sus deberes y funciones y en el ejercicio del derecho consuetudinario, gozan del respeto de su cultura y sus costumbres, por

parte de la autoridad y de la sociedad, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en el Convenio OIT 169, en la Constitución Política y las leyes (Perú, 2003b).

En la ley, el Capítulo II que versa sobre la “Constitución y Acreditación de la Ronda Campesina o Ronda Comunal”, expresa en sus artículos los límites de su función en sus territorios, versa también sobre la jurisdicción de cada Ronda y la necesaria coordinación entre grupos y bases; es decir, su ámbito territorial de acción, como se aprecia:

Artículo 5.- **Ámbito de Acción.** Las comunidades campesinas y las comunidades nativas, están facultadas a constituir dentro del ámbito de su territorio, una sola Ronda Campesina o Ronda Comunal, según corresponda, la que se forma y sostiene a iniciativa exclusiva de la propia Comunidad y se sujeta a su Estatuto, y a lo que acuerden los órganos de gobierno de la Comunidad, a la que la Ronda Campesina o Ronda Comunal está subordinada. Fuera del ámbito territorial de las Comunidades Campesinas o Nativas, el ámbito territorial mínimo para la conformación de una Ronda Campesina será el que corresponde al de un caserío. Entiéndase por caserío lo dispuesto por el Decreto Supremo N° 019-2003-PCM (Perú, 2003b).

De allí, que llama la atención de ser una organización que trabaja y actúa en redes, y que de una forma y otra las hace comportarse como un motor funcional para lograr objetivos y fines en comunidades, caseríos, centros poblados, provincias y distritos.

Artículo 6.- **De la Constitución.** En las comunidades campesinas o comunidades nativas, la Ronda Campesina o Ronda Comunal se constituye por decisión del máximo órgano de gobierno de la Comunidad Campesina o Comunidad Nativa, adoptado de acuerdo a

su Estatuto. En los caseríos u otros centros poblados, la Ronda Campesina se constituye por decisión de los pobladores reunidos en asamblea general. El Juez de Paz correspondiente da fe de esta asamblea (Perú, 2003b).

El Artículo 6 del Decreto O19/2003/PMC establece que las Rondas Campesinas o Comunales se constituyen en las comunidades campesinas y nativas por decisión del órgano de gobierno correspondiente o de los pobladores en asamblea general, con la certificación del Juez de Paz. En este contexto, los términos “Caseríos” y “Centros Poblados” tienen definiciones específicas; los centros poblados son lugares identificados con un nombre y habitados de forma permanente, con vínculos económicos, sociales, culturales e históricos. Estos pueden clasificarse en diversas categorías, como caseríos, pueblos, villas.

Artículo 7.- Del Estatuto. La Ronda Campesina o Comunal, ejerciendo su autonomía, elabora su Estatuto y lo aprueban en Asamblea General. De la misma forma se procederá para la modificación del Estatuto. El Estatuto debe contener, como mínimo: 1.- La denominación, duración y domicilio de la Ronda Campesina. 2.- Los fines. 3.- La constitución y funcionamiento de la asamblea general, consejo directivo y demás órganos. 4.- Las condiciones para la admisión, renuncia y exclusión de sus miembros. 5.- Los derechos y deberes de los ronderos y ronderas. 6.- Los requisitos para su modificación. 7.- Las normas para la disolución y liquidación de la Ronda y las relativas al destino final de sus bienes (Perú, 2003b).

Se resalta que no es simple y fácil decidir o querer construir una base de Rondas de un momento a otro, ello requiere tiempo de asambleas con los interesados de los caseríos, de los Centros Poblados, como paso inicial; luego, ponerse de acuerdo e informar para que otras centrales con mayor jerarquía las aprueben o no. También que todo integrante o participante, varón o mujer, deberá tener como mínimo 18 años de edad. Todo

integrante una vez inscrito se somete a las normas del reglamento interno de cada grupo rondero, y sobre todo a la Ley 27.908 y su reglamento general, este que estamos interpretando y describiendo.

Artículo 8.- Del Empadronamiento. Los miembros de la Comunidad Campesina, Comunidad Nativa, así como los pobladores de caseríos u otros centros poblados, que decidan integrarse como Ronderos y Ronderas, se inscriben en el Padrón de Ronderos y Ronderas de la Comunidad Campesina, Comunidad Nativa, caserío u otro centro poblado a que pertenecen. El empadronamiento se realiza cumpliendo los requisitos señalados en el artículo 18 del presente Reglamento (Perú, 2003b).

En el capítulo III, artículos 10 y 11 del Decreto Supremo 025-2003, se encuentran los pasos a seguir para formalizar a las Rondas Campesinas. Es importante resaltar que toda ronda a nivel nacional se rige según la presente norma. Así se describe:

CAPÍTULO III DE LA INSCRIPCIÓN REGISTRAL. Artículo 9.- De la inscripción. Las Rondas Campesinas y Rondas Comunales se inscriben en el Libro de Rondas Campesinas a cargo de la SUNARP. La SUNARP dictará las medidas complementarias necesarias para su implementación y funcionamiento. Artículo 10.- De la inscripción Registro de Rondas Campesinas o Rondas Comunales. Para su inscripción en el Libro de Rondas Campesinas, la Ronda Campesina o Comunal, presentará a la Oficina Registral correspondiente una solicitud acompañando para el efecto:

- 1.- Copia certificada del Acta donde conste:
 - La constitución de la Ronda Campesina o Ronda Comunal.
 - La aprobación del Estatuto de la Ronda Campesina o Ronda Comunal, así como su texto íntegro.
 - Designación de la primera junta directiva.
- 2.- Copia certificada del Padrón de Ronderos y Ronderas.
- 3.- Plano Perimétrico de su radio de acción.

Artículo 11.- Comunicación con fines de

coordinación. La Ronda Campesina o Ronda Comunal, una vez inscrita en los Registros Públicos, comunica a la Municipalidad correspondiente, su constitución social, con fines de coordinación (Perú, 2003a).

El Capítulo IV de dicho documento jurídico contiene desde funciones y acciones, a prácticas de las Rondas. El artículo 12 señala las funciones de forma explícita, y entre ellas está el cuidar a la Comunidad y sus habitantes desde lo físico, moral y culturalmente. En otro punto vamos a encontrar la facultad de las Rondas en contribuir a que los comuneros y comuneras puedan ser respetuosos de las normas por el bien de la tranquilidad de sus territorios y buscar un buen vivir. Al mismo tiempo se describe como facultad de las Rondas ser fiscalizadoras de las autoridades públicas y políticas en sus territorios. Y, se toma un último punto, el cuidado integral de los Derechos Humanos, y convenios como el de la Organización del Trabajo OIT 169.

Artículo 12.- De las Funciones. Son funciones de la Ronda Campesina y Ronda Comunal, las siguientes: a) Contribuir a la defensa de la integridad física, moral y cultural de los miembros de la Comunidad Campesina, de la Comunidad Nativa, del Caserío u otro centro poblado, para mantener la paz y seguridad de la población, así como contribuir con el progreso de su pueblo. b) Contribuir a garantizar el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de los deberes de los miembros de la Comunidad Campesina, de la Comunidad Nativa, del Caserío u otro centro poblado al que pertenecen, de conformidad con la Constitución y las leyes. c) Coordinar con las autoridades comunales en el ejercicio de las funciones que ejercen en uso de sus costumbres, respetando los derechos consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Convenio OIT 169, la Constitución y las leyes. d) Intervenir en la solución pacífica de los conflictos que se susciten entre los miembros de la Comunidad y otros externos, siempre y cuando la contro-

versia se origine en hechos ocurridos dentro de su ámbito comunal (Perú, 2003a).

En el artículo 12 (apartado e, “actuar como interlocutor con el Estado”) se encuentra descrito que las Rondas campesinas tendrían que actuar como nexo o interlocutores con el Estado peruano. Habría que reflexionar críticamente qué significa para el Estado la actuación de las Rondas como interlocutores (Perú, 2003a). Pensando de otra forma, tomamos en cuenta que las Rondas no rinden cuentas al Estado o son alguna especie de organización que es dependiente de lo que el gobierno exprese.

Desde el punto de vista de este estudio, esto puede ser interpretado de la siguiente forma. Que las Rondas, haciendo uso de sus decisiones internas, tomen a bien manifestarse sobre algunos acontecimientos por medio de los aparatos del Estado sí sería viable. Otra interpretación sería que, lo que no puede hacer el Estado peruano, las Rondas lo cumplen, como cuidar o dar seguridad en sus territorios. Otro punto específico del artículo 12 es la parte donde se les permite accionar el control o fiscalización de autoridades en sus territorios. Al mismo tiempo, contribuir con el cuidado del medio ambiente, y sobre todo ser una organización abierta al diálogo con otras organizaciones, tanto estatales como otras organizaciones sociales. Eso permitiría a las Rondas ser una red de mucha articulación desde lo endógeno de sus prácticas, como también establecer relaciones externas. Veamos lo que dice el reglamento al respecto:

f) Participar, controlar y fiscalizar los programas y proyectos de desarrollo que se implementen dentro del territorio, así como denunciar la inconducta funcional de cualquier autoridad, de acuerdo a ley. g) Contribuir a la preservación de su medio ambiente. h) Coordinar en el marco de la legislación nacional, con las autoridades políticas, policiales, municipales, regionales, representantes de la Defensoría del Pueblo y otras de la Administración Pública. i) Establecer relaciones de coordinación con las organizaciones sociales rurales y entidades privadas (Perú, 2003a).

Como se viene enunciando en el estudio, la mujer Andina e indígena tiene un lugar de poder y dominación dentro de las Rondas Campesinas, tanto en lo político como en lo simbólico. Designamos que tiene poder en sentido de fuerza legítima. La mujer no se esconde en la organización rondera, ella se manifiesta, se expone, está ahí presente. En este sentido, a la mujer rondera, la misma norma la ampara. Por consiguiente, se considera también, el cuidado de los niños y adolescentes, y sobre todo tener en cuenta a las personas con discapacidad. Y se enfatiza que, quien se integra al Movimiento rondero, se somete a las reglas, normas, prácticas, responsabilidades y sanciones, como lo señalan los siguientes incisos:

j) Promover el ejercicio de los derechos y la participación equitativa de la mujer en todo nivel; tener consideración especial a los derechos del niño y del adolescente, de las personas discapacitadas y de los adultos mayores. k) Prestar servicio de ronda. La organización de grupos, la elección de los responsables, así como la asignación de responsabilidades y frecuencia de atención del servicio de ronda se regula por el Estatuto de cada Ronda Campesina o Comunal (Perú, 2003a).

En el artículo 13, del Capítulo II de este Decreto Supremo, se expresa y se faculta que las Rondas puedan ejercer sus labores de emitir justicia comunitaria y consuetudinaria. Sobre este punto, precisamente, se comenta que toda base de rondera cuenta con un acta para sus decisiones y, sobre todo, para que quede registrado toda acción o sanción emitida sobre cualquier ciudadano. Como se hace mención en otros puntos anteriores, las Rondas, luego de hacer sus labores, si es el caso remiten a las autoridades locales si el caso corresponde.

Artículo 13.- Resolución de Conflictos. La Ronda Campesina y Ronda Comunal, a base de las costumbres de la Comunidad campesina, Comunidad nativa, caserío u otro centro poblado al que pertenecen, pueden interve-

nir en la solución de conflictos que se susciten entre miembros de la Comunidad u otros externos, dentro de su ámbito territorial, mediante actuaciones que serán registradas en el libro de ocurrencias que lleva para tal efecto, el mismo que será legalizado por el juez de paz de la jurisdicción correspondiente. Los acuerdos adoptados deben respetar los derechos consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Convenio OIT 169, la Constitución y las leyes. Son materias conciliables únicamente las relacionadas con la posesión, el usufructo de la propiedad comunal, bienes y el uso de los diversos recursos comunales (Perú, 2003a).

En el Título III, Capítulo I del mencionado Decreto Supremo, se expresan algunas especificaciones que deben ser cumplidas para integrarse a una Ronda Campesina. En los artículos 17 y 18, se encuentran los requisitos para ser un(a) rondero(a). Para su empadronamiento se debe tener (18 años), o ser mayores de edad, rescatando el artículo 42 del Código Civil peruano, donde se resaltan la plena participación y ejercicio. En el norte peruano se pide que sean mayores de edad, dadas las responsabilidades que se tiene que tener para ser un rondero o rondera (Perú, 2003a).

Debemos considerar que pertenecer a las Rondas no es algo fácil, el integrante sabe que está expuesto a peligros o represalias, dado que su función muchas veces es ejercer la justicia o emitir fallos, sobre conflictos internos entre moradores. El rondero debe ser conocedor de su sector de acción, como se aprecia en los artículos y sus incisos:

Artículo 17.- **Ámbito de su Función.** Los miembros de la Ronda Campesina y de la Ronda Comunal ejercen sus funciones dentro del ámbito de la Comunidad Campesina, de la Comunidad Nativa, Caserío u otro centro poblado al que pertenecen. Pueden coordinar el ejercicio de sus funciones con otras Rondas Campesinas o Rondas Comunales cuando las circunstancias lo requieran. Artí-

culo 18.- De los Requisitos para ser Rondero o Rondera. Para inscribirse como miembro de la Ronda Campesina o Ronda Comunal, deben cumplirse los siguientes requisitos: a) Ser miembro de la Comunidad Campesina, de la Comunidad Nativa, Caserío u otro centro poblado. b) Haber cumplido 18 años de edad, salvo que, siendo menor, haya constituido hogar de hecho o contraído matrimonio. c) Tener plena capacidad de ejercicio de sus derechos civiles, de acuerdo a lo indicado en el artículo 42 del Código Civil (Perú, 2003a).

Sobre el mencionado Artículo 42 del Código Civil peruano, se encuentra y a la letra se menciona:

Título V: Capacidad e incapacidad de ejercicio, Artículo 42.- Capacidad de ejercicio pleno. Toda persona mayor de dieciocho años tiene plena capacidad de ejercicio. Esto incluye a todas las personas con discapacidad, en igualdad de condiciones con las demás y en todos los aspectos de la vida, independientemente de si usan o requieren de ajustes razonables o apoyos para la manifestación de su voluntad. Excepcionalmente tienen plena capacidad de ejercicio los mayores de catorce años y menores de dieciocho años que contraigan matrimonio, o quienes ejerciten la paternidad (Perú, 2022)

El Capítulo II del Decreto Supremo refiere a lo que quizás sea el corazón de la estructura, en sentido del funcionamiento de las Rondas, dado que aquí se encuentran especificados los derechos y obligaciones cuando se es un rondero o rondera. En el Artículo 19, inciso a, se describe el derecho que el integrante tiene en asamblea con voz y voto, en toda reunión que sea necesaria. En el inciso b, se enfatiza el derecho y deber de todo o toda rondera a ser elegido y elegir, cuando sea posible. Y, en el inciso c, se menciona también la responsabilidad de hacer servicio de Ronda. Se entiende por servicio de Ronda a participar en el cuidado de sus territorios según su modo de organización

interna. Sobre el inciso d, se observa la responsabilidad social de tener respeto y lealtad, cuidado recíproco solidario entre ronderos y ronderas, como comunidad.

Artículo 19.- De los Derechos y Obligaciones. Son derechos y obligaciones de los ronderos y ronderas. a) Participar en las Asambleas Generales, con voz y voto. b) Elegir y ser elegido para los cargos directivos de la Ronda Campesina o Ronda Comunal. c) Prestar Servicio de Ronda. d) Observar buen trato y lealtad, garantizando el respeto, la unión y la ayuda mutua entre los ronderos (Perú, 2003a).

El Artículo 19 establece claramente los derechos y obligaciones. Entre sus derechos, se destaca la participación activa en las Asambleas Generales, donde tienen voz y voto. Además, los ronderos tienen el derecho de elegir y ser elegidos para ocupar cargos directivos en la organización. Por otro lado, uno de sus deberes es prestar servicio como parte de la Ronda, lo que implica un compromiso con la comunidad. También se enfatiza la importancia de mantener un buen trato y lealtad entre los miembros, garantizando el respeto, la unión y la ayuda mutua entre todos los integrantes. Este conjunto de derechos y obligaciones promueve la cohesión y el funcionamiento efectivo de las Rondas como instituciones comunitarias. Es decir, la actividad ronderil tiene plena contribución a la seguridad de sus territorios, frente a fenómenos naturales, o de búsqueda o rescate. A continuación, se exponen los citados incisos:

e) Respetar los usos y costumbres, en su caso, de la Comunidad Campesina, Comunidad Nativas o Centro Poblado o Caserío, de acuerdo a la Constitución y las leyes. f) Observar buen trato y respeto hacia la población, particularmente a los niños, mujeres, y ancianos. g) Auxiliar, en su caso, a los miembros de la Comunidad Campesina, de la Comunidad Nativa o del Centro Poblado o Caserío, en necesidad de protección. h) Otros derechos y obligaciones que se determinen en el Estatuto

to y se acuerden en Asamblea General de la Ronda Campesina y Ronda Comunal (Perú, 2003a).

Se continúa detallando las responsabilidades de los ronderos y ronderas, subrayando la importancia de respetar los usos y costumbres de la Comunidad Campesina, Comunidades Nativas, Centros Poblados y Caseríos, en conformidad con la Constitución y la legislación vigente. Asimismo, se enfatiza la necesidad de mantener un trato respetuoso hacia todos los miembros de la comunidad, con especial atención a niños, mujeres y ancianos, reconociendo su vulnerabilidad. Para una mejor interpretación lo transcribimos:

Artículo 20.- De las Prohibiciones de los Ronderos y Ronderas. Los ronderos y ronderas están prohibidos de: a) Realizar, en el marco de este reglamento y el correspondiente estatuto, actividades no autorizadas o distintas a las funciones de la Ronda Campesina o Ronda Comunal. b) Realizar u omitir actos en beneficio de terceros en desmedro de los intereses de la Comunidad Campesina, de la Comunidad Nativa, Caserío u otro centro poblado. c) Realizar actividades de cualquier índole que se orienten a dividir o debilitar a la Ronda Campesina y Ronda Comunal (Perú, 2003a).

El Artículo 20 establece las prohibiciones dirigidas a los integrantes de las Rondas Campesinas y Comunales para asegurar su compromiso con las funciones específicas de estas organizaciones. Primero, los ronderos no pueden llevar a cabo a cabo actividades que no estén autorizadas o que se desvíen de las funciones establecidas en el reglamento y el estatuto correspondiente. En segundo lugar, se les prohíbe realizar actos o tomar decisiones que favorezcan a terceros a costa de los intereses de la comunidad a la que pertenecen, sea esta campesina, nativa, caserío u otro centro poblado. Finalmente, cualquier acción que busque dividir o debilitar a la Ronda está estrictamente prohibida, protegiendo así la cohesión y el fortalecimiento de la

organización (Perú, 2003a). Las Rondas Campesinas del Perú, como organizaciones de base rural, comparten características con otros Movimientos Sociales en el Sur, como el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) en Brasil y las Guardias Indígenas en Colombia. Estos Movimientos, aunque diversos en sus formas y objetivos, coinciden en su lucha por la autonomía territorial, la defensa de los derechos comunitarios y la justicia social. Al igual que las Rondas Campesinas, estas organizaciones buscan proteger los recursos naturales y promover el desarrollo sostenible, enfrentándose a modelos extractivistas que amenazan la integridad de sus territorios. Pensamos que es por eso la importancia de ofrecer estos estudios para enlazar contextos culturales y así buscar colaboración y el diálogo entre estos Movimientos, lo cual es clave para fortalecer las redes de resistencia en toda la región, con el fin de construir sociedades más equitativas y solidarias, respetando la diversidad cultural y los saberes ancestrales.

En ese sentido conocer como está organizada la base jurídica de las Rondas es importante para el lector regional y sobre todo para los/as intelectuales endógenos/as, que escriben sobre ellos:

Artículo 21.- De las Sanciones. La infracción de las disposiciones de la Ley, del presente Reglamento y del Estatuto de la Ronda Campesina y Ronda Comunal, da lugar a las siguientes sanciones: a) Amonestación pública. b) Suspensión en el ejercicio de sus funciones. c) Expulsión de la Ronda Campesina o Ronda Comunal. El Estatuto de la Ronda Campesina o Ronda Comunal, establece los casos de aplicación de cada una de las sanciones antes enunciadas. Artículo 22.- Del Registro de las Sanciones. Las sanciones que se impongan a los ronderos ronderas son registradas en el Padrón de Ronderos y Ronderas, sin perjuicio de la denuncia correspondiente a la autoridad competente, si fuera el caso (Perú, 2003a).

El **Artículo 21** establece las sanciones aplicables por la infracción de las disposiciones de la Ley, del Reglamento y del Estatuto de las Rondas Campesinas y Comunales. Las sanciones varían en gravedad y pueden incluir: **amonestación pública, suspensión en el ejercicio de funciones, y expulsión** de la organización. La aplicación de estas sanciones está regulada por el Estatuto de cada Ronda, que define los casos específicos en los que se deben imponer (Perú, 2003a). El **Artículo 22** complementa estas disposiciones señalando que las sanciones impuestas a los ronderos y ronderas deben ser registradas en el Padrón correspondiente. Además, establece que, si es necesario, se procederá con la denuncia a la autoridad competente, asegurando así que se tomarán las medidas legales oportunas (Perú, 2003a).

En el último artículo del señalado Decreto Supremo 025-2003, Artículo 23, se encuentran las descripciones sobre cómo un integrante de Rondas puede dejar de ser un rondero o rondera.

Artículo 23.- De la Pérdida de la Condición de Rondero o Rondera. La condición de Rondero o Rondera, se pierde por las siguientes causales: a) Muerte. b) Por pérdida de la condición de miembro de la Comunidad Campesina o Comunidad Nativa a la que pertenece. c) Por emigrar del Caserío u otro Centro Poblado al que pertenece. d) Por expulsión acordada por la Asamblea General de Ronderos y Ronderas (Perú, 2003a).

En las disposiciones complementarias del Decreto Supremo que reconoce a las Rondas Campesinas, se establece el acceso a la información sobre asuntos públicos, de acuerdo con la Ley de Transparencia (Perú, 2002). La segunda disposición complementaria indica que el Estado peruano tiene la responsabilidad de cumplir con este Decreto, mientras que la tercera señala que el Decreto debe ser adecuado y aplicado en todas las comunidades donde existan Rondas Campesinas.

El artículo 1 del Decreto Supremo extiende los derechos de los pueblos indígenas y comunidades campesinas derivados del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), aplicándolos a las Rondas Campesinas “en lo que les corresponda y favorezca” (Perú, 2003b). Este reconocimiento cobra especial relevancia dado que Perú es miembro del Convenio OIT-169 desde la Resolución Legislativa N.º 26253 del 5 de diciembre de 1993, cuya ratificación fue depositada el 2 de febrero de 1994 y que entró en vigor el 2 de febrero de 1995 (Perú, 1993).

El marco jurídico también reconoce la personalidad institucional de los ronderos y ronderas, quienes son definidos como “personas naturales debidamente acreditadas, con los derechos y deberes que la presente Ley y demás normas establezcan” (ídem, artículo 3). Además, se subraya la inclusión social en las Rondas Campesinas, promoviendo el ejercicio de los derechos y la participación de las mujeres en todos los niveles, con especial consideración a los derechos de los niños, adolescentes, personas discapacitadas y adultos mayores (Perú, 2003a).

En cuanto a la autoridad comunal dentro de las Rondas, el artículo 2 resalta su importancia en la construcción de la identidad de sus miembros y en el respeto a sus costumbres, lo que se refuerza en el artículo 7. La coordinación con otras autoridades gubernamentales y no gubernamentales se aborda en el artículo 8, mientras que el artículo 9 menciona la cooperación con otras autoridades jurisdiccionales (Perú, 2003a).

El reconocimiento normativo de las Rondas Campesinas ha sido ampliamente discutido por la Defensoría del Pueblo en Perú, que ha destacado la larga trayectoria de estas organizaciones en las regiones andinas. Según la Defensoría, las Rondas Campesinas son “instituciones centrales para la organización y el funcionamiento de sus comunidades” y actúan como “interlocutores entre la comunidad, el pueblo y las autoridades municipales” (Defensoría..., 2006, p. 5). Este papel mediador garan-

tiza la seguridad, la paz y promueve el desarrollo social en las comunidades.

La creciente importancia de las Rondas Campesinas podría analizarse como una nueva forma de constitución de subjetividad social, como sugiere Veloz Ávila (1991). La autora destaca que marcos referenciales como estos son fundamentales para el desarrollo de conocimientos en las ciencias sociales, especialmente en lo que respecta a la complejidad de los actores sociales.

Además del marco jurídico, la identidad cultural juega un papel esencial en la construcción de las Rondas Campesinas. Para Valdivia Calderón (2010) y Adam Kuper (2001), la cultura se entiende como un conjunto de manifestaciones y expresiones de creencias, costumbres y valores que sustentan los hábitos de las comunidades. En este sentido, la cultura e identidad están dialógicamente interrelacionadas, manifestándose en las experiencias y expectativas colectivas de los actores sociales.

Al analizar el papel de la cultura y la identidad en las Rondas Campesinas del norte de Perú, en Huancabamba, resulta fundamental comprender que ambos conceptos son esenciales. Josef Estermann señala que “el conocimiento es una experiencia integral y colectiva que trasciende al individuo” (2006, p. 135), reforzando la idea de que la identidad cultural se construye de manera recíproca, no egoísta, y se refleja en las costumbres y prácticas de las Rondas Campesinas. Estas prácticas, ancladas en el derecho consuetudinario, son fundamentales para la organización de las Rondas, cuyo objetivo principal es la preservación de sus valores, tradiciones y modos de vida cultural.

Ludwig Huber (1995) subraya la importancia de las Rondas en Piura y Huancabamba, afirmando que “después de Dios está la Ronda”. Esta expresión resalta cómo estas organizaciones no solo enfrentan las carencias orgánicas de sus comunidades, sino que también luchan por sus derechos consuetudinarios, respaldados por las normas comunales y reconocidos en el marco jurídico peruano.

El Derecho Consuetudinario, según Pedro Sagastegui (2010), surge en contextos donde el Estado no tiene presencia o no es referenciado, y se basa en costumbres colectivas compartidas por los miembros de la comunidad. Este derecho se ajusta de manera tradicional y exige el cumplimiento de las normas por parte de los integrantes de las Rondas Campesinas.

En la Constitución Política del Perú (CPP), el artículo 139, inciso 8, establece el principio de aplicar los “principios generales y el derecho consuetudinario” en caso de vacío o deficiencia legal (Perú, 2005, p. 81). Este principio refuerza la legitimidad de las prácticas consuetudinarias de las Rondas Campesinas como actores clave en la administración de justicia en sus comunidades. En este sentido, Bourdieu (2005) plantea que todos los campos culturales son espacios de competencia donde los agentes actúan según los recursos de capital que poseen. Las Rondas Campesinas, como expresión de una identidad comunal y prácticas autóctonas, gestionan los usos de la tierra comunal, lo que representa una manifestación significativa de su poder y autoridad en las comunidades. Sin embargo, es importante resaltar el peso normativo referente al uso del derecho consuetudinario, explicitado en el artículo 149, que expresa 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 jueces de paz y con las demás instancias del poder judicial (Perú, 2005, p. 88).

La cita establece que las autoridades de las comunidades campesinas y nativas, con la ayuda de las Rondas Campesinas, tienen el derecho de ejercer funciones jurisdiccionales (o sea, resolver conflictos, aplicar justicia y hacer cumplir normas) dentro de sus territorios, pero siempre respetando los derechos

fundamentales de las personas. Esta capacidad de ejercer justicia está basada en el derecho consuetudinario, es decir, en las costumbres, tradiciones y normas ancestrales que las comunidades han practicado por generaciones.

Sin embargo, esta facultad no es absoluta ni independiente del sistema judicial nacional, ya que la ley también señala que debe haber una coordinación entre la jurisdicción especial de las comunidades y los jueces de paz (quienes actúan en el sistema judicial formal, especialmente en zonas rurales) y otras instancias del poder judicial. Esto significa que las decisiones tomadas por las comunidades no pueden contradecir las leyes nacionales ni los derechos humanos, y que deben estar alineadas con el sistema legal del país en su conjunto. En términos regionales, especialmente en contextos andinos o amazónicos donde las Rondas Campesinas tienen una fuerte presencia, esto representa un reconocimiento importante de su capacidad para autogobernarse y mantener el orden dentro de sus territorios. Sin embargo, también implica que deben estar en diálogo con el sistema judicial formal, asegurando que las prácticas tradicionales no vulneren los derechos básicos de los miembros de la comunidad. Así, se refuerza la autonomía local sin desarticularse del marco jurídico nacional, permitiendo a las comunidades mantener su identidad y formas de vida, pero dentro de ciertos límites establecidos por la Constitución y la ley. Para tal efecto de manera implícita se llama la atención sobre lo que expresa el artículo 4, del mencionado Decreto, donde se menciona lo siguiente:

Respecto a las Costumbres y Normas Comunes. Los integrantes de las Rondas Campesinas o Rondas Comunes, en el cumplimiento de sus deberes y funciones y en el ejercicio del derecho consuetudinario, gozan de respeto de sus culturas y sus costumbres, por parte de la autoridad y de la sociedad, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Hu-

manos, en el Convenio OIT 169, en la Constitución Política y las leyes (Perú¹⁴, 2003a, p. 2).

La cita establece que los integrantes de las Rondas Campesinas o Rondas Comunales, en el cumplimiento de sus funciones y deberes, así como en la aplicación de sus normas consuetudinarias (aquellas basadas en las costumbres de la comunidad), tienen el derecho de que se respete su cultura y tradiciones. Este respeto debe provenir tanto de las autoridades como de la sociedad en general.

Sin embargo, este respeto y el ejercicio de sus costumbres están condicionados a no violar los derechos fundamentales de las personas. Estos derechos están protegidos por importantes marcos legales internacionales y nacionales, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Convenio 169 de la OIT (que se refiere específicamente a los derechos de los pueblos indígenas y tribales), la Constitución Política del Perú y las leyes nacionales. En resumen, la cita refuerza que las Rondas Campesinas tienen el respaldo legal para actuar de acuerdo con sus costumbres y normas, pero siempre dentro de los límites que garantizan el respeto a los derechos humanos. En lo que denominamos el Sur Global, las Rondas Campesinas pueden ser pensadas como un mecanismo de justicia comunitaria y autogestión territorial que surge en respuesta a la ausencia o debilidad del Estado en zonas rurales. Su origen, basado en la tradición del derecho consuetudinario, permite a estas organizaciones actuar no solo como garantes de la seguridad local, sino también como defensoras del territorio frente a intereses externos, como los proyectos extractivistas. Las Rondas fortalecen la identidad cultural y fomentan la participación comunitaria, actuando como un puente entre la modernidad y las prácticas ancestrales. Además, promueven un modelo de gobernanza inclusivo, arraigado en las necesidades locales y el

¹⁴ El Decreto Supremo N°025-2003-JUS es sintetizado como reunión de conceptos y leyes claves para una mejor referencia de lo que este trabajo de investigación sociológica intenta explicar.

respeto por los derechos humanos. La estructura de una Junta Directiva de Rondas Campesinas (cuadro 3) es elegida mediante asamblea general ordinaria, por la mayoría de los asistentes y tiene duración de dos años. Llama la atención que además de poder ocupar diferentes cargos, hay cargos fijos para las mujeres, lo que significa que siempre la dirección tendrá la presencia femenina, por el entendimiento de que sin la mujer no se puede funcionar. Incluso se prohíbe que un hombre rondero discipline a alguna mujer, aunque esta esté en falta, pero a la mujer se le permite disciplinar/reprender a un hombre. Los cargos se dan en asamblea, mediante el voto comunal.

Cuadro 3. Estructura de la base rondera/Junta directiva ronderil

Presidente
Vicepresidente
Secretario de Actas
Secretario de Economía
Dos vocales
Dos jefas ronderas
Secretaria femenina
Subsecretaria femenina

Fuente: Elaboración propia, 2020.

Cuadro 4. Síntesis de la estructura desde sus estatutos y reglamentos

CATEGORÍAS	RONDAS CAMPESINAS
Lugar de origen y fechas de luz	<ul style="list-style-type: none"> • Cuyumalca- Chota- Cajamarca Perú. Regulo Oblitas propone un día 3 de diciembre y un 29 de diciembre del mismo año 1976 es aprobada en asamblea. • En Huancabamba en el norte de Piura llegan los debates desde enero, febrero y marzo de 1983 a los caseríos Huancacarpa Alto y Bajo, en la actualidad, su central general está en el Caserío de Cajas Shapaya.
Autonomía	<ul style="list-style-type: none"> • Son un Movimiento Autónomo. Pero usan la coordinación para llegar acuerdos o desacuerdos con el Estado y sus aparatos de control. • Son autónomas, no dependen de nadie, o de algún líder, son del pueblo y sus comunidades.
Órgano de decisión	<ul style="list-style-type: none"> • La asamblea.
Uso de Armas de fuego; otras/ símbolos; y vestimentas	<ul style="list-style-type: none"> • No usan armas de fuego. • Usan chicotes de cuero o el llamado el curador de vicios. • Linternas, botas de jebe; chalinas de lana, Chullos andinos; Ponchos de lana de oveja y alpaca. • Oshotas de cuero y de caucho. • Banderas verdes, la Wipala o bandera del Tawantinsuyo, sombreros de palma, gorros.
Fines y Objetivos	<ul style="list-style-type: none"> • Promover el respeto a la persona humana, cuidar las buenas costumbres. • Trabajar en Comunidad recíproca, se practica la no discriminación. • Respeto a los derechos y consagraciones como los de los derechos universales de la persona. Promueven y dialogan con el convenio 169 de la OIT.

<p>Fines y Objetivos</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Proteger y respetar el patrimonio de la comunidad, como tierras, ríos y la naturaleza toda. • Solución de conflictos; problemas comunales; y toma de decisiones (facultadas constitucionalmente para dar justicia).
<p>Reconocimientos de ley; Estado; comunidad Estado; comunidad</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Derecho consuetudinario, y sus comunidades las reconocen y legitiman. • Ley n° 24571 /1986. • Ley n° 24 656 comunidades campesinas 1987; Convenio 169 OIT, 1993 / Resolución N. 26253. • Constitución Política del Perú 1993/ Art. 2 Inciso 19 en lo étnico cultural; Art. 149, comunidades campesinas y nativas y rondas pueden juntarse y dar justicia de jurisdicción. • Ley n° 27.908 / 2003/ Decreto Supremo N. 25-2003- JUS. Art. 4; Art. 25.
<p>Jerarquía humana o estructura sindicalista</p>	<ul style="list-style-type: none"> • CUNARC- Perú desde el 3/ 12/ 2006. Ley 27.908, D.SS. 025-2003-JUS. • Convenio 169 de la OIT, Constitución Política del Perú 1993. • Centrales regionales, provinciales y distritales; comunidades; centros poblados; caseríos, barrios urbanos, etc. • Presidente; vicepresidente; secretario de actas; secretario de economía; secretario de organización; vocal n. 1; vocal n. 2. • Las mujeres rondas son la parte complementaria y de decisiones políticas en las rondas Andinas. • No tiene dueño, ni líder que la represente; todos son uno.

Fonte: Elaboración propia, 2020.

Para cerrar este capítulo, es fundamental subrayar que las Rondas Campesinas no solo constituyen un Movimiento social autónomo y organizado, sino que también son un ejemplo em-

blemático de cómo las comunidades rurales en América Latina, también Sur Global, han desarrollado mecanismos propios de justicia y gobernanza, enraizados en el derecho consuetudinario. Este derecho, basado en las costumbres y prácticas locales, les ha permitido a las Rondas adaptarse a contextos específicos sin perder su esencia, enfrentando desafíos como la marginalización, la pobreza y la falta de presencia estatal en las zonas rurales.

Un argumento crucial es que, a través de su capacidad de mediación y resolución de conflictos, las Rondas han logrado consolidar un poder legítimo, reconocido tanto por las comunidades campesinas como por el marco jurídico peruano, que otorga a estas organizaciones la facultad de ejercer funciones jurisdiccionales dentro de sus territorios. Esto no solo reafirma la relevancia del derecho consuetudinario como un pilar del pluralismo jurídico en el país, sino que también demuestra la capacidad de las Rondas de articular un modelo de justicia participativa y cercana a la población, donde las decisiones se toman colectivamente y en diálogo con la comunidad. Además, las Rondas Campesinas desempeñan un rol vital en la protección del medio ambiente y los recursos naturales, temas que cobran especial relevancia en el contexto de los conflictos ambientales contemporáneos. Su compromiso con la defensa de la tierra, los ríos y la naturaleza, en armonía con los principios del Convenio 169 de la OIT, evidencia un enfoque que trasciende los límites de la justicia tradicional, incorporando la defensa del territorio como un componente esencial de su labor. En este sentido, una vez más resaltamos la importancia de remarcar que este estudio abraza un enfoque comunitario, donde sus actores culturales tienen la capacidad de autogobierno y así refuerzan el sentido de pertenencia y cohesión social, lo que convierte a las Rondas en un modelo de organización política que desafía las estructuras de poder convencionales. Al mantener una relación de coordinación con el Estado sin sacrificar su autonomía, las Rondas Campesinas consolidan una posición de interlocutores legítimos y efectivos en la lucha por

la justicia social, territorial y cultural. El estudio de las Rondas Campesinas desde una perspectiva interdisciplinaria que abarque la filosofía andina, la sociología, la ciencia política y la antropología permite una comprensión profunda de su rol en las dinámicas sociales y políticas de las comunidades rurales en el Perú. Desde la filosofía andina, las Rondas se entienden como una manifestación de la *reciprocidad* y el *ayni*, principios fundamentales de la cosmovisión andina que privilegian la cooperación y el trabajo comunitario por encima del individualismo. Este enfoque promueve una convivencia armoniosa con la *Pachamama* (Madre Tierra), lo que subraya su compromiso con la protección del medio ambiente y la defensa de los territorios ancestrales frente a las amenazas extractivas. Sociológicamente, las Rondas representan un fenómeno de autoorganización comunitaria que se enfrenta a la marginación estatal. Su estructura horizontal y el uso de asambleas como órgano decisorial refuerza la noción de democracia directa y participación popular, elementos clave para entender la resistencia al orden impuesto por el Estado o actores privados. En este sentido, las Rondas emergen como un símbolo de soberanía popular que resiste la centralización del poder y reivindica el derecho a la autonomía. Desde la ciencia política, su reconocimiento por la ley peruana, como el artículo 149 de la Constitución, plantea un ejemplo de pluralismo jurídico donde las formas de justicia consuetudinaria coexisten con las estructuras estatales (Perú, 2005). Este pluralismo no solo legitima las Rondas como actores legales, sino que también abre un espacio de tensión y negociación entre el Estado y las comunidades, siendo las Rondas un contrapeso frente a los abusos del poder. En este sentido la antropología social va a destacar cómo las Rondas recuperan símbolos culturales, como la Wipala o los chicotes, el Poncho, sus vestimentas, sus músicas, para reforzar su identidad colectiva. A través de estos símbolos, se reivindican las tradiciones indígenas, integrando un pasado ancestral en sus prácticas cotidianas. Este análisis interconectado revela cómo las Rondas Campesinas, lejos de ser simples mecanismos de

seguridad, constituyen una estructura de poder alternativo, enraizado en los saberes y prácticas ancestrales, que responde a las necesidades contemporáneas de justicia social y defensa territorial. Finalmente, su estructura horizontal, en la que “todos son uno”, sin líderes absolutos, y la participación activa de las mujeres ronderas en la toma de decisiones políticas, posiciona a las Rondas como un movimiento que no solo defiende sus derechos, sino que también promueve una equidad de género inusual en muchas organizaciones tradicionales. Con todo ello, las Rondas Campesinas se configuran como un actor clave en la construcción de un nuevo paradigma de justicia social y política en el Perú y América Latina, donde la autonomía y la comunidad son los pilares fundamentales.

Figura 2. El tejer de los Ponchos, indígena de Huancabamba preparando su copo de algodón.



Fuente: Archivo personal, 2019.

Capítulo 3

CAMINOS DEL ESTUDIO Y EXPERIENCIA EN EL TERRITORIO

Estructura del estudio

La fase correspondiente a la descripción, ejecución, sistematización y análisis constituye el núcleo del diseño metodológico y la toma de decisiones que guiaron el trabajo de campo. Este es el momento clave del procedimiento metodológico, que requiere un alto grado de conciencia, ya que implica ajustar los conceptos teóricos al contexto de la vida cotidiana, lo que permite un diálogo entre ambos. Es también el momento de definir los límites y alcances del estudio, reconociendo las dificultades y oportunidades inherentes a su desarrollo.

Pedro Demo (1985) señala que la metodología debe entenderse como una preocupación instrumental que relaciona el estudio con su objeto, convirtiéndose en un medio para hacer ciencia. Según Demo (1985), es crucial prestar atención a cada paso del proceso metodológico, ya que estos procedimientos determinan la calidad científica del trabajo. El propósito central de la ciencia es abordar la realidad de manera teórica para ofrecer respuestas argumentativas y confiables. En este sentido, la metodología se convierte en el puente entre teoría y práctica, proporcionando las herramientas necesarias para abordar el objeto de estudio.

Boaventura de Sousa Santos (1988) refuerza esta idea al diferenciar entre lo que denomina la “autobiografía” (lo que uno hace) y el “autorretrato” (lo que uno es). Este concepto anticipa la necesidad de ser cuidadosos en la construcción del objeto

de estudio, así como en la deconstrucción de ideas preestablecidas. La metodología, por tanto, no solo tiene que ver con lo que se investiga, sino también con la capacidad de reflexionar críticamente sobre el propio proceso de investigación.

Además, el trabajo de campo en el lugar de origen del investigador plantea tanto ventajas como dificultades. Si bien la familiaridad con el entorno puede facilitar la recolección de datos, también es necesario implementar estrategias rigurosas para evitar sesgos que puedan comprometer la validez del estudio. En este contexto, Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2004) subrayan la importancia de mantener una distancia crítica respecto al “sentido común” ya lo que denominan “sociología espontánea”. Este enfoque es fundamental para garantizar que los resultados sean lo menos sesgados posibles.

Por este motivo, se han utilizado mecanismos didácticos que permiten trascender lo evidente y construir una mirada teórica que aborde de manera crítica las Rondas Campesinas de la Comunidad Segunda y Cajas en Huancabamba, Piura, Perú. De este modo, se logra vincular conceptos, teorías y prácticas cotidianas, aportando una perspectiva innovadora y rigurosa al análisis sociológico de este fenómeno social.

Diseño de la investigación

Según Ruth Sautu (2005), el diseño de investigación debe permitir al investigador articular, de manera ordenada y secuencial, todas las tareas que exigen una investigación. En este sentido, la etapa de revisión bibliográfica fue fundamental para la construcción del marco teórico, facilitando el encuentro con definiciones conceptuales clave para el estudio del Movimiento de las Rondas Campesinas en Huancabamba, Piura, Perú. Tanto desde el reconocimiento jurídico como desde la construcción epistemológica, las prácticas de los ronderos y comuneros se articulan al indigenismo peruano.

El desafío en esta fase consistió en llevar a cabo un proceso metodológico coherente que integrara los elementos seleccionados para la recopilación de datos e información, junto con los recursos materiales disponibles que resultaron relevantes para este ejercicio de producción de conocimiento científico sobre los ronderos andinos y sus experiencias comunales.

Se emplearon estrategias como el *rapport*, o compenetración, una técnica esencial en la investigación social, especialmente en el trabajo de campo. Salinas (2009) destaca que acercarse a la realidad de la comunidad y comprender cómo los indígenas de la Comunidad Segunda y Cajas otorgan significado a ciertos elementos, es fundamental. Establecer un buen *rapport* con los entrevistados o informantes es esencial para generar confianza y facilitar que los sujetos se sientan cómodos para expresarse abiertamente. Esta compenetración es clave para que los informantes se abran y brinden información valiosa para el estudio.

El método seleccionado fue el estudio de caso, que permitió combinar tanto el análisis del contenido bibliográfico como el etnográfico, aplicando la técnica cualitativa de la entrevista semiestructurada. Sautu (2005) señala que el uso de entrevistas en una investigación es central para desplegar los objetivos del estudio. Además, los resultados obtenidos deben seguir una secuencia lógica de ordenamiento y reconstrucción para ser procesados y guiados por el mismo objeto de investigación.

Los objetivos del estudio se delimitaron en torno a: analizar la experiencia de las Rondas Campesinas en la Comunidad de Segunda y Cajas, Huancabamba, y su relación con el indigenismo peruano; examinar la organización social histórica de las Rondas desde una perspectiva sociológica y política; y explicar la relación entre los enfoques conceptuales y la organización en dicha comunidad. Para ello, se utilizaron técnicas cualitativas como la observación participante y la entrevista semiestructurada, aplicadas en la recolección de fuentes primarias.

El estudio se desarrolló en tres etapas de trabajo de campo: a) observación y exploración; b) instrumentación y aplicación;

c) sistematización y análisis de los datos. Como señalan Bathyány y Cabrera (2011), el objetivo primordial de la metodología es construir evidencia empírica sólida. Sin embargo, en las ciencias sociales, el principal desafío radica en equilibrar objetividad y subjetividad, lo que condiciona la validez del conocimiento científico. Babbie (2000) también resalta que las formas de razonamiento en las ciencias sociales, aunque se encuentran en la vida cotidiana, representan una variación importante que debe ser considerada en la investigación social.

Razonamientos estos que a menudo están apegados al método inductivo o deductivo; no obstante, otra opción metodológica interesante que sale de la dicotomía o de los polos, de lo universal a lo particular, o viceversa, es apuntada por Desidério, con lo que denomina razonamiento transductivo, argumentando lo siguiente:

La transducción contiene una lógica para los que la consideran como método formal, o como un razonamiento que se da por analogías; ello implica la transposición de un razonamiento que va de lo particular a lo particular, en la construcción de una posición social-relacional que adquieren los individuos, en sus procesos (empíricos y de conocimiento) (Desidério, 2018, p. 129).

Para la autora, “es pues el método transductivo lo adecuado para un análisis dialéctico, que presupone un movimiento y contiene una existencia mental y social” (Desidério, 2018, p. 130). Así, resulta propio y adecuado para un estudio que pretende traer las voces de los pueblos de las Rondas Campesinas, sus prácticas, historias y cotidianidad.

Capítulo 4

DESCRIPCIÓN OPERACIONAL DEL ESTUDIO

Al tratarse de un estudio cualitativo, no cuenta con muestreo predefinido y, por lo tanto, los sujetos del estudio que estarían bajo criterios de selección y unidad de análisis fueron personas cuya participación tuvo un carácter voluntario. El filtro de participación, en el universo donde fueron aplicadas las entrevistas, tuvo como criterio fundamental las características de la población entrevistada. La participación fue abierta a cualquier persona que tuviera experiencia y trayectoria como rondero y rondera y/o comunero y comunera, independiente del tiempo que haya estado en actividad dentro de la organización. Las variables consideradas en el perfil sociodemográfico de la población entrevistada fueron las siguientes:

- a) Sexo: tanto a hombres como a mujeres en equidad de participación por género;
- b) Edad: personas consideradas adultas y jóvenes (de 18 años y más);
- c) Escolaridad: considerándose los tres niveles, de la primaria, secundaria o superior sea completo o incompleto;
- d) Estado civil: considerando la condición como soltero(a), casado (a), viudo(a), divorciado (a), unión libre;
- e) Relación de dependencia: considerando la condición de tener hijos o hijas en edad escolar;
- f) Ocupación: considerando la condición de tener empleo, o dedicarse a alguna actividad laboral formal o informal o incluso ser estudiante.

Respecto a la tipología de interacción, para la aplicación del instrumento se contemplaron estrategias de abordaje den-

tro del universo de recolecta de datos, que fueron de dos tipos: a) directa y sostenida; y b) contacto casual. Desde la cobertura geográfica y lugar de aplicación del instrumento fueron contemplados los lugares, localidades y sitios específicos para la aplicación de las entrevistas, tales como: (a) lugar: Comunidad de Segunda y Cajas; (b) localidades: Caserío de Shapaya; Caseríos anexos: Puente de Mishka- Caserío de Ñangali; Caserío de Segunda Ayaputo; Caserío el Porvenir; Tres Acequias, Segunda Aliguay; Jimaca; Chontapampa; Cajas Canchaque; Yumbe; Sapalache; Chontapampa; Yumbe; Salala; Porvenir las Huaringas; todos ubicados en la Comunidad Segunda y Cajas; (c) Casa de reuniones de la Comunidad de Segunda y Cajas. El estudio de caso, de carácter exploratorio y descriptivo, pretendió que se reuniera no sólo la identificación y luego la descripción entre ronderos y ronderas de la Comunidad de Segunda y Cajas, sino que se alcanzara “un acercamiento entre las teorías inscritas en el marco teórico y la realidad objeto de estudio” (Martínez Carazo, 2006, p. 171). Por ende, la investigación se ciñe a los siguientes procesos: exploración de material y propuesta de tema; trabajo de campo, recolección y transformación de información, y finalmente su aplicación al estudio.

Exploración de material y tema

La acción y la ejecución del estudio empieza con la revisión de la literatura, como descrito en la sección anterior. La aplicación de los instrumentos metodológicos, en cuanto entendimiento y explicación, son las voces de la historia social de la organización, y la visibilidad del lugar de incidencia de la experiencia práctica de las Rondas Campesinas en la Comunidad de Segunda y Cajas, en Huancabamba.

También la identidad cultural de estos herederos y herederas de los *Ayllus* y pueblos originarios comunales existentes en la cordillera Andina de Piura.

Unidad de análisis

Según señala Babbie (2000) “en la investigación social científica, prácticamente no hay límites respecto de qué o quién estudiar, es decir, las unidades de análisis” (p. 75). En este caso, fueron definidas más de una unidad de análisis, que serían los ronderos y las ronderas, pero también las agrupaciones organizadas por Rondas, tomando en cuenta que la unidad de observación serían formada por hombres y mujeres residentes de la Comunidad Segunda y Cajas. Las unidades de análisis son lo que se examina “para crear descripciones sumarias de ellas y para explicar sus diferencias” (ídem, p. 76). En ese sentido, se construye categorías de identificación de variables para diferenciar las percepciones de quienes son los entrevistados y las entrevistadas:

a) Auto identificación étnica: Tomando en cuenta la existencia de la variable en los Censos Demográficos de Perú, se retoma el término para crear una definición precisa para este estudio que es: aquello o aquella que identifica rasgos tanto por los antepasados como por su cultura, lengua, identidad, por ejemplo;

b) Pertenencia (o parte de): Este concepto es utilizado para exponer el contexto que un participante declara y describe sentir o tener, como sentirse identificado de modo subjetivo, como de contexto cotidiano en características de cultura, sus identidades, costumbres;

c) Prácticas endógenas en las Rondas Campesinas: Las prácticas endógenas serán testificadas desde las acciones y las actividades que los ronderos realizan de manera interna u orgánica en pos de lograr algún objetivo en común;

d) Prácticas exógenas en las Rondas Campesinas: Estas actividades exógenas serán las que se ejecutan ya de manera externa, o con direccionamientos de segundos o terceros para

suplir algún otro objetivo que la organización realiza o se plantea hacer;

e) Experiencias y trayectorias: La definición de este concepto, tiene ligación con las vivencias ejecutadas en cada una de las experiencias procesadas y no procesadas del rondero en su caminar histórico;

f) Conocimientos formativos políticos: La denominación de la siguiente palabra, está dentro de la formación en sí, y nada más que sí del significado de cómo el agente rondero construye o des construye sus visiones del mundo que lo rodea. Se sintetiza en cómo este sujeto, rondero o rondera de Huancabamba reflexiona su cotidiano real y concreto para luego manifestarse en una práctica constante de acción-práctica y luego práctica-acción y los repertorios políticos que acciona en la dinámica rondera.

En el cuadro 5 se muestra la codificación de las preguntas que se elaboró para la aplicación del instrumento, que corresponde al módulo de construcción del perfil sociodemográfico.

Cuadro 5. Distribución de las preguntas por unidad de análisis

Perfil Socio-demográfico	Auto identificación étnica	Pertenencia	Prácticas endógenas en las RC	Prácticas exógenas en las RC	Experiencias y trayectorias	Conocimientos formativos políticos
(P 1) Región (P 2) Provincia (P 3) Edad (P 4) Estado civil (P 5) Departamento (P 6) Sexo (P 7) Ocupación (P 8) Dependientes (hijos) (P 9) Escolaridad (P 10) Nivel educativo (P 11) Condición de educación por dependientes (hijos) (P 12) Nivel educativo de dependientes (P 13) Temporalidad de la participación en las RC.	(P 14) ¿Usted señor (a) cuándo piensa en su identidad cómo se consideraría? (P 15) ¿Qué es ser rondero/a para usted? (P 33) ¿Cómo definiría el significado de una mujer rondera Andina?	(P 17) En su opinión, ¿Las Rondas Campesinas de Huancabamba que valores y prácticas realizan? ¿nos podría explicar con sus palabras? (P 18) ¿Qué es ser comunero para usted? (P 19) ¿Cuál es su relación con la Comunidad y las Rondas Campesinas de Huancabamba? (P 21) ¿Qué significa para usted pertenecer a Huancabamba?	(P 20) ¿Gana un salario por ser rondero? (P29) En la actualidad, ¿hace usted servicio de ronda? (P 36) En su opinión, ¿qué entiende usted como solidaridad, reciprocidad, complemento, cooperación dentro de las Rondas Campesinas? ¿y la Comunidad de segunda y Cajas en Huancabamba?	(P 16) ¿Qué actividad agrícola realiza?	(P 22) ¿Usted señor (a) ya sufrió persecución, denuncias penales y policiales por defender sus territorios comunales? (P 22.1) ¿Nos podría contar con sus palabras? (P 27) ¿Qué sería hacer política para un rondero/a? (P 33) En su opinión ¿Cuáles serían las debilidades hoy de las Rondas Campesinas y sus dirigentes en Huancabamba? ¿Nos podría contar? (P 34) ¿En su opinión que consecuencias tendría para la organización y para los integrantes ronderos, cuando los relacionan con prácticas de terrorismo?	(P 23) ¿Usted escuchó hablar de José Carlos Mariátegui? (P 23.1) ¿Qué sabe sobre él? (P 24) ¿Usted escuchó hablar de Huamán Poma de Ayala? (P 24.1) ¿Qué sabe sobre él? (P 25) ¿Usted escuchó hablar de Aníbal Quijano? (P 25.1) ¿Qué sabe sobre él? (P 26) ¿Qué entiende como filosofía Andina? (P 28) En su opinión, ¿qué sería para un rondero la democracia? (P 30) En la actualidad, ¿hace usted servicio de ronda? (P 31) ¿Sabría decir usted qué es un movimiento social? (P 31.1) ¿Podría explicar qué es un movimiento social? (P 32) ¿Usted cómo rondero/a, estaría de acuerdo en que se realizara una reforma en las definiciones de los conceptos de las Rondas Campesinas? Si, que se modificara para ronda Andinas e indígenas del Perú, y no ya no es necesario mudar nada, ya está definido (P 32.1) Rondas Andinas e indígenas del Perú (P 32.2) Ya no es necesario mudar nada, ya está definido (P 35) En su opinión ¿Qué sería América Latina para usted?

Fuente: Elaboración propia, 2020.

Entrevista semiestructurada y observación participativa

La observación fue un método fundamental en la recolección de datos de este estudio de caso. Durante el contacto directo y consentido con los participantes, se aplicó una observación no participante con el objetivo de reducir, en la mayor medida posible, la subjetividad propia de las metodologías cualitativas empleadas en la investigación. Para Richardson, tanto el habla, el escucha, o los sentidos trabajan en una entrevista; pero, señala el autor,

lo que también es una técnica que tomar en cuenta es el sentido y el órgano conjunto de los ojos, mediante la función de la observación. Lo que llama la atención de la observación es que su utilidad en el trabajo de campo articularía todos los sentidos, como audición y olfato (Richardson, 2012, p. 262).

Así, se planteó la ejecución de las entrevistas tomando en cuenta que, según lo que resaltan Batthyány y Cabrera (2011, p. 89), todo estudioso dispone de una serie de temas que puede trabajar a lo largo de una entrevista, y puede decidir el orden de presentación de los diversos temas, como también el modo de poder presentar o formular la pregunta. Por ello, en este trabajo la comunicación, la interacción y la transmisión son una estrategia para entender las relaciones y las acciones que los ronderos y ronderas de la Comunidad de Segunda y Cajas en Huancabamba manifiestan. A su vez, las entrevistas semi estructuradas son aquellas que están relacionadas por preguntas fijas, cuya orden y relación es igual para todos los participantes (Brito Júnior; Ferez Júnior, 2011).

Las entrevistas semiestructuradas, según Brito Júnior y Ferez Júnior (2011), se caracterizan por contar con preguntas fijas que mantienen el mismo orden y relación para todos los participantes. Este tipo de entrevista permite al investigador establecer una relación de bis a bis (cara a cara) con individuos

o grupos sociales, lo que la convierte en una herramienta adecuada tanto para comprender al ser humano como para analizar sus características. La entrevista entonces es una técnica de tal validez que permite el acercamiento entre personas. Los límites y alcances que se podrían descifrar en este estudio caso son: (a) el desplazamiento; (b) Rapport o compenetración del entrevistado; y (c) elementos materiales. Los desplazamientos son entendidos, dentro del marco de las posibilidades disponibles y materiales, incluyendo las horas y los días, distancias dentro de las diferentes direcciones y caseríos aledaños a la Comunidad de Segunda y Cajas que el estudio marco. Se agrega que la Comunidad y sus caseríos el territorio es distante de un lugar para otro punto, y no se encuentran ubicados en zonas urbanas. La geografía hace peculiar el acceso del desplazamiento si no se tiene antes un reconocimiento previo al contrato. Por caserío: se entiende a un delimitado territorio con una determinada población que pertenecen tanto al ámbito provincial como comunal. Los desplazamientos fueron en movilidad (moto lineal); las horas oscilaron entre días enteros, que van desde, salir a las 6:00 horas de la mañana y llegar hasta 10:00 o 11:00 horas de la noche, con retorno al punto de origen del encargado del estudio en el caserío entre Segunda Ayaputo - Huancabamba.

En el proceso de recolecta de datos, se hicieron necesario, tener en cuenta lo que en las ciencias sociales se le denomina rapport del investigador y la empatía que influye directamente en el grado de confianza entre el entrevistador (contacto) y el entrevistado o entrevistada (receptor). En tal sentido, las recomendaciones de algunos dirigentes, ronderos y comuneros, como la solidaridad o desconfianza de ellos hicieron posible planificar los alcances y límites del tema. Es así que, el contacto o el establecimiento de confianza entre el investigador y el sujeto rondero y rondera o comunero y comunera, también fue contemplado como posibilidades o limitaciones para realizar el trabajo de campo. En ese sentido, se destaca la función de los

informantes clave como agentes receptores de gran importancia para avanzar en la realización de dicho trabajo.

Descripción del instrumento: formulario de consentimiento libre e informado, pasos, tiempo de aplicación

El cuestionario, según Richardson (2012), en sí, es una entrevista estructurada. Por ende, cumple dos funciones claves, el de describir (edad, sexo, estado civil, etc.) y el de medir variables determinadas en un estudio científico. Señala Cervi (2017) que la búsqueda de informaciones en el llamado nivel micro sociológico, o mejor dicho individual o en grupo existirían por lo menos tres maneras más resaltantes de comprender el comportamiento humano: a) observar el comportamiento; b) crear situaciones artificiales como un experimento, y c) la búsqueda de describir lo que se pregunta a las personas. La tercera característica es la que en este estudio de caso entre ronderos y comuneros indígenas en la provincia de Huancabamba se aplica para poder comprender sobre su cosmología, su cultura, resistencia, denuncias, y para ello el cuestionario semi estructurado y así facilitar el procedimiento metodológico.

La aplicación del instrumento comenzó en enero y febrero del 2020. Una parte de los cuestionarios fueron obtenidos en el local (Inmediaciones de la casa comunal de Rondas Campesinas Shapaya) de la Comunidad de Segunda y Cajas, y la parte restante de los cuestionarios fueron aplicados en otros caseríos aledaños ya mencionados anteriormente.

El llenado de los cuestionarios tuvo tres procesos: **primer contacto**, presentación y aplicar la pregunta filtro sobre la participación o no en las Rondas Campesinos de los contactados, o si eran o no comuneros, comuneras; **el segundo paso**, fue hacer la entrega del instrumento impreso, cuyo contenido contó con 36 preguntas abiertas y cerradas, desplegadas en seis páginas a blanco y negro. En la secuencia, **el tercer paso** consistió

en recoger el material de los participantes, dar las gracias por su colaboración, y resaltando a cada momento que su identidad no iba ser revelada ni cargos, ni otras informaciones. Se llama la atención, que este era un punto específico que a los participantes más les preocupaba, entonces se les ratificaba el principio de confidencialidad como base del estudio y del instrumento usado. Con el formulario del consentimiento libre e informado las entrevistas duraron entre 10 y 17 minutos por cuestionario.

Las preguntas que dan inicio en el cuestionario fueron reunidas en un cuerpo correlativo que va desde la primera pregunta (P. 1) donde se indaga sobre la región, provincia de procedencia del entrevistado, etc. hasta llegar a la pregunta catorce (P. 14), donde se les pregunta sobre una identidad que mejor le pudiera parecer al entrevistado o entrevistada; todo ello con la finalidad de construir una categoría de perfil sociodemográfico. La importancia de reunir a las preguntas en bloques es para facilitar y su distinción, junto a las variables, para el desarrollo en cuestión, y también dar facilidad a una lectura entendible de los resultados; dado que todo producto en descubrimiento en las ciencias sociales es público. El cuidado en la transcripción es muy importante para evitar los viés, que, según Abdal (2016), “Viés significa estar atentos a las distorsiones, dado que siempre están presentes en la colecta de datos y en el análisis de los mismos” (p. 14), En las preguntas abiertas, sobre los cuadros descriptivos, desde la pregunta catorce se enlazan bloques de análisis que se sistematiza bajo el método de análisis de contenido.

El análisis de contenido

El análisis de contenido es, según Bardin (2011), “un método empírico que va a depender de acuerdo al tipo de habla o investigación a la que el estudioso se dedica o del tipo de interpreta-

ción que se busca encontrar como objetivo general” (p. 36). El análisis de contenido, llaman la atención los autores, se aplica en los trabajos de exploración donde no hay datos o temáticas de análisis confirmadas. El estudiar a los ronderos y ronderas del norte peruano en Piura, Provincia de Huancabamba, Distrito de Sapalache en la Comunidad de Segunda y Cajas permite operar con el método propuesto. El público en contacto para las entrevistas fueron 16¹⁵ respondientes en su mayoría dirigentes y adultos mayores. Al mismo tiempo mencionar que este trabajo tuvo otras participaciones sin el cuestionario y para ello se usó un diario de campo para sus entrevistas a modo de diálogos abiertos en el trámite del recorrido de estudio. Es así que la cantidad de contactados en este estudio fueron un total de 120 participantes entre ronderos, ronderas y comuneros, comuneras (ver figura 3. *Comuneros de la Comunidad Indígena de Segunda y Cajas en su 71º aniversario, juego de tejidos*).

Finalmente, la metodología al incorporar el análisis de contenido permitirá hacer un examen exploratorio y observar las frecuencias donde la función heurística del método ayudará a enriquecer lo que se observa y se describe. Posibilita así, dar un paso hacia nuevas descubiertas, por permitir el análisis de contenido equilibrar lo que es el contacto directo entre participante y la observación, correlacionando con sentidos de diálogos indirectos. Por otra parte, está la segunda función que el análisis de contenido brinda, que es la administrativa de la prueba. Por fin, el análisis de contenido es para ver lo que se da y para la práctica de prueba (Bardin, 2011). El paso siguiente a describir es como se diseñó el procedimiento del análisis (cuadro 6) desde sus tres procesos: pre análisis, exploración de material y tratamiento de los resultados obtenidos e interpretación.

15 Se trabajó con cuestionarios para los que si quisieron participar con esta técnica; y para los que no querían usar un cuestionario se usó un diario de campo para hacer apuntes precisos de conversaciones obtenidas mediante escuchas grupales en los caseríos por donde se hizo en trabajo de campo, que luego se transcribieron.

Cuadro 6. Procesos de análisis de contenido en este trabajo

PROCESOS	ACTIVIDADES
Pre análisis	Organizar las ideas, y luego sistematizarlas para así hacer un tipo estructura a seguir
Exploración de material	La exploración del material consiste en la operacionalización de los datos de campo, lo que implica asignar códigos y descomponer la información recolectada. Posteriormente, se realiza una enumeración sistemática a través de categorías o variables, siguiendo reglas establecidas y de manera formal.
Tratamiento de los resultados obtenidos e interpretación	En esta etapa, los datos recopilados son expuestos en su forma inicial para luego ser interpretados y analizados. Inicialmente, se identifican y describen los resultados, diferenciando entre hablantes válidos y no válidos. Posteriormente, con el fin de fortalecer la validez del estudio, se elaboran cuadros estadísticos que organizan las preguntas y respuestas obtenidas a través del instrumento aplicado en campo.

Fuente: Elaboración propia, 2020.

De la forma propuesta, se operacionalizan los datos y sus pasos, para así mostrar de manera sistemática los resultados que se verán en los próximos tópicos del estudio de caso. En el análisis de contenido, es posible no apenas identificar la percepción de las personas respecto a las unidades de análisis predefinidas, como observar el cuánto (frecuencia) con que están presentes estos contenidos. La adhesión de los respondientes a las preguntas aporta con la representatividad de las respuestas en el público que se eligió, o sea, cuanto mayor la adhesión a la pregunta o bloque de preguntas mayor su confiabilidad.

Primer contacto y colecta de datos

El trabajo de campo tuvo una duración de 12 días de contacto y prácticos sin contar con los días previos de preparación de los materiales que le denominamos “pre – encuentros”, que son coordinaciones *a priori* con participantes que no usaron cuestionarios y no quisieron tomarse alguna fotografía. Es así que el arribo al territorio del estudio fue el 27/01/2020, y en segundo lugar tuvo inicio el 29/01/2020 y un tercer momento fue el encastramiento el día 07/02/2020. Hay que considerar tres momentos importantes que son: los encuentros pre campo; inicio primeras salidas al campo junto a la llegada hasta la Comunidad de Segunda y Cajas; y aplicación de los instrumentos y recopilación de datos. El lugar de establecimiento en Huancabamba, fue en el caserío de Segunda Ayaputo s/n, perteneciente a la Comunidad de Segunda y Cajas – Huancabamba – Piura – Perú. La residencia y estadía para los días de trabajo se dieron gracias al medio de solidaridad otorgados por una rondera y comunera que ayudó con el alojamiento y alimentación del estudioso. En el caso del primer contacto en adelante hay un rondero y comunero perteneciente al sector de Mishka, dentro de la Comunidad de Segunda y Cajas que se encargó de los contactos iniciales con los demás que dijeron tener interés en participar del estudio. Encuentro con ronderos(as) y comuneros(as) de la Comunidad Segunda y Cajas – Huancabamba – Piura – Perú. Este espacio empieza con una previa invitación¹⁶ al estudioso de este tema y reunión anticipada con “x” autoridad comunal. Después de un periodo de observación y contactos previos, la aplicación de las entrevistas en su mayoría dio inicio el día domingo 2 de febrero, del 2020, en la Comunidad de Segunda y Cajas, caserío de Shapaya. En este día fue posible hacer amplio

¹⁶ Esta invitación y contacto del estudioso por un Dirigente Comunal (x), ultrapasaron las expectativas de contactos para la obtención de datos; la gran cantidad de ronderos, ronderas, comuneros, comuneras informaciones recibidas permitió que el estudio tenga mayor alcance y obtener manifestaciones sobre el objetivo estudiado.

“contacto directo” con los comuneros(as) de diferentes case-ríos incluyendo los más lejanos y de frontera como son los del sector montaña (Carmen de la Frontera). En estos contactos se aprovechó para conocer y mostrar parte de las tradiciones de fiestas de la Comunidad y las Rondas. Lo que se observó es que las tradiciones y hábitos culturales de forma estructurada se emiten en las vivencias concretas de los territorios comunales. La relación entre los ronderos(as) del norte peruano Huanca-bamba también se muestran ligados y unificadas por prácticas activas entre comuneros varones y mujeres que hacen que los territorios sean campos de saberes locales vividos para la reproducción de sus valores culturales y tradiciones Andinas Indígenas y Campesinas. En las fiestas comunitarias lo que oscila es la “*tradición de dejar de cargo*” (ver diálogo de diario de campo) a comuneros y comuneros, ronderos y ronderas en cada fiesta. Por ello, en sí, donde hay el famoso altar de los síndicos y respectivos nuevos encargados, que año a año se deja de cargo.

Según los relatos de los comuneros, y los ronderos, dejar de cargo en una fiesta comunal significa, hacer de la responsabilidad una práctica concreta, y, sobre todo, activar los valores y normas comunitarios del no mentir. Ama Llulla se activa simbólicamente como una obligación para todo integrante si acepta un cargo que tiene que volver a cumplir para el año siguiente de la fiesta o reunión. Otro valor que se activa es el Ama Quella, no seas haragán, dicho sea, en toda fiesta de la Comunidad todas las comisiones encargadas trabajan muy en conjunto, por lo tanto, aquí la pereza o la holgazanería de los participantes y el pueblo que asiste, todos están en derecho de que si hay oportunidad de ayudar se ayuda sin necesidad de ser responsable de la comisión o de la fiesta. Otro valor que se pone en manifiesto, y que es cuidado por las Rondas Campesinas es el Ama Sua, nos seas ladrón, o no robos. Se sabe que todo rondero y rondero odia ese hábito de por medio, es por eso que en uso de sus obligaciones morales y con responsabilidad en las comunidades, estos cuidan y dan seguri-

dad del lugar. En este sentido, la fiesta comunal rondera sería una expresión auténtica y conocimiento vivo concreto producido en la territorialidad Andina (Diario de Campo, 02 feb. 2020).¹⁷

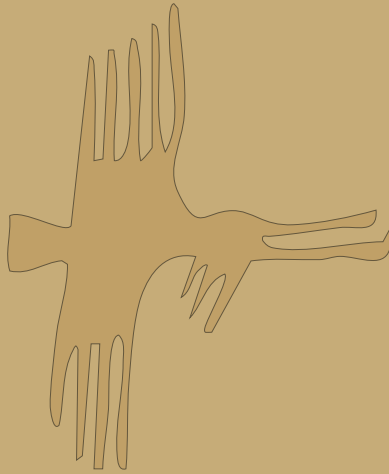
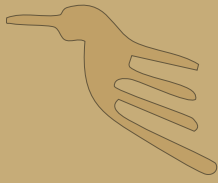
Manifestar entonces que las formas de las relaciones y prácticas comunitarias se manifestaría de muchas formas. Y en lo más explícito encontrar esos valores culturales del ente indoandino campesino es en las fiestas de la comunidad. De hecho, ahí se manifiestan las características del llamado “*Buen Vivir rondero y comunero*” en sus locales de Asamblea. El Buen Vivir rondero sería interpretado como el encuentro entre integrantes y conforme a sus valores y normas se entienden, solidarizan, cooperan, y hacen justicia. Las casas de las Rondas a lo largo y ancho del territorio de la Comunidad de Segunda y Cajas, y todo el norte peruano como la provincia de Huancabamba, estos lugares guardan consigo el compromiso y la relación con las prácticas comunales tradicionales y la aplicación del Derecho Consuetudinario desde cada experiencia.

Las Casas de las Rondas, es un lugar no cualquiera para un rondero(a), comunero(a), es allí donde las cosas se arreglan. Si se te encuentra en chismes, y eres denunciado se te lleva allí, y se te pregunta, si es verdad, si se es hallado culpable se te da una sanción según lo diga la asamblea de cada ronda. Las Casas de las rondas en los caseríos y comunidades vecinas sirven para alojar o como un calabozo, para culpables de robos, secuestros, maltrato familiar, etcétera. La casa de las Rondas también es el lugar que sirve, para recibir a otros detenidos de otras bases ronderas vecinas, que hacen que los encontrados culpables, hagan cadena rondera. Cadena rondera, es, que un individuo, sea pasado de base en base rondera como castigo por algún problema ocasionado a la Comunidad o se lo haya encontra-

¹⁷ Se han marcado en cursiva las citas tomadas directamente del diario de campo del autor.

do culpable de dañar el equilibrio comunal. Solo para apuntar, que hacer cadena rondera para algún individuo, no es una cosa sencilla. Según los relatos, no se recomienda estar en ese punto o momento, dado que las sanciones son fuertes. Si de buenas prácticas se habla en la Comunidad y las rondas se encuentran registradas, para construir sus casas de reuniones. Ahí las casas o lugares de reunión se hacen vía el trabajo comunitario, sería desde ya otra característica comunitaria originaria de estos campos llamados los Andes del norte peruano Huancabamba. Sin descartar otras actividades como la limpia de caminos, o vías de acceso, y trabajo no remunerado, ósea el llamado préstamo de fuerzas trabajo. Los comuneros y ronderos le llaman hoy vienes a trabajar a mi chacra y luego cuando sea tu turno me toca ir a la tuya (Diario de Campo, 02 feb. 2020).

Al reflexionar sobre las acciones en las Rondas y su vivencia en las comunidades, se recuerda a Milton Santos (2006, p. 50) que llamaría de “sentido de la acción”, a todo proceso de actos que pueden estar sujetas a reglas, que pueden estar escritas o no escritas, formales o formales. Entonces la acción rondera es interpretada como la actividad de ir la práctica, al mismo tiempo que son actos regulados por valores comunales, y también jurídico.



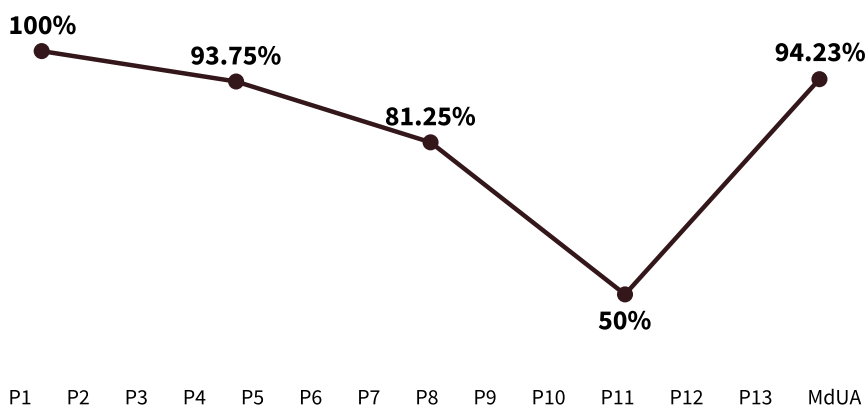
Capítulo 5

PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO Y POBLACIÓN ENTREVISTADA

En este capítulo del estudio se inicia la utilización de los resultados del trabajo de campo de lo que fue este trabajo. Al mismo tiempo queremos advertir al lector que la forma de como los entrevistados o participantes mencionan las palabras en sus participaciones y cómo tal cual las hemos transcrito y descrito es la manera existente de estos pueblos de hacer uso del lenguaje y su comunicación. Por ello, no podremos cambiar las pronunciaciones emitidas, o refinarlas, por el respeto a sus modos culturales. En este sentido, encomendamos al lector de este libro, en todo caso, hacer un esfuerzo para conocer y sacar provecho de estas formas de comunicación, que vienen desde los Andes del norte peruano para el Sur.

Este bloque de preguntas contiene 12 preguntas (gráfico 1), de las cuales solo tres no tuvieron la participación total de los respondientes. La pregunta 7, que habla del cargo (tasa de adhesión de 93,75%). La pregunta 12, que se refiere a la escolaridad de los hijos e hijas (tasa de adhesión de 81,25%) y la pregunta 13 que habla del tiempo de participación en las rondas (50%). La media de adhesión a la Unidad de Análisis (Md UA) fue de 94,23% de los respondientes.

Gráfico 1. Tasa de adhesión a la unidad de análisis - perfil socio demográfico



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Departamento y provincia

El departamento de Piura, fundado el 30 de marzo de 1861 durante el gobierno del presidente Ramón Castilla, se ubica en la costa norte del Perú. Según la reseña histórica del INEI (1999), Piura, conocida como San Miguel de Piura, fue una de las primeras ciudades fundadas por los invasores ibéricos en territorio peruano, su nombre deriva del término quechua *Pirhua*, que significa “granero” o “depósito”, en referencia a la abundancia de alimentos que caracterizaba a la región. Fundada oficialmente en 1532 por Francisco Pizarro, la ciudad de Piura se convirtió en un importante punto estratégico para la colonización española, debido a su ubicación geográfica y su acceso a rutas comerciales (Universidad de Piura, 2021).

Conocida como la Ciudad del Eterno Calor, Piura también se destacó por ser una de las primeras ciudades en establecer-

se en el contexto del Virreinato del Perú. Su riqueza agrícola y ganadera, junto con la integración de prácticas culturales autóctonas e ibéricas, contribuyó a su desarrollo económico y social. Hoy en día, Piura mantiene su legado histórico, mientras evoluciona como una de las principales ciudades del norte del país.

En términos geográficos, el INEI (2018a, p. 19) describe que el departamento de Piura se encuentra delimitado al norte por el departamento de Tumbes y Ecuador; al este, por el departamento de Cajamarca; al sur, por Lambayeque; y al oeste, por el Océano Pacífico, conocido también como el Mar de Grau. La región Piura, en la que se encuentra la provincia de Huancabamba, objeto central de este estudio, está dividida en ocho provincias: Piura, Sullana, Talara, Paita, Sechura, Morropon.

Cada una de estas provincias presenta características culturales y económicas particulares que las diferencian dentro de la misma región. Por ejemplo, Paita y Sechura, cercanos al Océano Pacífico, son conocidas por sus actividades pesqueras y agrícolas. Talara, por otro lado, es una región petrolera, mientras que Sullana destaca por su producción agrícola. Morropon se caracteriza por sus actividades ganaderas y agrícolas, y es relevante mencionar que la población afrodescendiente de Perú se concentra en la zona costera de este departamento.

La provincia de Huancabamba, ubicada en la región Grau, está situada en las tierras altas de Piura y es conocida por su geografía montañosa y su rica biodiversidad. Es en este contexto que las Rondas Campesinas de Huancabamba, particularmente en la Comunidad de Segunda y Cajas, se constituyen como actores sociales y políticos claves, sobre los cuales se centra este estudio de caso. Las Rondas Campesinas de esta región se distinguen por su papel en la defensa territorial y la preservación de sus recursos naturales, enmarcando sus prácticas culturales y de identidad.

El proceso de formación y consolidación de las Rondas Campesinas en Piura refleja una compleja interacción entre tradiciones culturales, la defensa de la tierra y el desarrollo de nue-

vas formas de organización social comunitaria. Como sugiere el enfoque latinoamericano sobre los movimientos sociales, las Rondas Campesinas han surgido como respuesta a la exclusión histórica y la marginación de las comunidades rurales en el Perú. Su estructura organizativa está profundamente influenciada por las cosmovisiones andinas, donde la reciprocidad y el respeto a la naturaleza juegan un papel central. En ese sentido, la lucha de las comunidades ronderas de Huancabamba por preservar su territorio y resistir las presiones de los grandes proyectos extractivos, como la minería, se inscribe dentro de una dinámica más amplia de resistencia indígena y campesina en América Latina.

Las entrevistas realizadas en este estudio revelan que los participantes son originarios de la misma región, específicamente de la provincia de Piura y del departamento de Huancabamba, lo que refuerza la relevancia del estudio al enfocarse en una comunidad que comparte una identidad territorial y cultural común. Esta identidad compartida ha sido clave en la organización y la resistencia de las Rondas frente a las amenazas externas, convirtiéndolas en un modelo de autogobierno comunitario y defensa del territorio que resuena en Múltiples regiones del continente.

La Comunidad de Segunda y Cajas: historia y transformación en Huancabamba

La Comunidad de Segunda y Cajas, situada en la provincia andina de Huancabamba y dentro de la jurisdicción del distrito de Carmen de la Frontera-Sapalache, se encuentra a una altitud de 2.450 metros sobre el nivel del mar y fue oficialmente fundada el 4 de diciembre de 1964 mediante la Ley N° 15.248. Según el INEI (2017a), esta comunidad cuenta con una población de 11.186 habitantes, de los cuales 5.798 son mujeres y 5.388 son

hombres. Este dato demográfico refleja una comunidad activa y diversa en términos de género.

El proceso de titulación de tierras para esta comunidad fue formalizado el 8 de mayo de 1996, cuando el Ministerio de Agricultura, a través del Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural, junto con la Dirección Regional Agraria de Piura, emitió la Resolución Directoral N° 180-96-CTAR-RG-DRA. Esta resolución dispuso la adjudicación y titulación de una superficie de 4.830 hectáreas y 4.800 metros cuadrados a favor de la Comunidad de Segunda y Cajas. Esto destaca la importancia histórica y territorial de la comunidad dentro de la región de Huancabamba y del departamento de Piura, no solo por su extensión, sino también por su legitimación jurídica (Paz Velásquez; Ubillús Camizán, 2014).

La comunidad es conocida por su composición social basada en lazos de consanguinidad y la preservación de identidades culturales ligadas a las antiguas sociedades que habitaron estas tierras. Este sentido de pertenencia se remonta a las estructuras del *Ayllu*, una forma tradicional de organización andina que, con el tiempo, dio lugar a la creación de la Comunidad como institución moderna, pero que refleja aún elementos de su pasado indígena.

En la actualidad, la Comunidad de Segunda y Cajas cuenta con 34 caseríos y celebra su aniversario de creación política el 1 de febrero de cada año. En 2024, la comunidad cumplirá 75 años desde su creación formal. No obstante, se argumenta que la fecha de fundación establecida por la administración española en 1949 representa un proceso de organización externa que no necesariamente respeta la continuidad histórica de las sociedades indígenas que existían en la región desde tiempos ancestrales. Según los estudios de Juan Paz Velásquez y Víctor Ubillús Camizán (2014), se puede identificar un punto de inflexión en la historia de la Comunidad de Segunda y Cajas. Originalmente reconocida como una comunidad indígena, la Reforma Agraria impulsada por Juan Velasco Alvarado en 1969

modificó este estatus, institucionalizando la comunidad bajo la nueva denominación de “Comunidad Campesina”. Este cambio marcó un proceso de desindigenización que, según algunos críticos, representa una “negación de lo indígena” o una forma de “lavado mental” promovido por el Estado, que buscaba redefinir las identidades comunitarias en términos campesinos más que indígenas. Este fenómeno, observado a lo largo de 54 años desde la reforma, es un claro ejemplo de las tensiones entre las políticas de Estado y las identidades locales en el contexto latinoamericano (Paz Velásquez; Ubillús Camizán, 2014).

La transformación de la Comunidad de Segunda y Cajas ilustra las complejidades de las dinámicas rurales en Perú, donde la modernización agraria y las reformas políticas se han superpuesto a las estructuras sociales ancestrales. La institucionalización de las comunidades campesinas bajo el marco estatal, en lugar de mantener su carácter indígena, no solo ha cambiado su denominación, sino también las formas de organización y autogestión dentro de estas comunidades. Este proceso refleja una tendencia más amplia en América Latina, donde las políticas agrarias y las luchas por la tierra han configurado nuevas identidades y formas de resistencia en las zonas rurales.

Cuadro 7. Caseríos de la Comunidad Indígena de Segunda y Cajas

CASERÍOS DEL DISTRITO DE HUANCABAMBA	
1. Chontapampa	6. Jimaca Tierra Amarilla
2. Comenderos Alto	7. Lucho
3. Comenderos Alto	8. Segunda Aliguay
4. Cruz Grande	9. Tres Acequias
5. Cumbicos	

CASERÍOS DEL DISTRITO CARMEN DE LA FRONTERA		
10. Cajas Alumbre	19. Hormigueros	28. Punta del Río
11. Cajas Canchaque	20. Huachumo	29. Rio Blanco
12. Cajas Shapaya	21. Huaquillas	30. Rosarios Altos
13. Cerro Negro	22. Loma de la Esperanza	31. Rosario Bajo
14. Chaupe Alto	23. Monchoruco	32. Salinas
15. Chaupe Bajo	24. Pan de Azúcar	33. Yumbe
16. Corazón de Jesús	25. Peña Blanca	34. Vella Vista
17. El Carmen	26. Peña Rica	
18. Habaspite	27. Pingula	

Fuente: Elaboración propia, 2020.

Resaltamos que, en contacto de observación participante, nos encontramos en plena festividad de aniversario comunal. El interactuar con los comuneros nos permitió hacer posible identificar algunas formas de como funcionaria la convivencia y el compwrtar armonía entre ronderos, y comuneros de Huancabamba. Es el caso del juego de tejos (figura 3) que es muy tradicional en las Comunidad de Segunda y Cajas y comunidades de la región de los Andes de Piura.

Los hábitos vivenciados por los ronderos y ronderas, comuneros y comuneras se vuelven manifestaciones a conformarse dentro de las acciones de los agentes a medida que sus relaciones permanezcan; no siendo otra cosa que vía estas relaciones y hábitos las funcionalidades de las sociedades, tienden asegurar su reproducción. Son estructuras, estructuradas predispuestas, y que tienen como fines funcionar como estructuras estructurantes. El hábito, sería mostrado como la secuencia a seguir de tradiciones e identidades para así poder sobrevivir y seguir reproduciéndose como cultura. En la fiesta de la Comunidad todo

el mundo está en la diversidad que la vida Andina brinda. Ahí no importa si no hay donde sentarse para compartir el almuerzo, nadie te dice como comer, importa estar en armonía. La Comunidad de Segunda y Cajas al ser un campo cultural vivido y usado que conecta el pasado con el presente de sus habitantes contempla relaciones concretas y abstractas, sentido de territorio e territorialidad.

Figura 3. Comuneros de la Comunidad Indígena de Segunda y Cajas en su 71º aniversario, juego de tejos



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

El juego consiste en lo siguiente: se necesitan ocho unidades o monedas de plomo, o de cobre; se necesita una madera cuadrada, no menos de 30 centímetros de ancho y 45 centímetros de largo, las medidas cambian de acuerdo al lugar. Es de mencionar que, en medio de la tabla de madera y cubierta por caucho, se hace un hueco con el fin de designar ahí el mayor puntaje. La distancia de lanzamiento de los tejos varía según la costumbre y el acuerdo de los jugadores, pero es de 12 pasos de distancia.

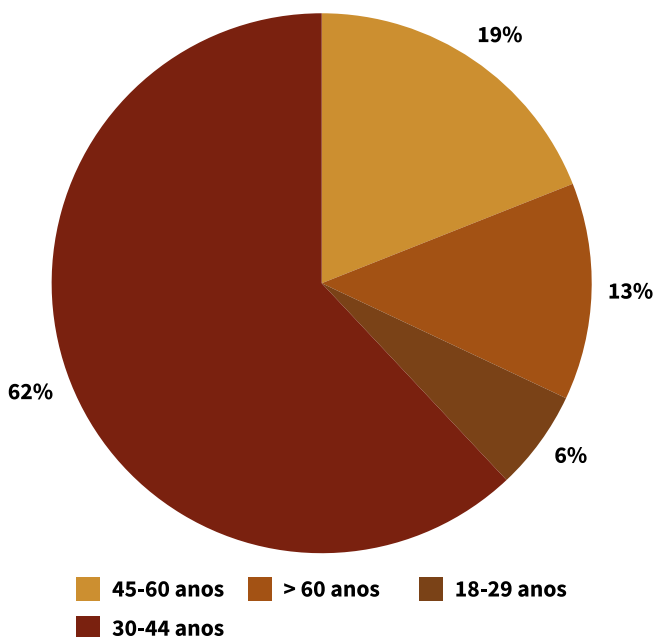
Para jugar se necesitan varios grupos (1, 2, 3, 4, o hasta 6), conformados por varones y mujeres o mixtos dependiendo la circunstancia. Cada jugador cuenta con cuatro unidades de tejas. Si un jugador ingresa una teja al hueco, eso vale ocho puntos, en el centro sea izquierda o derecha vale cuatro puntos, en otro lugar dependiendo del centro de la tabla esta jugada vale dos puntos o dos rayas, así es como se acostumbra llamar los ronderos o comuneros. Estos encuentros y juegos no siempre se hacen por dinero, es una distracción comunal. Claro, otras veces se juega, animales, trago, o capas de aguardiente para quien pierde, también es usado para desempatar otros juegos que se llevan en la comunidad. Es decir, toda persona es invitada a jugar, solo cuando pierde tiene que pagar o cumplir el castigo simbólico que se da, esta es la condición.

Perfil de los entrevistados

El estudio fue realizado con 16 personas, siendo 50% mujeres y otros 50% varones. La tasa de edad (gráfico 2) se concentra en 30 a 44 años (62%), seguido de un 19% con 45 a 60 años y a un 6% de jóvenes de entre los 18 y los 29 años. De forma general es posible observar la presencia de diferentes generaciones de ronderos y ronderas; comuneros y comuneras. Esto manifestaría que las Rondas Campesinas dentro de la Comunidad de Segunda y Cajas en Huancabamba, dialogan bajo una herencia

de modo espiral o en sentido cronológico; en síntesis, la cadena no se rompe.

Gráfico 2. Tasa de edad de las personas participantes

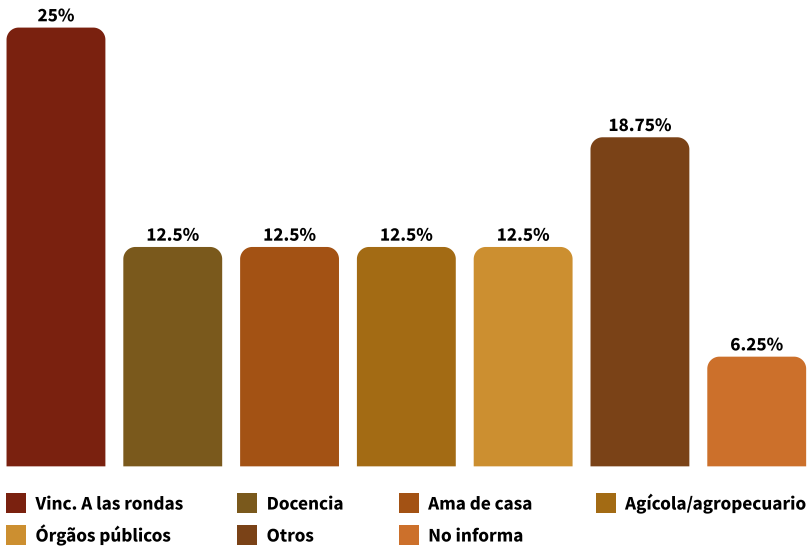


Fuente: Elaboración propia, 2020.

Las actividades ronderas admiten la asociación con otras actividades (gráfico 3). La correspondencia funciona como articuladora a actividades formales, informales, estatales; públicas o individuales, ¿qué es lo que se quiere decir? Primero, que ser rondero, no implica dejar ejecutar otras actividades: como ejercer de profesor, ser enfermero, médico, abogado, sociólogo, arquitecto, ser alcalde, ser regidor, o ciudadano de Huancabamba, técnicos agropecuarios, de artistas en música, ser amas de casa, y finalmente ejercer la función de rondero o rondera. No quita que se niegue, una relación intrínseca a su cultura que es

la relación con la agricultura, pecuaria, ganadería u otras actividades tradicionales.

Gráfico 3. Actividades profesionales

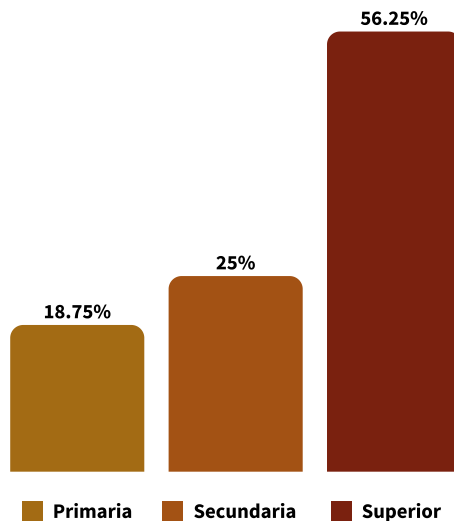


Fuente: Elaboración propia, 2020.

La escolaridad tiene relación con la ocupación y las actividades que los ronderos y ronderas; comuneros y comuneras desarrollan en su cotidiano. Los niveles de escolaridad apuntados por los entrevistados (gráfico 4) se concentran en el nivel superior, o sea, tienen acceso a la universidad pública o privada. La presencia de mayores niveles de escolaridad en la Comunidad y en las Rondas Campesinas podrían dar al movimiento un dinamismo más orgánico. En este sentido, facilitarán para ampliar la visión del Movimiento Social, pensar su sociedad, su cultura, identidad y sobre todo organizarse y manifestarse políticamente en su territorio y otros campos de poder a rangos nacionales. También, mayores niveles de escolaridad de los padres pueden

influir en los niveles de escolaridad de las generaciones futuras y también en los niveles de inclusión/exclusión, desigualdad y pobreza de las familias.

Gráfico 4. Distribución de las personas participantes por escolaridad



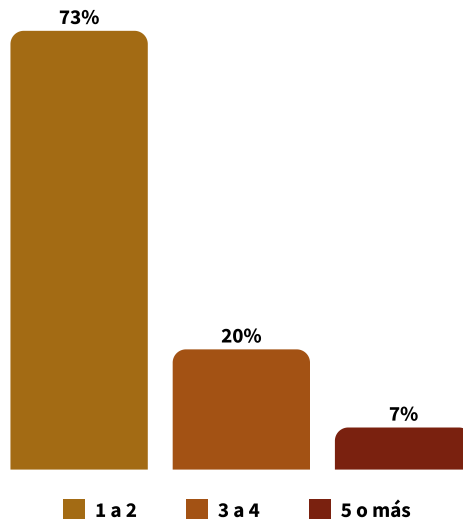
Fuente: Elaboración propia, 2020.

Cuanto, a su estado civil, las personas manifestaron un 75% ser solteras y los demás (25%) serán casadas. Se tiene una amplia población ya con familia construida, y que van desde los 18 años a los 60 años. Lo que se manifiesta que aún habría arraigos del *Ayllu*, que se cruzan a la resistencia del padrón escolástico de la iglesia donde el matrimonio o el derecho positivo, afirmaron cualquier tipo de unión formal. Esa larga relación entre las manifestaciones de relaciones afectivas de la palabra o del derecho consuetudinario que aún se vive en las comunidades en ese caso de las rondas y comuneros(as) de Segunda y Cajas en Huancabamba. En síntesis, la unión civil demuestra un alto índice del no cumplimiento al derecho positivo para realizar relaciones conyugales, dado que hay muchas mujeres jefas de

familia, y que a pesar de no estar casadas o así registradas dentro del registro nacional de identidad del Perú (DNI), demostrarían que las Rondas Campesinas de Huancabamba y sus comunidades en énfasis la de Segunda y Cajas, mantienen rasgos del principio del *Ayllu* o formas originarias de ver las relaciones afectivas como en su forma de organización familiar.

Entre los respondientes, la presencia de los hijos e hijas, es un factor que deja pensar en la dinámica de constitución de las familias y que interrelaciona con la cuestión anterior y con las costumbres en cuanto a la organización familiar. Mismo con un gran número de respondientes que se autodenominan como solteros, 94% apuntan tener hijos. También, es posible que tenga relación con el acceso a políticas públicas, incluso las relacionadas a la salud sexual. Cuando se pregunta la cantidad de hijos e hijas (gráfico 5), La mayor parte dice tener entre uno y dos hijos y considerando la edad de las personas participantes se piensa que las familias están disminuidas en la cantidad de sus miembros.

Gráfico 5. Cantidad de hijos e hijas entre los respondientes



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Al hacer el anuncio de la disminución de los miembros, entre las nuevas generaciones de ronderos(as), eso no quita que las familias huancabambinas en consideración la Comunidad de Segunda y Cajas dejen de ser numéricas. Una posible hipótesis es que siempre las zonas rurales Andinas fueron descuidadas por el concepto exclusión, explicaría por qué es complejo que las familias jóvenes mantengan una línea limitada de familia. Solo para complementar, en Huancabamba los ronderos(as) no escaparon de las esterilizaciones forzadas que el gobierno del ex presidente Fujimori planteó con el propósito de frenar la pobreza; el país tuvo un modelo denominado Programa Nacional de Población 1991-1995. Existe un punto aquí a tomar en consideración, lo que fue el abuso del gobierno de Fujimori sobre las poblaciones indígenas de Huancabamba que hasta la fecha buscarían justicia, por cierto, habría casos de varones sometidos a este programa de esterilizaciones forzadas.

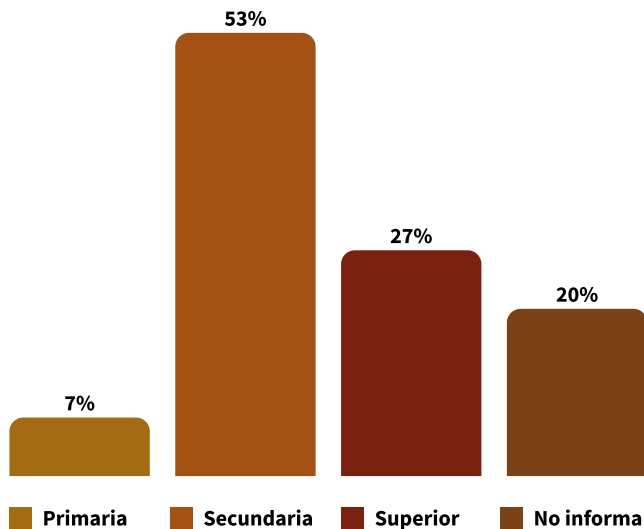
En 1996 se creó el Programa de Salud Reproductiva y Planificación Familiar, vigente hasta el 2000, cuyo método principal fue la Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria. Sin embargo, en la práctica, se convirtió en un proceso de esterilización forzada, afectando a más de 300.000 personas, entre ellas 250.000 mujeres andinas, indígenas y de barrios pobres (Molina Serra, 2017, p. 35).

En una segunda categoría tres describieron tener entre 3 y 4 hijos, y solo 1 menciona tener 5 hijos. Por ende, el tema familia en las Rondas Campesinas de Huancabamba mucho también tendría que ver con lo laboral, dicho eso ya existirían planeamientos en sus interiores de los hogares comunales. Lo que lleva también a la temática de la escolaridad de los hijos e hijas dado que hay un porcentaje de 94% de ronderos y ronderas respondientes que afirman que sus hijos e hijas estudian. Se anunciaba en líneas anteriores que los niveles de escolaridad tendrían que ver con correlaciones entre las estructuras familiares. Lo que muestra el gráfico es que un 94% de la población entrevistada anuncia que sus hijos e hijas estarían estudiando

o ya habrían culminado estudios superiores. Se considera que la alta escolaridad se debe a la importancia que los habitantes otorgan a la educación de sus hijos. Además, la pregunta 16 proporciona otra perspectiva, señalando que los entrevistados identifican dos actividades intrínsecas a la comunidad: la agricultura y la ganadería, complementadas por actividades comerciales y especializadas. En síntesis, se observa que las futuras generaciones de ronderos(as) y comuneros(as) en la Comunidad de Segunda y Cajas se están formando dentro de este contexto.

En cuanto a los niveles de escolaridad de los hijos e hijas, se tomó en cuenta la máxima escolaridad informada (gráfico 6), considerando los niveles primario (completo o incompleto), secundario (completo o incompleto) y superior (completo o incompleto), siguiendo el mismo criterio aplicado en el gráfico de escolaridad de los respondientes.

Gráfico 6. Grado de escolaridad de los hijos e hijas



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Solo 7% de los manifestados expresó tener hijos que han culminado la primera etapa de educación denominada por primaria. En lo que va de la variable de educación secundaria, el gráfico destaca que 53% de los preguntados, tendrían hijos e hijas ya en secundaria. La tercera variable interna del gráfico describe la ubicación de la educación superior con la tercera variable dominante, con un equivalente de 27% de las personas afirman tener hijos e hijas con grado de educación superior (completa o no) entre sus integrantes. Por consiguiente, existen dentro los dialogados por medio del cuestionario que no declaran o no se manifestaron sobre la pregunta. Por último, considerando la tasa de edad de los entrevistados (gráfico 2) sería un equivalente para corroborar el porqué de la tenencia de hijos e hijas ya con primaria, secundaria a lo mismo que ya con hijos con carreras de superior esta categoría describe, a superior como hijos en las universidades nacionales, privadas, institutos públicos en ramas magisteriales, o técnicas. La mayor escolaridad de los padres y madres entrevistados resultaría visible por qué el alto índice de escolaridad entre los hijos e hijas de los ronderos y ronderas; comuneros y comuneras de Huancabamba en la Comunidad de Segunda y Cajas.

El tiempo de participación en las Rondas Campesinas, según los respondientes, presenta tres marcos principales. Un 12,50% dicen ser ronderos(as) entre 10 años, tenemos un segundo bloque de 18,75% que agregan tener 20 años de actividad rondera, y otro grupo que hace el 18,75% de ser ronderos ya 30 años. La participación en las prácticas ronderas comienza en la juventud, no hay restricciones para que se vayan a las manifestaciones, pueden estar presentes en las asambleas, pueden hacer denuncias acompañados de su papá y su mamá. Pero, la ocupación en la directiva de las Rondas está condicionada a la elección, y a la mayoría, porque es un cargo público y tiene que tener el DNI. Cabe destacar que un grupo de los preguntados por motivos personales no dijo el tiempo de servicio en las Rondas. Añadir que para aquellos días que se llevó el trabajo de

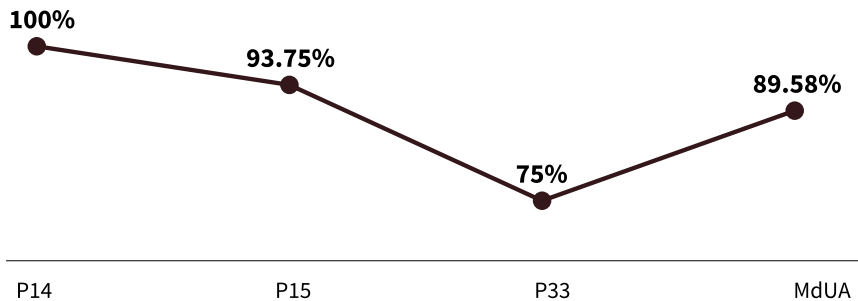
campo febrero del 2020 tanto la población rondera y comunera estaban pasando por una situación de desconfianza para dar declaraciones. Dado que habían descubierto integrantes ronderos pasando informaciones sobre la organización a la Empresa Minera Río Blanco Copper que intenta operar en estos territorios.

Capítulo 6

AUTOIDENTIFICACIÓN ÉTNICA

Sobre la identidad de los pueblos Andinos indígenas u originarios todavía hay mucho por estudiar para repensar el futuro. El Perú no es un país homogéneo cuanto a culturas e identidades. El bloque (gráfico 7) tuvo tres preguntas (14, 15 y 33), además, se contó con una Md UA (media por la unidad de análisis) de 89,58%. Eso ocurre porque en la pregunta 33 (¿cómo definiría el significado de una mujer rondera Andina?) y en la pregunta 15 (¿qué es ser rondero/a para usted?) algunas personas no participaron.

Gráfico 7. Tasa de adhesión a la unidad de análisis - auto identificación étnica

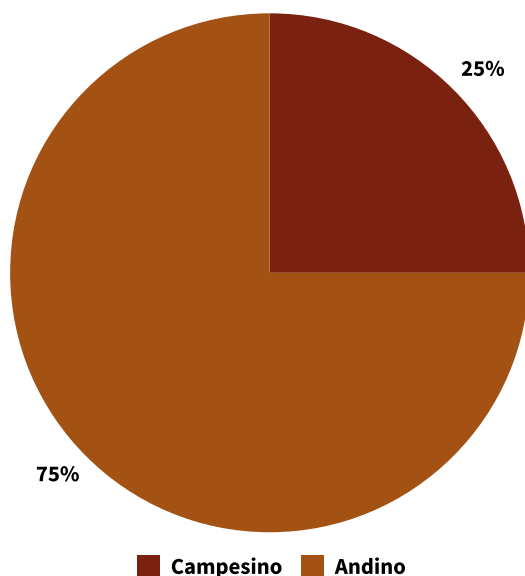


Fuente: Elaboración propia, 2020.

¿Indígena, o campesino?

Cuando se pide para autodefinirse étnicamente, se verifica que la dimensión indígena no está presente en los preguntados (gráfico 8), que sí perciben como campesinos (75%), y andinos (25%). Un total de 75% dijo auto identificarse más con campesino y no más indígena.

Gráfico 8. Auto identificación de los participantes



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Como se observa en los gráficos y en la literatura, la llegada del campesinado impuso su propia lógica, desplazando y relegando el conocimiento de sus fuentes culturales. Esto se manifiesta en la percepción de que la identidad indígena fue desvalorizada, llegando incluso a asociarse con una visión negativa de su propia condición. Mas, a pesar de que no se vean como indígenas los habitantes de los Andes siguen siendo origina-

rios, indígenas, dado que su modo de vida y sus acciones están presentes es su cotidiano, desde el trabajo hasta la forma de relacionarse cultural y social mente. Lo que queda en el devenir de la cultura rondera y Andina del norte de Huancabamba se espera ampliar el debate sobre lo relativo a su identidad indígena y se quiere se puede seguir manteniendo lo campesino, se cree que sería justa reivindicación. Este texto lo resalta, más serán los propios habitantes, dirigentes comunales, ronderos, organizaciones sociales que tienen que tomarlo en cuenta la reivindicación de lo indígena. Eso ya sería un punto descolonizador. Resaltar que este punto tiene que ser más estudiado todavía sobre la imposición de conceptos en los imaginarios del poblador hoy llamado o situado como Campesino y ya no como Indígena.

¿Puede el Nuevo Movimiento Rondas Campesinas ser considerada de indígena, aunque se apele por solo por llevar la denominación de campesinos?

¿Qué es ser rondero o rondera?

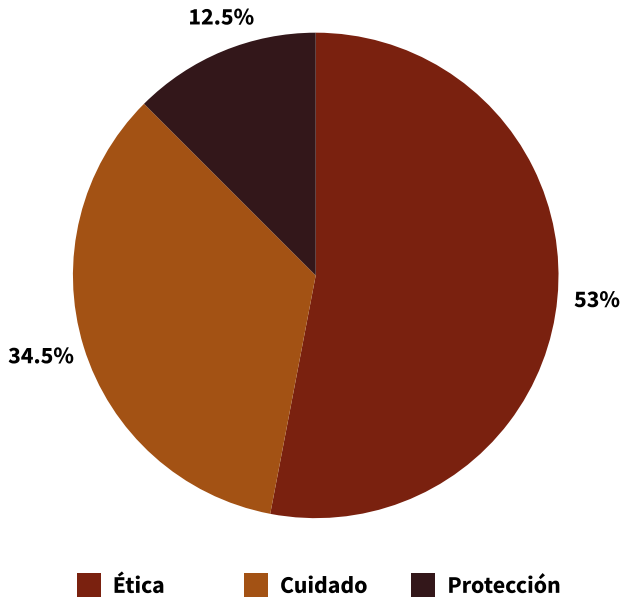
Ser un rondero o rondera (ver figura 4) tiene relación con el significado de la acción colectiva originaria de la cultura y la identidad junto a sus simbologías en la vivencia y experiencia de todo participante llamado rondero o rondero. Por eso ser un rondero o rondera no es una cosa fácil según las referencias recogidas en campo.

Figura 4. Ronderos e Ronderas de Huancabamba



Fuente: Archivo de trabajo, 2021.

Los respondientes apuntan tres dimensiones (gráfico 9) de lo que es ser rondero: una dimensión que se inserta en el campo del cuidado (53%) y que tiene una frecuencia mayor en las respuestas; otra, que se sigue, y que tiene relación con la ética (34,5%). Hay una última que se refiere a la protección de los territorios y de las poblaciones (12,5%).

Gráfico 9. Ser rondero o rondera

Fuente: Elaboración propia, 2020.

La dimensión del “cuidado” es la más presente en las respuestas y presenta un conjunto de redes de palabras. En la Comunidad de Segunda y Cajas, según los participantes, ser rondero es “cuidar de los bienes de nuestra comunidad” (E. 1),¹⁸ del “bien social dentro de mi caserío y comunidad” (E. 2), y “del nuestro patrimonio, reserva moral, cuidar el medio ambiente” (E. 3). Se tiene que comprometer con la Comunidad y ser rondero “es un compromiso que tengo con mi sociedad, ser leal, fiel de acuerdo a los principios establecidos, velar por el bienestar dándose a respetar las normas” (E. 5). Ser rondero/a es un servicio porque la relación del cuidado que se establece con “la Comunidad de una manera transparente” (E. 14) y que sea “de

¹⁸ La “E” significa entrevistado o entrevistada en este estudio. Los números o enumeraciones descritos (1, 2, 3, 4...) van a decir sobre el orden de los entrevistados o entrevistadas en el trabajo de campo de este estudio y su relación a sus respuestas en base a la metodología usada, “el análisis de contenido”.

manera eficaz, autónoma, transparente, las rondas verdaderas no son parte de políticas de corrupción, velan por la seguridad, justicia, clima de paz, etc.” (E. 15).

Al referirse a una dimensión de protección, el rondero y rondera es responsable por la defensa o autodefensa de sus iguales en sus territorios, cumpliendo así con los objetivos y fines de cuidado por la vida en la comunidad. Así; “ser rondero es llevar el legado de los antepasados en sus usos y costumbres, defender nuestros territorios” (E. 11). La protección se basaría, en el hecho de que el rondero/a tienen en hábitos saludables, dialogar con principios como el de ayudar al grupo, ser parte de la noción trabajo y protección para la comunidad, en especial cuando de luchas sobre protección de sus tierras, páramos y salvaguarda de una trilogía en su campo cultural. Así, el rondero es el “que cuida su patrimonio de los malos elementos” (E. 8). Entonces pensar en la acción del ser rondero/a en la Comunidad de Segunda y Cajas, Provincia de Huancabamba, simboliza o se describe a una “persona que defiende sus derechos por cumplir con sus deberes” (E. 9), como elemento vital de la organización rondera. Por eso, ser rondero(a) trae la noción desde los entrevistados que significa ser como un protector(a) de lo comunitario; sobre las personas que la habitan y la conforman; y sobre sus recursos naturales que lo rodean. El rondero y la rondera es alguien que tiene características morales y de pertenencia y por eso hace o puede hacer que su idea sobre la ética consuetudinaria sea un pilar fundamental en el sistema de funciones durables en el ejercicio de sus prácticas tanto endógenas como exógenas entre habitantes que conforman la red de la denominada reserva moral rondera. Así dicho por los entrevistados el cosmos de lucha y resistencia del rondero/a, es la “reserva moral” (E. 3). En una charla realizada en 01/09/2020, una rondera describe su vida y cotidiano común donde describe que,

La vida de un rondero/a, oiga en nuestros casos ocurre más o menos así (risas). En mi caso soy agricultor y tengo por ahí mis vaquitas, por

eso me despierto tempranito para ir a mudarlas. Luego si hay que trabajar, se trabaja, si tenemos peoncitos para ese día pues tenemos que estar despiertos y organizados. Otras veces se sigue una rutina que muchas veces nunca es la misma, a decir verdad, la rutina va depender mucho de qué actividades hagamos cada rondero/a. Bueno, pero si le diré que el trabajito a veces no falta y cualquier cosita estamos haciendo en el día. Me olvidaba de decir que, cuando toca el servicio de ronda en la noche, el otro día no tenemos trabajo o actividades que hacer ni dormimos, pero si hay suerte no tenemos trabajitos que cumplir, o compromisos pues ahí si dormimos (Diario de Campo, 12 feb. 2020).

Sobre la ética consuetudinaria propondría, al sentido ronderil y comunera un rol de ser entes justos y conscientes cuando y cuanto estos ejerzan alguna función o acción dentro de sus iguales y sus territorios, decisiones. La dimensión de la ética consuetudinaria rondera en Segunda y Cajas Huancabamba; “se replicaría en hacer justicia en bien de las comunidades, cuidarse entre todos, y hacer justicia para todos” (E. 16). Por último, se enlaza a la discusión ¿cómo sería o funcionaría el trabajo de un rondero en su día de servicio en la comunidad? Según el relato de uno de los participantes del estudio,

las actividades de las Rondas Campesinas en una noche de servicio de ronderil da inicio desde las 8 o 9 de la noche hasta las 4:30, 5:00am. Al inicio, el presidente de un grupo encargado se reúne con los integrantes ronderos a quien cabe la actividad rondera de la fecha. Es pasada una lista, si algún integrante faltara para ese día, y su casa estuviera cerca este rondero es buscado para que cumpla su responsabilidad. Otras veces cuando el rondero está enfermo y lo comprueba ahí sí es pasado por alto, o por razones mayores no puede hacer servicio, pide ayuda para algún otro conocido, que sea rondero para que le de apoyo por ese día. Los estatutos internos de las Rondas Campesinas dicen que sus servi-

cios ocurren en la noche, por eso se puede tener otras actividades de día. Más las Rondas están vigentes día y noche, si se sabe de alguna cosa rápido se activan las redes de informaciones entre bases y se trabaja conjuntamente para solucionar el problema. Después de reunidos, los ronderos varones recorren el territorio por rutas establecidas de cada caserío de la Comunidad. Como estrategia, los ronderos pueden ocultarse en puntos específicos, atentos a cualquier sospecha de personas extrañas caminando por las noches, o en calidad de sospechosos. Al largo del servicio rondero se haría una parada a las 12 pm a 1 de la mañana, en lugares coordinados para tomar café, guayusa, manzanilla, y compartir alimento como tortillas con queso, por ejemplo, distribuidas por mujeres ronderas que coordinan con el grupo de rondas de esa noche. Existen veces que estos grupos se dividen en dos, unos por unos caminos y otro por otros con el fin de tener mejores resultados, para luego volver a encontrarse en algún punto elegido. Llegada las 4:30 o 5:00 de la mañana los integrantes que pasaron la noche en actividad, firman sus asistencias, y así es confirmado el servicio del día, que será informado todo domingo en asamblea. Quien no cumple o no justifica recibe su sanción disciplinar, un latigazo, y si es el jefe de grupo rondero el que faltó este recibe el doble de disciplina. Todos los domingos, son leídos los controles de cada grupo, entrada, salida y ocurrencias (Diario de Campo, 9 feb. 2020).

A la luz de las observaciones del campo, hay características en los ronderos y ronderas desde sus modos de vestir hasta los instrumentos que portan, es posible percibir elementos que componen las vestimentas tradicionales de los ronderos: los Yanques u Oshotas, el sombrero de paja de palma, el chicote y el Poncho y otros que son innovaciones en sus vestimentas. El Chicote (figura 5) es un instrumento portado por todo rondero/a es forjado del cuero de res y sus medidas oscilan entre 75cm hasta 85cm. Es visto como un símbolo de respeto y responsabilidad siendo utilizado como instrumento de defensa, control y disciplina.

Figura 5: El Chicote y la linterna

Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

El Poncho (figura 6) es una capa tejida por las mujeres, hecha de lana de oveja, y sus colores varían según las preferencias, no teniendo ninguna relación el color del Poncho con niveles de liderazgo en el movimiento. El Poncho de los ronderos y roderos as de Huancabamba en especial los de la Comunidad de Segunda y Cajas tienen una particularidad, el tamaño que llega hasta la altura de las rodillas de una persona. Los hilos deben ser gruesos para ayudar al cuerpo a estar protegido de las inclemencias del tiempo. El Poncho es un complemento vital para la vida y resistencia del agente rondero, rondera, comunero comunera. El Poncho muestra su indianidad o indigenismo cultural activo hasta la fecha. Entonces el Poncho no es una moda, es identidad milenaria. También es uno de los símbolos de identidad cultural. Si se hace un diálogo con la antropología el Poncho sería la escritura no hablada, es la herencia y la forma de manifestación no escrita de los pueblos originarios del Perú. Por otro lado, el uso del Poncho nos muestra una idea de vestir de los pobladores se tuvieron que adaptar al clima, eso los hace desde ya originarios, sobrevivientes y formas culturales auténticas. El Poncho es más que una ropa para el frío, ahí también está el conocimiento de la mujer originaria de los pueblos originarios. El Poncho contiene vida, ¿y por qué vida?,

dato que quien lo teje y lo organiza deja todo su entendimiento en esa prenda que luego servirá de alivio para quien lo carga. El Poncho es un símbolo no moderno, es el ropaje de la originalidad del otro negado o visto como incivilizado. El Poncho también es denuncia y resistencia cultural.

Figura 6. El Poncho



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

El uso de prendas de cabeza en los ronderos/as van desde sombreros de palma hechos de paja especial, hasta los chullos que son de lana o algodón, los gorros o lloques. Todas prendas de uso son de complemento y diálogos de simbolismos y como sus imaginarios de los ronderos/as, comuneros/as, que han ido adaptándolos a su uso cotidiano. Como se percibe los Ronderos y Ronderas están encuadrados en una red de imaginarios

y simbolismos activos de mostrar su cultura y su identidad, estando de por medio el uso del Poncho y también los yanques. En muchos de los casos los Yanques, Llanques, u Oshotas (figuras 7 y 8), son uno de los calzados insignia como identidad, tanto por el rodero/a, comuneros/as en las zonas Andinas de Huancabamba; con por la Comunidad. El pasar del tiempo su uso, ha mejorado, siendo suplantado por zapatillas más ligeras, y zapatos, por último, las botas de jebe.

Figura 7. Los Yanques u Oshotas masculinos



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

Figura 8. Los Yanques u Oshotas femeninos



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

Preguntada sobre los Oshotas, una comunera cuenta que,

Las Oshotas como les llamamos, yo las conocí por primera vez cuando tenía 15 años, en el año 1962 si sacamos la suma. Para la época no teníamos zapatos, andábamos descalzos, es una realidad. En nuestro caso, cuando nos íbamos a mudar las ovejas en la madrugada en pleno shulay, como nos ardían los pies, hasta se partían, y ya la gente se había acostumbrado. Para la época ya había zapatos, pero, eso solo lo tenían los que tenían dinero para comprarlo tipo los capataces, los terratenientes, los gamonales, o gente de plata. Lo que te quiero decir nosotros, los pobres, tuvimos que hacer siempre maravillas para sobrevivir a las inclemencias del frío, de la sierra. Yo te cuento mi vivencia, lo que yo he visto. Entonces, nosotros junto a mis hermanos, y hermanas, mi papá M. V. B. en esos entonces vivíamos en Huancacarpa, como era hacedor de riendas o jatos, sillas para las bestias, él nos hacía Oshotas de cuero de res, o de oveja, cabrestos, y así no sufrimos mucho, pero igual cuando se mojaban, estos se hacían tiesos. El uso de los zapatos era rarísimo verlo, o casi imposible para un pobre, salvo que este hubiera sido algún ayudante o peón de gente del gobierno, o los hacendados de la época. Ya con los años las Oshotitas se hicieron un tipo de calzado muy usado, incluso para las fiestas, veía, que compraban nuevos, y así los lucíamos, como algo original, no había vergüenza en su uso. Las Oshotas son mucho más de lo que se ven, ellas tienen muchas historias, tipo, si ibas por un camino con tus animales y se te rompía una correa, no te hacías muchos problemas solo era esperar cruzar a otros por el camino y preguntar nos regalen clavos para arreglarlas y era si muchas veces. Las Oshotas deberían ser declaradas un calzado reconocido por el Ministerio de Cultura del Perú, pero que lo van hacer tremendos racistas, y mismo el pueblo aquí somos medio cobardes, nos avergonzamos. Apunta bonito para que no te olvides (risas), más por eso le cuento esta mi historia de cómo conocí las Oshotitas que primero fueron de cuero, y luego de caucho; y anota

*de que la mayoría de la gente andaba descalza
(Diario de Campo, 01 sept. 2020).*

Como implementación contemporánea, los ronderos y ronderas han implementado el uso de chalecos (figura 9) con el logo de las Rondas Campesinas representando las bases ronderiles.

Figura 9. Los Chalecos de los Ronderos Y Ronderas



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

La mujer rondera Indoandinacampesina

Nos referimos a la mujer activista de este estudio, que vive en los Andes del norte peruano, Huancabamba, Piura, Perú. Se encuentran tres atributos que apoyan la definición de ser mujer rondera: la lucha, el pacifismo, y el empoderamiento. Un primer atributo es la lucha (58%), la mujer rondera se define como sujeto -activo en el campo social. Por ende, la actitud que los participantes enuncian como complemento a sus actividades y otros valores para las prácticas en la concepción de lucha son sintetizadas a que nos encontramos frente a un sujeto activo

y reflexivo en sus comunidades. Una mujer rondera es vista y calificada de “valiente y luchadora con su pueblo” (E 6). La mujer rondera también es identificada con los arraigos de acción política sumados ya al ámbito regional-nacional-internacional, “mujer luchadora que vive en los andes de América” (E. 5).

El empoderamiento que está en 33% de las respuestas, llama atención, a que habría una conciencia de política y lucha por derechos y reconocimientos en la igualdad de género en la rondera y comunera. Ser “mujer empoderada, aguerrida, corajenta se basa en la democracia, la autodefensa. La solidaridad, reciprocidad entre ellas, estabilidad con los miembros de la comunidad, conservadora de los principios ancestrales y de la cultura” (E.8). “Somos pacifistas, y damos justicia, ayudamos a la solución de los conflictos comunales” (E.10), “persona que defiende su patria también” (E. 9).

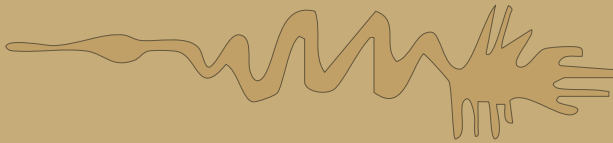
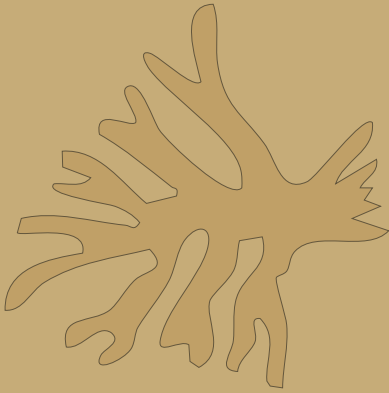
La mujer rondera y comunera (figura 10) es, aún, parte del cuidado de la familia. En tal sentido, en el apartado 7, del artículo 12 (Perú, 2003) sobre sus funciones, se destaca las siguientes líneas sobre el tema de género entre varones y mujeres dentro de las Rondas Campesinas. Lo que significa hablar de género, y como la mujer es partícipe de las decisiones del grupo o la organización, estaría dando a este estudio un puente viable de análisis. Así mismo, hay cuestiones que aún se tienen que profundizar, como por ejemplo: ¿qué significado tiene mencionar el género para los miembros ronderos(as)?; ¿es importante hablar de género dentro de las Rondas Campesinas de Huanca-bamba-Segunda y Cajas?; ¿por qué?; ¿existe, o no la violencia de género dentro sus agentes varones o mujeres?; ¿las Rondas Campesinas por sí solas son capaces de controlar temas alusivos a la violencia de la mujer o del varón?; ¿los debates de género en sentido de cuidado como lo refiere su mismo reglamento, es cumplido por sus agentes varones o mujeres?; y por último, ¿hablar de género en las Rondas Campesinas se práctica, se prohíbe, mismo que la Ley N°. 27.908/2003 garantice tales temas de debate en lo contemporáneo?

Figura 10. Mujeres ronderas y comuneras e indígenas en Huancabamba



Fuente: Archivo del trabajo de campo, 2020.

La mujer Indo Andina es la representación concreta de lo que los autores llaman la demostración del saber local vivido. Al mismo tiempo la mujer de estos territorios es la representación visible del pasado en el presente actual, desde sus maneras como se la encuentra. Describir que esa feminidad originaria de la cultura de los Huancabamba y sus comunidades es la imagen del ayer y su historia. Parte de esa forma cultural femenina la representa la acción colectiva de las rondas. Otra postura sobre la mujer Indoandinacampesina, significa ser la resistencia al poder colonial tanto del pasado y lo contemporáneo. En los Andes no se puede hablar de vida cultural social comunitaria sin la presencia de la mujer. Sería un grave error, no tomar en cuenta el sacrificio de la mujer en las organizaciones comunitarias o ronderiles.



Capítulo 7

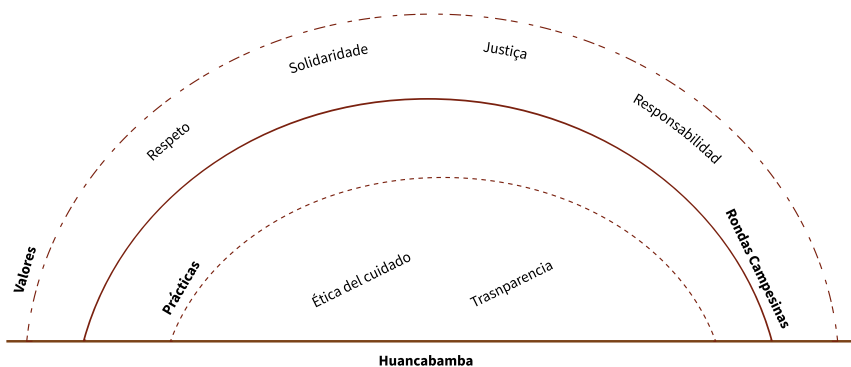
PERTENENCIA

La unidad tiene cuatro preguntas (17, 18, 19 y 21) y tuvo 100% de adhesión entre los respondientes.

¿Las Rondas Campesinas de Huancabamba que valores y prácticas realizan?

Sobre valores y prácticas fue posible identificar (ver figura 11), desde las respuestas un mayor énfasis a los valores (68,75%), pero también se hizo referencia a las prácticas (31,25%) que se realizan en las Rondas Campesinas. Fueron identificados cuatro rasgos que se relacionan a valores (respeto, solidaridad, justicia y responsabilidad) y dos relacionados a las prácticas que se distinguen (ética del cuidado comunal y transparencia).

Figura 11. Valores y prácticas de las Rondas Indígenas Campesinas de Huancabamba



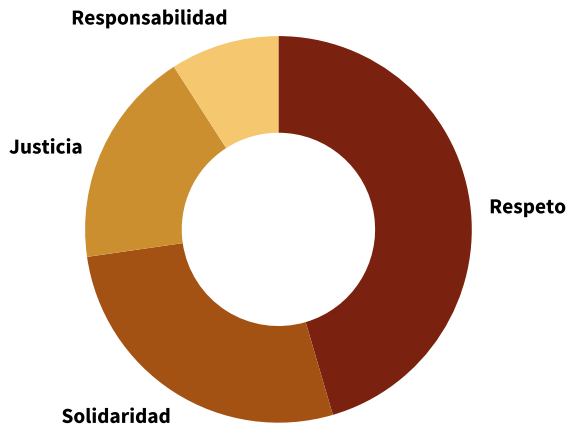
Fuente: Elaboración propia, 2020.

Los rasgos se convierten en cuatro manifestaciones (gráfico 10) que tendrían relación con una especie de buen vivir rondero y comunero en el norte peruano y que hace referencia al: respeto (45,45%), solidaridad (27,27%), justicia (18,18%) y responsabilidad (9,1%). En esta parte estaría a lo que describimos como la “pedagogía del equilibrio rondero”, que es interpretada como la puesta en interacción e acción de sus hábitos, simbolismos e imaginarios en la práctica no solo de forma subjetiva, es un camino donde la práctica concreta se sitúa en objetivos reales. Sobre la pedagogía del equilibrio ronderil se tiene que estudiar y profundizar más desde cuidando e interpretando sobre la teoría y la acción práctica de estas acciones colectivas indígenas llamadas rondas. Es el campo del conocimiento ronderil enlazado con la cultura, la tierra, la naturaleza, es donde reside la potencia organizativa; es el saber local en contacto con lo endógeno y lo exógeno de la vida cotidiana del Otro en contacto con el mundo en general, dado que todo se contempla, se reflexiona y luego se hace y se reproduce.

Si se quiere interpretar el Buen Vivir de las Rondas en Huancabamba, el gráfico 10 podría ayudar su análisis e interpretación. Animarse a considerar o afirmar tácitamente alguna defi-

nición sobre el Buen Vivir es desde ya todo un desafío, dado que “los Andes” tiene una infinidad de interpretaciones, sobre sí y de sus prácticas ancestrales. Resaltar que en estos territorios no hay una sola cultura hay otras unidas a ellas (subculturas) por eso no son homogéneas. Por ello, el Buen Vivir, tendría que ser interpretado constatado desde la propia acción de quien la vive y la hace, dicho así son vivencias que se hacen praxis venidas de un pensamiento asimilado sistematizado y luego concretizado.

Gráfico 10. El que se podría llamar de buen vivir rondero



Fuente: Elaboración propia, 2020.

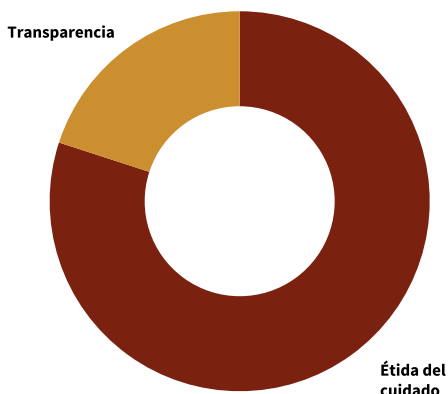
El respeto aparece como uno de los pilares fundamentales del movimiento rondero de Huancabamba-Piura. “Respeto a la persona” (E. 6), “respeto y justicia” (E. 1), “Respeto y cuidado de valores de los antepasados” (E. 2), “respeto y solidaridad” (E. 11), “reciprocidad y respeto mutuo” (E. 14). La solidaridad es tomada como nexo entre sujetos y acciones de grupo. “Dan consejo para evitar no cometer errores, y si los comentemos para no volver hacer” (E. 4), “seguridad y compromiso con el pueblo, y solidaridad y justicia con todos” (E. 5), “solidaridad, compañerismo, unión, respeto” (E. 9), “solidaridad y respeto mutuo,

igualdad, trabajo en conjunto, fiscalización de los bienes de su jurisdicción” (E. 16). La Justicia es un modo de educación moral que se hace visible por medio del “honradez, transparencia, equidad de poder, imparcialidad” (E. 10), “justicia social, reserva moral del país” (E. 12). La responsabilidad es una acción básica para el resto de valores en las actuaciones del sujeto rondero(a), y comunero(a) que es apuntada como “responsabilidad, y respeto” (E. 13), “responsabilidad, puntualidad y respeto, prácticas solución de conflictos” (E. 7).

Prácticas morales en las Rondas Campesinas de Huancabamba

Se pueden identificar dos prácticas morales (gráfico 11) la transparencia y la ética del cuidado comunal. La Ética del cuidado comunal hace referencia a la actuación en sentido siempre a favor del cuerpo y mentalidad, y en conexión con el medio natural o territorial que los rodea. La transparencia es apuntada como un equilibrio a la cadena compleja en sus prácticas de los ronderos.

Gráfico 11. Prácticas morales en las Rondas Campesinas

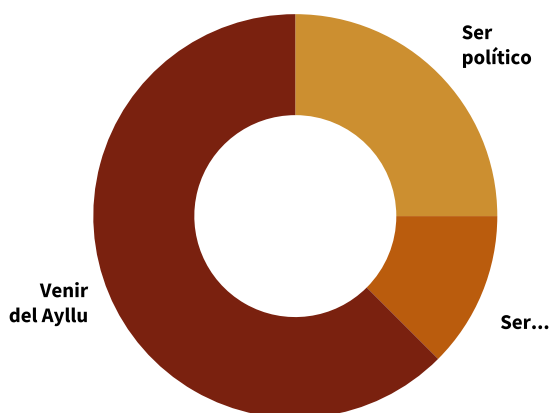


Fuente: Elaboración propia, 2020.

Ser comunero y comunera

Se pudo distinguir (gráfico 12) tres características sobre el significado de ser comunero: ser participativo (12,5%); ser político (25%) y venir del *Ayllu* (62,5%).

Gráfico 12. Característica de la persona comunera



Fuente: Elaboración propia, 2020.

En cuanto a ser participativo, el comunero es un sujeto en actividad en la comunidad. Así, su acción es un ejercicio de participación y describe considerablemente su compromiso con los valores y tradiciones, construidos a lo largo de las interiorizaciones de sus hábitos como una estructura que prevé asegurar una mediación entre el agente social comunero(a) y la sociedad junto a la historia que lo rodea. Son los denominados esquemas generativos, cómo el sujeto interactúa entre acciones y hábitos.

La participación es expresa en “ser una persona responsable de sus derechos y participativo con el Estado y otras leyes que se presenten” (E. 13). “Pertener a una Comunidad antiguamente llamada *Ayllu*” (E.2). ¿Qué características y prácticas anunciarían la colaboración de la respuesta de que los comu-

neros vendrían del *Ayllu*? “Ser unidos en un solo territorio” (E. 8), “vivir en comunidad” (E. 9), “vivir en la Comunidad y dentro de un territorio comunal” (E. 10), son las descripciones que se encuentran para complementar la noción entre lo que considera el comunero sobre la vivencia y sus repeticiones de hábitos con amplias similitudes del *Ayllu* en el pasado. La parte de los respondientes que percibe el comunero como un ser con acción política describe que eso “significa creer y tener confianza plena en la clase trabajadora como sujeto social” (E. 4). Otra respuesta se refiere a “luchar contra el burocratismo, el oportunismo político, confrontar la corrupción y derrotarla” (E. 3).

Relación con la Comunidad y las Rondas Campesinas de Huancabamba

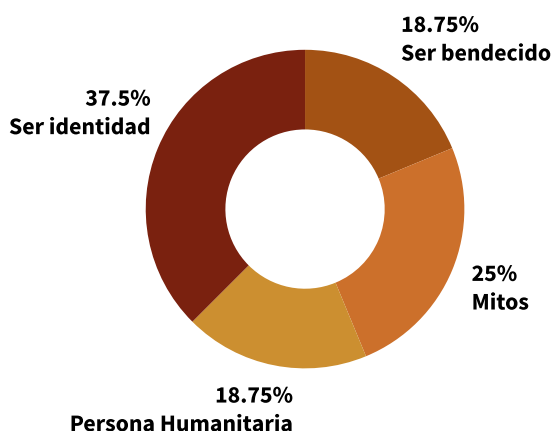
Los participantes apuntaron tres formas de vinculación a la comunidad: aquellos que son de la Comunidad y también hacen parte de las rondas que son la mayor parte de los entrevistados (75%), una parte menor, 18,75%, que solo pertenecen a las rondas y que viven en la proximidad de la Comunidad (acerca de esto, geográficamente los participantes están en la Comunidad de Segunda y Cajas pero es posible que el caserío sea más representativo en su respuesta) y solo un 6,75% que es solo comunero o comunera. En cuanto al origen, la condición de comunero tiene como obligatoriedad haber nacido, y tener títulos de tierras comunales y estar inscritos en el padrón comunal actualizado. La condición de rondero o rondera es pertenecer como miembro integrante de la ronda que implique estar registrado en el padrón de rondas de su jurisdicción, y mantener participación en las actividades de la organización rondera.

Pertenecer solo a Comunidad es ser residente en la comunidad, aunque tenga procedencia de regiones, departamentos, provincias, y caseríos foráneos. La herencia intergeneracional, de acuerdo con las tradiciones como rondero o comunero, implica tener lazos familiares o por parentesco adquiridos que fortalecen la identidad colectiva, garantizando la continuidad de los valores, prácticas y el compromiso con el territorio, asegurando que las nuevas generaciones asuman roles activos en la defensa y preservación de sus costumbres y tierras.

Pertenecer a Huancabamba

En las respuestas emitidas se distinguen cuatro afirmaciones sobre pertenecer a Huancabamba (gráfico 13): como una bendición (18,75%); como una relación con sus mitos y las leyendas en el sentido de las tradiciones y la cultura de la tierra (25%); como una relación con su humanidad (18,75%) que conforma su identidad (37,5%).

Gráfico 13. Pertenecer a Huancabamba, sus significados



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Pertenecer a Huancabamba pasa por la construcción de la identidad de las personas que viven allá desde la historia y la vinculación al territorio. La estructura colonial y Andina es parte del poblador rondero(a), declararse bendecidos, haciendo mención a Dios, es porque la provincia de Huancabamba y sus formas de ver el mundo han sabido y siguen hasta lo contemporáneo dialogando con nociones eclesiósticas.

En cada año se celebra el aniversario de la ciudad con la procesión de la Virgen del Carmen y eso confirma lo que la Colonialidad dejó de herencia para el poblador. Por ello, la cultura, el folclor, la identidad, las costumbres se enlazan en un cuadro lleno de mixtura entre lo colonial y lo originario. Para los ronderos y comuneros ser de Huancabamba significa: “tener la dicha de tener una tierra generosa de usos y costumbres” (E. 12). La tonalidad de los mitos es porque Huancabamba, según las oralidades escuchadas, es una hibridación entre lo mundano (indígena/autóctono/nativo/aborigen) y lo clerical (o cristiano). Cada 16 de julio es el aniversario de Huancabamba, que inicia con la llamada procesión de la imagen Virgen del Carmen que pasa por todos los barrios urbanos de la ciudad y la fusión exótica del maligno que representaría al Diablo la Danza de los Diablicos.

Cuando el rondero(a) define que Huancabamba es tierra de mitos y tradiciones, también señalan que ser de Huancabamba es como “vivir en el viento de mi tierra amada y querida” (E. 3), “es ser parte de sus naturalezas y disfrutar de ella” (E. 4). El territorio de Huancabamba y comunidades está influenciado con los mitos de la magia, el curanderismo, prácticas llenas de rituales mágicos, trabajada solo por una línea de genes entre padres-hijos, nietos, bisnietos-discípulos-allegados. La religión del Dios cristiano se fusiona con los ritos del indígena por oraciones de sanación para las personas que buscan el ritual y curandero de su elección. La identidad entonces es tomada como manifestación tanto en lo pasado como en lo presente. “Identidad cultural, amor por mis costumbres y tradiciones” (E. 15), todo este campo cultural sería “valorar nuestra tierra milena-

ria, como son sus aguas de cultivo, es ser parte de ella” (E. 16). El rontero/la rondera como poblador(a) huancabambino(a), es envuelto en otros mitos de la magia como es el curanderismo. El curanderismo (figuras 12, 13, 14) puede ser comprendido como un conjunto de prácticas y conocimientos que tiene por finalidad promover, por medio del uso de plantas medicinales y oraciones o ritos de curación, la salud y bienestar de las personas. Hay una preocupación con el físico y con el alma. El curandero es aquel que conoce las hierbas y conoce las cuestiones del espíritu y habla con ellos. Son prácticas llenas de rituales ancestrales, trabajadas por un lado por transmisión entre padres-hijos, nietos, bisnietos, aprendices y allegados.

Una de las características de Huancabamba y sus comunidades es la existencia de varones y mujeres dedicados a los rituales del curanderismo. El ser cuidadores de este tipo de herencia cultural hace de estos pueblos un símbolo todavía por entender, o si se quiere decir estudiar para entender. Según los entrevistados no cualquiera puede ser curandero o curandera, es mucha responsabilidad. Es importante destacar que entre los curanderos y curanderas, así como en sus objetos utilizados para realizar rituales, se han ido incorporando elementos religiosos o cristianos. Esto se hace, en parte, con la intención de preservar la herencia cultural originaria, dado que, para la iglesia ortodoxa, estas prácticas eran, y continúan siendo, consideradas como paganismo o cosas del Diablo.

Este es otro punto abierto que no ampliaremos aquí, pero sí seguro en otros estudios venideros.

Figura 12. Generaciones de curanderos Andinos Huancabamba



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

Hay personas que se movilizan de muchos lugares del mundo y Perú, hasta Huancabamba para sus rituales de curación. La identidad entonces es tomada como manifestación tanto en lo pasado como en lo presente. “Identidad cultural, amor por mis costumbres y tradiciones” (E. 15), todo este campo cultural sería “valorar nuestra tierra milenaria, como son sus aguas de cultivo, es ser parte de ella” (E. 16).

Figura 13. Conversando con los cerros maestro curandero Indígena y visitantes - Huancabamba



Fuente: Archivo de Trabajo, 2020.

Es relevante mencionar que, el agua y sus lagunas, son de mucha importancia para los ronderos/as y comuneros/as dado que entre sus creencias es que les trae salud y buenas vibras. Pero estos lugares religiosos estarían amenazados por los intereses del Estado y los capitales extranjeros como la minería, cual ya existirían grandes conflictos activos con el Estado, es ahí donde ronderos/as y comuneros/as se unen para defender sus territorios. La Laguna Negra (figura 14) sería parte del grupo de complejos y reservas donde se siguen practicando las nociones de curanderismo y toda esta zona está en conflicto por la minería. Las lagunas están en la jurisdicción de la Comunidad de Segunda y Cajas, distrito del Carmen de la Frontera y su capital Sapalache. Al mismo tiempo que son un eje de economía para una parte de la colectividad de caseríos aledaños a los lugares, estas viven sus propias realidades y sus problemas como las amenazas por el neoextractivismo. Sobre si son curativas o no, es una cuestión de religiosidad cultural que hace posible

que esta basta identidad Andina conviva con sus tradiciones. Las lagunas y sus curaciones son parte del mito de la cultura del indígena.

Figura 14: Laguna Negra Huancabamba¹⁹



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

La dimensión humanitaria es para el rondero/a vital para el florecimiento de las relaciones entre pobladores, la comunidad, otras comunidades vecinas y sus caseríos. La relación de la identidad y cultura de ronderos/as y comuneros/as trae representaciones del lugar como un todo porque no solo pertenecen a la Comunidad de Segunda y Cajas, sino también a Huancabamba, Piura y el Perú. Esto hace con que en muchos momentos recorren el territorio hasta lugares de adoración de los primeros tiempos, como es el caso del Templo de los Jaguares (figura 15), que antecede la llegada de los Incas a Huanca-

¹⁹ El autor del estudio haciendo sus rituales con la naturaleza, en la Laguna Negra, lugar de búsqueda de salud y equilibrio emocional. En el tiempo antiguo estos diálogos eran conocidos como conversar con los Apus, cerros sagrados.

bamba de siglo XIV, en lo contemporáneo Comunidad de Quispampa- Huancabamba.

Figura 15: Templo de los Jaguares²⁰- Sondorillo- Huancabamba



Fuente. Archivo de trabajo, 2020.

La forma como la cultura y la identidad del indígena de norte peruano influyen en las prácticas de las Rondas Campesinas y en el cotidiano de comuneros y comuneras dentro de sus territorios, comunicaría su pasado con su presente por medio de rastros históricos milenarios y del acceso a cosmologías ancestrales que se hacen presentes en el cotidiano, aunque no se hagan referencia por ellos. Al mismo tiempo, resaltar, que existiría vigente la alienación cultural perenne que se manifiesta en los habitantes, y que se tiene que seguir problematizando. Sin embargo, también son las formas autóctonas vigentes las que permiten a sus habitantes continuar con la reproducción

²⁰ Es uno de los rastros más visibles de las primeras culturas de Huancabamba y sus entornos. Son las subculturas que un día existieron para dar pase a las que de generación en generación pasan. Si buscáramos interpretar el dualismo filosófico de la cultura Andina y estos campos y su organización, se tendría que comenzar, dada la significancia del conocimiento que se guarda, por estas reliquias culturales.

de sus usos y costumbres en cada uno de sus territorios. Resaltar que la comprensión del indígena, rontero y rondera, para percibirlos, comprenderlos, desde sus prácticas, es una invitación abierta, para tiempos de pesimismo cultural dominante. Sobre la identidad indígena de los Huancabamba, y todo el norte peruano hay mucho por hacer, escribir y mostrar. En este sentido al hablar de cultura o identidad, las Rondas y su indigenismo practicado en lo cotidiano sería esa parte a mostrar, sin dejar de mencionar todo lo relacionado a sus comunidades. En síntesis, el norte indígena y campesino guarda consigo el conocimiento que ahí se encuentra, solo hay que ir a buscarlo.

Capítulo 8

PRÁCTICAS ENDÓGENAS Y EXÓGENAS

La unidad de análisis tiene tres preguntas. La pregunta 20, se propone o quiere saber si existiría algún tipo de pago por las actividades ronderiles. La pregunta 22 tiene relación con el tipo de actividades como experiencia por los ronderos y ronderas de Huancabamba. Y, la pregunta 36, se divide en cuatro principios (solidaridad, reciprocidad, complemento y cooperación), además, se especifica sobre su aplicación a la Comunidad de Segunda y Cajas. Para efectos didácticos se hizo una organización (cuadro 8) según el contenido de las respuestas desde el modo como los respondientes comprenden cada uno de estos principios hasta cómo los llevan a cabo en la Comunidad.

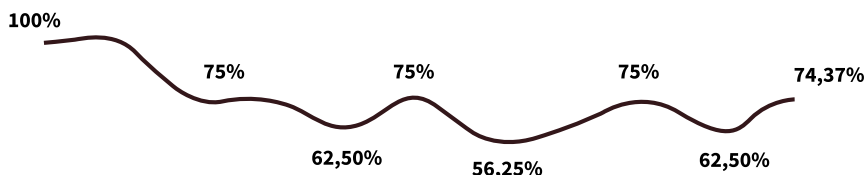
Cuadro 8. Distribución de los sub ejes de la Pregunta 36

Pregunta 36	Principios	
En su opinión, qué entiende usted como solidaridad, reciprocidad, complemento, cooperación dentro de las Rondas Campesinas, ¿y la Comunidad de segunda y Cajas en Huancabamba?	Solidaridad (36-A)	Solidaridad en Segunda y Cajas (36 - A.1)
	Reciprocidad (36-B)	Reciprocidad en Segunda y Cajas (36 - B.1)
	Complemento (36-C)	Complemento en Segunda y Cajas (36-C.1)
	Cooperación (36-D)	Cooperación en Segunda y Cajas (36-D.1)

Fuente: Elaboración propia, 2020.

La medición de la tasa de adhesión de los participantes del estudio a la unidad de análisis prácticas endógenas a las rondas campesinas (gráfico 14) que tuvo en cuenta la pregunta 20, 22 y los sub ejes de la 36, es una MD, UA, de 74,37%.

Gráfico 14. Tasa de adhesión a la UA - prácticas endógenas a las RC



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Remuneración en la actividad ronderil

Los respondientes al 100%, dicen que en la actividad ronderil no ganan salario alguno. El servicio a la Comunidad o por el cuidado de sus territorios es gratuito. Se preguntó sobre la presencia o no de remuneración por la actividad rondera. Los ronderos/as del norte peruano en la Comunidad de Segunda y Cajas, en la Provincia de Huancabamba, no ganan salario alguno por su servicio a la Comunidad y el cuidado de sus territorios. Por lo que, los hace personas autónomas en sus decisiones y acciones, este sujeto social comunitario es llamado para los fines de la Comunidad y la organización.

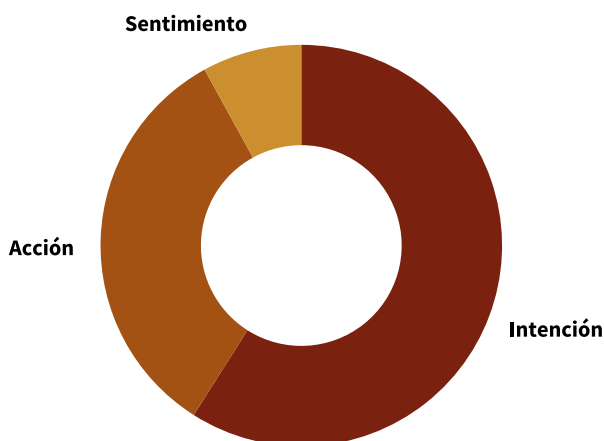
Por lo general el ser rondero/a es un agente que lucha y cuida de manera no lucrativa, hace visible su forma y esencia que en primer lugar sería el servir y no ser servidos. Las Rondas Campesinas manifiestan lazos de solidaridad, cooperación y reciprocidad para así poder suplir las necesidades y objetivos dentro sus comunidades, lo que las hace una organización sin

finés de lucro, y a su estilo muy auténticas en la región norte del Perú. También se preguntó, ¿qué entiende usted como solidaridad, reciprocidad, complemento, cooperación dentro de las Rondas Campesinas, y la Comunidad de segunda y Cajas en Huancabamba? Lo que se pretende conocer es cómo se establecen los objetivos comunes entre los ronderos(as) y comuneros(as).

La solidaridad

Se encontró dos espacios donde la solidaridad es percibida (gráfico 15): la primera se relaciona con el “ser solidario” (E. 9), en este sentido hay una dimensión de ayuda y apoyo presente en las respuestas de 59% de las personas que contestaron a esta pregunta. Otros 33% de las respuestas se relacionan con una dimensión práctica, es una acción “dar la mano” (E. 3), “acto de ayudar” (E. 9) “tener empatía”, “trabajar en equipo” (E.10). Hay un 8% que comprenden la solidaridad como sentimiento, solidaridad es “amar” (E. 14).

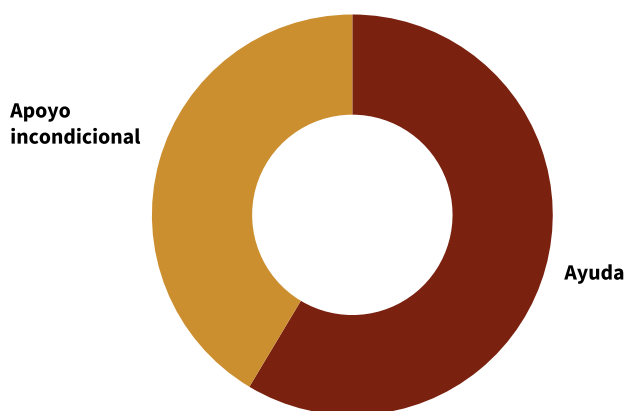
Gráfico 15. La solidaridad



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Cuando la pregunta es de aplicación a la Comunidad (gráfico 16) las personas asocian la solidaridad en la Comunidad desde la ayuda (58,33%) que tiene relación con el acto de ponerse en disponibilidad entre los comuneros y comuneras. También hay mención a un apoyo incondicional (41,67%) que tendría relación con la reciprocidad entre las personas, la ayuda es un acto recíproco.

Gráfico 16. La solidaridad en la Comunidad de Segunda y Cajas



Fuente: Elaboración propia, 2020.

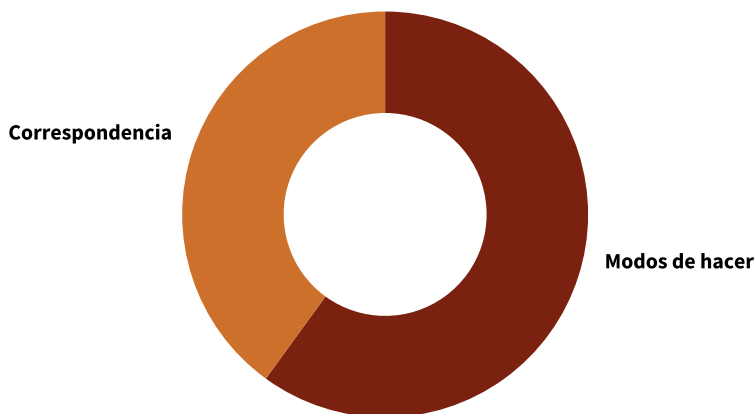
El ayudarse entre los ronderos y ronderas, brindarse apoyo los unos a los otros, es un pilar fundamental que permite, según las respuestas, una larga forma comunitaria de pensar resistencias comunales. Entonces “ayudar a las personas cuando se encuentran en problemas” (E. 1); “brindar apoyo el uno del otro” (E. 8); también encontramos respuestas afines como “ayudarse entre comuneros” (E. 13). La ligación entre las actitudes de apoyo, y ayuda que los preguntados respondieron emiten luces sobre el buen vivir comunero y rondero. Como el ser incondicionales, practicar la “solidaridad incondicional sin causas o interés individuales” (E. 15). “La solidaridad incondicional sin intereses individuales” (E. 4); “trabajo en unión” (E. 10); “apoyo

en conjunto entre rondas y la comunidad” (E. 15). Por lo que se estaría hablando de ejercicios reales, actividades concretas en la actuación de un modo diferenciado lejos de la literatura conocida. Las mingas entre vecinos, o darse la mano en épocas de cosechas; la práctica de los trueques parece aún mantener vigencia como se dice en “trabajo en unión” (E. 10); y “apoyo en conjunto entre rondas y la comunidad” (E. 15). Estas colaboran para argumentar la existencia de un modo de realizar las actividades de Buen Vivir en estas comunidades campesinas. La ligación entre las actitudes de apoyo, y ayudas respondidas por los participantes emiten luces sobre el Buen Vivir huanca-bambino que tendría que seguir siendo explorado, y mostrado, incluso para las ciencias sociales. La idea del Buen Vivir es manifestada según su propia descripción, que es el vivir en Comunidad y estar atentos a “la solidaridad incondicional sin causas o intereses individuales” (E. 4). ¿Por qué hablar de Buen Vivir en estas respuestas? El Buen Vivir representa acciones concretas que surgen como una oportunidad para fortalecer los lazos en los territorios comunales y en las actividades cotidianas. Estas acciones están principalmente impulsadas por modos de resistencia colectiva ante el poder colonizador y la biopolítica del Estado. El Buen Vivir se interpreta como una tradición que cuestiona, desobedece y descoloniza, proponiendo una revolución en la forma en que los sujetos resisten al capitalismo y a las ideologías neoliberales.

La reciprocidad

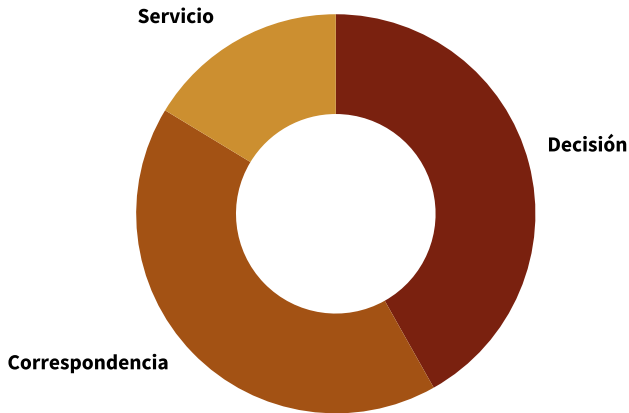
La comprensión acerca de lo que sería la reciprocidad (gráfico 17) donde fue posible percibir que se interrelacionan tanto con el modo de hacer o conducir sus acciones (40%) cuanto con la noción de correspondencia (60%).

Gráfico 17. La reciprocidad



Fuente: Elaboración propia, 2020.

La reciprocidad es un principio comprendido como “lograr objetivos” (E. 11), y “dar” o devolver (E. 12); reciprocidad como “insistencia no obligatoria” (E. 13). La manera de actuar en reciprocidad, sería canalizada para lograr agendas en la comunidad, como dentro de lo que las Rondas Campesinas se proponen. La “correspondencia” (E. 4; E. 8; E. 9; E. 15), en otras respuestas dejan expresar nociones como “desenvolvimiento” (E. 10) y “respeto mutuo” (E. 3). Cuando aplicado a la Comunidad de Segunda y Cajas (gráfico 18), los respondientes señalan tres medios por los cuales la reciprocidad se manifiesta en la comunidad: la decisión (41,66%), la correspondencia (41,66%) y el servicio (16,68%).

Gráfico 18. La reciprocidad en la Comunidad de Segunda y Cajas

Fuente: Elaboración propia, 2020.

Los ronderos expresan que, para pensar el principio de reciprocidad, se iniciará mediante acciones donde el agente se involucre de manera decidida a las funciones o cargos que se le asignen o se le pidan hacer. En otras palabras, llegar al fin de “ser buscadores de oportunidades para todos” (E. 1). Tiene sentido, la Comunidad y la ronda se organizan mediante una red de acciones conjuntas entre todos los agentes que la unifican, y estas acciones los llevarían o los conducen a la toma de “decisión en grupo” (E. 6). El valor encontrado en el concepto de servicio se podría usar según sus manifestantes bajo la racionalidad de “respeto entre autoridades, líderes políticos” (E. 3). “Mutuo afecto y servicio entre comuneros” (E. 9). Lo que en suma queda es que existiría una ligación con la filosofía Andina propia del lugar. El comunero destaca al pensar reciprocidad este principio de convivencia, se enlazará con la “correspondencia mutua de una persona o cosa con otra” (E. 4); donde “existe conversaciones mutuas para llega a un fin” (E. 8), también reciprocidad sería manifestada al “dar y recibir” (E. 12), por ende, también solo “algunas veces se es recíproco” (E. 5).

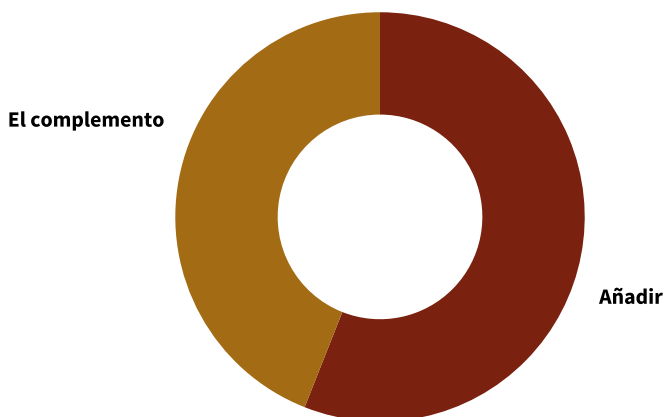
Las Rondas Campesinas trabajan desde una manera que empezaría por un modo de acción individual voluntaria, esta se convierte en una ramificación de acciones que se van uniendo entre ellas.

Así tejerán un conjunto de acciones sociales, donde todo agente, razona, reflexiona, participa, exige, se manifiesta a favor o en contra de algún acto que se suscite en la Comunidad y su territorio. Entonces, por acción también se entenderá al comportamiento que del agente en el sentido de pertenencia lo racionalicen bajo un mismo sentido dentro de sus subjetividades.

Por ende, el comportamiento de una Comunidad como la de Segunda y Cajas en Huancabamba- Piura-Perú, el estudio presentado concuerda en que estas formas culturales, y sistema de hábitos proporcionan sus propios datos asimétricos, sus convergencias y divergencias cuanto a sus relaciones entre agente de vis a vis y su cosmovisión. Se podría interpretar que las zonas Andinas de Piura cargan estructuras asimétricas, como en el modo de ver el mundo de la vida que los rodea, interpretar las tradiciones y así mismo pensar el cosmos filosófico de toda relación con la formación del conocimiento y sus propias prácticas. No existen modos culturales iguales o idénticos, aun estando incurriendo en parentescos cercanos, las asimetrías entre culturas y subculturas vecinas también tienen sus particularidades, a otras.

El complemento

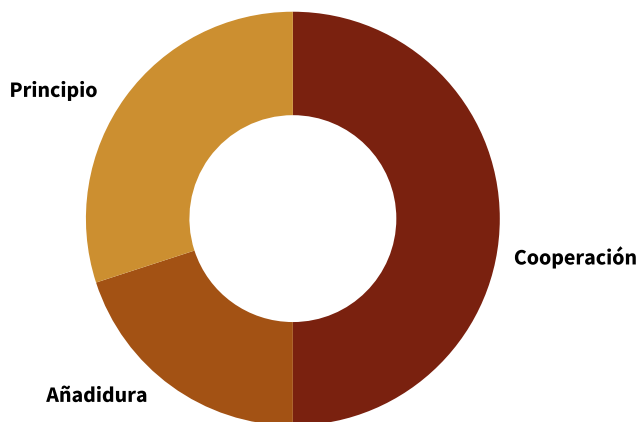
El complemento es, desde las respuestas (gráfico 19) una acción que se manifiesta como añadir (56%) y como principio (44%).

Gráfico 19. El Complemento

Fuente: Elaboración propia, 2020.

La palabra “añadir”, está vinculada al conocimiento rondero y comunal como un principio básico que fuera capaz de intervenir en las interacciones de los integrantes. El complemento dentro de la acción de añadir cumpliría funciones como de ayuda para que la Comunidad pueda “lograr un fin” (E. 1); también añadir complemento como acción de “completar” (E. 3); y buscar la “unanimidad” (E. 5); en síntesis, realizar “cosas que faltan” (E. 15). Para un comunero/a complemento es un principio en sí, y solo sí un principio que abre posibilidades de uso según sus hábitos: “el complemento como principio en los roderos lleva a la “unidad” (E. 10), de tal forma complemento es “ideal ida y vuelta “(E. 11), por último, complemento según los entrevistados es “oportunidad”(E. 12). Aplicado a la dinámica de la vida social en la Comunidad de Segunda y Cajas, el complemento (gráfico 20) es informado bajo tres nociones, como cooperación (50%), añadidura (20%) y como principio (30%).

Gráfico 20. Complemento en la Comunidad de Segunda y Cajas



Fuente: Elaboración propia, 2020.

El concepto de “cooperar” fue distinguido por los preguntados para pensar complemento, por ello respuestas como “unión de actos” (E. 10), “hace imaginar que los comuneros de Huancabamba manejaría acciones habituales de servicio entre ellos”, en otra descripción complemento sería “apoyo uno del otro” (E. 11); lo que hace que pesar con una imaginación reflexiva los conduce a que opinen que sus formas de entender sus espacios y sus luchas o lograr objetivos este primero por “fortalecerse entre grupo” (E. 12).

Cuando los pensadores del buen vivir o bien vivir denominan que las características de estos modos de organización y vivencias en los pueblos andinos, indígenas, se piensan bajo características de lo comunitario, estas organizaciones de agentes, entes, personas, campesinos, sujetos, individuos como se les quiera llamar, no habrían abandonado a sus hábitos de los antepasados, de ahí que las nociones para pensar su actividad en el complemento de sus cotidiano comunal sea “aportar con ideas a lo que está faltando hacer” (E. 13); o como ellos mismo

lo describen sea “cooperar a fin de terminar o lograr objetivos” (E. 1).

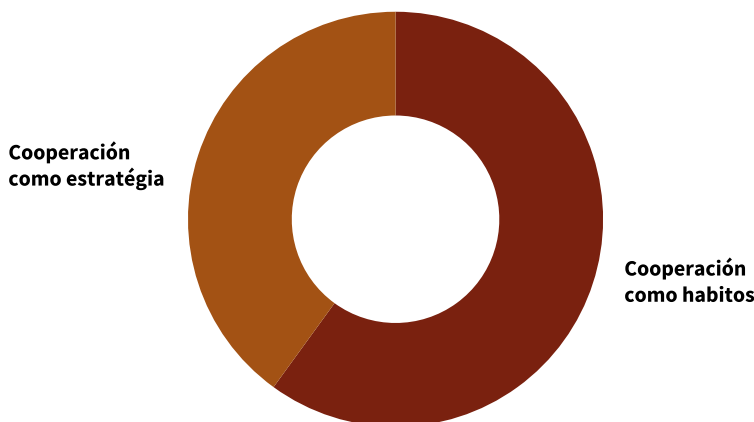
El complemento es pensado que sería ya por añadidura (añadir es inclusión de lo que falta para alguna cosa). Según los cuestionados complementarios, “es algo que se añade a otra cosa para hacerla mejor, más completa, efectiva o perfecta” (E. 3); como también es “considerada básica para añadir y dar mejores frutos” (E. 4).

Complemento y cooperación es para los comuneros de Segunda y Cajas y las Rondas Campesinas ventanas donde la dualidad del hacer, y el sentir son de diálogo entre la acción y la práctica “ideas y apoyo” (E. 5); o “ideas que son complementarias” (E. 6). Estos encuadres localizados son un sentido de reivindicar para la arqueología del saber Indoandino campesino de Huancabamba. El modo como los entrevistados piensan el concepto de complemento hace notar un alto grado de esfuerzo para enseñar como los valores y causas relacionadas a los principios van de la mano con un modo de experiencia integral e integrada. Estas formas integradas vistas como principios de convivencia y reproducción social convierten según los mismos preguntados a que la reciprocidad practicada en Segunda y Cajas, se trabaje también ver reflejada como “principio de las Rondas Campesinas y la Comunidad” (E. 8).

La cooperación

De la pregunta sobre ¿qué se entiende por cooperación? Se pudo identificar dos grandes ejes (gráfico 21): la cooperación como estrategia (45%) y la cooperación como hábitos (55%).

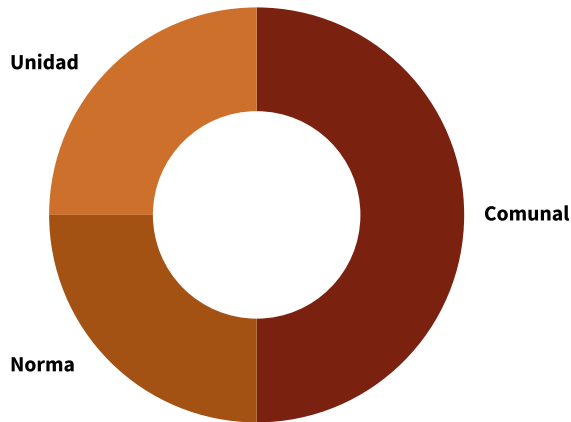
Gráfico 21. La cooperación



Fuente: Elaboración propia, 2020.

La cooperación es señalada como un hábito de “acción” (E. 4), es “estrategia” (E. 3). Es “trabajo en equipo” (E. 9 y 12). Por ello, respuestas de campo como “participar” (E. 1), “ayuda” (E. 8 y 15) “unidad” (E. 10), “apoyarse” (E. 11), “unirse” (E. 13), “son hábitos” (E. 6). Son hábitos estructurados, pero, también, estructuradores de las actividades de los actores ronderos(as), comuneros(as). Los hábitos de los ronderos/as, serían activados según sus propias visiones y sus acciones sociales; de ahí que no existe Comunidad o Ronda Campesina con iguales características.

Ahora la “cooperación” como un principio trabajado en los territorios comunales según los respondientes señalaron tres preceptos (gráfico 22) que muestran la cooperación comunal: acción en cuanto una cooperación con los intereses y efectivo servicio al interés de la colectividad (50%); unidad de los comuneros de la Comunidad de Segunda y Cajas (25%); y norma como un conjunto de valores que se replica (25%).

Gráfico 22. La cooperación en la Comunidad de Segunda y Cajas

Fuente: Elaboración propia, 2020.

La “acción comunal” sería interpretada y aplicada en cada actividad para tomar decisiones, y acciones; ellos opinan: “somos de actuar activamente” (E. 1); o existe el “efecto de cooperar” (E. 3). Sus acciones comunales, serían vistas puestas a la práctica mediante sus interacciones entre grupos, y manifestadas en el ámbito cotidiano de sus actividades. Entonces la cooperación como acción comunal, se presenta en “actuar en unidad” (E. 10). También apuntan ser: “las normas de convivencia”, son parte de la organización arquitectónica en sus jerarquías; exponen que las normas “se realizan en las asambleas, reuniones” (E. 6). Las transcripciones apuntan a la “Asamblea como una fórmula comunitaria para estos pueblos ejercer sus actividades y propulsar sus costumbres como hábitos duraderos y de trasmisión cultural”. Los “valores y formas de hacer que el otro ser humano sea ayudado” (E. 8). Se percibe así, otras manifestaciones como: ser “equipo”, (E. 12); hacer de la Comunidad una “unidad para los reclamos de Derechos” (E. 13); o “ayudarse entre todos, niños, adultos, entre comuneros y los ronderos” (E. 15), permiten dejar claras algunas características y hábitos, conductas que serían practicadas por los comuneros

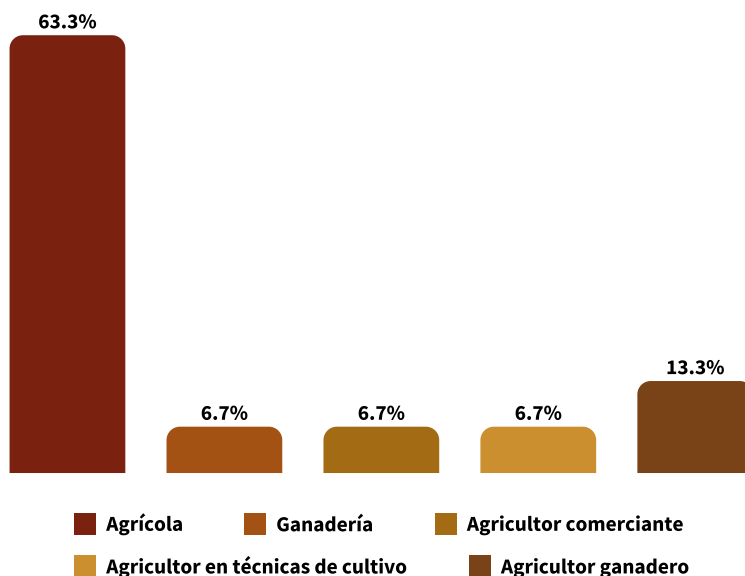
y ronderos en general. Se percibe, así que la cooperación comunal parte del accionar cotidiano del comunero y comunera de Huancabamba.

Las prácticas exógenas

La categoría prácticas exógenas tuvo un solo cuestionamiento, la pregunta 16, que indica una adhesión de 93,75% de los participantes. La misión en sí de las Rondas se inserta en el cuidado y servicio. Hay otras actividades secundarias que hacen parte de las prácticas de las rondas. La condición de comunero obliga a tener tierras dentro de una comunidad, que allá le llaman pequeños propietarios. Pero, la condición de rondero no requiere la posesión de tierra. No todo rondero y rondera siembra, o es agricultor, o comerciante sus actividades son diferentes pero el objetivo es el mismo, buscar justicia social. Hay que señalar que en lo contemporáneo no es común que todo habitante en Huancabamba tenga tierra para sembrar. Tener tierra para sembrar ya es un privilegio. Los comuneros y comuneras que tienen tierra para la agricultura y/o ganadería, pueden reproducirse desde sus prácticas autóctonas. Aun así, en la vida cotidiana de la población existe una relación de proximidad con la tierra para la agricultura, incluso en tierras no propias. Mencionar que quien no tiene tierra en los ronderos y ronderas existe una práctica que se llama “siembra al partir”. Eso significa que quien no tiene tierra para sembrar se junta con quien tiene tierras y siembran juntos. Quien no tiene tierra, da la semilla, trabaja en el deshierbe, aporque y cosecha. Los que tienen la tierra riegan, abonan, también trabajan en el deshierbo. Según el acuerdo. Desde esta relación los respondientes manifiestan cinco prácticas exógenas (gráfico 23) a las actividades del rondero en la comunidad. Las informaciones de esta pregunta dialogan con las informaciones de actividad

profesional en el perfil sociodemográfico. Así que además de la actividad rondera hay un ejercicio de actividad profesional en su área de formación y, aún, la vinculación con la tierra en la vida cotidiana.

Gráfico 23. Actividades exógenas



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Fueron identificadas las actividades de agricultura y ganadería solo o conjunta, también actividades técnicas y actividades de comercio entre los ronderos. Huancabamba es desde sus antiguas generaciones agrícolas, eso no solo está documentado en los rastros de su geografía como también por su herencia como población activa en la ruralidad con la sintonía Andina Indígena. Actividades como la ganadería también es descrita como existente. En estos territorios del norte peruano como la provincia de Huancabamba la actividad ganadera juega un rol importante para la vida cotidiana de la población en estos rubros. El hecho pasa que la crianza de la ganadería va permitir

al agricultor sea rondero o comunero usen a sus animales para las prácticas agrícolas. Entonces la ganadería cumple un rol importante en la vida comunera y rondera.

Sobre la actividad agrícola en los territorios comunales del norte peruano, influyen para la existencia como pueblos y como pequeños Estados dependientes de estas actividades, dado que la geografía territorial lo permite. En definitiva, las zonas Andinas del norte peruano son agrícolas en pequeñas unidades de cultivos. La agricultura en estos pueblos no se vivencia como una cuestión simple, se la adopta como un modo de salvaguardar hábitos y costumbres dado que aquí se llevan a cabo las Mingas o Minkas modos milenarios de trabajar en conjunto. En tal sentido, es de imaginar, que estas actividades como la agricultura en un todo, representaría también un modo de defensa y de no aceptación, tal es el caso de actividades como el extractivismo minero. Entonces actividades como la crianza de ganadería (ovinos) son desde luego una actividad económica vital para estos habitantes. Al mismo tiempo la agricultura complementa uno de los llamados “sistemas económicos del territorio comunal”. La agricultura (figura 16) y la ganadería (figura 17) sería un campo económico que todo poblador que la práctica y los que se sirven de esta actividad tendrían que enfatizar y cuidar.

Figura 16. La práctica de la agricultura Indígena en la Comunidad de Segunda y Cajas



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

Figura 17. La ganadería en la Comunidad de Segunda y Cajas



Fuente: Archivo del trabajo, 2020.

El agricultor comerciante y ganadero, es aquella persona que ha podido tener acceso con el comercio interno y externo y empieza a llevar sus productos para generar su bienestar. Estos aspectos de mención agricultura y ganadería llevaron a los entrevistados a poner énfasis en las políticas del Estado sobre cómo en sus territorios deben accionar sus actividades económicas. Es así que en Perú desde los años 1990 hasta la fecha, existe un discurso hegemónico neoliberal donde se estaría resaltando por los gobiernos de turno políticas neoliberales proponiendo así proyectos de inversión extractivista como la minería. Estas cuestiones han puesto al pueblo en general en divergencias y convergencias. Hablamos que estas políticas de Estado han ocasionado divisionismo entre ciudadanos. Los participantes apuntaban que mientras exista una Constitución Política como la que se tiene (Constitución Política del

Perú 2003 Moderna Capitalista e Fujimorista) abierta al libre mercado, explotación y saqueos de sus recursos naturales, y estigmatizadora, estarán atentos para defender sus modos de vida costumbristas y culturales. Se recoge información de que, si las comunidades de Huancabamba aceptarían la lógica capitalista como el extractivismo minero en sus territorios toda su arquitectura social, política, económica y cultural se verían más afectadas, dado que ya existen desvíos de cada punto mencionado. Por ello, que las Rondas y Comunidad describen que la lógica capitalista no es la lógica del mundo autóctono. Es así como las manifestaciones de estos territorios y sus habitantes de la cultura Andina e indígena del norte peruano vienen demostrando con su acción colectiva desde los rasgos Indígenas una herencia de más de 500 años de existencia, y resistencia, a los sometimientos de la Modernidad/Colonialidad.

Capítulo 9

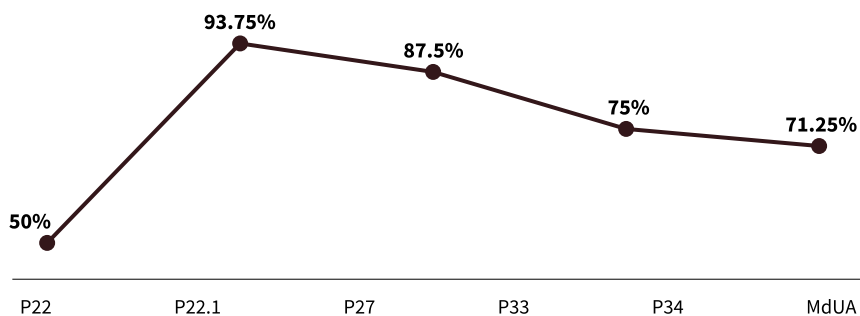
EXPERIENCIA Y TRAYECTORIA

Esta categoría es importante para señalar las dificultades de pertenecer a las Rondas en la Comunidad Campesina de Segunda y Cajas, en la Provincia de Huancabamba. Cuando se le pregunta sobre los riesgos de la actividad ronderil como persecución, denuncias penales o policiales y se podría relatar, lo que señalan tiene centralidad con la minería en el territorio.

Sí, los dirigentes somos tentados para recibir plata, otros ya fueron presos por defender el medio ambiente, en mi caso (...) uff papacito, ya varias veces han atentado contra mi vida física fíjese, hoy si eres dirigente tienes que saber a dónde vas y con quien vas, ya no es de confiarse, te hacen corralito o si te ven borracho los mineros te pueden matar o golpear, (risas) y mismo ellos se andan con cuidado, el pueblo vive una cruel división hermano(...) es difícil ser dirigente en estos tiempos, las Rondas Campesinas por algunos integrantes son vistas como corruptas, como también por los falsos dirigentes y los políticos entrometidos que sacan ventaja de ello, y eso hace que abunde el individualismo incluso dentro la misma organización, así estamos mal por eso la mina se aprovecha. Ya hay compañeros que les han temblado las piernas y se acobardan, y por sus necesidades y falta de principios, ya se han vendido o sirven de servicio de inteligencia para las empresas mineras o para el Estado. Hay muchos vende patrias dentro de las rondas eso no hay dudas, y mucho aprovechado, pero, pero, ahí seguiremos luchando, como decían los antiguos mayores cada quien es dueño de cargar su propio arado (Diario de Campo, 29 ene. 2020).

Este es un bloque de resultados sensibles porque hay una criminalización de las Rondas Campesinas, incluso asociándolas al terrorismo. En los días que antecedieron a la recolecta de datos, se habían identificado personas infiltradas en la Comunidad con la finalidad de ofrecer información del movimiento a la minería. Existe un conflicto socioambiental activo en el territorio, lo que generó cierta desconfianza al proporcionar información en algunos puntos del cuestionario y durante los diálogos. El bloque incluyó cinco preguntas, 22, 22.1, 27, 33 y 34 (gráfico 24), las cuales presentaron una tasa de adhesión significativa por parte de los participantes, considerando el porcentaje de respondientes y la media por unidad de análisis (Md UA), que alcanzó el 71,25%.

Gráfico 24. Tasa de adhesión a la UA – Experiencias y trayectorias

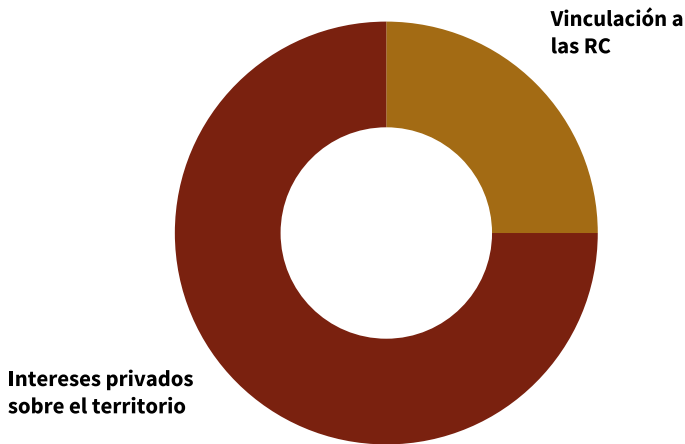


Fuente: Elaboración propia, 2020.

Persecución, denuncias penales y policiales por defender sus territorios

Las manifestaciones (gráfico 25) se refieren a presencia de interés privados sobre el territorio (75%) donde hay constantes conflictos con la empresa minera en la zona (Río Blanco Cooper) y el no rotundo a su desarrollo. El cuidado con la Comunidad y sus recursos (agua, flora y fauna) serían la causa de denuncias que hacen con que los dirigentes sean denunciados por su vinculación con las rondas (25%).

Gráfico 25. Razones de denuncia o agresión a los ronderos y ronderas en la Comunidad



Fuente: Elaboración propia, 2020.

Lo que ha sido dicho por los participantes del estudio es que “la empresa minera²¹ quiso sobornarme para hacer un pro-

²¹ Los participantes al hablar de empresa minera, se refieren a Río Blanco Copper un proyecto extractivista que está en calidad de Conflicto Socio Ambiental activo por la Defensoría del Pueblo (entidad estatal del Perú que sigue muy de cerca los conflictos sociales de todo tipo en el país), desde los años 2000 hasta la actualidad con las Rondas del Norte peruano en Huancabamba.

yecto” (E. 5), “fui denunciado por defender el medio ambiente, tuve problemas con la mina” (E. 11); “sí, por defender nuestros bosques y neblinas en la Comunidad de Segunda y Cajas en el Centro Poblado el Carmen” (E.13). Al referirse a la mina, los diálogos son en base a sus experiencias de violencia en manifestaciones y vida cotidiana por el proyecto minero Rio Blanco Cooper, una empresa extractiva desde los años 2000. Según los participantes tal proyecto extractivo viene ocasionando sofocación e individualismos entre la población, aprovechando el estatus de pobreza, como del analfabetismo sobre los temas en la población (por eso, también, el estudio es una manera de no ser engañados).

Solo para contarle algunas fechas que las tengo muy marcadas en mi cabeza (...) las bombas de humo que la policía nos lanzaban, ellos estaban arriba y nosotros como ovejitas íbamos al matadero cuestras arriba(...), que va ser bueno eso diga. Muchos dicen que todo fue en un solo día central, es mentira muchos se movilizaron días antes del enfrentamiento, y eso nadie lo cuenta se pasaron hambres, muchos compartimos fiambres (...) Entonces taitito, las movilizaciones empiezan desde el 19 por la lejura del campamento pero el punto central fue el 22 de abril del 2004 cuando ahí lo matan a Rembertito Herrera Racho, ya a la segunda subida en el 2005 ya no me fui, estuve enfermo, ahí de nuevo mataron a otro rondero la policía de la mina, Melanio García,(...) en qué país estamos el pobre nunca descansa oiga, y luego de ellos más han seguido muriendo por manos del orden del gobierno confabulados por la minera (...) se supo que cayeron muchos prisioneros en la pelea, y que los estuvieron andando en helicóptero y recién aparecieron una semana antes justo para los primeros días de agosto, por eso, por eso yo les digo a mis nietos, no sean sonsos, no se dejen comprar por una botella de cañazo, o por unos politos, canastitas de víveres, les digo nosotros no somos limosneros (...) ya los tiempos cambian ya no hay cholos buenos cumpita (Diario de Campo, 05 feb. 2020).

Por eso, respuestas como “las denuncias siempre son para nuestros dirigentes” (E. 12), “si muchas denuncias de persecución por ser rondero dirigente” (E. 16). “Por cuidar los páramos por grupos del poder” (E. 6); “por defender unos territorios de la comunidad, fui denunciado” (E. 10) se evidencian entre los participantes. La narrativa de las emisiones también deja ver que las denuncias que los/as ronderos/as reciben no solo son por parte de grupos del poder, sino también por los mismos comuneros y otras personas de la colectividad, es el caso de la siguiente manifestación “en el 2018, yo fui presidente de disciplina de mi caserío y junto al profesor, Q.E.D.D.G.A.M.S., fuimos denunciados incluida la directiva por una moradora del caserío” (E. 14). Se encuentran manifestaciones de ronderos y ronderas que han pasado momentos difíciles en sus actividades o estando a cargo de algún puesto encargado en la estructura rondera.

Yo ya tengo más de 150 denuncias por ser presidente de Rondas en Huancabamba. He sido amenazado de muerte varias veces. Me llaman a mi celular varones y mujeres que no conozco, me dicen en tal lugar lo espero, pero yo no voy, porque pueden ser sicarios de la mina, o rivales que uno se gana como dirigente. Y así muchas cosas más, ser dirigente no es fácil, no es sencillo, cuando te eligen en asamblea te pueden aplaudir y felicitar, pero hermano cuando las papas queman, ahí estas tú y tu cuerpo, tienes que ser cholo de asunto, si te tiemblan las piernas estas jodido. Por otro lado, no hay cómo saber quién es buen dirigente o mal dirigente solo hasta que se lo encuentra culpable, como dicen caras vemos corazones no sabemos. La falta de principios, la falta de dinero hace que algunos se terminan vendiendo. Y, claro que debe de haber muchos traidores dentro de la organización, más como adivinar. Pienso que falta mucho por hacer, falta información, no se tiene recursos, y muchos líderes y dirigentes nos movemos con nuestro propio pañuelo cuando tenemos juicios o tenemos que ir a otros lugares a escuchar charlas, etcétera. Esperemos solo seguir firmes y que las piernas no nos

tiemblen. El lema es siempre de pie, y nunca de rodillas (Diario de Campo, 11 feb. 2020).

El estudio encuentra que los territorios del norte peruano donde se llevó a cabo el estudio están en divergencias con el sistema capitalista y el programa económico del neo extractivismo minero. De esta forma, las Rondas Campesinas y los habitantes de las comunidades son los afectados directos. Sobre el tema de Río Blanco y sus consecuencias queda en manifiesto para ser estudiado y ampliado en otros estudios. Por lo que se entiende que las Rondas y parte mayoritaria de su población no quieren la lógica del neoliberalismo en sus territorios.

El hacer política para un rondero o rondera

La dimensión política de la práctica rondera fue señalada por 93,75% de los respondientes los cuales manifestaron cuanto al hacer política como práctica del cuidado (53,3%), no infiltraciones (6,7%), tener autonomía (13,3%), neo pensamiento (6,7%) y apolítica (20%). El hacer política para un rondero/a es “hacer valorar el voto, mediante el derecho consuetudinario en las comunidades Andinas e indígenas, hoy denominadas campesinas erróneamente denominadas así es mi parecer” (E. 2). Es aún crear una relación de reciprocidad entre los gobiernos donde, “saber y hacer escuchar sus necesidades y derechos deberes como Rondas Campesinas ante el gobierno sin buscar oportunismos” (E. 3) y un modo de “socialización con las personas” (E. 9). En tal sentido el hacer política estaría dentro de la ética del cuidado para un rondero/a, iría muy de la mano con la manutención y el equilibrio de la organización, eso se podría dejar ver en la siguiente postura, “mantener activa nuestra organización, cuidado y fiscalizar nuestros recursos” (E. 16), “sería evitar la infiltración del terrorismo y del tráfico ilícito de drogas” (E. 4). Se destaca aún que en algunas respuestas debería haber una

separación entre la actividad rondera y el político. Por ello, es un ente autónomo y la actuación en la política contaminaría su práctica. En este sentido, hacer política para un rondero/a sería “velar por la transparencia, y hacer de autonomía un sentido de empoderamiento político, e, no caer en el abuso y la anarquía de sus habitantes” (E. 8); e “imparcializarse con una organización política” (E. 5). Al mismo tiempo señalan los límites de la actuación “el rondero no puede participar de política” (E. 10), “el rondero no es político” (E. 13), “un rondero no es para la política” (E. 15). Al mismo tiempo, la relación entre la política y el rondero, hace creer que no todos hacen la apología a no política, porque también se dice que “el rondero en parte cree que el hacer política, sería crear un nuevo pensamiento, y ver nuevos líderes para el pueblo” (E. 8).

Debilidad de las Rondas Campesinas

Los testimonios apuntan a la presencia de clientelismo político entre las autoridades y algunos dirigentes del movimiento. “Las debilidades es que los presidentes de rondas se venden, les tiemblan las piernas” (E. 10), “es el oportunismo a cambio de beneficios económicos” (E. 3), “la empatía por el populismo de autoridades que dominan el poder político; se vende por temas económicos, falta de capacitación, asesoramiento, y se dejan convencer por los falsos políticos sin conocer la realidad de un pueblo y las necesidades” (E. 8), “algunos se venden y traicionan a su pueblo y su comunidad” (E. 14). El rondero aún no tendría capacidad plena en estrategias en el sentido de hacer un análisis crítico y escoger los mejores medios para mantener segura su organización política y crear bases que puedan resistir en profundidad a los desafíos y los enfrentamientos cotidianos. Para el rondero y rondera, las debilidades son “entender sus propios desafíos y del mundo” (E. 4), “falta de apoyo por parte del gobierno y autoridades” (E. 5; E. 11), “falta de logística” (E.

6), “no tiene mucha capacitación para fortalecer sus bases” (E. 12).

La desconfianza es no a la organización en sí, dado que las rondas son de justicia y equilibrio cultural. Claro hay desconfianza por como los malos manejos y algunas malas decisiones individuales por algunos integrantes ronderos han hecho que las Rondas sean vistas negativamente. El tema de la desigualdad, la pobreza extrema, el analfabetismo, existente en Huancabamba y en la Comunidad es un factor de aprovechamiento para falsos líderes comunales y ronderos, que en vez de sumar restan. De estas cuestiones es de donde el Estado peruano y sus operadores se cogen para querer imponer otras lógicas económicas y políticas a favor de las entidades capitalistas como la minería representada por Río Blanco Copper. Parece que las rondas perdieron mucho tiempo poniendo alcaldes y líderes que piensan en hacer solo dinero para su favor. (...) No hay o no se muestran aún pensadores de tipo académico concreto práctico, como sociólogos, o científicos políticos, filósofos o abogados, así no sean profesionales, pero que tengan espíritu de servicio que es lo que falta. No tenemos, todavía no hay ese tipo de líderes. Ahora solo tenemos candidatos, y líderes chabacanos, uno que otro, otra que se salva. Dicen yo conozco la realidad del pueblo, todo porque se desenvuelven en una actividad específica, y oiga eso no es conocer la realidad de Huancabamba y sus comunidades. Recordemos que el territorio es una territorialidad amplia, no solo de uso. Falta renovar eso, con otra gente con ganas de ver un pueblo sinceramente con menos corrupción. Se espera, es de tener esperanza a que lleguen candidatos, y líderes serios, sobre todo gratos, con principios para que no se vendan o traicionan la voluntad del voto. Huancabamba tiene buenos profesionales y dentro de las rondas también existen, pero el individualismo, la envidia entre ellos, la competencia por el trabajo es un problema a superar con urgencia. Al final oiga si todos, todas, somos comedores de mote, habas, trigo, maiska,

(comida de trigo con manteca de chanco) como no poder entendernos todavía para superar algunas debilidades. Todavía estamos ciegos de la ignorancia, aunque estemos vivos con los ojos bien puestos (Diario de Campo, 29 ene. 2020).

En la perspectiva de la debilidad el movimiento rondero y la Comunidad estarían bajo la tentación constante de acciones de organización no autónoma que se pone contraria a la actuación del Estado Peruano y las empresas en cuanto a la minería en la región. “Las coimas de las empresas mineras, y llevar malos políticos al poder, ayudar a tapar la corrupción política” (E. 15), habrían “tentaciones de sobornos” (E. 13), lo que llevaría a romper sus principios para “dejarse manipular por los manipuladores” (E. 9).

Criminalización de la práctica rondera, una pseudo asociación con el terrorismo

En la percepción de los participantes, los estigmas sociales están presentes en su imaginario. El terrorismo es una temática presente en Perú para nombrar las insurgencias en contra de la acción Estatal y los ronderos, en ocasiones, son considerados como terroristas. De la pregunta se obtuvo un 81,25% de adhesión donde se distinguen tres representativos cuanto a su comprensión del terrorismo que tiene relación con una sensación y un sentimiento de miedo (23,08%), con manifestaciones violentas (53,84%) y con la ideología (23,08%).

Al preguntar a los y las respondientes lo que entienden por terrorismo, hablan de “grupos que no respetan la democracia y causan terror en la sociedad” (E. 1), “acto criminal, que es previsto o calculado para provocar un Estado de terror en el público” (E. 3), “sucesión de actos de violencia ejecutados por

inserir terror” (E. 4), “pensamiento malo, y que no es buen camino a seguir” (E. 14).

Esto indica que los territorios del norte peruano como las comunidades de Huancabamba fueron parte de la violencia desatada por las cuestiones de la guerra ideológica y política entre Estado y guerrillas en sus tiempos. La violencia es un concepto que se encuentra muy de manifiesto como en “dicen que mataron inocentes” (E. 10), “muchas delincuencias y muertes, violencias” (E. 9). Tenemos otros apuntes sobre estas experiencias: “revolución mal desarrollada, el uso de armas y violación de los derechos Humanos” (E. 12); “mal elemento en el país y en la sociedad” (E. 11), “Hace daño al país y todos los pueblos” (E. 13); “acto delictivo que viola los derechos humanos” (E. 5), “violan los derechos humanos” (E. 6). “¿Pero por otro lado tienen una filosofía e ideología de igualdad, pero no los entienden por haber violado los Derechos Humanos, matando gente inocente?” (E. 8); “no es bueno, mataron a mucha gente inocente, pero por otro lado ellos buscan la igualdad para todos y la justicia social” (E. 15).

En algunas respuestas señalan que el terrorismo no fue adecuado para el país. Siendo así que los dirigentes de la época eran buscados por las guerrillas para eliminarlos. Según las fuentes directas de los preguntados, todavía es un tema muy delicado, que merece ser estudiado, ampliado, sobre todo, el norte peruano. Sobre el Estado y las Rondas Campesinas y sus dirigentes, debemos apuntar que los Movimientos Sociales por la naturaleza de la biopolítica van ser cuestionados o querer ser apuntados como terroristas.

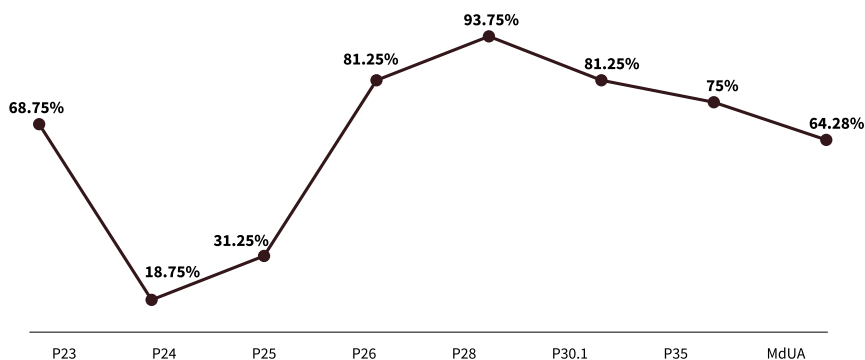
Capítulo 10

CONOCIMIENTOS FORMATIVOS Y POLÍTICOS

En cuanto Movimiento Social, las Rondas Campesinas tendrían una acción política y práctica que permite tensionar al Estado y a los agentes sociales en el territorio mismo. También comprender las correlaciones de fuerza y los intereses que están presentes, por eso, hay que tener capacidad crítica y diálogo interno y externo en una dinámica de distintas escalas de poder (político, económico, social, cultural, simbólico).

Hay que comprender cómo, desde adentro, se puede dialogar con otros pensadores de la realidad peruana que podrían aportar a su lucha y adoptar una pedagogía interna que haga viable la formación política de nuevas generaciones de ronderos y ronderas. La unidad de análisis tiene siete preguntas (gráfico 26). Desde la pregunta 23 hasta la 26, se indaga sobre los niveles de conocimiento e influencia de pensadores peruanos y de la filosofía Andina en la dinámica de las Rondas Campesinas de Segunda y Cajas, en Huancabamba. Las preguntas 28, 30.1 y 35 se refieren a conceptos mayores como la democracia, los movimientos sociales y la noción de América Latina para los y las participantes en lo que se traduce tanto cuestiones micro estructurales como macro estructurales de los tensionamientos (económicos, políticos, ideológicos, culturales, ideológicos y de identidad) que atraviesan al movimiento en su trayectoria. La unidad de análisis tuvo como media 64, 28%.

Gráfico 26. Tasa de adhesión a la UA – conocimientos formativos políticos



Fuente: Elaboración propia, 2020.

José Carlos Mariátegui y la resistencia desde lo endógeno

Esta pregunta tiene 11 respuestas, o sea, 68,75% de adhesión de las personas participantes. De los datos obtenidos se enfatizan dos destaques que serían significativos para los ronderos/as en Mariátegui. Se encuentran referencias al pensador (45,45%), al escritor (45,45%) y al dirigente de partido político (9,1%).

Mariátegui es descrito como un pensador político de los pueblos andinos e indígenas. Es un referente de la literatura peruana del siglo 1920 -1930. “Escribió los 7 ensayos, que no es otra cosa que defender la identidad peruana en los problemas de los pueblos andinos e indígenas” (E. 2), “pensador político peruano” (E. 4), “excelente pensador” (E. 1) que “defendió con sus ideas los Derechos de los Pueblos andinos del Perú” (E. 13), “fue dirigente en sus partido político y escritor” (E. 6). Al ser apuntado como “escritor peruano” (E. 1; E. 11 y E. 12) demuestran algún contacto con su producción, como en “escribió los

siete ensayos de la interpretación peruana” (E. 8). La revisión de la literatura de Mariátegui comprender cómo la lucha por la tierra no es un hecho contemporáneo, es un hecho histórico y colonial que se sigue manifestando o repitiendo hasta estos días, como es el caso del proyecto minero y el neo extractivismo en Perú, donde los territorios comunales y sus poblaciones son permanentemente amenazados, violados y exterminados. En el ámbito ideológico y político Mariátegui trae una provocación, reflexionar y crear un propio movimiento político desde adentro, de lo endógeno.

El conocimiento sobre Guamán Poma de Ayala entre los respondientes es limitado, registrando la menor tasa de adhesión dentro del bloque. Entre quienes afirmaron conocerlo, el 33,34% lo identificó como indígena y el 66,66% como amerindio. En sus respuestas, se le describe como “un referente, cronista, historiador y político indígena descolonial que escribió su libro *El Buen Gobierno* a mediados de los siglos XV y XVI. Es la otra cara del Perú, fuera de la historia del Inca Garcilaso de la Vega” (E. 2). También lo distinguen como cronista amerindio: “es un amerindio perteneciente a las raíces de los incas que combatió las injusticias mediante sus dibujos” (E. 3), “fue un cronista Amerindio de ascendencia incaica de la época del virreinato del Perú” (E. 4). Guamán Poma de Ayala contribuye para una reflexión al mismo tiempo concreta e histórica que permitiría hacer recordar que la vida del indígena no fue fácil o amistosa, fue de exterminio y nueva transformación de una sociedad autóctona por otra, de nombre la moderna. Aporta con uno de los pocos registros del pasado del poblador en el Perú. Al conocer el proceso histórico de la cultura Andina, es fortalecer al mismo tiempo la identidad cultural que tan corroída está por la alienación de la cultura de lo nuevo o lo moderno.

Aníbal Quijano, Modernidad, Colonialidad y contra cultura

Sobre Quijano los preguntados lo identificaron como: sociólogo y teórico peruano (40%), sociólogo y escritor (20%), sociólogo y filósofo (20%). También como pensador de la Colonialidad (20%). Así se manifiestan, fue un “Sociólogo y escritor” (E. 5). En otra pregunta es visto como escritor peruano, “(...) teórico peruano, también fue un gran maestro en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos” (E. 3); Sociólogo y teórico peruano” (E. 4). Lo distinguieron como un filósofo. “Sociólogo y filósofo peruano” (E. 2) y también como pensador de la Colonialidad, que ocupó muchos de sus escritos, “Colonialidad” (E. 10).

La contribución de Quijano para el Movimiento Rondero ocurre no solo por sus reflexiones y críticas en el campo geocultural, geopolítico y geoeconómico, sino también por un nuevo abordaje epistémico de las relaciones contemporáneas, las cuales son nuevas facetas de la Modernidad/Colonialidad de 1492. Desde ahí invita a una contra cultura o una resistencia desde el Sur. En este sentido, es posible que las Rondas Campesinas, a partir de la contribución de Quijano puedan en inicio comprender la dinámica de dominación contemporánea. En un segundo momento pueden fortalecerse y dialogar con otros movimientos de base autóctona y comunal y hacer frente al avance del neoliberalismo en sus territorios.

Filosofía Andina y la experiencia rondera

Lo material y lo simbólico en la práctica rondera y comunal, podrían constituirse desde la cosmología propia del territorio y sus poblaciones, según lo que se recopiló como información en este estudio, y que tuvo una adhesión de 81,25% de los respondientes, apunta que la filosofía Andina sería por un lado

una forma de pensamiento (61,53%); y por otro un conjunto de saberes (38,47%). En cuanto pensamiento, la filosofía es un diálogo entre costumbres, naturaleza y antepasados; principios, valores, usados por el hombre de los Andes. “Forma de pensar para conservar nuestras costumbres no causando daño a la naturaleza” (E. 1). También se sintetiza como; “pensamiento y modo de actuar y reproducir ideas, principios y valores, costumbres en los andes del Perú” (E. 2); “es un pensamiento propio de los pueblos andinos de cada país que son andinos” (E. 3). “Es el pensamiento del Perú y este no ha desaparecido se mantiene como paradigma ético, social, político, económico bajo la categoría de una identidad de hombres” (E. 8); “es un modo de pensar en unidad” (E. 7); “pensar en comunidad” (E. 14), “pensamiento con rituales para rendir cultos, organización en conjunto” (E. 15).

Para el rontero, la filosofía Andina es, también, un saber autóctono que “estudia la sociedad en su conjunto” (E. 5); “estudio intercultural de la sabiduría autóctona Andina” (E. 4); “saberes de los antepasados” (E. 10; E. 12), “modo de usos y costumbres de los pueblos tradicionales en los pueblos andinos” (E. 13); “es la identificación y forma de analizar y reflexionar sobre nuestros antepasados” (E. 11). El contenido epistémico o nueva episteme que venga desde el Sur pasa por las manifestaciones de los pueblos, que funcionan como un modo sintonizador y cognitivo de su ser, que hace conexión con sus formas de entender, conocer, experimentar, sentir y vivenciar. Desde ahí, sería un modo de pensamiento donde dialogan el pasado-presente-futuro en un metabolismo permanente.

Democracia y participación, desde las rondas

En esta interrogante, 93,75% de los participantes respondieron. Su percepción de democracia tiene relación con la igualdad (20%), con el deber (40%) y con el derecho (40%). Por su carácter autóctono, hay que recordar que, en las Rondas Campesinas, la asamblea hace que los procesos sean respetuosos e iguales. Entonces cuando se asocia la democracia como una forma de promoción de la igualdad, los ronderos utilizan en el contenido de sus respuestas que eso pasaría por “servir a todos por igual, hacer justicia igualitaria sin discriminación alguna” (E. 3); “ser sinceros en las cosas que se hacen y ofrecen” (E. 9); “buscar la justicia verdadera” (E. 13).

La democracia como un deber pasa por la comprensión que la lucha por su territorio y población es una obligación de su organización en cuanto Movimiento Social. Desde ahí, “los ronderos hacemos verdadera democracia todos los acuerdos son por unanimidad y asamblea” (E. 5); “es que todos participen de una democracia igualitaria y ser elegidos y hacer prevalecer sus derechos como ciudadanos, escuchar la voz de todos” (E. 8); “sería conciliadora y no autoritaria” (E. 6). “Ser escuchados” (E. 14); “ser luchadores y escuchar a los demás elegir y ser elegidos de manera democrática” (E. 15), “es participar en toda organización, escuchar a todos por igual dentro de la organización” (E. 16). Como derecho, las respuestas parecen asociarse con la dimensión de representación política, como lo dicho en las entrevistas “es elegir y ser elegidos, así como respetar la opinión de los demás” (E. 1); “es seguir el sistema político que defiende la soberanía del pueblo” (E. 4); “elegir a las autoridades” (E. 10); “elegir a nuestros ronderos líderes” (E. 11); “poder participar en cualquier proceso electoral, poder elegir y ser elegidos” (E. 12); “ser respetuosos con los demás” (E. 7). En sus percepciones sobre la democracia, los participantes muestran una amplitud para pensar el concepto que va desde una perspectiva autócto-

na donde la democracia sería sinónimo de participación, y por lo tanto un instrumento de igualdad. En el campo político sus respuestas pasan por la representación del movimiento rondero en los espacios institucionalizados hasta por un compromiso entre aquellos que son elegidos y los que eligen.

Movimiento Social en la percepción de ronderos(as) y comuneros(as)

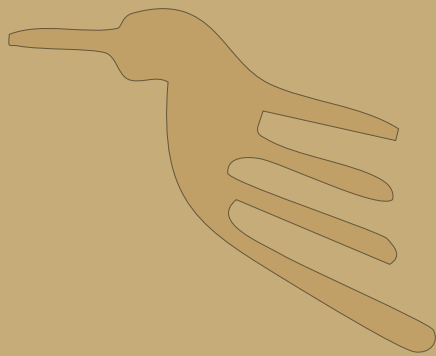
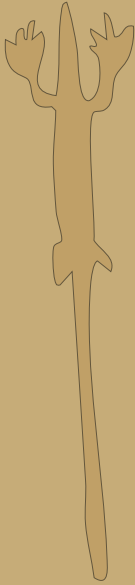
A la luz de la literatura, es posible caracterizar las Rondas Campesinas como un Nuevo Movimiento Social. Esto lleva a la necesidad de comprender cuál es el entendimiento de los ronderos sobre el que sería un movimiento social. En esta unidad de análisis, hubo una adhesión de 81,25% entre los respondientes. Los movimientos sociales son percibidos desde un repertorio (46,16%) y desde entes unidos (53,84%). Al mismo tiempo, en las respuestas es posible observar elementos que caracterizan a un Movimiento Social como es el caso de las luchas, enfrentamientos y resistencias. En este sentido, Movimiento Social “es movilizarse para las malas autoridades que están de turno” (E. 11); “son marchas, congresos y capacitaciones, paros, etc.” (E. 5); “es marchas para cosas que no estamos de acuerdo” (E. 6); “pueblo levantado en protesta” (E. 13); “es participar en grupo, con actitudes a favor del pueblo” (E. 16); “luchar para hacer respetar nuestros derechos” (E. 1). El rondero considera Movimiento Social también a las gentes unidas, con fines, objetivos, donde existe democracia, identidad colectiva. “Agrupación de personas que se juntan para lograr un cambio en la sociedad” (E. 3); “son entidades colectivas que buscan establecer un nuevo orden de vida” (E. 4); “son organizaciones funcionales que se dan en la sociedad, que establecen diálogos, acuerdos, para trabajar de manera mutua y eficaz conjuntamente de manera rotatoria, democrática, transparente por la integridad de las personas y de los pueblos” (E. 8); “son grupos para apoyar a

las personas a construir sus familias” (E. 9); “agrupaciones de gentes unidas y solidarias para un fin en común” (E. 10); “grupo de personas que siguen un fin” (E. 12); “son organizaciones de múltiples aspectos” (E. 15).

América Latina, percepción de los territorios del Sur Indígena y Plurinacional

Desde una mirada geopolítica, geoeconómica y geocultural, América Latina es la forma como el territorio del Sur es conocido en el sistema mundo. En la pregunta se obtuvo una adhesión del 75% entre los respondientes. Fue comprendida desde tres campos, como unión de países (16,67%) que sería una mirada geopolítica, como pueblos autóctonos (50%) y por lo tanto un abordaje cultural, y como países dependientes (33,83%) desde un carácter económico. Desde una mirada geopolítica, el término América Latina traduciría tanto una “unión de países” (E. 13) cuanto un tejido social, como aparece en “sociedades con visión de futuro” (E. 1). En este último, se deja ver que es posible que desde esos territorios se establezca una orden regional por medio de una acción capaz de modificar el status quo, porque el concepto de futuro sería prospección desde su realidad y sus aportes que pueden ser culturales también. Como pueblos autóctonos, hay un saber o una posición tanto étnica cuanto geográfica como lo dicho en las entrevistas, “un lugar en la cual nuestra provincia es parte en la geografía” (E. 12); “concepto étnico y geográfico” (E. 4); “ser de América Latina” (E. 11); “concepto étnico y geográfico motivo de controversia en su significado y las culturas indígenas, quechuas aimaras y guaraníes, etc.” (E. 8); “pueblos autóctonos” (E. 10). Hay un posicionamiento histórico del origen geográfico del término, “América Latina es manifestado como concepto étnico, geográfico, aparecido en el siglo XIX para la identificación de una región del continente americano” (E. 3). De la misma forma,

hay un vínculo con su sangre indígena, aparece en “donde está el patriotismo, civismo, nos identifica como sangre” (E. 15). La posición económica, en la economía global hace que la región sea percibida desde su posición dependiente o periférica en el sistema capitalista. Es formada por “países del tercer mundo, subdesarrollados” (E. 5); “países subdesarrollados” (E. 6); “son los países pobres que dependen de los países ricos que gobiernan e imponen leyes a los países bajos de recursos” (E. 16).



Capítulo 11

FORMACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA DEL PENSAMIENTO INDÍGENA ANTE LA PRÁCTICA INDIGENISTA EN LAS RONDAS CAMPESINAS DE HUANCABAMBA

Por ocasión de la publicación de este estudio, y con el enfoque en las prácticas de las Rondas Campesinas del norte peruano en Huancabamba, Piura, Perú, se resaltan varias dimensiones clave de la investigación. Este trabajo se origina en el campo de las Ciencias Políticas y Sociología, evoluciona hacia la Antropología Social, y se expande para reflexionar sobre conceptos de la Filosofía Andina, la Geografía y el Planeamiento Territorial. Esta interdisciplinariedad permite un abordaje profundo de la realidad del campo de estudio y sus actores. El texto, de naturaleza compleja, hace un retorno reflexivo al pasado para interpretar el presente y pensar el futuro de estos campos culturales, presentándolos al mundo científico.

Relación entre Territorio y Territorialidad en las Rondas Campesinas. Una de las dimensiones más destacadas es la relación entre territorio y territorialidad en las Rondas Campesinas del norte del Perú, en particular en la Comunidad de Segunda y Cajas, Huancabamba. El territorio debe ser comprendido de manera concreta y abstracta, ya que se construye y resignifica mediante las acciones de sus habitantes. La episteme del territorio se genera a través de estas interacciones, donde se manifiestan significados culturales, identitarios, económicos y políticos, así como formas de alienación. La relación del rondero con la tierra es fundamental, demandando un análisis profundo de los territorios ronderos como campos culturales vivos, repletos de significados históricos y simbólicos.

No se puede estudiar el Movimiento Social Indígena Rondas Campesinas del Perú sin considerar su territorio y el sentido de territorialidad. El territorio no debe reducirse a un valor de uso; es un entorno vivo, habitado por seres humanos, donde la naturaleza participa en el diálogo cotidiano. Como señalan Milton Santos (1999) y Torres Ribeiro (2005), el territorio es un espacio usado y activado por redes simbólicas, lo que permite hablar de territorialidad. Las Rondas Campesinas, a nivel local, regional y nacional, se interpretan como territorios vividos que conviven en constante interacción con las comunidades indígenas y originarias, consolidando una memoria y simbolismo colectivo.

Las Rondas como Movimiento Social desde el Sur. La segunda dimensión aborda las Rondas Campesinas como un nuevo movimiento social emergente desde el Sur, en conflicto directo con el sistema y el Estado moderno neocolonial peruano. Este movimiento se autodenomina la “reserva moral del país”, fundamentado en vivencias y experiencias concretas. Sería el único movimiento social en Perú con tales características, teniendo una fuerte representación en las zonas andinas. Para los ronderos, el pasado no es una nostalgia de tiempos incas, sino una fuente de valores adaptables al presente, en el que la colonialidad sigue vigente. Este retorno a valores ancestrales, como el Buen Vivir, se contrapone a las lógicas opresivas del capitalismo y el neoliberalismo.

El origen del movimiento rondero responde al abandono del Estado, al racismo institucional y al gamonalismo. Las Rondas Campesinas no solo buscan defender los intereses de grupo, sino promover la convivencia armoniosa, lo que las convierte en una pedagogía comunitaria basada en principios ancestrales, como Ama Quella (no seas perezoso), Ama Llulla (no seas mentiroso) y Ama Sua (no seas ladrón). Estas prácticas culturales vivas estructuran el mundo simbólico y cotidiano de los ronderos, quienes mantienen una conexión constante con otras identidades y culturas vecinas.

Reconocimiento Estatal y Tensiones Socioambientales. La tercera dimensión se refiere al reconocimiento de las Rondas por parte del Estado peruano y las tensiones socioambientales derivadas de su oposición al modelo de desarrollo nacional. La Ley N.º 27.908 de 2003 reconoce a las Rondas como un modo cultural autónomo con autoridad para tomar decisiones y ejercer justicia comunitaria. Sin embargo, esta relación con el Estado se basa en intereses comunes y no en una afinidad real, pues las Rondas son una creación del pueblo, independientes del control estatal, a diferencia de los comités de autodefensa, que son una forma de organización militarizada dependiente del Estado.

Este reconocimiento legal también pone en evidencia las tensiones socioambientales, ya que las Rondas se oponen a un modelo extractivista que amenaza sus territorios. Su lucha no se limita a la defensa territorial, sino que se expande hacia una crítica a las estructuras de poder y dominación, promoviendo un modelo de convivencia comunitaria que contrasta con las lógicas del desarrollo neoliberal. A pesar de estas tensiones, las Rondas siguen siendo un símbolo de resistencia y una fuente de poder indígena-campesino desde el Perú profundo, con una influencia creciente en la política nacional, como lo demuestra su papel clave en la elección presidencial de Pedro Castillo en 2021, donde su capacidad de movilización fue determinante para articular y visibilizar las demandas históricas del campesinado y los pueblos indígenas.

En conclusión, las Rondas Campesinas del norte del Perú representan un fenómeno social único, profundamente enraizado en el territorio y las dinámicas de territorialidad. Su experiencia encarna una resistencia frente al abandono estatal y las políticas extractivistas, mientras que su cosmovisión promueve valores ancestrales que dialogan con el presente. Este estudio busca resaltar la importancia de estos movimientos en la configuración del Perú contemporáneo, planteando una invitación a profundizar en su comprensión y contribuir al reconocimiento de su riqueza cultural y política.

Sobre un punto agregado a su ordenamiento jurídico en sus territorios, las Rondas Campesinas del Perú están profundamente vinculadas al enfrentamiento con el extractivismo minero y de hidrocarburos, presente en los territorios de sus comunidades. Desde la década de 1990, con la implementación del neoliberalismo en Perú bajo el gobierno de Alberto Fujimori, este fenómeno ha causado lamentables pérdidas humanas, represión y violaciones a los derechos humanos.

Las Rondas Campesinas del norte peruano, particularmente en Piura y Huancabamba, siguen activamente comprometidas en la lucha contra los conflictos socioambientales, resistiendo al neoextractivismo minero. Este estudio resalta la importancia de continuar investigando las acciones de resistencia de las Rondas frente a la minería, para mantener el debate y profundizar en futuros estudios.

El Estado peruano, en lugar de mediar de manera justa con el pueblo, ha optado por condenar a las comunidades que se oponen a los intereses privados del capitalismo. Un claro ejemplo es la Ley N° 30151/2014, promulgada el 13 de enero de 2014, que otorga impunidad al personal de las Fuerzas Armadas y de la Policía Nacional cuando, en cumplimiento de su deber y en uso de armas u otros medios de defensa, cause lesiones o muertes. Esta legislación ha sido activada en múltiples ocasiones en conflictos socioambientales, generando graves consecuencias.

Otra confrontación importante entre las Rondas Campesinas de Huancabamba y el neoextractivismo minero es la disputa por el control de los territorios, donde el capitalismo minero intenta imponerse sobre la lógica comunitaria autóctona. El neoextractivismo es un modelo capitalista que destruye identidades culturales, tradiciones y prácticas comunitarias, llevándose consigo la vida de culturas locales y seres vivos en los territorios en disputa.

En este contexto, el 16 de septiembre se realizó una consulta popular en la comunidad de Segunda y Cajas, del distrito de Carmen de la Frontera, donde el 98% de los comuneros votaron

en contra de la minería, conforme a la Ley N° 29.786, publicado en 2011. Sin embargo, el Ministerio de Energía y Minas, a través de su Dirección General de Promoción y Sostenibilidad Minera, informó en 2021 que en su cartera de proyectos hay 43 iniciativas mineras por un valor global de US\$ 53.168 millones. Esto subraya la necesidad de que las Rondas Campesinas continúen vigilantes y activas en la protección de sus territorios frente a las amenazas del neoextractivismo (Observatorio..., [s.d.]).

La relación entre las Rondas Campesinas y sus territorios puede abordarse en la actualidad desde el análisis de los movimientos sociales en Perú y los programas capitalistas neoliberales promovidos por Estados Unidos, como el Consenso de Washington de 1989. Este marco neoliberal fue implementado con entusiasmo por el gobierno de Fujimori en los años 90, con el objetivo de promover el crecimiento económico a través de la exportación de productos primarios. La firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Estados Unidos y Perú, en 2006, y su entrada en vigencia en 2009, consolidaron aún más la agenda neoliberal en el país, ahora profundamente institucionalizada (Perú, [s.d.]).

Cabe destacar que en 2021 Perú eligió como presidente a Pedro Castillo, un líder con vínculos con las Rondas Campesinas. Según la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE), Castillo ganó con el apoyo de las regiones más marginadas y excluidas del país, donde las Rondas tienen fuerte presencia, como Cajamarca y las provincias rurales de Piura. En la provincia de Huancabamba, por ejemplo, Castillo obtuvo un apoyo significativo, con el 76.35% de los votos en el distrito de Carmen de la Frontera-Sapalache, lo que refleja una identificación entre el movimiento rondero y la figura del expresidente (ONPE, [s.d.]).

Este análisis revela cómo las Rondas Campesinas no solo son un movimiento social, sino también una fuerza política importante (ONPE, [s.d.]). Aunque no todo el voto de Castillo proviene directamente de las Rondas, estos se han convertido en actores clave en el panorama político nacional. Esto plantea la

pregunta de hasta qué punto las Rondas pueden evitar ser instrumentalizadas por la política tradicional de sus localidades.

Finalmente, es urgente trabajar en la formación política y epistémica de las nuevas generaciones dentro de las Rondas Campesinas del norte del Perú, fomentando un pensamiento orgánico que fortalezca su acción política y su conexión con la realidad compleja y dinámica de sus territorios. A lo largo de este estudio, se ha evidenciado la complejidad de las categorías de identidad, como “indígena” y “campesino”, y aunque inicialmente no era la intención profundizar en estos conceptos, el desarrollo interdisciplinario del trabajo, que incluye historia, geografía, antropología y filosofía andina, ha permitido una mejor comprensión de estos términos.

Es importante destacar que el autor de este estudio se autodefine como indígena, y que, a lo largo del trabajo, se aborda la diferencia entre los términos “indio” e “indígena”. El término “indio” ha sido históricamente utilizado para denigrar a las culturas originarias, mientras que “indígena” se presenta como una categoría más apropiada para describir a los pueblos autóctonos en su autenticidad cultural y territorial. La crítica de la exterioridad del “indio” como una alteridad racializada, pero resistente, subraya la importancia de reconocer su lugar en la historia como precursor del concepto de “indígena”.

Entonces, destacamos que “indio” no es tratado en este estudio como sinónimo de “indígena”, y que mucho menos lo es el término “campesino”. Esto nos lleva a la segunda cuestión: el uso de “indígena” y “campesino” como sinónimos. Existe un peligro manifiesto en la utilización del término “campesino”. Antes que nada, homogeniza a la población, colocándola en una lógica capitalista que se regula a partir de criterios productivos. Tierra solo para uso, práctica solo para uso, costumbre solo para uso, todo vinculado a la producción. Se impone una visión de clase. Y, en este sentido, cabe cuestionarse hasta qué punto las prácticas autóctonas pueden ser interpretadas desde una perspectiva de clase. Este cambio responde a un ejercicio

práctico de la colonialidad del saber y del poder del Estado, que detenta el control sobre las leyes y normas que regulan a las sociedades.

Al despojar a las comunidades andinas de su autoidentificación indígena, se les excluye automáticamente de un conjunto de derechos que protegerían sus intereses materiales, simbólicos y económicos. Su acceso a las políticas públicas queda comprometido. Por ejemplo, en el ámbito educativo, la población andina, al no ser reconocida como indígena y solo ser identificada como campesina, no puede participar en concursos, ni ser contemplada en espacios donde lo indígena es una categoría requerida. En el Perú, parece que el reconocimiento de lo indígena causa rechazo, como señalaría Aníbal Quijano al referirse a la identidad de los movimientos sociales. Por lo tanto, no se puede afirmar que el término “campesino” sea sinónimo de indígena originario y de su relación con la agricultura. Se podría argumentar que dicho término estaba vinculado a un mayor poder de inclusión en la vida cotidiana y para su legitimación. Sin embargo, en la actualidad, esta relación se ha agravado, presentándose como algo natural, como si la modernidad eurocéntrica hubiera surgido primero en estos territorios.

En todo caso, cabe señalar que este estudio exploratorio encontró que el campesino o agricultor rural, hoy considerado solo como campesino es, ante todo, un indígena que comprende la agricultura y otras actividades asociadas a su cosmovisión, mucho antes de la llegada de cualquier imposición moderna. Este campesino está asociado a una definición de territorio geográfico, tomando en cuenta sus altitudes y características. El mundo andino y su cosmología gestionan una vasta red de prácticas que dialogan con otras culturas, lo que se conoce como diversidad. Por ello, los Andes no son un territorio vacío, sino uno vivido, transitado desde tiempos milenarios. Esta es una cultura que, tomando lo indígena como parte fundamental de su identidad, sigue vigente, aunque ya no se les denomina ni se autodenominen indígenas, sino únicamente campesinos.

Se opta por señalar que la crítica de este estudio trasciende la identidad y la cultura, mostrando cómo estos pueblos, que hoy son considerados campesinos y ya no indígenas, han experimentado una reducción en sus espacios de actuación y existencia. Esto implica un bloqueo no solo de su identidad, sino una negación impuesta que los invisibiliza y conduce a la aplicación de altos niveles de violencia física y simbólica. Se les imponen etiquetas y marcas que criminalizan a estas poblaciones, invalidan sus prácticas reivindicativas y sus modos de vida.

Consideraciones finales

Este estudio analiza la experiencia de las Rondas Campesinas en la Comunidad de Segunda y Cajas, en la provincia de Huanca-bamba, Piura, y su relación con el indigenismo. Las Rondas en esta comunidad representan un modelo de resistencia autóctona desde los Andes indígenas y campesinos, basado en principios como la cooperación, reciprocidad, solidaridad y complemento. Estos principios se activan como acciones prácticas y simbólicas que transmiten saberes y formas de vida, otorgando sentido a la vida cotidiana de los ronderos y comuneros. Además, se observa que la práctica rondera está profundamente relacionada con el territorio a través de acciones que involucran hacer, sentir y transmitir.

Los objetivos específicos incluyen examinar la organización histórica y social de las Rondas Campesinas, y su caracterización a través de tres ejes principales: su historia, sus prácticas como expresión de su cosmología, y las relaciones de poder, estatutos y reglamentos jurídicos. La autoidentificación étnica permitió al estudio profundizar en el territorio vivido y simbólico, destacando conceptos como lo indígena y lo campesino, sin que uno anule al otro. También resalta la participación activa de las mujeres en las Rondas, quienes, desde su lucha y acción organizativa, fortalecen el movimiento.

El concepto de pertenencia reveló aspectos poco conocidos sobre las Rondas, como su relación con el territorio, la promoción de la territorialidad y la creación de espacios de debate para alcanzar objetivos comunes. Los ronderos y comuneros, defensores de acérrimos de su tierra, flora, fauna y cultura, se organizan contra las amenazas del Estado neoliberal y el extractivismo, especialmente la minería.

Las prácticas endógenas de los ronderos son esenciales, pues no reciben salario por sus actividades y continúan repro-

duciendo tradiciones ancestrales, siendo llamadas “la reserva moral de los territorios andinos”. Los principios de reciprocidad y cooperación se aplican de manera cotidiana, reflejando el “Buen Vivir” andino.

Las prácticas exógenas de los ronderos incluyen la agricultura, la ganadería y el comercio, y no todos los ronderos son comuneros o poseen tierras en la comunidad. A través de las trayectorias de vida, se identifican formas de persecución y judicialización contra los líderes ronderos, quienes enfrentan amenazas y atentados.

El estudio concluye que las Rondas Campesinas son un movimiento social, nacido en la década de 1970, que comparte elementos con otros movimientos indígenas y campesinos de América Latina. Las Rondas representan una forma concreta de resistencia al capitalismo contemporáneo y al extractivismo. Aunque el sistema hegemónico busca desarticular estos movimientos, las Rondas siguen renovando sus repertorios de lucha y construyendo saberes locales.

Este trabajo reivindica lo indígena no solo en la región andina, sino también en la costa peruana, superando la estandarización de la identidad campesina. Lo indígena se refiere a todo saber local y modo de vida humana que resiste al modelo occidental, capitalista, colonial y patriarcal. Aunque este estudio no abarca todas las dimensiones de las Rondas, abre el camino para futuras investigaciones que profundicen en la relación entre los ronderos y su territorio, y en su resistencia frente al sistema neoliberal.

Referencias

ABDAL, Alexander. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. Bloco quantitativo. Carolina Vasconcelos Oliveira, Ribas Ghezzi. São Paulo: CEBRAC, 2016.

ACOSTA Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ACSELRAD, Henri. **Conflitos ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Fundação Heinrich Böll, 2004.

ALBERCA VELASCO, Hilder. **El Huancabambino**: pensando el presente y el porvenir. Lima: Heraldos Editores, 2019.

ALLAN, Perci. **Nietzsche para estresados**. Rio de Janeiro: Sextante, 2011.

ALTHUSSER, Louis. **Ideología y aparatos ideológicos del Estado**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.

AMAYO, Enrique. **Sendero Luminoso**. São Paulo: Editora Vértice., 1988.

ANTICONA, Juan. **La Filosofía en los incas**. 2017. 89 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2017. Disponible en: <https://gestionrepo.unmsm.edu.pe/items/5ac4d8ba-d22d-4d48-a4bd-f74d91fd2a8d>. Acceso em: 01 ene. 2019.

APEL, Karin. **De la hacienda a la Comunidad**: La Sierra de Piura 1934-1990. Lima: Institut Français D'Estudes Andinos, 1996. Disponible en: <https://books.openedition.org/ifea/2515>. Acceso en: 26 abr. 2019.

ARGUEDAS, José M. **Indios, mestizos, señores**. 3. ed. Lima: Editorial Horizonte, 1989.

ARGUEDAS, José M. **Los ríos profundos**. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana, 2006a.

ARGUEDAS, José M. **El zorro de arriba y el zorro de abajo**. Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana, 2006b.

BABBIE, Earl. **Fundamentos de la investigación social**. México: Thomson Editores. 2000.

BARDIN, Laurence. **Análisis de contenido**. 5. ed. São Paulo: Edições 70, 2011. p. 36.

BATTHYÁNY, Karina; CABRERA, Mariana. **Metodología de la investigación en ciencias sociales**. Montevideo: Universidad de la República. 2011.

BEBBINGTON, Anthony. **Minería y desarrollo en el Perú**: con especial referencia al proyecto Río Blanco Piura. Lima: Oxfam International: IEP, CIPCA, PSG. 2007.

BÉJAR, Héctor. Los movimientos sociales y los partidos políticos desde 1930 hasta 1968: su significado en términos de participación popular. *In*: FRANCO, Carlos. **El Perú de Velasco I**. Lima: CEDEP, 1983.

BÉJAR, Rafael Guido; FERNÁNDEZ REYES, Otto. **El juicio al sujeto**: un análisis global de los movimientos sociales. México D.F.: Porrúa Editores - FLACSO, 1990.

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo y democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BOLIVIA. **Día Internacional de la Mujer Indígena**: conmemoración del exterminio de Bartolina Sisa. 5 set. 1983. Disponible en: <https://www.organizaciones-mujeres-del-sur.org>. Acceso en: 9 ene. 2025.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de Indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*. **Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas**, UNAM, v. 9, p. 105-124, 1972.

BOURDIEU, Pierre. **Sociología**. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro. Editora Bertrand Brasil. S.A., 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Campo de poder, campo intelectual**. Argentina: Editorial Montessor, 2002.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício do sociólogo**: metodologia da pesquisa na sociologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Una invitación a la sociología reflexiva**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**: cursos no collège de France (1988-92). São Paulo. Companhia das Letras, 2014.

BRENNER, Neil; PECK, Jamie; THEODORE, Nik. Após a neoliberalização. **Cadernos Metrópole**, São Paulo, v. 14, n. 27, p. 15-39, 2012.

BRITO JÚNIOR, Álvaro Francisco de; FERES JÚNIOR, Nazir. Utilização da técnica da entrevista em trabalhos científicos. **Evidência**, Araxá, v.7, n.7, p.237-250, 2011.

BURGA Manuel; MACERA Pablo. El Perú actual es más nacional porque es más indígena. **Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM**, n. 36, 2018. Disponible em: <https://doi.org/10.4000/alhim.6818>. Acceso en: 19 jun. 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CARO, Ariela Ruiz. **El proceso de privatizaciones en el Perú durante el período 1991-2002**. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2002.

CARUSO, Natalia Campesinización y etnicidad en América Latina: algunas aproximaciones teóricas. **X Jornadas de Sociología**. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2013.

CERVI, Emerson Urizzi. **Manual de métodos quantitativos para iniciantes em Ciência Política**. Curitiba: CPOP-UFPR, 2017. v. 1. Disponible en: https://cpop.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2017_cerivi_mq_vol1.pdf. Acceso en: 23 mar. 2025.

CHOQUEHUANCA, David. 25 postulados para entender el vivir Bien. [Entrevista concedida al] subcomandante Marcos, **Rebelión**, Bolívia, 08 feb. 2010. Disponible en: https://rebellion.org/25-postulados-para-entender-el-vivir-bien/?utm_source=chatgpt.com. Acceso en: 20 jun. 2020.

CHOQUEHUANCA, David. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. **América Latina en movimiento**. Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida. Quito: ALAI, 2010.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús. **El gamonalismo local y la reforma agraria**: Caso (Perú), 1940-1979. Barcelona: Universitat de Barcelona Institut Català d'Antropologia, 1981. Disponible em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2937908.pdf>. Acceso en: 20 jun. 2020.

CUNARC - CENTRAL ÚNICA NACIONAL DE RONDAS CAMPESINAS DEL PERÚ. **Visión y misión de las rondas campesinas**. 07 ene. 2009. Disponible en: [hhttps://cunarc.blogspot.com/2009/01/visin-y-misin-de-las-rondas-campesinas.html](https://cunarc.blogspot.com/2009/01/visin-y-misin-de-las-rondas-campesinas.html). Acceso en: 9 ene. 2025.

CUNARC – CENTRAL ÚNICA NACIONAL DE RONDAS CAMPESINAS DEL PERÚ. **Presentación en Webinar del 9 de agosto de 2021**. 2021. 10 diapositivas. Disponible en: https://www.derechoysociedad.org/wp-content/uploads/2021/08/PPT_Webinar_09.08.21_CUNARC-P.pdf. Acceso en: 23 mar. 2025.

CUNARC- CENTRAL ÚNICA NACIONAL DE RONDAS CAMPESINAS DEL PERÚ. **Boletín CUNARC-PERÚ, 2024**. [s.l.]: CUNARC-PERÚ, 2024. Disponible en: https://www.derechoysociedad.org/wp-content/uploads/2024/12/BOLETIN-CUNARC-PERU_2024-dic.pdf. Acceso en: 23 mar. 2025.

CUSICANQUI, Silvia. Rivera. **Chixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DARLING, Victoria. El debate teórico acerca de los movimientos sociales: notas para una discusión. In: DARLING, Victoria. **Movimientos de Resistencia al neoliberalismo en América Latina**: el reto de la construcción de utopías en el siglo XXI. México: UNAM, 2008.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. **Las rondas campesinas en el Perú**: instituciones de seguridad y justicia comunitaria. Lima: Defensoría del Pueblo, 2006. p. 5.

DEGREGORI, Iván. **El surgimiento de sendero luminoso Ayacucho 1969-1970**: del movimiento por la gratuidad de la enseñanza ala inicio de la lucha armada. 3. ed. Lima: IEP, 2010.

DEGREGORI, Iván. **Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso**. Carlos Iván Degregori, José coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn. Lima. IEP. Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1996

DEMO, Pedro. **Introdução à metodologia da ciência**. São Paulo: Atlas, 1987.

DEPAZ, Zenón, Toledo. **La cosmovisión andina en el manuscrito de Huarochirí**. Lima. Ediciones Vicio Perpetuo. 2015.

DESIDÉRIO, Edilma de Jesus. **Espacio transitado, tiempo gobernado: el derecho al paso migratorio en la frontera sur de México**. México: Fondo Editorial Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Tonalá, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1942: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Conferências de Frankfurt. Tradução de James A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em ciências humanas**. Portugal. Editorial Presença, 2007.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo**. La paz: ISEAT, 2006.

ESTERMANN, Josef. Crisis civilizatoria y vivir bien: una crítica filosófica del modelo capitalista desde el Allin Kawsay / Suma qamaña. **Pólis, Revista Latinoamericana**. Santiago. v. 11, n. 33, p. 149-174, 2012.

ESTERMANN Josef; PEÑA, Antonio. **Filosofía andina**. Iquique: IECTA. CIDA, 1997.

FEDERICI, Silvia. **O Grande Calibã: a luta contra o corpo rebelde**. São Paulo. Elefante, 2017.

FERNANDES, Fernando; SILVA, Jailson de Souza; BARBOSA, Jorge. O Paradigma da Potência e a Pedagogia da Convivência. **Revista Periferias**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2018.

FERRATER, Mora. **Dicionário de filosofia**. Espanha: Publicações Dom Quixote, 1978.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Filosofía intercultural**. México. Universidad Pontificia de México, AC., 1994.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidad y filosofía en América Latina**. Alemania-Concordia. International Zeitschrift für Philosophie Reihe Monographien / Serie Monografías, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Curso dado no College de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso dado no College de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis. Vozes, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo. Graal. 2010.

FRANCO, Carlos. Haya y Mariátegui: Los discursos fundadores. *In*: FRANCO, Carlos (coord.). **El Perú de Velasco**. Tomo I. Lima: CEDEP, 1983. Disponible en: https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/coleccion_grfa/libros/430. Acceso en: 9 ene. 2025.

FRANCO, Carlos. Castro **Pozo**: nación, modernización, indígena y socialismo. Lima. CEDEP, 1989.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 231-239, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogía de la esperanza, un reencuentro con la pedagogía del oprimido**. México: Siglo XXI Editores. 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia de oprimido**. México. Siglo Veintinuno Editores, 2005.

FUENZALIDA, Fernando. **Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo**: el indio y el poder en el Perú. Lima: Editores Francisco Moncloa, 1970.

GALINDO, Alberto Flores. José Carlos Mariátegui: sociedad campesina y socialismo indoamericano. *In*: FRANCO, Carlos (coord.). **El Perú de Velasco**. Tomo I. Lima: CEDEP, 1983. Disponible en: https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/coleccion_grfa/libros/430. Acceso en: 9 ene. 2025.

GANOZA, Carlos; STIGLICH, Andrea. **El Perú está calato**: el falso milagro de la economía peruana y las trampas que amenazan nuestro futuro. Lima. Editora Planeta, 2015.

GARCÍA, Uriel. **El nuevo indio**. Lima. Editorial Universo. S.A., 1973.

GARCÍA LINERA, Álvaro *et al.* **El estado**: campo de lucha. La Paz. Editora, Muela del diablo, 2010.

GONZALES PRADA, Manuel. **Bajo el oprobio**. Paris. Ed. Gutiérrez Girardot, 1933.

GUAMÁN POMA, Felipe. **El primer nueva crónica y buen gobierno**. México: Siglo XXI, 1988.

GUERRA MANZO, Enrique. Las autodefensas de Michoacán: Movimiento social, paramilitarismo y neocaciquismo. **Política y cultura**, México, n. 44, p. 7-31, 2015.

GUIDO, Rafael; OTTO, Fernández. El Juicio al sujeto: un análisis de los Movimientos sociales en América Latina. *In*: WALLERSTEIN, Emmanuel *et al.* **El Juicio al sujeto**: un análisis global de los movimientos sociales. México, FLACSO, 1990.

HAESBAERT, Rogerio. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEographia**, Rio de Janeiro, UFF, v.9, n. 17, 2007.

HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo. Edições Loyola. 2008.

HEILBORN, Maria Luiza. Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade. **Cadernos CEPIA**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 73-92, 2002.

HERNANDEZ, Max. **Es otro el rostro del Perú**: identidad, diversidad y cambio. Perú: Agenda, 2000.

HUBER, Ludwig. **Las Rondas Campesinas de Piura**. Después de Dios está la ronda. Lima. IEP, 1995.

INEI - INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA PERÚ. **Reseña histórica del Departamento de Piura**. Lima: INEI, 1999. Disponible em: <http://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0260/cap-01.htm>. Acceso en: 23 feb. 2022.

INEI - INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. **Censos nacionales 2017**: XII de población, VII de vivienda y III de Comunidades Indígenas. Lima: INEI, 2017a.

INEI - INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. **Compendio Estadístico Piura 2017, Sistema Estadístico Nacional, Oficina Técnica de Estadísticas Departamentales, Oficina Departamental de Piura**: Perú, 2017b.

INEI - INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI). **Censos Nacionales 2017**: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Resultados definitivos. Tomo II: Cuadros estadísticos de población, vivienda y hogar. Lima: INEI, 2018a. Disponible en: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digiales/Est/Lib1559/08TOMO_02.pdf. Acceso en: 9 ene. 2025.

INEI - INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA PERÚ: **Resultados definitivos**. Tomo I. Lima. INEI, 2018b. Disponible en: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digiales/Est/Lib1544/00TOMO_01.pdf. Acceso en: 23 mar. 2025.

KAPSOLI, Wilfredo; KATO, Takahiro. **La asociación Pro Indígena**: una contribución a la etnohistoria peruana. Lima: Editorial Universitaria, 2019.

KORSBAEK, Leif. **La Ronda Campesina en el Perú**: los ciudadanos contra el Estado. Mano Vuelta: UNAM, 2009a.

KORSBAEK, Leif. Los peligros de la Comunidad indígena y sus defensas. **Revista Ra Ximhai**, México, v. 5, n. 3, 2009b.

KUPER, Adam. **Cultura la versión de los antropólogos**. Buenos Aires. Ediciones Paidós Ibérica, 2001.

LAJO, Javier. **Qhapaq Ñan**: lar uta Inka de la sabiduría. Ecuador. Ediciones, ABYA-YALA, 2006.

LANDA VÁSQUEZ, Ladislao. **Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace**. Paris: Éditions Anthropos, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Ubu. Editora, 2018.

LOZADA PEREIRA, Blithz. **Maestría en historias andinas y amazónicas**. La Paz: Producciones CIMA, 2006.

MACERA, Pablo; BURGA, Manuel. El Perú actual es más nacional porque es más indígena. **Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM**, n. 36, 2018. Disponible en: <https://journals.openedition.org/alhim/6818>. Acceso em: 23 mar. 2025.

MACERA, Pablo; MAGUIÑA, Alejandrino; RENGIFO, Antonio. **Rebelión india**. Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1988. 77 p. Disponible en: <https://jichha.blogspot.com/2020/12/rebellion-india-de-pablo-macera.html>. Acceso en: 23 mar. 2025.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Colectivo Amauta, 1928.

MARTINEZ, Cristina. El método de Estudio de Caso: estrategia metodológica de la investigación científica. **Pensamiento & Gestión**, Universidad del Norte, Colombia. n. 20, p. 165-93, 2006.

MASCARO, Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATOS MAR, José. El indigenismo en el Perú. *In*: MATOS MAR, FERNANDO FUENZALIDA; ENRIQUE MAYER; GABRIEL ESCOBAR; FRANÇOIS BOURRICAUD. **El indio y el poder en el Perú**. Lima: Mancloa-Campodonico Editores, 1970.

MATOS MAR, José. La Comunidad: comunidades indígenas del área Andina. *In*: MATOS MAR, José (Comp.). **Hacienda, comunidad y campesinado**. Lima: Edición Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

MAYER, Enrique. Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones Interétnicas. *In*: MATOS MAR, Fernando Fuenzalida; MAYER, Enrique; ESCOBAR, Gabriel; BOURRICAUD, Francois. **El indio y el poder en el Perú**. Lima. Instituto de Estudios Peruanos. Mancloa-Campodonico Editores, 1970.

MELUCCI, Alberto. **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. México**. México: El Colégio de México. 1999. p. 25-54.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIRES, Fernando. **El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina**. São José, Costa Rica: DEI, 1991.

MOLINA SERRA, Ainhoa. Esterilizaciones (Forzadas) en Perú: poder y configuraciones narrativas. **AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana**, Madrid. v. 12, n. 1, p. 31-52, 2017.

MORA, José. **Teoría del conocimiento**. Lima: Editorial Universitaria, 1978.

OBANDO MORÁN, Johnny Octavio. El 'Buen vivir' y su complemento el 'Buen morir'. **Revista SURES**, Foz de Iguazu. n. 5, p. 48-66, 2015.

OBSERVATORIO DE CONFLICTOS MINEROS DE AMÉRICA LATINA – OCMAL. **Conflicto minero**: Río Blanco (Majaz). Mapa de Conflictos Mineros, [s.d.]. Disponible en: https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/conflicto/view/5. Acceso en: 23 mar. 2025.

OMPI - ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL. **El derecho consuetudinario y los conocimientos tradicionales**. Suiza, OMPI, 2016. Disponible en: https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/wipo_pub_tk_7.pdf. Acceso en: 15 jul. 2020.

ONPE – OFICINA NACIONAL DE PROCESOS ELECTORALES. **Resultados Históricos - Elecciones Generales 2021**. Lima: ONPE, [s.d.]. Disponible en: <https://resultadoshistorico.onpe.gob.pe/EG2021/>. Acceso en: 23 mar. 2025.

ONU - ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA, FAO. **Base de datos FAOLEX, Decreto Supremo n. 025-2003-JUS**: Reglamento de la Ley de Rondas Campesinas. Disponible en: <http://www.fao.org/faolex/results/details/es/c/LEX-FAOC050207>. Acceso en: 16 mar. 2020.

ONU. DECLARACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. **Convenio N° 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales**. Perú: OIT, 2014.

OSSIO ACUÑA, Juan Martín. **Los indios del Perú**. 2. ed. Ecuador: Abya – Yala, 1995.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino**: desde el feminismo comunitario. La Paz: Comunidad Mujeres, creando Comunidad y CEDEC, 2004.

PAZ VELÁSQUEZ Juan; UBILLÚS CAMIZÁN, Víctor. **Huancabamba**: la comunidad ancestral de Segunda y Cajas. Perú: Municipalidad provincial de Huancabamba, 2014.

PERÚ. CÓDIGO CIVIL PERUANO ACTUALIZADO 2022. **Artículo 42**. Lima, 2022. Disponible en: <https://lpderecho.pe/codigo-civil-peruano-realmente-actualizado/>. Acceso en: 04 mar. 2022.

PERÚ. CONGRESO NACIONAL. **Reseña histórica del departamento de Piura**. Lima: Congreso de la República, 2006. Disponible en: <https://www.congreso.gob.pe/congresista/2006/jperalta/piura/RESE%20DIA%20HISTORICA%20DE%20PIURA.htm>. Acceso en: 24 feb. 2022.

PERÚ. **Constitución política del Perú de 1993, con reformas de 2005**. Lima: Congreso de la República del Perú, 2005. Disponible en: <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Peru/per93reforms05.html>. Acceso en: 9 ene. 2025.

PERÚ. DECRETO SUPREMO N. 025-2003-JUS. **Aprueban el reglamento de la ley de rondas Campesinas**. Lima: Diario Oficial el peruano, 2003a. Disponible en: http://www.justiciaviva.org.pe/acceso_justicia/justicia_comunal/2.pdf. Acceso en: 02 dic. 2019.

PERÚ. DECRETO SUPREMO. N.019-2003-PCM. **Reglamento de la Ley N° 27.795, Ley de Demarcación y Organización Territorial**. Lima, 2003b. Disponible en: <https://infopublic.bpaprocorp.com/banco-de-leyes/decreto-supremo-019-2003-pcm>. Acceso en: 02 mayo 2020.

PERÚ. **Decreto Ley n. 20.653/1974**. Ley de Comunidades nativas, de promoción agropecuaria de regiones de selva y ceja de selva. Lima, 1974. Disponible en: https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/legislacion/l_20150908_04.pdf. Acceso en: 15 feb. 2020b.

PERÚ. Instituto Nacional de Estadística e Informática. **Indicadores económicos e sociales**. Disponible en: <https://www.inei.gov.pe/biblioteca-virtual/boletines/indicadores-economicos-y-sociales/1/>. Acceso en: 09 jul. 2019.

PERÚ. **Ley n. 20.653**. Ley que reconoce la personalidad jurídica y la protección de los grupos étnicos amazónicos. Diario Oficial El Peruano, Lima, 1974.

PERÚ. **Ley n. 24.656**. Ley general de Comunidades Campesinas. Lima, 1987. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/ley%20general%20de%20comunidades%20campesinas.pdf>. Acceso en: 14 feb. 2022.

PERÚ. **Ley n. 22.175**. Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva. Lima: Congreso de la República del Perú, 1978. Disponible en: <https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/fbb50c804c7e5783adf4efe93f7fa794/Decreto+Ley+22175+Ley+de+Comunidades+Nativas+y+desarrollo+agrario+de+las+regiones+de+la+Selva+y+Ceja+de+Selva.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=fbb50c804c7e5783adf4efe93f7fa794>. Acceso en: 23 mar. 2025.

PERÚ. **Ley n. 26.326/1994**. Modifica el título V del libro segundo del Código Penal el Capítulo II – “A” denominado ABIGEATO. Perú. Disponible en: <https://docs.peru.justia.com/federales/leyes/26326-jun-2-1994.pdf>. Acceso en: 25 abr. 2020.

PERÚ. **Ley n. 27.806.** Ley de Transparencia y acceso a la información pública. Lima, 2002. Disponible en: <https://www.mef.gob.pe/es/normas-legales/298-portal-de-transparencia-economica/normas-legales/830-ley-nd-27806>. Acceso en: 05 mayo, 2020.

PERÚ. **Ley n. 27.908:** Ley de las Rondas Campesinas del Perú. Lima, 2003b. Disponible en: https://www.justiciaviva.org.pe/acceso_justicia/justicia_comunal/2.pdf. Acceso en: 9 ene. 2025.

PERÚ. **Ley n. 31.048/2020:** Ley que declara el 18 de mayo como el Día Nacional de la Mujer Indígena u Originaria en el Perú. 2020a. Disponible en: <https://www.leyes.congreso.gob.pe>. Acceso en: 9 ene. 2025.

PERÚ. **Ley n. 31.049/2020.** Ley que declara el 25 de julio de cada año día nacional de la mujer afroperuana. Disponible en: <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/ley-que-declara-el-25-de-julio-de-cada-ano-dia-nacional-de-l-ley-n-31049-1889434-3/>. Acceso en: 01 feb. 2022.

PERÚ. MINISTERIO DE COMERCIO EXTERIOR Y TURISMO-PERÚ. **Acuerdo de Promoción Comercial PERÚ-EE.UU.** Disponible en: http://www.acuerdoscomerciales.gob.pe/En_Vigencia/EEUU/inicio.html. Acceso en: 20 feb. 2021.

PERÚ. MINISTERIO DE CULTURA (MINC). **Lagunas de las Huarin-gas.** Lima: MINC, 2019.

PERÚ. MINISTERIO DE ENERGÍA Y MINAS PERÚ (MINEM). **Cartera de proyectos mineros.** Lima, MINEM, 2021.

PERÚ. OFICINA NACIONAL DE PROCESOS ELECTORALES (ONPE). **Segunda Elección Presidencial 6 de junio del 2021.** Lima: ONPE, 2021.

PERÚ. **Resolución Legislativa, 26.253/1993.** Aprueban el convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Lima, 1993b. Disponible en: <https://www.fao.org/faolex/results/details/es/c/LEX-FAOC198516/>. Acceso en: 10 jul. 2020.

PERÚ. SUPERINTENDENCIA NACIONAL DE LOS REGISTROS PÚBLICOS (SUNARP). **Guía General para la inscripción de actos de las Rondas Campesinas y Comunales.** Lima: SUNARP, 2017.

POULANTZAS, Nicos. **El Estado, el poder, el socialismo.** Madrid: Siglo XXI Editores, 2007.

QUIJANO, Aníbal. **Imperialismo clases sociales y Estado en el Perú 1890-1930**. Lima: Mosca Azul Editores, 1985.

QUIJANO, Aníbal. El movimiento indígena y las consecuencias pendientes en América. Latina. **Argumentos**, v. 19, n 50, p. 51-77, 2006.

QUIJANO, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. **Viento Sur**. n. 122. mayo, 2012. Disponible en: https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS122_A_QUIJANO_Bien-vivir---.pdf. Acceso en: 14 mayo 2020.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y Horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RAE - REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Territorio 2021**. Disponible en: <https://dle.rae.es/territorio>. Acceso en: 02 feb. 2020.

RAMIREZ, Ana. Índio/indígena. **Historia Mexicana**, México, v. 60, n. 3, p .1643-1681, 2011.

REMY, María Isabel. **Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú**. Lima: IEP, 2013.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. Território usado e humanismo concreto: o mercado socialmente necessário. In: **Anais do X ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA**, 10., 2005, São Paulo. Anais[...]. São Paulo: USP, 2005.

RICHARDSON, Roberto. **Pesquisa social**: métodos e técnicas. São Paulo: Atlas, 2012.

ROJAS, Huayantes, Joel. **Dora Mayer**. El Sol que disipa las nubes. Textos esenciales. Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2018.

RON, José. **Sobre el concepto de cultura**. Quito: Cuadernos Populares, IADAP, Ediciones Solitierra, 1977.

SAGASTEGUI, Urteaga Pedro. Derecho Consuetudinario andino: necesidad de su estudio por investigadores jurídicos y aplicaciones. Lima. Facultad de Derecho. Universidad San Martín de Porres, 2010. Disponible en: https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/articulos/a_20151008_02.pdf. Acceso en: 10 abr. 2020.

SALAZAR BONDY, Augusto. **¿Existe una filosofía de nuestra América?** Lima: Siglo veintiuno editores, 2006.

SALINAS, Paulina. Capítulo XI, Procedimientos de recolección y producción de información en la investigación social. *In*: SALINAS, Paulina; CÁRDENAS, Carlos. **Métodos de investigación social**. Chile: Ediciones Universidad Católica del Norte, 2009.

SÁNCHEZ PARGA, José. **Que significa ser indígena desde lo indígena: más allá de la Comunidad y la lengua**. Ecuador. Editorial, Universitaria, Abya-Yala, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Sociologia na primeira pessoa: fazendo pesquisa nas favelas do Rio de Janeiro. **Revista da OAB**, Brasília, Ano XX, v. XIX, n. 49, 1988.

SANTOS, Milton. O Território e o Saber Local: algumas categorias de análise. **Cadernos IPPUR**, Rio de Janeiro, Ano XIII, n. 2, p. 15-26, 1999.

SANTOS, Milton *et al.* **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo. Editora HUCITEC, 1998.

SAPIR, Edward. Cultura: autêntica e espúria. **Sociologia & Antropologia**, v. 2, n. 4, p. 35-60, 2012.

SAUTU, Ruth. **Todo es teoría: objetivos y métodos de investigación**. Buenos Aires: Lumiere, 2005.

SEGATO, Rita. **Contra-pedagogías de la crueldad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SILVIA, Tello. Entrevista con Magdiel Carrión Pintado. **Minería y movimientos sociales en el Perú Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios**. Lima: Tarea de Asociación Gráfica Educativa, 2013.

STARN, Orin. **Con los llanques todo de barro: reflexiones sobre las rondas campesinas, protestas rurales y nuevos movimientos sociales**. Perú: IEP, 1991.

STARN, Orin. **Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes**. Lima: IEP, 1993.

STEIN, Steve. La sociedad oligárquica: Cultura popular y política popular en los comienzos del siglo XX en Lima. *In*: FRANCO, Carlos (coord.). **El Perú de Velasco**. Tomo I. Lima: CEDEP, 1983. Disponible en: https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/colecciones_grfa/libros/430. Acceso en: 9 ene. 2025.

TAYLOR, George. El marxismo. *In*: DAVID, Marsh; GERRY, Stoker. **Teoría y métodos de la ciencia política**. Madrid: Alianza editorial, 1997.

THWAITES, Mabel. **El Estado y sus relaciones de poder**: una mirada desde el Sur. Buenos Aires: Editorial X, 1994. p. 5.

TOURAINÉ, Alain. Los movimientos sociales. Colombia: **Revista Colombiana de Sociología**. n. 27, p. 255-278, 2006.

UNIVERSIDAD DE PIURA. **Fundación de Piura**: legado histórico y cultural. 2021. Disponible en: <https://www.udep.edu.pe/hoy/2021/08/fundacion-de-piura-legado-historico-y-cultural/>. Acceso en: 07 ene. 2025.

URIEL GARCÍA, José. **El nuevo indio**. Lima: Editorial Universo S.A., 1973.

VALCÁRCEL, Luis E. Tempestad en los Andes. Lima: Biblioteca Amauta, 1972. p. 11.

VALDIVIA CALDERÓN, Luis Henrique. **Las Rondas Campesinas, violación de derechos humanos y conflictos con la justicia formal en el Perú**. Lima: Facultad de Derecho y Ciencia Política, Universidad Mayor de San Marcos, 2010.

VELASCO, Juan. **Discurso sobre la reforma agraria en el Perú**. 1969. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/tematica/agro/peru/velasco1969.htm>. Acceso em: 9 ene. 2025.

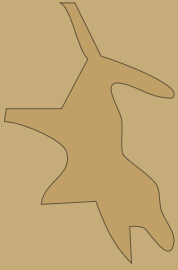
VELOZ ÁVILA, Ricardo. **La nueva subjetividad en los movimientos sociales campesinos en el Perú**. Lima: Editorial, 1991.

WEBER, Max. **Economía e sociedad**: fundamentos da sociologia comprensiva. São Paulo: Editora UNB, 2004. v.1.

WOLF, Erik. **Los campesinos**. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1971.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. **Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos**. Lima: Foro Internacional Jurídico y jurisdicción especial, 2003.

ZEMELMAN, Hugo. **Pensar teórico y pensar epistémico**: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. México: Instituto Pensamiento y Cultura en América A. C. IPECAL, 2007.



Sobre el autor

Hilder Alberca Velasco es natural de Huancabamba, Piura, Perú. Es investigador social y activista territorial. Con maestría en el Instituto de Investigación y Planificación Urbana y Regional (IPPUR); Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Los estudios están centrados en conflictos socioambientales y las Rondas Campesinas del norte andino del Perú. Su trabajo articula saberes indígenas, defensa del territorio y “Epistemologías del Sur”. Cree que la dignidad de los pueblos andinos nace de su memoria, su lucha y su palabra colectiva.

Rondas Campesinas en el Perú: reflexiones desde la Provincia de Huancabamba

Rondas Campesinas en el Perú: reflexiones desde la Provincia de Huancabamba ofrece un análisis provocador y singular sobre las Rondas Campesinas en la región andina, indígena y campesina de Piura, centrándose en su formación social, ideológica, identidad cultural y política. El autor explora la construcción del pensamiento indígena en relación con las prácticas autóctonas, destacando cómo estas comunidades, especialmente en Huancabamba, han sido y siguen siendo actores clave en la resistencia y reivindicación de sus territorios y saberes locales.

A través de un enfoque interdisciplinario que abarca la sociología, la antropología social, la geografía y la filosofía, el trabajo examina las interacciones entre las Rondas Campesinas y las ideologías dominantes, proponiendo una reflexión crítica sobre la historia social, política y cultural de las comunidades andinas. Este estudio, además de ampliar el conocimiento sobre las Rondas Campesinas, desafía las interpretaciones convencionales sobre la identidad andina e indígena frente a la colonialidad/modernidad y las luchas por el territorio en América Latina.

Finalmente, el libro no se presenta como un texto regionalista, sino como un diálogo para el Sur y para quienes defienden sus territorios y formas culturales frente a la opresión dominante.

Apoyo



COLEÇÃO
CALEIDOSCÓPIO



EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana