



**Institucionalización democrática de los conflictos sociales en el sur andino:
El caso de las rondas campesinas de la provincial de Carabaya**

Fabrizio Arenas Barchi
Investigador del Centro Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” del Cuzco¹

Mayo, 2010

¹ El autor de este informe dejó de ser investigador del Centro Bartolomé de las Casas en enero del 2010.

Reseña

La presente investigación investiga el papel que cumple la organización de rondas campesinas en la provincia puneña de Carabaya como instancia de representación campesina en los espacios del poder local. Concretamente, esta investigación sostiene que la organización de rondas campesinas en Carabaya se constituye en un espacio de superación de la inferiorización hacia el campesino quechua que reproducen los agentes de la modernización hegemónica en el Perú, al posicionar a los campesinos como actores centrales de la definición de una agenda campesina provincial a partir de la cual toman una posición propia frente a las autoridades de los gobiernos locales y de otros actores que intervienen en la zona (como empresas privadas, por ejemplo).

Introducción

Esta investigación tiene como objeto de estudio a la organización de rondas campesinas de la provincia de Carabaya. Concretamente, esta investigación analiza el papel que cumple la organización de rondas campesinas en la provincia como espacio de representación de los intereses campesinos de las comunidades campesinas de las zonas altoandinas de la provincia en su relación con las autoridades municipales, y demás actores de la provincia. Esta investigación investiga las características específicas de ese papel de representación que cumple la organización ronderil en Carabaya, explorando, a partir de esto si dicho papel contribuye a la institucionalización o resolución de los conflictos sociales en la provincia; y en segundo lugar, esta investigación se pregunta si dicha contribución a la institucionalización de los conflictos sociales (de ser el caso que fuese así) podría, a su vez, constituirse en una contribución a la consolidación de la democracia y a la construcción de ciudadanía en los espacios rurales del surandino peruano.

Consideramos significativo responder a estas preguntas de investigación, fundamentalmente, por la escalada de conflictos sociales que ha vivido en el Perú, y el surandino peruano en particular, desde el año 2003 en adelante. Esta escalada ha ocurrido a pesar de que, desde el 2002, en el Perú se vive un proceso de descentralización del Estado, que incluye la institucionalización de espacios de participación ciudadana en la gestión estatal a nivel local y subnacional.

En un estudio comparado sobre la participación ciudadana en las provincia de Melgar y Carabaya, Mirihiam Escalante (2005), señala que la diferencia entre la inestabilidad que se vivió en el 2004 en la provincia puneña de Melgar y la estabilidad que vivió Carabaya en ese

mismo periodo mucho tenía que ver con el papel que jugaba la organización provincial de rondas campesinas de Carabaya. En su estudio, Escalante caracteriza a la red provincial de rondas carabaynas como un espacio para la comunicación y la cooperación entre la población de Carabaya (eminentemente rural y campesina), y la municipalidad provincial. Este fenómeno concitó nuestro interés como investigadores, en particular porque el trabajo de Escalante no exploraba el por qué del mismo. En efecto, en su estudio, Escalante describe a las rondas como un factor de estabilidad social, pero no iba más allá de esa descripción. Así es como nació esta investigación, como la búsqueda por una respuesta a esa fundamentación no desarrollada por Escalante.

A la justificación de esta investigación se añade un problema que Rosemary Thorp (2006) planteo en un artículo breve que presentó en la revista *Coyuntura* a propósito de una investigación que realizaba entre las comunidades próximas a la zona de explotación del yacimiento de las Bambas. En dicho artículo breve, Thorp planteaba que luego de la negociación entre la minera *Xtrata* y las comunidades y organizaciones campesinas de la zona, la minera les asigno una importante cantidad de dinero para que ejecutaran proyectos de desarrollo, proyectos que, sin embargo, fracasaron. Lo que Thorp señalaba era que una razón importante de tal fracaso había sido los problemas de coordinación, y cooperación entre las comunidades y organizaciones campesinas de la zona. Esta situación señalada por Thorp volvía más interesante analizar una experiencia organizativa campesina actual como las rondas de Carabaya, ya que, según lo que presentaba Escalante, la organización de rondas en Carabaya había logrado articular no solo a algunas comunidades de un distrito sino a todas las comunidades de Carabaya, provincia caracterizada por sus serios problemas de comunicación y conexión interna.

Al mismo tiempo, nos pareció muy importante explorar la relación entre rondas campesinas y representación campesina, dado que en la bibliografía existente sobre rondas, y en el actual interés que existe por ellas, el tema recurrente es la administración de justicia. Si bien los primeros estudios hablan del potencial de transformación social que contenían las rondas campesinas en Cajamarca (Gitlitz y Rojas 1985) o Piura (ver Huber 1995), estos estudios planteaban esto en un contexto social bastante distinto al actual, y sin considerar un factor que para nosotros podía ser (como hipótesis) clave en el análisis de estas (en particular pensando en el sur andino peruano): la existencia de conflicto cultural y discriminación étnica en la

relación entre comunidades campesinas sur andinas y los procesos de modernización tal como ocurren en el Perú de hoy.

La aclaración sobre nuestra referencia a la existencia de un conflicto cultural y de discriminación étnica, en la experiencia de las comunidades campesinas del sur andino, será explicada en la segunda y tercera sección de este informe. Podemos decir que, al referirnos a ambos, no lo hacemos pensando en una especie de “clash de culturas”, como si las comunidades campesinas fuesen absolutamente ajenas a la experiencia de la modernización en el País. Nada más equivocado.

Sabemos muy bien que no existe en el Perú comunidad campesina que no tenga, desde hace ya muchas décadas, vinculación sostenida con la modernización en el Perú. Ese no es el tema. El tema al que nos referimos tiene que ver con la relación que se ha instituido entre la modernización como componente de la vida de las comunidades campesinas y la persistencia de una forma de vida (especialmente en las comunidades campesinas de zonas más altas) que no puede ser reducida a la lógica cultural desplegada por aquella. Es esto lo que explicaremos entre la segunda y tercera sección de este informe, como parte de nuestro análisis sobre las rondas de Carabaya.

Para desarrollar las tareas propuestas, esta investigación, originalmente, se propuso analizar *in situ* la actividad de las rondas campesinas de Carabaya en tres distritos de altura: Corani, Macusani y Crucero. Estos distritos son reconocidos como los espacios donde se originaron las rondas en Carabaya. Sin embargo, al llevar a cabo el trabajo de campo nos enfrentamos a las dificultades logísticas que planteaba la movilización por la provincia de Carabaya, en particular, para dirigirnos hacia Crucero.

El desarrollo de un proyecto que el Centro Bartolomé de las Casas empezó a desarrollar en el distrito de Corani, y que quien escribe coordinó, nos permitió tener un acceso mucho más continuo a ese distrito, y un vínculo más profundo con la dinámica de la zona. Esto nos permitió tener una visión más concreta del desempeño de los espacios de participación ciudadana local en Corani. Por ello es que en nuestro análisis de los espacios de participación ciudadana en el sur andino, incluimos un análisis de lo que ocurre, específicamente, en el distrito de Corani. No obstante, tenemos información sobre los otros distritos, en particular de Macusani sobre la

relación entre municipalidad provincial y rondas campesinas. Esta es analizada en la última sección del capítulo.

Este informe final comienza con una exploración de la bibliografía relevante sobre el tema de rondas campesinas. Ahí se analiza los aportes y límites de las investigaciones y trabajos existentes sobre el tema. En segundo lugar, este informe presenta un análisis sobre el diseño actual de la participación ciudadana en el Perú, enfocándolo desde la problemática del conflicto cultural y la discriminación. Esta sección nos conduce al análisis de la puesta en acto de la discriminación étnica y del conflicto cultural en los espacios municipales del sur andino peruano, y del distrito carabayno de Corani. Esta reflexión nos permite plantear, la pista desde la que se debe significar el papel y el valor que poseen la organización de rondas campesinas de Carabaya, asunto que analizamos en la cuarta y última sección. Finalmente, cerramos el informe con una reflexión final que valoriza la experiencia rondera en Carabaya como una institución que puede contribuir a la consolidación del sistema democrático y la ciudadanía en el surandino peruano.

1. La investigación sobre rondas campesinas: el estado de la cuestión.

Alejandro Diez (2007) ha hecho un estado de la cuestión sobre tres áreas claves de los estudios rurales, a saber, comunidades campesinas, rondas campesinas y municipios rurales. En ese artículo, que lleva por título “organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios”, Diez da cuenta de un fenómeno que salta a la vista cuando se revisa la bibliografía sobre los temas de comunidades y rondas campesinas: que “[...] en los últimos quince años se aprecia una sensible disminución de los estudios sobre comunidades [...] la comunidad campesina no se halla en el centro del debate sobre la sociedad rural [...] Con los estudios sobre rondas campesinas sucede otro tanto.” (2007: 107). Lo que ha ocurrido con la investigación sobre espacios rurales en el Perú es que ha desplazado su objeto de interés de las comunidades y organizaciones campesinas más “tradicionales” (propiamente, las rondas campesinas no son una organización campesina tradicional)² hacia los procesos de municipalización y las relaciones entre campesinado y el nuevo juego político establecido por el reciente proceso de descentralización y participación ciudadana. (2007: 108).

El desplazamiento al que hacemos referencia se inscribe en el proceso de municipalización que viene desarrollándose en las zonas rurales del país. Este proceso se viene desarrollando desde los años ochentas, pero cobra particular fuerza con las reformas de los noventas que dan más importancia y presupuesto a los municipios distritales (en detrimento de los municipios provinciales), hasta el actual papel que cumplen los municipios en general como parte del sistema de redistribución económica de la vigente descentralización y del modelo actual de desarrollo. Teniendo en consideración esto podría decirse que la investigación sobre sociedades rurales viene siguiéndole los pasos al curso de la realidad. Pero, más aún, para muchos importantes investigadores, la municipalización de los espacios rurales en el Perú es un síntoma de democratización del país en la medida que los históricamente subalternos o excluidos se apropian de las “armas” del orden hegemónico (Degregori, Coronel y del Pino 1999).

Tanto la vigente tendencia en zonas rurales a municipalizarse (a convertir la comunidad en municipalidad de centro poblado o incluso en municipalidad distrital) como la propia tendencia de la investigación sobre la sociedad rural se inscribe en un proceso mayor, a saber: el de la migración de zonas rurales a las urbes y, específicamente, el de la migración de la sierra rural a

² No obstante, lo que veremos más adelante es como se trasladan relaciones y problemas “tradicionales” y culturales (como el conflicto cultural y la discriminación étnica) de la vida de las comunidades a la organización de rondas

las grandes ciudades de la costa (aunque también existe mucha migración a las más importantes urbes serranas). Este proceso migratorio viene siendo parte estructural de las transformaciones sociales del país desde los años cuarentas en adelante.³ La investigación en ciencias sociales y la propia producción literaria en el Perú dan cuenta desde los años cincuenta de la tendencia social a la urbanización o, dicho en términos, a la modernización.

Jürgen Golte (2000) es uno de los investigadores que produce una reflexión metatextual sobre el proceso de migración rural andina a las grandes ciudades en el Perú. Golte señala como, a partir de los ochenta, en los estudios sobre población andina y migración los migrantes aparecieron como participantes en la gesta “[...] de la epopeya de la construcción de una nueva sociedad a partir de la reutilización de recursos culturales que habían traído del campo y que podían generar un crecimiento capitalista en el nuevo escenario urbano. Con esta tesis “[...] el paradigma campesinista comenzaba a convertirse en ingrediente supeditado de un nuevo paradigma neo-liberal” (2000: 221)”. Así es como Golte interpreta el hecho que las investigaciones recientes sobre lo andino enfaticen el estudio de los modos de “relación con” y de “apropiación de” los instrumentos y artefactos culturales de la modernización peruana por parte de los migrantes y campesinos.

En un sentido, la presente investigación se ubica en esta tendencia de la investigación sobre sociedades rurales y sociedades andinas, en el sentido que queremos comprender a las rondas campesinas como actor dentro de los espacios actuales de la descentralización y la participación ciudadana. Nos referimos al hecho que esta investigación no se inscribe en el ámbito de los estudios etnográficos clásicos sobre comunidades campesinas. Sin embargo, a pesar de esto, no podemos dejar de plantear algunos reparos críticos con respecto a la lectura planteada por Golte y, su entusiasmo por la posibilidad que da este proceso —tal como el lo entiende— para “pensar en caminos culturalmente diversos de modernidades diversas” (2000: 222).

Consideremos que luego de 18 años de aplicación de las reformas estructurales de la economía todavía las cifras (INEI 2008) revelan que la sierra rural y su población campesina, quechua o aymara hablante presenta serios problemas para poder salir de las condiciones de

³ Por cierto, la tendencia al despoblamiento de las zonas rurales, y concretamente de las montañas, además de la “muerte del campesinado” se convierte en una tendencia mundial desde los años cincuenta (Hobsbawm 1998), es decir desde los años de la postguerra, época de la gran expansión mundial del capitalismo y del aparato socio-cultural, económico e incluso político que es la modernización en sus distintas modalidades. .

marginación económica y social en la que históricamente se han encontrado.⁴ ¿Cuál es la opción de estas poblaciones dentro de la actual ola de modernización imperante en el Perú? ¿La migración masiva a ciudades como Cusco, Juliaca, Lima o Arequipa? ¿Es sostenible esta opción, considerando todos los problemas que las grandes ciudades peruanas enfrentan? ¿Las poblaciones campesinas de la sierra, y particularmente las altoandinas, están condenadas a ser eternos objetos de asistencia? ¿Cuál es el lugar que ellos tienen en el país?

En esta medida creemos que una posición como la de Golte invisibiliza una problemática que debería ser mayor objeto de interés y de estudio, la de las poblaciones campesinas altoandinas, menos modernizadas y con mayores problemas para articularse con el proceso de modernización imperante.⁵ De ahí que este trabajo intente pensar una organización campesinas de zonas de altura que, aparentemente, estaría aportando elementos para la transformación a largo plazo de las condiciones de fragmentación social y debilidad institucional en el área rural del sur andino.

Por cierto, el estudio de las rondas campesinas, y su papel en los espacios de poder locales no es ninguna novedad, como bien señala Diez (2007), existe un amplio tratamiento sobre el tema en la literatura especializada sobre el tema. No obstante, lo que no explica Diez es que estos estudios sobre la dimensión política de las rondas campesinas se ubican en contextos socio-económicos y políticos distintos al actual, y que, propiamente no hay estudios exhaustivos sobre la actoría política de la ronda como actor político en los espacios de la descentralización actualmente en curso. Por lo mismo es que proponemos desarrollar un estado de la cuestión que clasifique las investigaciones de acuerdo al contexto social y político en el que se inscriben las organizaciones de rondas estudiadas, y dentro de ello el énfasis que se da a la dimensión de lo político en relación con la ronda (relación con partidos políticos, lucha contra Sendero Luminoso, etc.).

Siguiendo el criterio de clasificación mencionado en el párrafo anterior, dividiremos los estudios realizados sobre rondas en tres secciones: la primera analiza los primeros estudios especializados sobre rondas campesinas. Estos casi en su totalidad dan cuenta de la situación

⁴ Ciertamente, el informe del INEI (2008) señala que la pobreza extrema a disminuido 4,2% en las sierra rural (2008: 5), pero sin duda eso tiene que ver más con los programas de asistencia que con una proceso de transformación de las condiciones estructurales que rigen la región.

⁵ Lo mismo podemos decir con las visiones entusiastas del proceso de municipalización en zonas rurales: cada comunidad intentando convertirse en municipio para acceder a recursos del estado para poder llevar a cabo sus propias obras para su población ¿no es más bien la imagen de la fragmentación social y política, y del asistencialismo?

de las rondas en Cajamarca y Piura, zonas prácticamente no afectadas por la guerra interna. Además, estas investigaciones, fundamentalmente, estudian las organizaciones de rondas campesinas dentro del escenario planteado por los años de la democracia post-gobierno militar. La segunda sección da cuenta de los estudios sobre las organizaciones campesinas de autodefensa, surgidas o formadas en zonas donde el conflicto interno se desarrollaba a plenitud. La última contiene los estudios sobre rondas en situación “post-conflicto”, los cuales se encuentran enmarcados por un contexto internacional que impulsa con mucho ímpetu el reconocimiento de la etnicidad y la “diferencia cultural” en los planos jurídico, socio-económico, así como político.

1.1 Los primeros estudios especializados sobre rondas campesinas

Los primeros estudios sobre las rondas campesinas en el Perú fueron realizados entre mediados de los años ochentas y los inicios de los años noventas.⁶ Salvo alguna excepción, estos trabajos se concentran en el estudio de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura.⁷

El contexto socio-histórico en el que se ubican los primeros estudios sobre las rondas campesinas está determinado por la situación de retorno a la democracia en el Perú, y por la existencia de una forma de gobierno local que no consideraba importante la aproximación y la cooperación institucionalizada de las autoridades con la población. En esa época, las únicas experiencias “participativas” importantes habían sido desarrolladas por la izquierda política (Remy 2005).

Por otro lado, los años que van desde fines de la década de los setentas hasta fines de los ochentas son los años del gran auge de la izquierda política (democrática) en el Perú. En esa época, los partidos de izquierda tenían una importante presencia en las zonas rurales, vía federaciones campesinas (concretamente, nos referimos a la Confederación Campesina del Perú) o el sindicato de maestros (SUTEP).

⁶ Conocemos algunos trabajos que revisan críticamente las hipótesis planteadas inicialmente sobre las organizaciones de rondas campesinas frente al devenir de las rondas entrados ya los años noventas y el nuevo milenio (Gitlitz y Rojas 1997; Huber y Guerrero 2006).

⁷ La investigación realizada por Gustavo Hernández (1994) sobre las rondas de Sahuay en Ancash, como señala Díez (2007), es un caso excepcional dentro de este conjunto de investigaciones. Hasta el momento no hemos podido acceder a la lectura de este trabajo, el hecho de que sea una tesis no publicada ha dificultado que podamos conseguir acceder a esta.

En un escenario político tan complejo y dinámico como era el del Perú en los años ochentas, la necesidad de hacer investigación las rondas campesinas era de suma importancia para esclarecer su naturaleza, sus propósitos, y sus posibilidades como actores sociales en el contexto del retorno a la democracia. En esa época, la rondas podían ser significadas como los agentes llamados a la construcción de una “democracia de bases” y de un “nuevo Estado” (López 1986) o, por el contrario, como organizaciones que “[...] forman parte de esa anomia que afecta al país en su conjunto [...]” (Zarzar 1992: 153).

Dada la necesidad de esclarecer el significado del fenómeno rondas campesinas es que este primer cuerpo de investigaciones desarrollar esfuerzos importantes por explicar las razones del origen de las mismas, y su significado, en tanto organización de la sociedad rural peruana. Todas estas investigaciones coinciden en que las rondas surgen, tanto en Cajamarca como en Piura, como una respuesta coordinada (y casi desesperada) de los campesinos frente al agravamiento del abigeato en aquellas zonas (Gitlitz y Rojas 1985; Starn 1991a; Huber 1995; Apel 1996). La razón que explica el incremento inusitado del abigeato tanto en la Sierra de Piura como en la sierra central de Cajamarca es la crisis económica que vivía el Perú desde mediados de los años setenta (dentro de un contexto mundial de crisis económica). Dicha crisis habría vuelto al ganado una mercancía muy codicia dentro de contextos de extrema carencia la consecuencia fue que el robo ya no era perpetrado solo por los abigeos “profesionales” sino por todo campesino en situación de extrema necesidad (Gitlitz y Rojas 1985: 119-122).⁸

Otro aspecto clave, del que da cuenta toda la literatura conocida, para explicar del surgimiento de las rondas es la débil presencia del Estado (o la desconfianza de los campesinos en sus agentes locales) en la sierra central cajamarquina así como en la sierra piurana. Añadido a esto se hace referencia a la tradición de rondas que había en la zona, propia de los terratenientes locales, y a la experiencia en el servicio militar (Starn 1991a: 48).

De acuerdo con Huber (1995) y con Remy (1992), la ausencia del Estado en estas zonas se agrava cuando la reforma agraria elimina el régimen de hacienda, y con ello disuelve el papel ordenador e intermediador con el Estado que cumplían los terratenientes en las zonas rurales del norte del país. El agravamiento se produjo porque el Estado no instituyó su presencia de forma vigorosa, dejando a la zona sin una institución que rigiera el orden local (Huber 1995: 33; Remy 1992: 133).

⁸ Para el caso de Piura, una determinante crucial de la gran expansión de las rondas fue la grave crisis que devenido en la región a consecuencia del niño de 1983 (Huber 1995: 43-46)

Las rondas surgieron con fines exclusivamente defensivos (Huber 1995: 38), como “organizaciones de carácter conservador creadas para proteger la propiedad privada. Percibir en ellas algo más —el núcleo de la conciencia de clase o las semillas de la revolución—, es estar igualmente errado.” (Gitlitz y Rojas 1985: 117).

Sin embargo, todos los autores dan cuenta de la rápida expansión de las funciones de la rondas. En efecto, lo que muestra toda la primera literatura investigativa sobre el tema es que las rondas pasaron rápidamente del control del abigeato a la conciliación o resolución de conflictos, la fiscalización de autoridades locales e incluso a la organización de movilizaciones en defensa de intereses campesinos (como la protesta por el alza de precios o la demanda de mejores precios para los productos campesinos). También, en la literatura consignada, se destaca la intervención temprana de las organizaciones de rondas en pequeños proyectos de desarrollo local. Así las rondas campesinas aparecen como un “tipo de gobierno local, cuyo poder y autoridad se deriva del hecho de estar organizadas, armadas, tener el respeto y la lealtad así como la participación de la población [...]” (Gitlitz y Rojas 1985: 132).

En este sentido, tanto la legitimidad que tenían y tienen las rondas del norte peruano, así como su posicionamiento como una especie de poder local se sustentan en la misma base: la proximidad con la población y sus necesidades materiales y sociales, su eficacia para resolver los problemas campesinos, y el papel que cumple para darle un lugar a la población campesina frente a las autoridades que, históricamente, las habían tenido olvidadas. En esta dirección se entiende la lectura de Huber sobre la importancia de la justicia rondera.

Esta importancia de la ronda como administradora de justicia se caracteriza por su principio conciliador, y de respeto a las relaciones directas entre los pobladores, más que a una condición de impersonal y punitiva, ya que “[...] la relación entre ronderos e inculpados no se limita a la mediación en el caso específico, sino que es parte de un contexto comunal, de una red intrincada de vínculos de parentesco y vecindad. No se puede excluir a los que fallan, al contrario es necesario integrarlos nuevamente al contexto social [...]” (Huber 1995: 75).

Así, la necesidad de los campesinos parcelarios norteños por conservar el equilibrio social en sus localidades sería un criterio clave en el desarrollo de la justicia rondera. De ahí que, por

otra parte, las tesis “culturalistas” que ven en las rondas del norte la manifestación de la cultura andina (Yrigoyen 2003), no tengan sustento real.

Por otro lado, la justicia rondera, tal como es descrita por los autores consignados, es una justicia de espacios sociales que, si bien no pueden ser llamados pre-modernos, no han experimentado consistentemente procesos de modernización ligados a una verdadera articulación con una comunidad política nacional y con la expansión sustantiva del mercado. En este sentido la justicia rondera es una justicia local, de pueblo, donde no solo todos se conocen y tienen vínculos Parentesco entre sí, sino que sus vidas se encuentran fuertemente arraigadas a ese espacio local. De ahí que, como dice uno de los entrevistados por Huber “si no hubiera sucedido eso, si la autoridad hubiese dado apoyo, hubiese dado apoyo, garantía, hubiese frenado esa delincuencia, no se lo hacía.” (1995: 39).

Con lo anterior no queremos decir que las poblaciones rurales a las que hacen referencia estas investigaciones sean poblaciones aisladas, desvinculadas de todo contacto con la expansión de la modernización. Como bien señalan Gitlitz (1985) y Starn (1991a) estas son poblaciones muy vinculadas a las ciudades y al mercado (lo que no quiere decir que estén posicionadas dentro del mercado). Por lo demás, las rondas campesinas surgen en el contexto “post-reforma agraria” y de crisis del modelo de Estado nacional-popular. La conexión del campesinado de andino de Cajamarca y Piura con la modernización en el Perú es clara, pero, como decimos eso, no quiere decir que estos campesinos (al menos los descritos por la referida literatura) estén posicionados con éxito dentro de ella, ni por cierto, plenamente organizados por ella.

No por nada la cuestión de la justicia rondera sigue todavía planteando retos y preguntas con respecto a su lugar dentro de la arquitectónica del Estado. Sin embargo, es claro que mientras la justicia administrada por el Estado siga teniendo serías debilidades y problemas, en especial para acceder a las zonas rurales de la sierra, la justicia rondera seguirá siendo una opción legítima e importante para el acceso campesino a la justicia.

No obstante, esta situación del campesinado de los andes septentrionales del país, su organización como comunidades y su relación con la modernización es marcadamente distinta que la que vivieron las comunidades campesinas del sur andino. Esta diferencia, la consideraremos en la sección segunda, para especificar la situación del campesinado del sur andino peruano y su relación con las rondas.

Ya hemos dado cuenta de cómo en la literatura sobre el tema en cuestión aparece destaca la dimensión política de las organizaciones campesinas del norte peruano. Nos interesa ahondar más en ello, pues es la dimensión política de las organizaciones de rondas es tema central de esta investigación.

Con respecto al despliegue de las rondas campesinas como actor político en la literatura especializada sobre el tema encontramos diversos enfoques. Starn las define como uno de los movimientos rurales más grandes y duraderos de las postrimerías del siglo XX en América Latina (1991a: 14); Huber las entiende como un factor clave para la regulación y transformación social en sus espacios locales “a través de la imposición de normas sociales que corresponden [...] *expressis verbis* con los ideales de la constitución del Estado peruano” (1995: 89), Gitlitz, como ya dijimos, enfatiza su carácter de poder local, además de considerarlas un movimiento social en potencia (1985: 133). En términos generales, la literatura sobre rondas de estas épocas las ve con optimismo, en el sentido de que estas podían constituir un factor de cambio positivo para la estructura de la sociedad rural de la sierra norte peruana. Otro elemento común en estos estudios es que señalan que a pesar del poder obtenido por la ronda, su voluntad es integradora y no-confrontacionista con el Estado (a diferencia del lo que sostenía Zarzar).

Quizás el enfoque más optimista haya sido el de Starn, quien les adjudicó —como hemos dicho— el carácter de movimiento social productor de “un impactante sentido de modernidad alternativa [...]” (1991a: 73). Quizás el entusiasmo de Starn haya estado inspirado en la aclamación internacional a los movimientos sociales (no necesariamente campesinos) surgidos en Latinoamérica por aquellas épocas, muchos de ellos marcados por el carácter étnico de sus reivindicaciones. Lo que no queda claro en la lectura de Starn es, precisamente, la conexión entre esos otros movimientos y las rondas campesinas, que —como dicen Gitlitz (1985), por un lado, y Huber, por otro— poseen un perfil defensivo, adscrito al espacio local y, planteado como hipótesis de aquella época, ubicado “[...] en el horizonte de las microtransformaciones sociales [...]” (Huber 1995: 126).

Como observadores posteriores, a los trabajos de investigación iniciales sobre rondas, de la historia las rondas campesinas en el país, podemos decir que las rondas campesinas no se constituyeron en un movimiento social impulsor de una nueva modernidad como pensaba Starn. Por su parte, y ulteriormente, los mismos Gitlitz y Rojas (1997) así como Huber (2006)

dan cuenta de su desilusión por el hecho que las rondas campesinas no llegaron a desarrollar el potencial social transformador que mostraban, cuando ellos empezaron desarrollar sus investigaciones. Incluso Gitlitz y Rojas (1997: 596 y 601) hablan de la corrupción desatada al interior de las rondas producto de la participación de sus dirigencias en los famosos proyectos de desarrollo local.⁹

También en la estudio de la dimensión política entra la cuestión de la relación temprana entre las rondas y los partidos políticos (Patria Roja, PUM, APRA y Acción Popular). En la literatura se consigna los intentos de cooptación de las rondas por parte de aquellos, y las tensiones la interior de la organización de rondas que estos intentos produjeron, división entre las federaciones distritales y provinciales, tensión entre bases y líderes de organizaciones de segundo o tercer nivel, etc. Frente a este tema es destacado como el campesinado de “base” mantiene su distancia frente a “los políticos”, por su desconfianza hacia la política (Huber 1995: 88).

La dimensión política de la ronda aparece muy adscrita al espacio local, esto por la propia actividad de las rondas que se ubicaba en ese espacio, en un contexto en el que la disposición del poder local como provincial o departamental estaba poco o nada dispuesto a dialogar con la población. Aún hoy, las rondas siguen sin instituirse como un verdadero movimiento social o como un actor relevante para la construcción de región, esto a pesar de su participación en los conflictos con empresas mineras. La situación no cambia. El ejercicio de lo político de estas sigue adscrito a lo inmediatamente local. En este sentido, el caso de las rondas de Carabaya parece establecer una experiencia nueva, en la que la ronda si ha sido capaz de tomar una posición importante, como organización campesina y comunera, en los espacios del poder local.

1.2 El estudio de los comités de autodefensa

Existen diversos estudios sobre los comités de autodefensa o —como originalmente se llamaban en el sur— “comités de defensa civil” o comités de autodefensa civil” (Starn 1996). Los más importantes estudios se concentran en las organizaciones de autodefensa campesina originados en Ayacucho. Sin embargo, existen estudios sobre los mismos en otras partes del

⁹ Este es otro factor que nos servirá para diferenciar el fenómeno de la ronda campesina en Carabaya de las experiencias analizadas por las primeras investigaciones hechas sobre el tema.

país. Estos últimos, como señala Diez, son de más difícil acceso, y no hemos considerado comentarlos. Por lo mismo, estamos teniendo en cuenta aquí los trabajos de Carlos Iván Degregori al respecto (1992 y 1996a y 1996b), de Ponciano del Pino (1992 y 1996), de Orin Starn (1996) y de José Coronel (1996). Desde el punto de vista de nuestra investigación nos interesa destacar dos aspectos que son enfatizados por estas obras: las razones del surgimiento de estas organizaciones, y su significado como organizaciones campesinas.

En el origen de los comités de autodefensa se encuentra la más inmediata, y quizás la más sustancial diferencia, con respecto a las organizaciones de rondas campesinas del norte peruano. Aquellas surgieron explícitamente para enfrentar la amenaza de *Sendero Luminoso*, en un contexto en el que este había dejado de ser, a todas luces para los comuneros ayacuchanos, un posible aliado (Degregori 1996a; Del Pino 1992 y 1996b; Coronel 1996). La diferencia entre las primeras rondas campesinas y las autodefensas campesinas queda marcada, además, por el hecho que las rondas ayacuchanas estaban “[...] más armadas y militarizadas, son más jerárquicas, actúan en estrecha relación con las FFAA.” (Degregori 1996a: 27).

Como señala tanto el informe final de la Comisión de la Verdad (2003), así como del Pino (1992), Coronel (1996), en un inicio los campesinos ayacuchanos se reconocían en el discurso senderista, como una especie de voz que expresaba su situación de exclusión y postergación. Sin embargo, esta situación cambia cuando *Sendero Luminoso* empieza a afectar los intereses y las propias vidas de los campesinos, ese momento es cuando los campesinos reconocen a “*Sendero*” como su enemigo principal.

Sendero Luminoso, dentro de su lógica arcaizante (Degregori 1992), intentó romper los nexos del campesinado con la modernización peruana, atacando las redes de compadrazgo, de clintelaje y parentesco que los vinculaba al Estado y al mercado. Concretamente, dice del Pino: “[...] los asesinatos se habían producido entre aquellos que manejaban capital comercial pre-capitalista, sector que a la vez tenía cierto respaldo y reconocimiento en las comunidades [...]” (1992: 496).

Lo que hizo *Sendero Luminoso* fue atentar contra el sistema de redes no-mercantil capitalistas que, tradicionalmente, ha articulado a los campesinos del surandino con la esfera del mercado y el Estado. En otras palabras, “*Sendero*” atentó contra la forma de vida de los campesinos,

como parte de una lógica de control del campesinado, vinculada (por su violencia y carácter dominante) al modo como los antiguos terratenientes (“gamonales”) ejercían poder sobre los campesinos (Degregori 1992). Esto, por otra parte, ocurrió en el contexto “del fracaso del asediado aparato estatal peruano para garantizar el orden peruano durante la década de 1980 e inicios de los años noventa.” (Starn 1996: 229).

En este sentido, las rondas de zonas campesinas ayacuchanas no pueden ser explicadas simplemente como títeres creados por las fuerzas armadas (Degregori 1996a), existieron organizaciones de autodefensa (como en Huanta y Cangayo, por ejemplo) que surgieron de forma independiente, y que desplazaron a *Sendero* antes de la llegada del Ejército (del Pino 1992: 498). Esta lectura de la naturaleza de las organizaciones de autodefensa en Ayacucho contrasta con la idea que define a todo comité de autodefensa como dependiente de las fuerzas armadas (Yrigoyen 2003; Rodríguez 2007). Así pues, se destaca como un rasgo de las investigaciones sobre los comités de autodefensa de Ayacucho, que estas permitieron precisar que existieron organizaciones de autodefensa que no fueron subordinadas al Ejército, y que actuaron de acuerdo a su propia voluntad (Del Pino 1992 y 1996, Starn 1996, Degregori 1996a y 1996b).

Un elemento más a destacar sobre el tema de las *autodefensas* es el señalado por del Pino (1992) y Degregori (1996a). Ambos autores indican que los comités de autodefensa no pueden ser considerados como meras organizaciones de defensa, pues ellas han desarrollado un perfil político crítico con respecto a la realidad (del Pino 1992: 502), y también, “[...] han permitido en muchas partes la reconstrucción de aldeas y comunidades, el surgimiento de nuevos liderazgos, una nueva relación con los poderes locales e incluso con las FFAA. Han levantado la moral, elevado la autoestima y otorgado cierto poder al campesinado, incluyendo a la población más india (quechua-hablante), más rural, más pobre.” (Degregori 1996a: 27).

1.3 Los estudios más recientes sobre las organizaciones de rondas

La mayoría de trabajos producidos sobre las rondas campesinas en los últimos años está vinculada a la cuestión de la articulación entre el sistema formal de justicia y la justicia rondera (Muñoz y Acevedo 2007; Rodríguez, 2007; Ticona 2007; Aranda 2003a). Hay algunos trabajos

que toman en consideración otros aspectos, pero, sin embargo, siguen estrechamente ligados al tema de la administración de justicia (Huber y Guerrero 2006, Laos.et.al. 2003).

Como ya se ha explicado, el interés de esta investigación se centra en su condición de espacio de representación de los intereses campesinos en la actualidad, por lo mismo los estudios jurídicos son de importancia secundaria para este trabajo. En todo caso, de entre estos estudios, los que nos interesan más, por su carácter polémico, son los que apelan a la diferencia cultural o la cuestión indígena para legitimar el derecho de los campesinos a administrar su propia justicia vía las rondas campesinas.

Entre los referidos trabajos encontramos lo producido por Raquel Yrigoyen (2003)¹⁰, Mirva Aranda (2003a), César Rodríguez (2007) y Jacinto Ticona (2007). Todos los autores mencionados son abogados, y en todos los casos atribuyen a las rondas campesinas la condición de indígenas. Esto quiere decir que la organización de rondas campesinas sería una organización que expresaría una especie de singularidad cultural existente entre todos los campesinos de la sierra peruana.

Sin pretender aquí entrar a discutir el asunto de la cultura a fondo (trataremos el tema en la siguiente sección), cabría acotar tres comentarios sobre la conexión entre rondas campesinas y diferencia cultural, tal como es tratada por la literatura referida. Primero, hay que decir que en las obras consignadas (quizás por el enfoque jurídico de los autores) no se explica y el significado que tiene la categoría indígena, ni se explica cuál es la relación entre lo indígena y alguna suerte de especificidad o diferencia cultural entre los campesinos andinos del Perú. Por supuesto, aquellos autores no explican por qué las rondas y los campesinos del norte o del sur del Perú serían indígenas.

En segundo lugar, tenemos que decir que entre los trabajos que hacen la conexión inmediata entre rondas campesinas y diferencia cultural, de una u otra forma se hace referencia a la cultura o a la “tradición andina” (Yrigoyen 2003; Aranda 2003a). Esta afirmación, si nos determinada, especificada, y fundamentada, puede terminar siendo causal de error para el investigador. En efecto, los andes peruanos, como los andes en general, no constituyen un escenario social homogéneo, al cual se puede apelar como una unidad monolítica. Más bien, los andes son espacios complejos, con distintas historias, distintas articulaciones con los

¹⁰ Tampoco hemos podido acceder todavía a la tesis de licenciatura de Raquel Yrigoyen que aborda desde la antropología jurídica el asunto de las rondas de Cajamarca.

procesos de expansión mercantil capitalista, etc. La apelación a la cultura o a la tradición andina necesita de un análisis, y un debate, profundo.

La tercera cuestión que habría que señalar es que se entiende muy bien que estas apelaciones a la diferencia cultural estén buscando de aprovechar las ventajas que brindan los instrumentos jurídicos ligados al convenio 169 de OIT. Sin embargo, valdría una evaluación crítica del mismo. Este habla de pueblos indígenas. La noción de “pueblo” involucra una especie de orden cerrado que falsamente se puede identificar con nación. Considerando que el campesinado peruano hasta el día de hoy no vuelve la etnicidad una bandera de lucha política, ¿cuál es el lugar de esta apelación a la diferencia cultural?

En todo caso, creemos que el tema de la diferencia cultural debería ser abordado con más seriedad argumentativa, en lo que sigue, tomaremos como objeto de análisis más profundo este asunto de la diferencia cultural y las rondas campesinas. Este será parte del esfuerzo analítico que desarrollaremos en lo que resta del presente documento.

Ciertamente desde la entrada en vigor del Convenio 169 de la OIT (en 1991) se definió que el criterio jurídico fundamental para la identificación de sujetos, comunidades y pueblos como culturalmente diferenciados, específicamente como indígenas. Sin embargo, lo que nos preguntamos, por un lado, es si, para el análisis de fenómenos socio-culturales y políticos, el criterio de auto-identificación es suficiente para definir la diferencia cultural. Por otro lado, nos preguntamos, si los andes son un espacio-socio cultural homogéneo, como para hablar, en la actualidad de una sola cultura andina, sin hacer un esfuerzo por definir la especificidad de esta en términos de los procesos socio-históricos que han determinado a las poblaciones de los andes peruanos.

Tomando como referencia el concepto de etnicidad propuesto por el antropólogo Frederik Barth (1974), etnicidad y cultura se definen como conceptos relacionados estrechamente, pero no identificables entre sí. En efecto, etnicidad, por un lado, hace referencia a las relaciones de identificación y auto-identificación que se producen entre grupos sociales diferenciados, que construyen límites étnicos entre sí al interior de un específico contexto socio-cultural, económico y político, contexto en el que se definen relaciones de poder, que incluyen en contextos discriminatorios, jerarquías étnicas. En la etnicidad cumple un papel clave la

definición de los sujetos sobre sí mismos, en relación a su situación en el contexto social, en el que se encuentran. Por otro lado, el concepto de cultura, hace referencia a procesos, y sistemas de significados que si bien se desarrollan históricamente, lo que involucra la praxis social, y por lo tanto la acción y la voluntad de los sujetos, se instalan en los sujetos como estructuras no-conscientes. Esto quiere decir que la cultura no necesariamente es puesta como objeto consciente en el discurso de un sujeto, lo que no quiere decir que este no esté determinado culturalmente; por el contrario, puede estarlo, en una modo que el mismo no sospecha.

Por lo dicho, sostenemos que, para abordar la problemática efectiva de la diferencia cultural en una región como los andes, es necesario explorar los procesos de largo plazo, que conforman el núcleo entorno al que se organiza la producción social de los sujetos de una determinada sociedad. Antes de abordar el problema de la Ronda en Carabaya, esta investigación analizará el problema de la producción de la cultura en el sur andino peruano, y lo que hace a este espacio un ámbito específico de producción cultural, que tiene como su núcleo principal a la comunidad.

2. La representación de la voz campesina como problema en los espacios de participación ciudadana

En el año 2002 el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006) puso en marcha el proceso de descentralización del Estado peruano. Esta importante reforma tiene como marco político la vuelta del Perú a la democracia, luego de la crisis del régimen autoritario dirigido por Alberto Fujimori. No obstante esto, es importante señalar que la movilización social que contribuyó a derrocar al régimen de Fujimori no incluyó movimientos sociales con demandas regionalistas o descentralistas (Monroe 2010).

La gestión de Alberto Fujimori detuvo y desmontó el incipiente (prácticamente nominal) proceso de descentralización iniciado durante el primer gobierno de Alan García.¹¹ En efecto, el

¹¹ Aunque es importante señalar que, por sus características específicas el reciente proceso de descentralización del Estado no puede ser tomada como la continuación del proceso descentralista iniciado a fines de los ochentas. Entre otras diferencias encontramos la organización político-territorial de las regiones. El proceso de descentralización iniciado por el primer gobierno aprista involucro la conformación de regiones cuya organización político-territorial fue decidida por el Estado, en cambio el actual proceso partió de la definición de regiones partiendo de la organización por político territorial, ya existente, por departamentos (los cuales pasaron a denominarse regiones), para en un segundo momento, vía *referendum* se conformaran conglomerados macro-regionales. Este último *referendum*, como es sabido, resulto siendo un fracaso para el gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006) y su proyecto de

gobierno de Alberto Fujimori no dio mayor margen para el desarrollo de un proceso político de conformación de administraciones regionales descentralizadas. Un factor que, durante el primer gobierno de Fujimori, minó especialmente las posibilidades de conformación de regiones capaces de autogestión fue el programa de estabilización de la economía. Este, que se desarrolló como parte del programa económico de ajuste estructural y liberalización de la economía, condujo a la descapitalización de las regiones, y a que se marcaran aún más la distancia ya existente entre Lima y el resto del país (Gonzales de Olarte: 2000).

Se puede afirmar que el proceso reciente de reforma política (que tiene como su centro la descentralización) ha significado y significa un giro importante del Estado peruano en su modo de relacionarse con las regiones durante la década de los noventa. Sin embargo, este proceso de reforma ha mantenido la misma política económica heredada de la década de los noventa. Esto significa que el proyecto socio-económico que determina el proceso de modernización iniciado en los noventa se mantiene en la actualidad, sin cambios sustanciales. Más aún, se puede decir que el proceso de descentralización es un nuevo instrumento del proyecto económico basado en la liberalización de la economía que ha sido y es impulsado por el Estado peruano desde los años noventa hasta el día de hoy.

En el 2001, la pobreza en el Perú se encontraba por encima del 50% del total de la población, concentrándose especialmente en las zonas rurales, y en particular en las zonas rurales de la sierra y la selva (Herrera 2002). Las políticas de ajuste estructural aplicadas en los años noventa habían permitido superar la hiperinflación y reinsertar al Perú en la economía mundial, pero estaban muy lejos de haber sido una respuesta para la lucha contra la pobreza.

Según los datos del INEI, entre 1997 y el 2001, la pobreza en el Perú se había incrementado, especialmente en las zonas rurales (Herrera 2002). La respuesta de los gobiernos dentro del nuevo periodo democrático fue mantener las políticas de liberalización de la economía, y de respaldo a las inversiones de grandes capitales privados, planteando que el problema económico peruano tenía mucho que ver con la distribución de la riqueza, o mejor con su concentración en Lima metropolitana.¹²

regionalización. Tampoco este último fue utilizado como referencia para sustentar o exponer las razones del nuevo proceso de descentralización del Estado.

¹² La articulación entre lucha contra la pobreza y descentralización la encontramos ya en el propio documento del Acuerdo Nacional publicado en el año 2002

Sin un proyecto de cambios estructurales en la economía nacional, se esperaba que la descentralización cumpliera un papel clave en el fortalecimiento del Estado y de las economías regionales (Acuerdo Nacional 2002: 25). Esta expectativa puesta en la descentralización queda plasmada en la propia ley de bases de la descentralización (Art. 3), promulgada y publicada en julio del 2002.

Así pues, la descentralización, por la redistribución de los ingresos del Estado y la reasignación de competencias de gobierno a las nuevas regiones (y a las hipotéticas macro-regiones), se convirtió en uno de los pilares de la lucha contra la pobreza, en el nuevo diseño del Estado peruano. En este nuevo diseño, la participación ciudadana ocupa un lugar importante.

El propósito principal de la participación ciudadana es contribuir a la construcción de ciudadanía y, con ello a la consolidación del régimen democrático. La participación de los ciudadanos aproximaría la gestión de los gobiernos locales y regionales a la población, en tanto que esta se convertiría en cogestora de los planes estratégicos y del presupuesto que aplicarían aquellos. Al mismo tiempo, por medio de la participación ciudadana, la población estaría en la capacidad, y en el derecho, de vigilar la gestión de los gobiernos locales y sub-nacionales. En otras palabras, lo que se pretendió, al introducir la participación ciudadana en el centro de la arquitectónica de los gobiernos locales y regionales, es conseguir una verdadera representación de la población en la gestión que desarrollan sus autoridades locales y regionales.

Entonces, el mecanismo de “participación ciudadana” busca volver efectivamente representables las múltiples voces del espacio social local o regional, de tal forma que el gobierno de su circunscripción (y con este el Estado) no aparezca ante la población como un ente ajeno o extraño. Así pues, se puede afirmar que el éxito de la participación ciudadana, como medio para la construcción de ciudadanía y la consolidación de la institucionalidad democrática, por sobre todo, en su efectividad para conseguir esta representabilidad de las voces sociales.

Para lograr representar la multiplicidad de voces socialmente presentes entre la población de una circunscripción (municipal o regional), el mecanismo de participación ciudadana — instaurado como parte del proceso de descentralización reciente— incorpora una serie de espacios de comunicación y diálogo entre las autoridades del gobierno local o regional y la

población. En el caso concreto de los gobiernos locales o municipales (sean provinciales o distritales), la Ley Orgánica de Municipalidades¹³ (ley N° 27972) define como espacios institucionales de participación ciudadana al Concejo de Coordinación Local (provincial o distrital), la Junta de Delegados Vecinales Comunales, Juntas Vecinales, Comités de Gestión y al Cabildo Abierto.

Entre las funciones del Concejo de Coordinación Local (CCL) que —según Arroyo e Yrigoyen (2005)— es el espacio de participación más importante, se realizan (entre otras, definidas por la LOM) dos actividades claves de la gestión municipal participativa: coordinar y concertar (i) el Plan de Desarrollo Municipal Concertado, y (ii) el Presupuesto Participativo (PP). Son estas dos actividades las que definirán la línea a seguir por la gestión municipal.

Concretamente, el presupuesto participativo debe seguir los lineamientos planteados por el Plan de Desarrollo Municipal¹⁴ Si la operación de representación de la multiplicidad de voces es adecuadamente producida, esta se observará concretamente en aquellos dos procesos, y —en último término— en la gestión municipal.

Para el caso específico del CCL distrital, la participación de la población se realiza por medio de las organizaciones locales inscriptas en el registro municipal, que acrediten personería jurídica, y al menos 3 años de actividad institucional comprobada. Entonces, es la población organizada (en gremios, asociaciones vecinales, comunidades campesinas o nativas, etc.) la que puede participar en el CCL. La participación de los delegados de estas organizaciones será del 40% del total de los miembros del Concejo Municipal y de los alcaldes de Centro Poblado Menor (LOM, art. 102).

Para el caso del Presupuesto Participativo, el proceso de elaboración del mismo incluye, como uno de sus pasos (el paso 4to.), la evaluación técnica de los proyectos para establecer las prioridades de los mismos. Esta evaluación supone la existencia, en cada municipalidad, de un equipo técnico capacitado para adecuar los acuerdos del proceso de concertación local a los requerimientos establecidos por el Sistema Nacional de Inversión Pública (SNIP), y por las directrices establecidas por el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF).¹⁵ En este sentido, la decisión sobre qué proyectos son adecuados a las exigencias del SNIP la toma el equipo

¹³ LOM, por sus siglas.

¹⁴ Artículo 5to. de la Ley Marco del Presupuesto Participativo (Ley N° 28056).

¹⁵ Ver artículo 19no. de la Ley Marco del Presupuesto Participativo.

técnico municipal. Así, la participación de la población toma un carácter fundamentalmente consultivo.

El hecho que, en la definición del presupuesto participativo, predomine el criterio del equipo técnico municipal, no debería, en principio, implicar significar un problema para el proceso de representación de la multiplicidad de voces sociales. Para esto, la ley marco del PP contempla la capacitación de los participantes en el proceso por parte de representantes del MEF (artículo 12). Es decir, los talleres de capacitación deberían servir para que los participantes del PP comprendan tanto los procedimientos necesarios para realizar adecuadamente el proceso, así como el sentido y la finalidad (el por qué y el para qué) de dichos procedimientos.

No obstante, el que una organización o un proyecto sean considerados dentro del presupuesto participativo municipal toma una gran importancia, particularmente en distritos y provincias ubicados en la sierra rural, y en especial en las zonas altas de la sierra. En estos espacios, la mayor parte de la población, mucha de ella miembro de comunidades campesinas, desarrollan actividades productivas que tienen serias dificultades para posicionarse con éxito en el mercado. Las comunidades campesinas de zonas altas son las que poseen las tierras más frágiles (más vulnerables a la erosión), fundamentalmente producen para el autoconsumo, y complementa esta actividad productiva con actividades de intercambio no-mercantil, y otras actividades relacionadas al mercado que producen un excedente marginal. Al mismo tiempo, la sierra rural es uno de los espacios “privilegiados” por el Estado peruano para la aplicación de programas de asistencia, no así para invertir en su sector agrario (Eguren 2006).

En un contexto como el descrito en el párrafo anterior, se entiende que la municipalidad sea representada por las poblaciones campesinas andinas (comuneras y no-comuneras) como una instancia clave para conseguir superar la situación de marginación que viven sus distritos y provincias. Esta representación se expresa, sin duda, en el hecho que las comunidades campesinas (y no solo estas) busquen convertirse en centro poblado menor¹⁶, como paso previo para convertirse en distrito.¹⁷ Este pasaje, que incluye el pasaje de ser anexo de una comunidad a convertirse en comunidad, responde a la búsqueda de las comunidades por acceder, con mayor autonomía, a los recursos del sistema de redistribución estatal, los cuales

¹⁶ Este es el caso de la comunidad de Isivilla, ubicada en el distrito alto andino de Corani, en la provincia de Carabaya en Puno. También el del centro poblado de Aimaña ubicado, también, el distrito de Corani.

¹⁷ Este interés de las comunidades campesinas por convertirse en centro poblado menor y distrito es parte de la explicación que permite entender por qué en los últimos años en el Perú la investigación sobre comunidades se ha desplazado a los estudios sobre las municipalidades y su relación con las comunidades (Diez 2006).

deberían servir para insertar con mayor éxito a las poblaciones campesinas en la sociedad y la economía del País (Degregori, Coronel y del Pino 1999).

Las expectativas puestas en la municipalidad por las poblaciones comuneras andinas, sirve para visibilizar la importancia que tiene para estas su participación en la elaboración del presupuesto participativo. Esta participación abre la posibilidad que sus organizaciones, sean comunidades, rondas u otras, y que sus necesidades de proyectos sean incluidas en la redistribución de los recursos municipales. Frente a esta expectativa, el valor de los procedimientos establecidos por el MEF, y la ley marco de Participación Ciudadana es pequeño, si lo contrastamos con el interés de la población comunera de que el resultado del proceso de elaboración del PP sea el esperado: la inclusión de la organización o del proyecto en el presupuesto municipal.

La representación o la percepción socialmente predominante en el Perú sobre las comunidades campesinas, en especial, las comunidades de las zonas altas, asocia a estas con pobreza y atraso.¹⁸ Al relacionarnos con los campesinos comuneros podemos encontrar en ellos que han internalizado esta representación. Es decir, los campesinos de comunidades de altura también se perciben a sí mismos como pobres y socio-cultural y económicamente atrasados. Esta situación nos conduce a plantear la siguiente pregunta: ¿en qué condiciones entra a negociar el campesino, y las organizaciones campesinas en el Presupuesto Participativo?

Concretamente, lo que nos preguntamos es si en su relación con los miembros del concejo y el equipo técnico municipal los campesinos comuneros alto-andinos van a negociar sus intereses, en condiciones de igualdad o van, más bien, en actitud de “pedir ayuda” o de “pedir apoyo”. Es decir, nos preguntamos si el espacio del Presupuesto Participativo, y en general los espacios contemplados por la Participación Ciudadana en el Perú, termina volviéndose un espacio para la re-escenificación de la auto-inferiorización del campesino frente a la sociedad mayor.

Además de lo señalado en el párrafo anterior, cabe preguntarse, si en la relación que establecen los funcionarios municipales (y el sistema de la participación ciudadana en su

¹⁸ Esta representación tiene un lugar importante en el discurso del Estado peruano. Baste recordar lo afirmado sobre las comunidades campesinas por el presidente Alan García en sus artículos sobre “El perro del hortelano”. También habría que indicar como en el Plan Estratégico del proyecto estatal “Sierra exportadora”, las comunidades campesinas (y los campesinos) son mencionadas una única vez, solo para indicar que la crianza de camélidos sudamericanos es un gran negocio, pero que lamentablemente “la explotación de camélidos sudamericanos se ha encontrado relegada por centurias y concentrada en comunidades campesinas.” (67)

conjunto) con los campesinos comuneros, ¿no cumple un rol importante la percepción hegemónica de la sociedad mayor de que, efectivamente, esos campesinos son pobres y socio-cultural y económicamente atrasados? En estas condiciones, ¿no queda tergiversado el propósito de la Participación Ciudadana de contribuir a la construcción de ciudadanía y a la consolidación de la democracia?

3. La presencia del conflicto cultural y la discriminación étnica en la relación entre comunidades campesinas alto-andinas y municipalidades

3.1 Las comunidades alto-andinas del sur del Perú y el problema del conflicto cultural

No hay comunidad campesina en los Andes peruanos que no tenga vínculos sostenidos con los procesos, espacios e instituciones de la modernización peruana. Esta relación de las comunidades con la modernización se desarrolla por medio de múltiples vínculos (con las escuelas, con la municipalidad, la policía, las fuerzas armadas, los programas de lucha contra la pobreza, las carreteras, el propio mercado, los vínculos que produce la migración a las ciudades, etc.). En este sentido, lo que son las comunidades campesinas andinas hoy, sus dinámicas internas, sus problemas y estrategias para responder a estos, no pueden entenderse si se las abstrae de su relación con la modernización en el Perú.¹⁹

La modernización se encuentra instalada en el imaginario campesino andino. Los padres campesinos esperan que sus hijos estudien (que puedan llegar a ser profesionales), de tal forma que los hijos de los campesinos tengan mayores oportunidades que las que ellos (los campesinos comuneros) tuvieron en los espacios de la modernización peruana.

Por lo mismo, muchos padres quechua-hablantes no enseñan a sus hijos el quechua, pues asocian la lengua quechua con la situación de marginación en la que se encuentran. Es por esta razón que hay comunidades que rechazan la educación intercultural bilingüe (Zavala 2002). Los jóvenes buscan migrar, salir de sus comunidades, para trabajar o estudiar, eventualmente con el fin de poder tener los conocimientos para desarrollar proyectos que inserten a sus comunidades de origen en el mercado.

¹⁹ Esta condición es incluso significativa para los propios etnógrafos clásicos. Estos van a las comunidades a estudiar la religiosidad más tradicional o las redes de parentesco y los *Ayllu* en un escenario comunal que por la expansión de la modernización en las últimas décadas viene sufriendo transformaciones claras. Esto que decimos lo observó Catherin Allen en la presentación de su libro *La coca sabe* (traducción del original en inglés que lleva por título *The hold life has*), presentación que fue realizada en la Ciudad del Cuzco en julio del 2008.

Pero, la estrecha relación que existe entre procesos de modernización y las comunidades campesinas andinas en el Perú no niega la existencia de una forma de vida y de producción de las relaciones sociales y de los sujetos que no es proveniente de la modernización, es decir que es culturalmente distinta. Se podría hablar de una convivencia de dos dimensiones culturales en la “subjetividad” campesina altoandina; sin embargo, sostenemos que la idea de convivencia no sirve para explicar lo que efectivamente ocurre en la relación entre el campesino comunero y la modernización en el Perú.

Lo primero que hay subrayar al respecto de la afirmación sobre la existencia entre los campesinos alto-andinos peruanos de una dimensión cultural diferenciada de la matriz cultural propia de la modernización es que la persistencia de esta diferencia es resultado de la propia historia de la modernización en el Perú. Como observa Javier Monroe (2010), lo que llamamos aquí una forma de vida culturalmente diferenciada en los andes del sur peruano ha persistido hasta la actualidad no por una suerte de acto de resistencia cultural (como se suele afirmar en el contexto de los movimientos autodefinidos como “indígenas”), sino porque el desarrollo histórico de la modernización en el Perú lo ha permitido.

Una característica de la modernización que ha contribuido claramente a dicha persistencia ha sido su debilidad para desencadenar procesos de articulen y transformen el país en su conjunto, en especial en los andes y en los andes del sur. Efectivamente, el sur andino siempre se ha articulado de forma marginal con la expansión del mercado interno e internacional.

Si bien, las poblaciones campesinas de los andes del norte peruano son también pobres y marginales, la diferencia con el sur andino peruano es que en los andes norperuanos existía una articulación del campesinado serrano con la expansión capitalista de las haciendas del norte, entrando, aunque de forma limitada, ciertamente, en forma de trabajo asalariadas (Yepes 1979). En cambio, el sur andino peruano, hasta la reforma agraria de 1969, estaba dominado por una economía pre-capitalista fundamentalmente vinculada a las haciendas terratenientes.

Los terratenientes o gamonales tenían el control político, socio-económico y cultural de la región (Yepes 1979). En este sistema, los gamonales mantenían relaciones de corte feudal con las comunidades campesinas (Hobsbawm 1978; Yepes 1979). Vía relaciones de dominación directa y vínculos de señorío y servidumbre, los terratenientes controlaban a las comunidades campesinas (muchas de ellas en situación de cautiverio dentro de las haciendas), utilizando las

formas de organización socio-cultural, económica y política de la comunidad para reproducir su hegemonía. Así pues los cargos de las comunidades (el “alcalde Vara”, por ejemplo), las relaciones de reciprocidad y redistribución, el anclaje comunitario a las redes de parentesco, y la propia religiosidad campesina, fueron utilizadas por los gamonales para su provecho. Esto permitió que en las comunidades campesinas, especialmente, en aquellas que se encontraran más alejadas de los circuitos económicos modernos, luego de la reforma agraria, persistiera, en clara situación de subordinación, una forma de vida culturalmente diferenciada (Monroe 2010).

A la persistencia de una lógica culturalmente diferencia ha contribuido, y todavía contribuye, el hecho que la expansión de la modernización en el Perú post-reforma agraria, o mejor la expansión mercantil-capitalista tal como se ha desarrolla en el Perú en las últimas décadas, ha llegado de forma muy marginal a las comunidades campesinas de las zonas altas del peruano. Esto factor es significativo.

Ernesto Yepes (1979) señala que la expansión mercantil-capitalista en el Perú, en especial en el sur andino, en las primeras tres décadas del siglo XX no iba de la mano con un proceso clave de la formación histórica del capitalismo: la disolución de las formas propiedad inmediata de los medios producción y del intercambio no-mercantil capitalista que permitirían la aparición del trabajo libre y asalariado.²⁰ Toda vez que el tránsito de ser propietario inmediato a trabajador independiente y asalariado es una transformación de la propia condición como sujeto social de toda persona que lo sufra, y que involucra importantes transformaciones de su contexto social (donde producción como sujeto o como actor social), esta transformación es, al mismo tiempo, una transformación cultural, una transformación de las relaciones, sistemas y estructuras sociales desde las que se produce el sujeto social.

Esta relación del campesinado del sur andino en su relación con los débiles, o en todo caso fragmentarios, procesos de expansión mercantil-capitalista en los andes, son presentados y analizados por Jürgen Golte y Marisol de la Cadena en el artículo “La codeterminación de la organización social andina” (1983). En ese artículo, Golte y de la Cadena hablan de cómo la organización de la vida comunal en los Andes peruanos está determinada tanto por una lógica socio-económica no-mercantil capitalista como por la lógica de las relaciones mercantil-capitalistas. A esta relación dual, los autores la definen como “codeterminación”.

²⁰ Esto es subrayado por Marx como un supuesto histórico del desarrollo del capitalismo:

Golte y de la Cadena observan que esa co-determinación no es equitativa, sino que predomina una de las lógicas en juego, más precisamente, la lógica que predomina es la vinculada al intercambio no-mercantil, a las relaciones de parentesco y reciprocidad. Esto es precisamente a lo que nos referimos.

“En las comunidades andinas considerando su heterogeneidad predomina la lógica no-mercantil y la ritualización de los procesos de producción e intercambio. Estos están articulados a una organización espacio-temporal marcada por el calendario agrario y los vínculos tradicionales de intercambio” (Golte y de la Cadena 1983: 26)

A pesar de que aquel artículo tiene casi 30 años de antigüedad, en las comunidades alto-andinas (como son las comunidades del distrito carabayno de Corani) encontramos esta misma relación de codeterminación. En tal relación, la codeterminación de la organización comunal andina prevalece, en comunidades de zonas altas, por ejemplo de Cuzco y de las zonas quechuas de Puno la lógica de relaciones sociales y económicas no-capitalista, pero determinada y vinculada marginalmente a la establecida por las relaciones mercantiles.

La persistencia de la lógica de relaciones no-mercantil-capitalistas está asociada a la producción de los sujetos sociales de la comunidad en una relación de anclaje con redes y relaciones de parentesco; al intercambio de valores de uso, bajo la forma de reciprocidad y regalo; a la propiedad inmediata de los medios de producción; y al aprendizaje de conocimientos vía la tradición y la familia extensa. Estos conocimientos han sido producidos para la gestión del medio local, y sus características específicas (alta variabilidad eco-climática, fragilidad y pobreza de los suelos, geografía abrupta, etc.).

El anclaje a lo local al que hacemos referencia es clave para comprender la diferencia cultural de que hablamos. La producción del sujeto social campesino-comunero alto-andino del sur peruano está todavía determinada, aunque en situación de precariedad, a las redes Parentesco organizadas bajo la forma de Ayllu (Sendón 2006; Ricard 2007), a los ciclos naturales, y al medio natural que es sacralizado (Ricard 2007), define un tipo de forma de vida a la que llamamos cultura campesina-quechua.

En efecto, la prevalencia de la lógica no-mercantil capitalista en la forma de vida de las comunidades de altura del sur andino, no es un dato externo a los sujetos sociales de la comunidad campesina. Esta indica que los campesinos comuneros se producen como sujetos

desde esa matriz de relaciones y significados. Lo que significa que sus estructuras cognitivas, su agencia social, y demás aspectos que los constituyen como agentes, tienen a aquella como una determinación clave. Esta matriz de producción de sujetos socio-culturales campesinos-quechuas se diferencia claramente de lo que exige una vida en la que predomina en la producción y organización de los sujetos sociales modernos.

En términos de Anthony Giddens (1999), el desarrollo histórico de la modernidad involucró precisamente el desanclaje de los sujetos y sus relaciones y conocimientos con respecto a la inmediata vida y medio local. Esto no significa que lo local pierda valor, sino que es resignificado, ubicado en un nuevo horizonte de producción de sentido. Este nuevo horizonte es el de la producción de relaciones, y conocimientos, que se producen no para funcionar únicamente en el plano local sino en cualquier espacio y tiempo. Estas son precisamente características del conocimiento científico-técnico moderno (o como lo denomina Giddens, “sistemas expertos”²¹), y de las relaciones mercantil-capitalistas.

Cabe subrayar que, como ya hemos dicho, no estamos hablando de una cultura campesina-quechua en el sentido de una oposición absoluta con respecto a las relaciones en las que se encuentran inscriptos los comuneros en la modernidad reciente. Por el contrario, esta se produce y reproduce en este contexto, marginada y en posición “subalterna”. Esto es así en la medida que la modernización en el Perú mantiene en sus márgenes a las comunidades campesinas alto-andinas.

La modernización no genera las condiciones suficientes para que se desencadene el tránsito pleno socio y psicogenético (Elias 1989) de los miembros comuneros dirigido a su producción como agentes sociales culturalmente inscriptos plenamente en la modernidad reciente. En otras palabras, lo que ocurre, como se puede observar en el distrito carabayno de Corani es que persiste junto con los sistemas de significados de la modernización

Jürgen Golte ha estudiado como los migrantes andinos utilizan las redes étnicas (1980; 1999), como medio para entrar en los espacios de la modernización peruana y global. En ese proceso migratorio se puede observar el uso de distintos aspectos de esa matriz cultural que se vincula a las comunidades, además de las redes Parentesco, la identificación entre “paisanos”, pero además el uso de estrategias colectivas de trabajo y de elementos de las relaciones de

²¹ Giddens, 1999

reciprocidad y redistribución. Este razonamiento permitió, a Golte, sostener que en el Perú se había desplazado “el lugar de lo Andino” de la comunidad a la ciudad (2000).

Ciertamente, en el importante proceso de migración de la sierra rural a las ciudades (en especial de la costa), los migrantes han utilizado una serie de estrategias próximas a su modo de vida campesino o rural. Sin embargo, esto no niega, por el contrario, puede ocultar, el hecho que las comunidades campesinas en la actualidad todavía siguen siendo un espacio primordial de producción de una forma de vida que, en relación con la modernización, no puede ser reducida a esta.

Lo que hemos dado a llamar “*conflicto cultural*” se explica en la relación de codeterminación cultural de la que hemos hablado. La forma de vida campesina no es en lo absoluto ajena a la modernización y a sus instituciones, y dinámicas, pero si se encuentra en los márgenes de esta. Buena parte esta marginación ocurre porque la expansión de la modernización, que tiene como su núcleo principal a la expansión mercantil-capitalista no le da cabida a los sistemas de producción campesina, solo lo hace de forma marginal. ¿Lo podría hacer de un modo no excluyente? Esta es una buena pregunta. No tenemos una respuesta clara para esto, por el momento.

Históricamente, la expansión de la modernidad y del capitalismo ha tendido a disolver esos núcleos de producción cultural diferenciados. También se ha valido de ellos, pero reubicándolos dentro de la lógica del valor; cuando esta lógica llega a predominar absolutamente, la tendencia a la disolución se acentúa. Esto se observa en el análisis que hace Eric Hobsbawm (2007) de la expansión mercantil-capitalista en los 30 años posteriores a la segunda guerra mundial.

Entre otros aspectos, Hobsbawm analiza las transformaciones socio-culturales que ocurrieron en aquellos años (que él denomina la “edad de oro del capitalismo”). Dichas transformaciones, supusieron para Europa una dramática reducción del campesino en el mundo, en especial en Europa, así como la crisis de la familia tradicional, y la victoria del ciudadano como consumidor. Los sujetos sociales empezaron a producirse socialmente para responder a los nuevos procesos que desplegaba la generalización social consistente de la lógica del valor en Europa. Los conocimientos y relaciones vinculados al mundo campesino pre-moderno se volvieron o

fueron significadas como inútiles frente a las necesidades del mercado, y de las sociedades modernas.

De la misma forma, Hobsbawm, en *Industria e Imperio*, analiza las transformaciones socio-culturales que desencadenó la expansión del capitalismo, y el desarrollo de la revolución industrial en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX. Nuevamente ahí, él señala que las formaciones culturalmente diferenciadas, vinculadas a la vida campesina (como las poblaciones celtas rurales) paulatinamente entraron en un proceso de disolución de su diferencia socio-cultural, producto de su asimilación a la lógica de la economía moderna. De otra forma, Norbert Elias (1989) analiza las características socio y psicogenéticas de la transformación que vivió Europa occidental en su tránsito a la modernidad. En síntesis, estas características, en conjunto, aparecen como un proceso civilizatorio, en el que las formaciones culturales vinculadas a la vida local y al medio natural local paulatinamente fueron disolviéndose.

Al decir todo esto, debe quedar claro que no pretendemos asimilar inmediatamente la realidad de las comunidades campesinas alto-andinas del sur peruano a los procesos vividos por el campesinado pre-capitalista europeo. Lo que si queremos subrayar es la tendencia que contiene la modernidad y las relaciones mercantil-capitalistas de disolver otras formas socio-culturales.

Si bien la lógica del capitalismo, y de la modernización, puede apropiarse de aspectos de esas otras formaciones, tiende a reubicarlas dentro de una nueva lógica socio-cultural (p.e., la reproducción social del valor). En la medida que estos procesos no son externos al sujeto — como ya se ha dicho — la tendencia de estas transformaciones es a producir sujetos sociales adecuados al nuevo sistema hegemónico; si es que estos procesos de transformación se generalizan y consolidan, claro está. Por lo demás, no negamos la posibilidad de que la expansión de la modernidad reciente y del capitalismo pueda establecer una relación distinta con otras formaciones socio-culturales.

En suma, lo que sostenemos es que la tendencia a disolver la alteridad cultural, que poseen los procesos de modernización (por sus características específicas), es un elemento clave de la experiencia del conflicto cultural que, sostenemos, vive el campesino comunero alto-andino en la actualidad. El campesino comunero experimenta este conflicto en su relación con los

espacios y sistemas de significados de la modernización en el Perú. Esto lo podemos ver de la siguiente manera.

La búsqueda del campesino-comunero alto-andino supere su relación marginal con la modernización, le exige más temprano que tarde apropiarse de los conocimientos y de la agencia necesaria para acometer tal fin. El manejo de una semántica vinculada a conocimientos técnicos modernos, a la lógica del valor, introduce el conflicto cultural al que hacemos referencia. Estableciendo una relación entre matrices culturales que inmediatamente no responden a la misma lógica. En este sentido, la situación del campesino comunero es explicable en los términos que Cornejo Polar uso para describir la condición del inmigrante andino a la ciudad: “[...] el discurso del migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos, de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo *no* dialéctico” (1996: 841).

Este conflicto queda expresado en la exigencia que desde ciertos discursos del desarrollo plantean que el campesino comunero, y la comunidad campesina debe de capacitarse en estrategias y prácticas más adecuadas para su obtener éxito en el mercado. O, en último caso, que se produzcan las condiciones necesarias para que estos migren a las ciudades masivamente, como ocurrió en su momento en Europa occidental (Banco Mundial 2002).

La modernización — nuevamente lo decimos— no es extraña a los campesinos, pero sí instala un conflicto en su relación con este. Tal como se plantea la modernización en el Perú, el campesino no puede, salvo de forma subalterna, utilizar sus conocimientos y estrategias para ubicarse en ella. La vida comunal como tal, en los términos que la hemos descrito, no tiene lugar claro en aquella.

De esta forma, la tensión o el conflicto entre los términos principales de la codeterminación cultural, que define la experiencia real del campesino comunero alto-andino, se vincula a la discriminación étnica. El campesino que quiere apropiarse de esos procesos modernos, de forma exitosa y no como un marginal, debe dejar atrás su condición efectiva de campesino. No hacerlo es ser significado como pobre o atrasado.

Sostenemos que los discursos sobre desarrollo tienden a reproducir formas de discriminación étnica. En efecto, en la medida que no visibilizan la dimensión culturalmente diferenciada que

determina la vida campesina-comunera, no consideran en sus evaluaciones, proyectos e intervenciones la presencia del conflicto cultural como determinación clave de las relaciones entre aquellas y la modernización vigente en el Perú. Esto conduce a que la forma de vida campesina sea significada como pobre o carente y valorada en relación a la valoración de la identidad y la autoestima, pero no la consideran como fuente de una potencial construcción alternativa de ciudadanía y posicionamiento en los espacios hegemónicos del país.

La pregunta es si los espacios municipales, y, específicamente, los de la participación ciudadana están pensados desde la existencia de este conflicto, de tal forma que incluya mecanismos y estrategias para que la voz del campesino y de las comunidades pueda ser efectivamente representada. Lo que hemos encontrado en esta investigación es que los espacios de participación ciudadana municipal no solo están diseñados como artefactos de una modernización que no representa el conflicto cultural al que hacemos referencia, sino que son además escenarios donde se reproduce, en la relación entre los agentes de la municipalidad y el campesinado comunero, discriminación étnica de los primeros con respecto a los últimos.

3.2 La discriminación étnica en los espacios municipales

El sistema actual de participación ciudadana, que rige en el Perú, reproduce la discriminación étnica, fundamentalmente, porque no incorpora o invisibiliza en su diseño el conflicto cultural que experimentan las comunidades campesinas alto-andinas. Esto ocurre debido a que el diseño de los mecanismos de participación ciudadana, concretamente el del CCL y del PP (los más importantes) está culturalmente definido por el horizonte de la modernización.

Los recursos culturales necesarios para el diseño de los planes y proyectos, adecuados a las exigencias del actual proceso de descentralización, supone que los agentes manejen dichos recursos. Así pues, quienes no manejan dicho recursos, o tienen una relación marginal con los mismos, se encuentran en situación de inferioridad. Esto es lo que ocurre con los campesinos comuneros en su relación con los agentes de la municipalidad, y, en especial, en relación con las decisiones del equipo técnico que evalúa y define cuales son los proyectos adecuados para el presupuesto participativo municipal.

Los conocimientos campesinos anclados en la lógica comunal —ya descrita— no son visibilizados por el sistema de participación ciudadana, que en último término debe adecuarse a la normativa establecida por las leyes marco, y por los reglamentos definidos por el MEF. Los

espacios de participación ciudadana responden a la lógica de los sistemas expertos, propios de la modernidad. Para poder apropiarse de tales espacios, los campesinos deben formarse en dichos sistemas. En esta relación, la forma de vida campesina no aparece como fuente de recursos cognitivos pertinentes o útiles, sino más bien como un lastre, o cómo un síntoma de atraso e ignorancia.

Esta representación de la vida comunal ha sido internalizada por los campesinos. Así lo muestra una afirmación de Zenón Mescoco, primer alcalde campesino del distrito de Chinchaypuquio (provincia de Anta, Región Cuzco): “[...] de aquí [de la comunidad] todos se van, solo se quedan los que no logran desarrollar sus conocimientos.”²²

Es claro lo que Mescoco señala. La comunidad es significada como un espacio de atraso, al cual, por lo tanto es necesario abandonar. Quien se queda en la comunidad se queda en el atraso y la ignorancia. Pero, incluso entre las comunidades se establecen jerarquías definidas por quienes, realmente o en términos imaginados se encuentran mejor posicionados en los procesos de modernización. Esto se observa en el discurso de una comunera de la comunidad de Quispeayllu (Quespeayllu), ubicada en el Valle Sagrado del Cuzco. Cuando se le preguntó “¿quienes eran los indígenas?, y ¿dónde estaban?”, ella respondió lo siguiente:

“[...], la gente indígena, son los que no saben escribir ni leer. Los indígenas son personas de las alturas con su vestimenta tradicional y analfabetos. Ellos explican en su lengua muy bien sus necesidades. Hace veinte años atrás, ellos eran tímidos y excluidos, ahora están yendo a sus comunidades y les están capacitando. En el curso del liderazgo las mujeres del campo ya hablan. Aquí en el valle sagrado, somos gente civilizada porque hubo alfabetización en la zona. Una persona civilizada, en primer lugar, no es analfabeta, al menos ha realizado un curso hasta un nivel de educación. La pertenencia a un centro urbano también es un indicador de la civilización. En la comunidad [Quispeayllu] hay personas analfabetas, pero son civilizado. Todas las personas somos iguales, un indígena que recibe educación es igual. Aquí el término indígenas es utilizado de manera peyorativa y despectiva. La única forma de salir de la pobreza es la educación [...]” Julia Calvo, tesorera de la comunidad de Quispeayllu, distrito de San Salvador, provincia de Calca.

²² Zenón Mescoco es comunero de la comunidad de Anansaya. Esta es una comunidad que está ubicada por encima de los 3000 msnm en el distrito de Chinchaypuquio en Anta. La entrevista a Zenón fue realizada en el año 2006 por Martín Málaga, ex investigador del CBC, en el marco de una investigación sobre espacios municipales y conflicto cultural que el CBC realizó junto al IEP, y al CEPES.

El factor diferencial entre una comunidad indígena y otra “civilizada”, según el discurso de la tesorera comunal de Quispeayllu, es la educación. Por supuesto, ella se refiere a la educación que se recibe en las escuelas del Estado, o en las escuelas privadas formales, no la educación que transmite los conocimientos ligados a la lógica comunal. Estos últimos conocimientos son definidos como inferiores, como lastres.

Pero esta discriminación no se crea con el actual sistema de gestión municipal. En realidad, recrea una discriminación étnica que es muy anterior, la cual está vinculada al tiempo de la hacienda. Esto lo da a entender Zenón Mescoco, quien fue Alcalde de Chinchaypuquio entre 1998 y el 2002.

“A mí me insultaban de puro indio patarajada, me decían: qué nos va poder conducir este indio a nosotros, debemos botarlo, me decían. Pero, ¿qué me van a botar, cómo me van a botar?, si yo he sido elegido con votos y cómo me botarían, es difícil. Esa fecha me persiguieron, con segaderas en mano, para cortarme el cuello, esos señores [los vecinos del pueblo de Chinchaypuquio]. [...] En las asambleas era en donde me humillaban mucho, tenía que agachar la cabeza.” Zenón Mescoco.

En este fragmento, Mescoco narra cómo fue agredido por los vecinos del Pueblo del Chinchaypuquio, por ser comunero. Los vecinos no podían aceptar que un campesino de las comunidades (un “indio”, un “ignorante”) los gobernara. En el espacio municipal, esta relación de discriminación aparece vinculada a una construcción de una jerarquía étnica, directamente relacionada a la apropiación de los recursos de la modernización. Quienes están más distanciados de la cúspide de esta jerarquía son aquellos que provienen y se han formado exclusivamente en la comunidad. Así el campesino que no ha migrado, y que no tiene algún título profesional es deslegitimado por ello.

Un caso que expresa esta situación de discriminación étnica es el de un regidor, de origen comunero, de una municipalidad distrital de la provincia de Calca en Cuzco. Este regidor ostentó el cargo durante el periodo 2002-2006.²³ El regidor en cuestión pertenecía al mismo partido que el alcalde distrital. Sin embargo, este cuestionaba su labor fiscalizadora deslegitimando su posición y su capacidad para entender la gestión municipal en tanto no-profesional, y campesino-comunero.

²³ Esta entrevista fue hecha como parte de la investigación que llevó “Campesinado Indígena y Modernidad Política”. Realizada por Javier Monroe, ex-investigador del CBC. El nombre del regidor y el nombre de la municipalidad lo mantenemos en reserva debido a que la gestión del Alcalde continúa (fue reelegido).

“Por ejemplo, a mí, por lo que yo soy de la comunidad, por lo que quizás insisto en ver las cosas, por qué y para qué, ahí se amargan y a veces no quieren informar de las cosas, o sea, hay cierto celo. Yo no hago porque yo fastidio al alcalde, sino yo hago porque debo cumplir. Algún movimiento yo tengo que rendir a la persona que me dio cuentas [a las comunidades] [...] Sí, solamente por eso [por ser campesino], porque habían momentos de cambio de palabra que acá también me lo dicen: «Usted es ignorante», pese de ustedes llamarse no sé qué cosa. Pero, sin embargo, nosotros somos fuertes, por eso a veces nosotros pensamos, a veces nosotros nos equivocamos, o él también pues se equivoca, si es profesional —«no eres profesional»—, pero nosotros queremos ser sumisos a lo que estamos haciendo, claro, no nos basamos a leer mucho.” Ex-regidor de una municipalidad de Calca²⁴

La representación social predominante acerca del campesino comunero, que lo define como atrasado, pobre e ignorante, es utilizada, en el propio concejo municipal, para negarle voz al campesino. El campesino es deslegitimado por su supuesta condición de inferioridad frente a quienes están formados (real o supuestamente) en los *sistemas expertos* modernos (los profesionales y técnicos). La existencia una representación socialmente predominante, claramente, en los espacios rurales del sur andino, que inferioriza al campesino comunero se vuelve a observar en el discurso que, Raúl Miranda Huallpa, comunero de la comunidad de Pampahuaylla²⁵, desarrolla en el siguiente fragmento:

“(...) Así me encontraron a mí sin ninguna ocupación [después de haberse “repartido” ya algunos puestos de trabajo, principalmente entre los vecinos del pueblo]. En ese caso, ¿a qué cargo me pusieron a mí? De barredor de calles. Es ahí donde mis ojos empezaron a ver grandes, y empecé a coger experiencias; y dije, “que eso se terminé en mí, y no en mis hijos”, dije, “que se termine en mí ese sufrimiento”. En eso de la limpieza pública trabajé en aquellos lugares sucios, empecé a baldear los baños, y esa [gente] de los partidos empezó a decirme que limpie bien. Y la gente del pueblo me dijo: ‘¿A qué le dan trabajo a esa gente de la puna?, ¿a qué entra la gente de la puna a trabajar, a qué entra el indio de la puna a trabajar aquí?’. Así empezaron a criticarme a mí, y me trataron de puro indio. En ese caso, yo, cogiendo experiencia en mí, mejor —dije— “que eso se termine en mí”, “esa situación que se termine en mí y no en mis hijos”. Por eso yo le lleve a mis hijos a Ancahuasi²⁶, para que ahí pueda yo educarle desde pequeños, y en

²⁴ No precisamos los datos del entrevistado porque los conflictos con sus “ex-compañeros” de gestión continúan todavía. El fragmento citado es parte de una entrevista realizada para la investigación —financiada por CLACSO— “Campesinado indígena y modernidad política” realizada por Javier Monroe, ex-investigador del CBC. El libro producto de esta investigación está por publicarse.

²⁵ La comunidad de Pampahuaylla está ubicada en el distrito de Limatambo, provincia de Anta, región Cuzco.

²⁶ Ancahuasi es un distrito de Anta, más cercano a la comunidad de Pampahuaylla que la misma capital de Limatambo.

Ancahuasi los eduque haciendo de todo en escuelas privadas.”. Raúl Miranda Huallpa, ex-presidente del CODECAL comunidad campesina de Pampahuaylla, Limatambo²⁷

La experiencia campesina del conflicto cultural y la discriminación étnica, también aparece narrada por los campesinos carabaynos. En la siguiente sección concretamente exploraremos los discursos de campesinos y de autoridades y funcionarios municipales del distrito carabayno de Corani.

3.3 Conflicto cultural y discriminación étnica en los espacios de participación ciudadana del Distrito de Corani

3.3.1 Descripción general sobre el distrito de Corani

Corani es uno de los diez distritos de la provincia puneña de Carabaya (provincia ubicada al norte de la región de Puno). Los otros nueve distritos son Macusani (distrito donde se encuentra la capital de provincia), Crucero, Ollachea, San Gabán, Usicayos, Ayapata, Ituata, Coasa, y Ajoyani. Corani se formó como distrito en el año 1854.

Corani es un distrito alto-andino, ubicado entre los 3800 msnm y los 5900 msnm (Ocola 2008). Se encuentra ubicado sobre la vertiente occidental de la cordillera del Vilcanota (también llamada cordillera de Carabaya). Linda por el norte con el distrito de Ollachea (ubicado en la vertiente oriental de la cordillera del Vilcanota), por el sur con la provincia de Melgar, por el este-sureste con el distrito de Macusani (capital de Carabaya), y por el Oeste con la región de Cuzco (Con la provincia de Canchis, y con la provincia de Quispicanchi).

En el 2006, el distrito de Corani contaba con una población total de 3622 habitantes²⁸ (FONCODES, 2007), de los cuales el 94.18% vive en zonas rurales (fundamentalmente comunidades campesina), solo 5.82% vive en zonas urbanas (Ocola 2008). La población de Corani habla castellano y quechua. Aunque, como usualmente ocurre, entre las personas de mayor edad (sobre todo mujeres) predomina el monolingüismo (en quechua).

²⁷ Esta entrevista fue realizada en el año 2006 por Martín Málaga, ex investigador del CBC, en el marco de una investigación sobre espacios municipales y conflicto cultural que el CBC realizó junto al IEP, y al CEPES.

²⁸ Esto alrededor del 5% del total de la población de la provincia de Carabaya estimada en el 2006 en 73946 habitantes.

En Corani, existen además de la capital de distrito (el pueblo de Corani) 5 comunidades campesinas y dos centros poblados. Los nombres de las comunidades campesinas son Chimboya (la que, según la municipalidad y los campesinos, tiene mayor población), Isivilla, Aconsaya, Quelcaya (la comunidad que se encuentra a mayor altura), y Chacaconiza (la comunidad que, según la municipalidad y los campesinos, es la de menor población). Los centros poblados son dos: el centro poblado de Isivilla y el centro poblado de Aymaña. El primero se formó a partir de la comunidad campesina de Isivilla, el segundo a partir de la comunidad campesina de Chimboya.

Las actividades principales de la población son la crianza de alpacas, y la agricultura (especialmente el cultivo de papa). Según nos han informado en distintos taller las comunidades campesinas de la zona son anteriores a la reforma agraria, e incluso lo campesinos nos indicaron que estas se denominaban *Ayllu* antes de la ley de comunidades campesinas. Por la información que recibimos y la observación que hicimos, durante nuestra estancia en el distrito la producción agrícola se dedica al autoconsumo, principalmente. Los campesinos complementan su economía familiar con la venta de la lana de alpaca, y el trueque que se realiza con otras comunidades, tanto de Canchis y Quispicanchi, como de Macusani.

Según el mapa de la pobreza del FONCODES (2007), en el año 2006 Corani (al igual que Carabaya a nivel de las provincias) se ubicaba en el primer quintil de pobreza en entre los distritos del Perú. Según este mismo mapa el analfabetismo entre la población femenina coraneña alcanza el 40%, y la desnutrición infantil el 57%.²⁹

Antes de la construcción de la carretera interoceánica el acceso a Corani era muy complicado. Aunque aún con la interoceánica, para acceder al pueblo de Corani hay que desviarse por un camino que con dificultad llega a ser una trocha carrozable. Además de esto, las comunidades de Quelcaya, Chimboya y Chacaconiza tienen más fácil acceso a la ciudad de Macusani que al pueblo de Corani.

En síntesis, el distrito de Corani es uno de los distritos más pobres del Perú. Típicamente rural, y alto-andino, con población quechua-hablante y comunera, la cual produce fundamentalmente

²⁹ No contamos con datos de si las cifras de desnutrición infantil hayan cambiado con la intervención del programa “Juntos”.

para auto-consumir.³⁰ Ahí es donde se despliegan las relaciones entre la municipalidad distrital y las comunidades campesinas.³¹ Desde el punto de vista de la relación entre modernización (representada principalmente por la municipalidad) y las comunidades campesinas, nos preguntamos ¿cómo se desarrolla, en Corani, la relación entre municipalidad y comunidades campesinas?, ¿qué la caracteriza?

3.3.2 Los espacios de participación ciudadana en Corani: el despliegue de la discriminación étnica y el conflicto cultural

En el análisis que a continuación desarrollaremos, consideramos fundamentalmente la información recopilada en sendos talleres de diagnóstico sobre participación ciudadana en el distrito de Corani, realizados como parte de un proyecto sobre gobernabilidad en espacios locales, que quien escribe coordinó.³² Ambos talleres se realizaron durante dos días en el mismo pueblo de Corani, a uno asistieron todos los representantes campesinos de las cinco comunidades del distrito, y de organizaciones campesinas (como las rondas), el segundo fue realizado con las autoridades y funcionarios municipales, también durante dos días.

Los referidos talleres fueron actividades de un proyecto que diseñó el Centro Bartolomé de las Casas que tenía como objetivo contribuir al desarrollo de una experiencia de gobernabilidad intercultural en distritos rurales del Perú. La idea de este proyecto era contribuir a que la relación entre municipalidad distrital y comunidades campesinas incorpore e institucionalice el reconocimiento de la diferencia cultural en los propios mecanismos de participación ciudadana, y en la gestión pública, a sabiendas que la ley orgánica de municipalidades no lo hace, y que la tendencia en la gestión de muchas municipalidades es a desconocer el valor y la importancia en la vida de sus poblaciones de la cultura. En este marco fueron desarrollados los mencionados talleres.

³⁰ Así lo señala Melitón Peralta, expresidente de la Central de Rondas Campesinas del distrito de Corani, y actual vicepresidente de la Central Provincial de Rondas Campesinas de Carabaya: “el distrito de Corani tiene problemas en el aspecto económico en su mayoría la población carece económicamente hay personas que no tienen un trabajo estable. Para el sustento de la familia solo nos sirve la agricultura, la ganadería.” Esta entrevista la realizamos en marzo del 2008, en la ciudad de Macusani.

³¹ Por supuesto, nos podemos plantear como pregunta si la construcción de Corani y su población como pobres no vela elementos a considerar que matizarían la valoración de aquellas como pobres, y que permitirían valorar de forma —digamos— mucho más positiva a las comunidades campesinas, su forma de organización y en general de forma de vida.

³² Estos talleres se ejecutaron en Julio del 2009, teniendo como marco institucional al Centro Bartolomé de las Casas del Cuzco.

Cuando los facilitadores del taller preguntaron a las autoridades y funcionarios municipales acerca de su percepción sobre los campesinos, estos plantearon la idea común que se tiene sobre los campesinos:

F.- ¿Y las comunidades?, ¿qué cosa son para la municipalidad?

R.-Los necesitados

[...]

R.-...(Murmullo) ...necesitados

F.- ¿Qué significa ser necesitados?

R.-Algo que le falta o carece

[...]

F.-¿“Lo que carece”?, ¿carecen de qué?

R.-De agua

[...]

F.- ¿Carecen de recursos podemos decir?

R.-Recursos y...

F.-Carecen de recursos; y, ¿cómo se llama a los que carecen de recursos?

R.-Pobres

F.-Pobres, entonces estos [los campesinos] son pobres [...]"³³

La identificación de las comunidades campesinas con la pobreza y el atraso no es solo una percepción abstracta de las autoridades y funcionarios municipales, es un discurso que tiene eficacia social, define los términos de la relación y la negociación en los espacios de participación ciudadana en Corani. Así, el campesino significado va a pedir obras a la municipalidad bajo la figura de pobre y necesitado, y la municipalidad se posiciona ante aquel como un “abastecedor”. Así es como lo expusieron —en los talleres mencionados— los miembros de la municipalidad en el distrito de Corani.

Las comunidades piden, y la municipalidad abastece (si es que hay presupuesto para ello, y si es que es técnicamente adecuado el proyecto). La comunidad campesina y el delegado comunero se posicionan en la relación con la municipalidad como el sujeto que pide, que “carece de”. En esa posición los campesinos no aparecen como actores que negocian con la municipalidad en tanto plantean una visión integral de su situación local, y una comprensión de cómo debería posicionarse el distrito y las comunidades en el ámbito nacional. Los campesinos fundamentalmente plantean sus necesidades desde una representación de carencia, definida por el lugar marginal que les ha dado la modernización en el Perú. Sus conocimientos como campesinos, y recursos culturales tienen un lugar marginal en aquella relación.

³³ Aquí F significa “facilitador”, y R significa “respuesta de los participantes”

Ciertamente, se puede afirmar que la situación del campesino en la negociación con la municipalidad no es meramente pasiva, finalmente, negocia, y busca que sus pedidos puedan ser aceptados por la municipalidad. Como parte de esas estrategias que despliega el campesino (no solamente el de Corani) en su relación con la municipalidad, se encuentra el vincularse a las autoridades municipales vía redes de clientela.

Como parte de esta investigación, no encontramos indicios claros de la existencia en Corani del uso de clientelaje político (salvo algunas menciones difusas que no pudimos corroborar). No obstante, nos referimos al clientelaje político, pues este ha sido documentado como un elemento presente en la vida política local de los espacios rurales andinos (Torres 2000; Monroe 2010). Así por ejemplo, Javier Torres Seoane señala como durante los procesos electorales en las zonas rurales andinas los candidatos ofrecen hojas de coca, alcohol, y dinero a los campesinos que van a votar a cambio de su voto. Hacen parte de estos ofrecimientos los puestos de trabajo en la municipalidad o incluso la realización de proyectos en los que la comunidad está interesada.

Las relaciones de clientelaje, o de prebendas, que son un crimen para el sistema legal nacional, para el campesino comunero son mucho más próximas al modo como se relaciona diariamente con los otros. En la comunidad, en las redes familiares y en los ayllus, el vínculo es directo, de confianza por lazos preestablecidos. No son relaciones de confianza construir a partir de vínculos impersonales, como razones técnicas. Es bajo esta forma que una dimensión de la forma de vida comunal puede entrar a determinar (hasta cierto punto) la vida política local. En este sentido, la relación campesina comunera con las elecciones y con la propia municipalidad es más próxima a la idea de Partha Chatterjee (2007) de *sociedad política*, que a la idea formalista de que estos espacios contribuyen a la construcción de ciudadanía y de sociedad civil.

Chatterjee propone considerar el concepto de "*sociedad política*" para poder representar esos la dinámica social que se despliega en los estados postcoloniales a partir de la existencia de importantes sectores sociales que se encuentran fuera o en los márgenes de la ciudadanía formal u oficial. Para estos sectores, el sistema de administración de justicia, el derecho, la ley, y demás instituciones ciudadanas no son instrumentos para el despliegue de sus estrategias,

pues justamente se encuentran en situaciones marginales con respecto a ellas, e incluso en situaciones que infringen la ley.

El modo de vincularse con el Estado y las instituciones ciudadanas de aquellos sectores, para poder hacer representables sus intereses y demandas, es usar estrategias “paralegales”. Es decir, utilizan relaciones con e instrumentos de la sociedad oficial para defender sus intereses que se encuentran en situación marginal. Así el subalterno, inmerso en la *sociedad política*, no acuden a la corte suprema o al tribunal constitucional, hacen campañas con ONG nacionales e internacionales para presionar al Estado ante la posibilidad de ser desalojados de terrenos ocupados ilegalmente, por ejemplo.

De esta forma, Chatterjee pone de manifiesto que los subalternos no tienen una posición pasiva frente al poder, son capaces de determinarlo, y de vencerlo. Sin embargo, esta lucha siempre se realiza desde la posición de marginalidad. En efecto, las estrategias del subalterno no se desarrollan como parte de una relación en la que se comparte la hegemonía. Por supuesto, las victorias de los subalternos y marginales no aseguran que la tendencia principal de la sociedad oficial a reproducir esa condición de marginalidad cambie.

Así pues, en la utilización de redes de clientelaje, el campesino puede encontrar un medio posible para acceder de forma más directa al poder local; sin embargo, nuevamente, eso no cambia la situación estructural de marginación en la que se encuentra, solo la reproduce. Su forma de vida, vinculada a la lógica comunal, se encuentra fuera de las relaciones hegemónicas dentro de la municipalidad.

A esta situación de exclusión de la forma de vida campesina alto-andina, con respecto a los espacios y relaciones de participación ciudadana, la hemos definido por su condición de discriminación étnica. En el propio discurso de los campesinos y representantes de la municipalidad de Corani quedó expresada esta, como una diferenciación entre quienes tenían los conocimientos adecuados para dirigir la municipalidad, y quienes no los tenían.

F.-Pero, ¿la municipalidad es una institución moderna, al tener profesionales expertos? O, digamos, ¿son campesinas?

R.-No

R.-Somos capacitados...Ahorita, en la municipalidad, todos los trabajadores y todas las personas debemos saber Internet y el alcalde mismo se ha propuesto hacer llegar energía a todas las comunidades y de todas maneras

todos los comuneros y los niños de los centros educativos tiene que estar atentos a las computadoras, y así nos estamos modernizando, a pesar de los grandes países estamos retrasados todavía. Eso sería.

A la pregunta de si quienes trabajan, y conducen la municipalidad, son campesinos, el funcionario municipal responde que “No. Somos capacitados.”. La oposición que se establece es entre campesino y “persona capacitada para la gestión municipal”, no entre campesino y habitante de la ciudad (u otra cosa). La diferencia que establece los representantes de la municipalidad con el sujeto comunero es por el conocimiento que se tiene, y con lo que le permite realizar ese conocimiento. Así continuó el diálogo entre el facilitador y el mismo funcionario:

F.-Entonces, la Municipalidad es una institución moderna, y que requieren además personal moderno.

R.- Gente preparada

F.- Gente preparada, gente capacitada

[...]

F.- O sea, la Municipalidad exige gente preparada.

R.- Tienen, por ejemplo, el mensaje...de la Republica. Todos los trabajadores del Estado público tienen que dar un examen, entonces, para eso debemos estar preparados todos

F.- ¿Y en qué consiste ese examen?

R.- Conocimientos

F.- En conocimientos.

R.- Claro

F.- ¿Y en qué conocimientos?, ¿de agricultura?, ¿ganadería?, ¿de qué?

R.- De acuerdo...Municipalidad

Todos.- Murmullo...

F.- O sea, si una persona no conoce como funcionan esas áreas, no se va a poder desenvolver. Entonces, yo les pregunto, ¿los campesinos de Corani saben esos conocimientos, tienen esos conocimientos?

R.- No tienen ...

Los campesinos también subrayan que la diferencia étnica con los técnicos y autoridades municipales se define por el conocimiento. Esto —señalaron en el diálogo del taller— además, los pone a ellos en posición de inferioridad. Como parte del taller, se les pidió a los campesinos que respondieran en grupos a varias preguntas, una de las preguntas fue “¿qué respuesta obtienen de la municipalidad, que resultados obtienen a estas necesidades de la comunidad?”. La respuesta de uno de los grupos fue la siguiente:

“O sea allí nos están preguntando si tenemos algún perfil o proyecto para realizar nuestra obras, y, como nosotros no somos capaces dentro de la

comunidad, no podemos traer esos documentos. Entonces, los del municipio nos contestan —“nosotros lo vamos a elaborar, pero despacio, tengan calma.”; y así pasa el tiempo uno, dos, tres años, y al final no se cumple. Y se olvida con el tiempo [...]”

El problema planteado por la diferencia de conocimientos fue uno de los núcleos del diálogo con los campesinos durante el taller realizado en Corani. Así, este tema fue tratado por dos representantes de las comunidades de la siguiente forma:

“No todos somos profesionales en mayor parte [...] técnicamente no entendemos las leyes, porque no somos profesionales [...] Por eso es que nosotros nos sentimos un poco marginados. Nosotros mismos decimos y pensamos que somos marginados. Por falta de conocimiento, no tenemos un legal conocimiento de las normas, no conocemos el total de las normas, pero solo un poco, no sabemos de raíz como será la ley del presupuesto participativo, por eso que andamos equivocados.”

“Así como nos ven, a todos nosotros, humillados, siempre viviremos así. Incluso creo que la ley así dice. Entonces, nos quedaremos así, pero de acuerdo a lo que yo veo, falta mucha conciencia de parte nuestra para nosotros mismos. Bien dice: “participación ciudadana”, y nosotros acudimos. Asistimos a los cabildos abiertos, participamos de los presupuestos participativos, solamente asistimos por cumplir, y por hacer caso a una ordenanza nada más. Nos sentamos, escuchamos, planteamos una propuesta, y no nos hacen caso. En ese caso, pienso que solamente nos están utilizando para que digan que a los presupuestos participativos asiste mucha gente, es así lo que pienso compañeros.”

Lo que expresan estos campesinos, que expresa en síntesis el diálogo desarrollo en el taller con los representantes de las cinco comunidades de Corani, es su frustración y desasosiego porque en la relación con la municipalidad no se sienten representados. Un componente de esta experiencia es el hecho que no ven que la municipalidad cumpla con lo que ellos consideran que debería hacer. Pero otro componente de tal experiencia es la relación de discriminación étnica que se pone en acto en la relación entre las comunidades campesinas y la municipalidad.

En esta relación de tensión entre comunidades y municipalidad, los representantes de la municipalidad reprochan a los campesinos que se quejen y critiquen la gestión municipal. Así lo planteo un funcionario municipal en el taller que desarrollamos con ellos el 2009: “[...] mire, a lo que uno ve no más a la altura, que uno vive sin salir afuera [se refiere a los campesinos de

Corani], pide por pedir o a falta de conocimiento, habla por hablar, critica por criticar, entonces, ¿qué de bueno trae?”.

Nuevamente, el funcionario municipal cuestiona la legitimidad de las críticas campesinas por su poco conocimiento, o mejor, por su ignorancia acerca de cómo es ese mundo que no está en la puna y que no es la comunidad campesina.³⁴ Así pues, en el discurso de los agentes municipales se reproduce y actúa la negación de valor a la forma de vida campesina alto-andina. Los campesinos no se sienten representados en dicha relación. ¿Qué les queda a los campesinos en esta relación?

Algo que está ocurriendo en el distrito, es que los campesinos no le prestan interés al presupuesto participativo: “solo asistimos por cumplir”, señalaba un comunero en un fragmento anteriormente citado. Asisten, pero no se involucran. Así lo señala también otro campesino participante del taller

“Mire compañero, a las reuniones del presupuesto participativo muchas veces poca gente campesina va ahí. Han dejado de tener interés de asistir ahí, a las reuniones del Presupuesto Participativo. Algunos campesinos prefieren dedicarse a su ganadito, a su alpaquita, a su chacrita... Además compañeros, muchos prefieren esperar a que la municipalidad presente en la asamblea el presupuesto...el campesino no entiende muchas veces cuando hablan los técnicos.”

Este problema que experimentan los espacios de participación ciudadana en el distrito de Corani, contrasta con la significación que tiene para los campesinos coraneños las reuniones de ronda campesina. En el siguiente punto abordaremos el papel y el significado de la ronda campesina en el distrito de Corani, y cómo está vinculado este espacio a la problemática de la discriminación étnica y del conflicto cultural.

4. Papel y significado de las Rondas Campesinas en la provincia de Carabaya

³⁴ Por supuesto, la representación de las comunidades campesinas andinas, y de los campesinos comuneros como pobres y atrasados no es invento de los miembros de la municipalidad de Corani. Lo que su respuesta expone es como la representación social, vinculada a la modernización hegemónica en el Perú, que predomina en el discurso del propio Estado y de la sociedad nacional sobre las comunidades se reproduce en los espacios que deberían, por su proximidad, deberían de ser los más adecuados para representar, en condiciones de igualdad los problemas, las potencialidades e intereses campesinos.

El origen de las rondas campesinas de Carabaya se remonta a fines de los años ochenta. Se organizan por primera vez en la provincia en las zonas altas de esta, entre las comunidades campesinas. Por las entrevistas que realizamos, pudimos informarnos de la existencia de una controversia o de una disputa entre los distritos de Corani, Crucero y Macusani sobre el lugar exacto donde se originó la primera ronda campesina de la provincia.³⁵

Más allá de la controversia sobre su lugar de origen, lo que queda claro, luego de revisar la poco extensa bibliografía sobre las rondas de Carabaya, y de haber conversado con campesinos y dirigentes ronderos de distintos distritos de la provincia, es que las rondas en Carabaya nacieron entre las comunidades de altura, y desde ahí se expandieron al resto de la provincia, hasta el último de sus distritos.³⁶

Otra cuestión que es común a las narraciones sobre el origen de la ronda, en cada uno de los distritos que disputan el título de “cuna de las rondas campesinas en Carabaya”, es que estas fueron iniciativa de los campesinos, y no del Ejército. En efecto, en todos los casos, las rondas campesinas, se formaron por iniciativa de las propias comunidades para enfrentar al abigeato, y a la caza furtiva de vicuñas.³⁷ Melitón Peralta, ex-presidente de la organización distrital de rondas de Corani, nos contó que la idea de organizarse en rondas les llegó por su relación con las comunidades campesinas de Quispicanchis. Como dijimos antes, los campesinos de Corani van a comunidades de Quispicanchis (cercanas al pueblo de Marcapata) para intercambiar carne de alpaca por maíz y otros productos. En ese entonces, esas comunidades ya contaban con rondas, y es ahí donde los campesinos coraneños se interesan por la organización de rondas.

³⁵ Esta controversia sobre el origen de la ronda campesina en Carabaya entre los tres distritos de altura de la provincial expresa el orgullo que genera la organización de rondas campesinas entre los campesinos de la zona. No por nada, el lema del distrito de Corani es “Corani, cuna de ronderos”.

³⁶ El último distrito de Carabaya en formar una organización de rondas campesinas fue San Gabán.

³⁷ “Hace unos 18 a 20 años cuando yo era niño nació la ronda en la comunidad de Quelcaya [distrito de Corani], hasta ahorita existen todavía los señores que han actuado en ese tiempo, Sr. Raúl Peralta, Sr. Lucas, Sr. Filomeno y muchos otros de otra comunidades. Yo era niño y no participaba, claro que somos testigo, la ronda ha traído bastante beneficio. Hoy día, ya no hay delincuencia ni robos.”. Segundo Patatingo Mamani, Gobernador de Corani. (entrevista realizada en febrero del 2008 en Corani).

“Las rondas campesinas se han organizado con la finalidad de combatir el abigeato como también para combatir la delincuencia común asimismo el robo. Había bastantes asaltantes. Uno ya no podía transitar libremente por las calles de Crucero. Por ejemplo, salía una persona con bicicleta, y la perdía, o salía una persona con moto, lo arrebataban. De la misma manera, en las noches los abigeos entraban a los domicilios de los comuneros y violaban a su hija, a su esposa, y a la vez robaban el ganado. Además, los abigeos iban con armas de palo, llegaban a las comunidades, y nos decían que nos iban a matar [...]”. Sabino Soncco, ex presidente de la organización distrital de Rondas Campesinas de Crucero (entrevista realizada en febrero del 2008 en Crucero).

Sobre su origen y desarrollo, hay que señalar que la organización de rondas, en Corani, y los demás distritos fue formada por los campesinos, para defenderse a sí mismos del crimen que se extendía por toda la provincia. Si bien, durante la década de los noventa, las rondas de la provincia fueron asimiladas por el Ejército al sistema de autodefensas campesinas, a fines de aquella década los mismos miembros de las antiguas rondas abandonaron, por decisión propia, la condición de autodefensas para convertirse, nuevamente en una organización autónoma.³⁸

Al respecto del origen de las rondas campesinas en Carabaya, hay que considerar que, hasta el día de hoy, la presencia policial en toda la provincia es bastante pobre, o mejor, es prácticamente inexistente. En el distrito de Corani no hay una comisaría, ni presencia policial de ningún tipo; tampoco —según nos han informado— en el resto de distritos no hay presencia policial permanente; en Crucero, la comisaría cuenta con seis efectivos, que, por lo demás, son objeto de la desconfianza de los pobladores. Por último, en Macusani (de donde saldrían los policías para responder a problemas de seguridad en un distrito como Corani), la comisaría cuenta con poco más de once efectivos, y tampoco goza de la confianza de la población.

En una entrevista hecha —en marzo del 2008— a Nancy Rossel Angles (la actual alcaldesa de la provincia de Carabaya), ella nos confesó que le tiene mucha más confianza a la ronda campesina que a la policía (a la que tildó de corrupta, e incapaz de garantizar el estado de derecho en la zona). Lo que nos dijo exactamente fue: “también aquí hay bastante ausencia del Estado. Solo Macusani y Crucero tienen a la policía, y, como se sabe, [la policía] es la institución más corrupta del país, entonces, ante esta ausencia, la ronda es la garantía de justicia y de paz social.”. Luego nos dijo: “si no hubiera la ronda, habría robos, abusos. De todas maneras, la ronda ayuda a poner equilibrio, porque si no, tendríamos que solucionar nosotros, porque la policía no garantiza la ley aquí.”.

Las palabras de la alcaldesa de Carabaya son bastante elocuentes. La gestión municipal de Carabaya no confía en la policía, y sí en la ronda campesina para combatir el crimen. La legitimidad de la ronda como administrador de justicia, en las palabras de la alcaldesa, reside en su eficacia para garantizar el orden y la ley; pero, finalmente, esta eficacia de la ronda se sustenta en una condición moral adecuada para esta labor, definida por oposición en el

³⁸ En este proceso de retorno a la autonomía, según nos cuenta Fidel Lope, ex-presidente de las autodefensas de Carabaya, y secretario honorario de la actual Central Provincial de Rondas Campesinas de Carabaya (CUPROC), una comisión de ronderos carabaynos viajó a Cajamarca para conocer como se organizaban ahí las rondas campesinas.

discurso de la alcaldesa a la condición de la policía de “la institución más corrupta del país”. Así la municipalidad de Carabaya, por medio de la gestión de Nancy Rossel, reconoce a la ronda como una institución campesina que tiene un papel fundamental en la provincia.

Un hecho que, sin duda, ha contribuido a que las rondas campesinas sean objeto de tal reconocimiento, y que posean tal legitimidad frente a la población de todo el distrito y frente a las autoridades de los gobiernos locales, es el hecho que prácticamente han erradicado el abigeato y el robo en general. Segundo Patatingo, gobernador de Corani, afirmó esto cuando se le preguntó si la gente del distrito de Corani reconocía que la ronda era importante para ellos: “sí, bastante. Porque todos se dieron cuenta que hoy viven contentos y tranquilos, porque los caballos o animales ya no son robados, aunque ahora hay todavía, pero ya no es mucho.”. Este eficaz combate contra el abigeato, lo llevaron a cabo las rondas articulándose entre sí, e impulsando la formación de rondas en los distritos que no contaban con ellas.

“Esta organización como ha empezado en Corani. Después, había coordinación con el distrito de Macusani. Y así se seguía haciendo periódicamente los encuentros, en el cual también se invita a otros distritos, y si tienen algún problema y sabiendo que las rondas están combatiendo contra las delincuencias y cada distrito ya empezaron a constituir ronda.” Melitón Peralta, Ex presidente de la Central distrital de Rondas de Corani

“En principio la ronda no tenía tanta convocatoria, y empezó con poca gente. Los ejemplos de justicia que hacia la ronda ha permitido mejorar las reuniones de la ronda. Y van llegando de todas partes a poner su denuncia. Entonces, así, poco a poco, se inició en Corani , luego en Crucero y Macusani, y se expande en toda la provincia de Carabaya, hasta lugares donde no llega carro, sino es caminar a pie 2 días.”. Pedro Huaricayo, Presidente de la Central Regional de Rondas Campesinas de Puno³⁹

El resultado de esta conformación de una red, primero distrital, y luego provincial de rondas campesinas, es muy necesario que se tenga en cuenta. La creación de la red provincial de rondas campesinas terminó constituyendo la única organización social capaz de llegar a cada distrito y comunidad de la provincia, y de aglutinar a la gran mayoría de la población.

“Eso de la ronda es una organización autónoma. Además, la provincia de Carabaya es extensa. Donde, ahora, la comunicación es más fácil porque las vías de comunicación están más desarrolladas. Antes solo había dos buses a la semana hacia Juliaca, y a los distritos ni hablar. Cada distrito estaba a su suerte. La única fuerza que une y está organizada es la Ronda, y eso es muy

³⁹ Pedro Huaricayo nació en Carabaya, en el distrito de Ituata.

importante, y crea la unidad de la provincia.”. Michell Portier, ex-alcalde de Carabaya

Michell Portier⁴⁰, en el fragmento anterior, nos muestra que las rondas campesinas en la provincia de Carabaya no solo cumplen el papel de policía y de administradores de justicia, ellas contribuyen a la integración de la provincia, o mejor de la población de la provincia. Primero que nada porque la organización de rondas aglutina a prácticamente el total de la población de los distritos.⁴¹

“[...] ellos [los comuneros] están a favor de la ronda. Digamos, en una comunidad, como ronderos activos al servicio de 2 años, son 20 personas y esos 20 están al servicio, pero, en sí, realmente todos son ronderos, y a la vez son comuneros [...]”. Sabino Soncco, ex-presidente de la Organización distrital de Rondas Campesinas de Crucero

En Carabaya, no existe otra organización que haya cumplido o cumpla tal papel. Las federaciones campesinas no se interesaron nunca en la provincia. Solo en Crucero existió una federación distrital, la Federación única de Campesinos de Aricoma (FUCA), que era base de la Confederación Campesina del Perú (CCP). En Corani (como en los otros distritos de la provincia) no existen ni federaciones campesinas, ni gremios de otra clase, tampoco hay presencia permanente e interesada de partidos políticos. Existe un Frente de defensa de los

⁴⁰ Alcalde de Carabaya entre el 2002 y el 2006

⁴¹ En el taller de participación ciudadana que organizamos en Corani, los campesinos nos dijeron que todos eran ronderos:

F.- Las rondas campesinas la integran varias organizaciones.

R.- Varias...

F.- O sea, el club de madres y todas ellas

R.- Todos.

F.- Ah ya. A ver, vamos a ver, ¿quiénes son? Pero, ¿están dentro de las rondas?, ¿no? Dime todas.

R.- Comunidades campesinas

F.- Comunidades campesinas ¿Quién más?

R.- Ahí estarían los pequeños propietarios

F.- Pequeños propietarios ¿Quién más?

R.- Club de madres

R.- Organización de jóvenes

R.- Asociaciones

F.- ¿Asociaciones de qué?

R.- de productores alpaqueros, agropecuarios...

F.- Agropecuarios, etc. ¿Qué más?

F.- Mujeres, ¿aparte de club de madres?

R.- Organización de artesanos, mujeres, bueno todos, en general

R.- Todos en general

R.- Todo es ronda...

interesas de Carabaya (FEDIC). Sin embargo, durante todo el tiempo que hemos estado yendo al distrito de Corani, jamás vimos u oímos algo que refiera a la FEDIC. Solo en Macusani escuchamos alguna referencia a la FEDIC, pero no se le mencionaba como una organización significativa para la provincia.

“En cada pueblo se forma organizaciones. Pero en realidad estas organizaciones no tienen esa capacidad de reunir a la mayoría de la población. Mientras que las rondas campesinas, como todo problema lo soluciona transparente, públicamente, por ende hay mayor capacidad de convocar, de reunir a la población. Entonces, por ahí hasta frente de defensa, junta de vecinos, ellos mismos se unen a las rondas campesinas, y conjuntamente, con estas instituciones, entramos a trabajar en estos sectores de la educación, salud, agricultura.”

Melitón Peralta, Ex presidente de la Central distrital de Rondas de Corani

Esta contribución de la rondas a la integración de cada distrito y de la provincia se pone de manifiesto en el estrecho contacto que tienen entre sí las distintas rondas campesinas por medio de los encuentros de rondas distritales y provinciales. Los encuentros distritales y provinciales se llevan a cabo cada tres meses. A estos asisten los delegados de las “bases” (como las llaman los propios ronderos de Carabaya) involucradas. Las bases comunales asisten a los encuentros distritales; y, a los encuentros provinciales asisten los directivos distritales, junto a representantes de cada base comunal o vecinal y, por supuesto, están presentes los miembros de la directiva provincial. Por un lado, estos encuentros funcionan como una instancia superior de resolución de conflictos y de decisión sobre “casos judiciales” que en las instancias inferiores no se han podido solucionar; pero, por otro lado, se abordan temas vinculados a la circunscripción correspondiente, sea distrital o provincial. En ese momento, el encuentro de rondas se convierte en un espacio de debate y producción de propuestas y soluciones sobre problemas que aquejan a los distritos o la provincia.

“Claro, porque en los encuentros hay informe de las autoridades. Por ejemplo, el municipio tiene que informar de su trabajo (obras, cuanto se gasta), pero más antes solo se trataba sobre la delincuencia. Ahora ya tratamos sobre el distrito, porque ya no hay delincuencia, la gente ahora ya sabe cuánto de presupuesto tiene, porque antes nadie sabía eso. Claro que el alcalde convocaba, pero no había la asistencia que hay en los encuentros.”

Seguno Patatingo Mamani, Gobernador de Corani

En efecto, parte importante de los encuentros distritales y del encuentro provincial de rondas en Carabaya son los diálogos y debates entre los campesinos de las distintas comunidades, o distritos (según sea el caso) entre sí, y de estos con autoridades estatales y representantes de organizaciones y empresas invitadas. Obviamente, se invita a autoridades y organizaciones que son del interés de los pobladores de la provincia o del distrito.

Con todas estas autoridades y representantes presentes, en el encuentro de rondas se desarrollan dinámicas de fiscalización y diálogo con autoridades y funcionarios estatales (municipalidades, UGEL, postas y centros de salud, etc.), también se dialoga y fiscaliza a empresas que trabajan en la zona (mineras, constructoras, etc.). Incluso pueden asistir representantes del gobierno regional, y de ministerios.⁴² Esta actividad de diálogo y fiscalización se ubica al interior del interés de la propia organización de rondas de que los encuentros sean un espacio de debate y toma de decisiones. La dinámica de debate y la toma de decisiones que se desarrolla en los encuentros de rondas es sobre la posición de la población campesina acerca de lo que ocurre en su provincia y de lo que debería ocurrir en sus distritos y provincias para que ellos vivan mejor.

Entonces, los encuentros de rondas se constituyen en un espacio para la producción de los lineamientos de una propuesta de bien común. Por supuesto, el proceso de elaboración de esta visión, y de las decisiones de conjunto no está exento de debates, conjeturas y discrepancias.

“[...] al margen que mantiene la paz, que también ayuda a desarrollar porque en un estado de conflicto no se puede trabajar, [las rondas] contribuyen con ideas y propuesta para poder mejorar, ahora están con el tema de la contaminación. Por ejemplo, en la zona donde hay bosque de rocas hay exploración de uranio, y ellos están preocupados por ello, y me han pedido que haga talleres con las mismas mineras con expertos.”

Nancy Rosell, alcaldesa de Carabaya

Los encuentros de rondas en Carabaya (y en el distrito de Corani) son espacios para la discusión y elaboración de intereses comunes entre los pobladores. Esta condición es clave para significar el valor de este espacio para los campesinos de Corani, y de toda la provincia de Carabaya.

⁴² En el encuentro provincial de rondas campesinas de Carabaya de agosto del 2008, realizado en el distrito de Coasa, participaron dos representantes del Ministerio de Energía y Minas, a propósito de los conflictos que existían en el distrito de Corani entre las comunidades campesinas y las mineras que tenían proyectos de explotación, sobre todo de uranio, en la zona.

En el espacio de los encuentros, el campesino de Carabaya no actúa meramente como alguien que pide presupuesto a una autoridad que se autodefine como “abastecedora”. El campesino se convierte en protagonista de un debate público local, donde él o ella son representables, y actores clave. Su voz aparece, es escuchada, y respondida. Así el encuentro rondero se convierte en un espacio para el despliegue de la intersubjetividad, y el reconocimiento de los no representables en los espacios de participación ciudadana.

En efecto, en el encuentro de rondas, el campesino puede preguntar, absolver sus dudas, plantear sus inquietudes e ideas, sin ser tratado como alguien que no tiene qué decir (sea porque no es profesional, porque vive en las alturas, o porque no conoce mucho más que la comunidad a la que pertenece). A las explicaciones técnicas de los invitados de empresas, ONG, o del Estado se les pide aclaración.

Lo que queremos decir es que, en el encuentro de rondas, el diálogo entre campesino y autoridades no se encuentra inmediatamente bloqueado por la exigencia de perfiles técnicos y otros requerimientos alejados de la vida y recursos cognitivos del campesino. Así, el campesino, en los encuentros de rondas, aparece como sujeto social en un sentido mucho más pleno que en los espacios de participación ciudadana. Esto constata la siguiente afirmación de Mirihiam Escalante, elaborada a partir de una entrevista que ella le hizo al finado dirigente rondero Eudi Pineda:

“[...] la gente en el encuentro rondero habla en su propio idioma quechua, y no en español (como se ha en el cabildo). En el encuentro rondero habla el campesino, y todos prestan atención, en cambio, en el cabildo, habla el campesino, y simplemente no le dan importancia. En cambio, estos campesinos, en la ronda, se sienten escuchados, y su decisión, por mayoría se aprueba [...] se puede decir que este espacio reconocido por la población ha reemplazado a los cabildos abiertos o asambleas populares. Si antes solo el cabildo permitía escuchar quejas, pedidos o reclamos de la ciudadanía (de ciertos ciudadanos más urbanos que rurales), ahora estos espacios recogen directamente las preocupaciones del conjunto de la población (sobre todo rural) y las canalizan, hasta lograr su objetivo [...]” (Escalante 2005: 16).

Entonces, en el encuentro de rondas el campesino comunero (y no solo este) encuentra un espacio de representación de sí. Pero no es solo un espacio para que se despliegue la pura voz del campesino, sino que esa voz se traduce en acciones planificadas y coordinadas al

interior de los encuentros de rondas, y legitimadas por el voto de la asamblea, es decir de todos los ronderos que participan (a la manera de las comunidades campesinas). Entonces, la voz, el interés campesino se constituye en decisiones sobre objetivos a alcanzar y en acciones dirigidas a ello. Acciones que permiten al campesino constituirse en un agente capaz de determinar el escenario distrital y provincial.

Un ejemplo de esto es el éxito que tuvo la organización de rondas distrital de Corani al conseguir el retiro (al menos por el momento) de las mineras que exploraban uranio en distrito. En el distrito de Corani se afirma que existen importantes yacimientos de mineral de uranio. El temor de las comunidades campesinas de que la extracción de este mineral trajese consecuencias graves a los pobladores, a sus tierras, agua y pastos, llevó a estos a invitar a representantes de las mineras, de ONG, y del ministerio de energía y minas a informar a la población sobre la realidad de la minería de uranio. Finalmente, los campesinos de todo el distrito tomaron la decisión de que se retiren las mineras de la zona.

Otro ejemplo de acción coordinada por las rondas campesinas es la que esta organización desarrolló en su relación con la empresa “Intersur”, encargada de la construcción del ramal de la carretera interoceánica sur que pasa por Carabaya. La organización de rondas campesinas de Carabaya exigió que la empresa incluyese en obreros a campesinos de toda la provincia, en lugar de que contratase a obreros de fuera de la provincia o solo a campesinos de los distritos por donde el tramo de la carretera pasa. En esta negociación intervino la municipalidad provincial como mediadora.

“[...] por ejemplo, el años pasado, aquí hay una empresa grande de Brasil que está construyendo (Intersur). Pasa que salió un poco de la ley, llamamos al gerente general, y subgerentes de la empresa para decirle la verdad: “que la carretera pasa por el corazón de Carabaya, y tenemos que beneficiarnos en el trabajo”. Nos hicieron caso, porque antes de la reunión solo trabajaban 15 carabaynos y después se ha logrado poner a 450 trabajadores. También se ha logrado con las mineras, ya que ellos decían que “el Estado nos ha dado, somos denunciante”. Entonces, dijimos que nosotros también somos dueños superficialmente, no seremos dueños del subsuelo, del oro o del metal, pero somos dueños de la tierra superficial. Entonces así nosotros hemos negociado, ¿no?”.

Pedro Huaricayo, Presidente de la Central Regional de Rondas Campesinas de Puno

Sin negar lo dicho hasta aquí, es importante decir que la organización de rondas campesinas en Corani, y en toda la provincia de Carabaya, no es capaz de transformar el conjunto del diseño discriminatorio que lo relega a la condición de pobre y de objeto de asistencia pública. Tampoco disuelve el conflicto cultural, al interior del cual la ronda se despliega.

En efecto, los ronderos siguen viviendo la tensión entre la forma de vida comunal y los procesos de modernización que la determinan y la marginan, eso no ha cambiado. Por otro lado, tampoco se puede esperar que una organización campesina, por sí sola sea capaz de transformar el escenario nacional desde sus bases, ese es un proceso que, para desencadenarse debe, necesariamente incluir la intervención de otros actores claves (el Estado peruano, por ejemplo).

En última instancia, lo que es importante reconocer, para esta investigación, es que, por medio de la organización de rondas, los campesinos coraneños y carabaynos logran abrir una brecha en el diseño discriminatorio instaurado por la modernización vigente en el Perú, constituyéndose en agentes en el espacio público local (distrital y provincial). Este es el significado y el valor más alto que, sostenemos, posee la organización de rondas campesinas en el distrito de Corani, y en toda la provincia de Carabaya.

Pero, ¿por qué no se termina de trasladar la dinámica de posicionamiento social del campesino-comunero de Corani, y de otros distritos de Carabaya, en los espacios de participación ciudadana?

Para responder con plena certeza a esta pregunta, consideramos que requeriríamos profundizar posteriormente con nuestra investigación. Sin embargo, tenemos algunos elementos para ensayar una respuesta provisional.

En el caso específico de Corani, a diferencia de lo que ocurre a nivel provincial, la relación entre municipalidad y la organización de rondas es más bien difícil, por no decir tensa. Si bien el alcalde y los regidores no desconocen a la ronda, e incluso le han asignado un presupuesto fijo, al mismo tiempo, como hemos visto, en el presupuesto participativo y en otros espacios de participación ciudadana, la municipalidad utiliza estrategias de dominación sobre la ronda, y los campesinos en general. Claro, hay que decir que ese presupuesto se le asignó a la ronda por exigencia de los propios ronderos.

“Hay que ser realistas y sinceros, ya que, efectivamente, cuando era presidente de la ronda me puso obstáculos, piedras en el camino [...] De verdad no sé por qué no quiere trabajar conmigo. Por eso, incluso tuve problemas con mis presidentes de base, con los ronderos, para ir al encuentro provincial de Ollachea. Y [en ese momento, enero del 2008], en mi organización no tenía un presupuesto asignado por parte de la autoridad edil, entonces yo tenía que reducir los miembros de la ronda para ir al encuentro.”
Melitón Peralta ex-presidente de la ronda distrital de Corani

En los espacios de participación ciudadana, y en especial en el presupuesto participativo, la organización distrital de rondas de Corani actúa como una organización independiente a las comunidades, ahí cada uno pugna por su propio presupuesto, y la cohesión que se consigue en las acciones de la ronda distrital en el presupuesto participativo se debilitan. Cada uno está ahí para que se le asigne un presupuesto, las organizaciones de madres, las comunidades, los centros poblados, etc. Nadie quiere perder esa asignación presupuestal, de forma que la voz de los campesinos se subordina ahí. Esta situación permite al alcalde y sus funcionarios no perder su posición de control.

Lo que queremos decir es que, en ese espacio, donde las leyes y las reglas del sistema político nacional aparecen encarnadas plenamente por la figura del alcalde y su equipo técnico, y del que las organizaciones campesinas dependen para obtener recursos financieros, y obras, reaparece con mucha fuerza la subordinación campesina producto del conflicto cultural y la discriminación étnica. Por el contrario, cuando estos actúan en conjunto, en la organización de rondas logran tomar una posición que los posiciona como agentes. Allí, la ronda, en los encuentros distritales le exige cuentas y aclaraciones.

Esta es una dialéctica que esta investigación ha descubierto pero que no ha terminado de comprender a cabalidad. Tenemos el mayor interés por continuar explorando una posible respuesta a este problema.

Lo que sí podemos afirmar con seguridad es que si la presente gestión municipal del distrito de Corani estuviese más abierta a la cooperación con la ronda podría desarrollarse una dinámica distrital mucho más beneficiosa para el conjunto del distrito. Lo que no terminamos de entender son las razones que están detrás de que la actual gestión no quiera establecer mejores vínculos con una organización tan importante para un distrito rural y de altura como Corani.

Una última cuestión a considerar en este informe tiene que ver con la respuesta a una pregunta que nos planteo, el entonces director de la Asociación SER, Javier Torres Seoane, en una conversación informal a propósito de esta investigación. Lo que Torres Seoane señaló fue que una investigación como esta debía responder a la pregunta ¿Por qué los campesinos han conseguido tal posicionamiento en la provincia como ronda y no como comunidades?

Lo primero que hay que decir para responder a esta pregunta es que las rondas campesinas, si bien se sustentan en las comunidades campesinas, y otras organizaciones de base, se distinguen de estas porque se organizan y actúan a niveles que trascienden largamente la jurisdicción y la problemática inmediata de la comunidad. En efecto, si bien todos los ronderos son comuneros o vecinos de un barrio, y reconocen la autoridad de la asamblea comunal y del presidente comunal, en la ronda distrital y provincial quien tiene la autoridad es la directiva correspondiente y las decisiones las toman con el voto no de una comunidad, sino de todas las comunidades y organizaciones del distrito o la provincia. En este sentido, la ronda no puede ser simplemente subordinada a la condición de comité comunal.

Actuar en los niveles distrital y provincial empieza a diferenciar a la ronda de la comunidad. Aunque, como hemos dicho, la ronda no se desvincula de esta, por el contrario se funda en ella, y la representa en lo que respecta a sus intereses en uno de los referidos niveles. Así, la ronda campesina, pasa de ser un comité comunal a una instancia de representación de las comunidades de un distrito o de la provincia. Más aún, la organización de rondas campesinas, en Carabaya se ha constituido en el espacio de coordinación y elaboración de estrategias comunes de todas las comunidades involucradas.

En una oportunidad, nos encontramos en Macusani con el entonces presidente de las rondas de Corani, Melitón Peralta. Le pregunte a dónde iba, y me contestó que a la UGEL, porque las comunidades tenían quejas de los profesores, y se le había encargado al dirigente distrital que solucionara el problema. Desde este punto de vista, la ronda cumple la función que en otras zonas era cumplida por gremios campesinos. De esta forma, la ronda cumple una función que cada comunidad por separado no podría realizar: construir una visión de la problemática supra comunal, y desarrollar líneas de acción para responder a esta problemática.

“La ronda fue primero para responder a problemas de abigeato, a la falta de presencia del Estado, la injusticia, y se tenía que hacer frente a ello. En una comunidad el problema o su interés es comunal, por tanto el desarrollo es comunal, pero la ronda no tiene territorio o propiedades sino únicamente abarca personas, y es más fácil hacer unidad. El barrio o comunidad pide presupuesto para sí, pero la ronda es más global o comunitario.”

Michell Portier, ex-alcalde de Carabaya

“La ronda esta dentro de la comunidad o barrio. A nivel de encuentros [de rondas], la gente cambia porque ya no se siente del barrio o comunidad tal, sino se siente ya como rondero, con una idea más amplia, y eso está bien, porque a veces tenemos una visión localista, es decir, peleamos por nuestro barrio o comunidad, y eso es uno de los problemas grandes que tenemos. La ronda deja su visión de su base para interesarse en los problemas de su vecino, en los encuentros hay eso, están pensando en el bien común.”

Michell Portier, ex-alcalde de Carabaya

Lo que señala Portier es bastante claro, la red de relaciones e intereses que creó la organización supra-comunal de rondas en Carabaya ha producido un espacio en el que las visiones locales, las necesidades e intereses alimentan una mira común del distrito y la provincia. En esa relación, creada por la propia necesidad de los campesinos, “la gente se transforma”, ahí resignifican sus intereses y problemas inmediatos ubicándolos en el escenario de la problemática distrital y regional. Los problemas y abusos que enfrentan unos pueden ser semejantes a que otros sufren, o pueden ser los abusos a los que estos se pueden enfrentar en el futuro. Al mismo tiempo la organización de rondas, por medio de los encuentros, y de la actividad de esta a nivel de toda la provincia, les hace saber a los miembros, a las comunidades, barrios y distritos que no están solos en sus esfuerzos.

La certeza de los campesinos de Corani, y de la provincia de Carabaya, de que, al pertenecer a la ronda, no están solos es respaldada por las acciones y los logros que la organización de rondas ha alcanzado desde que nació. Esta certeza se convierte en voluntad de participar como rondero, de manera que “la fuerza de las rondas campesinas es la voluntad de participar de los campesinos” (Melitón Peralta, ex-presidente de la Central distrital de Rondas de Corani).

El éxito de la ronda campesina en Carabaya es que consiguió logros en un espacio donde las comunidades campesinas no los habían logrado esos éxitos, ese espacio es el de la vida pública local y provincial. La ronda les mostró a los campesinos que podían enfrentar sus problemas sin pedir o demandar la ayuda del Estado. Así pusieron el orden necesario para que

las comunidades pudieran vivir más tranquilas en ese “*far west*” que era Carabaya. En este sentido, la ronda demostró a los campesinos que podían ser agentes en su posicionamiento dentro de la vida de pública de su país, esa en la que no aparecían, o si lo hacían era bajo la representación de necesitados y pobres.

Como cualquier campesino, los campesinos de Corani, y de Carabaya, se consideran peruanos. Desean ser reconocidos como ciudadanos efectivos, reales. Su deseo no es sustituir al Estado, ellos votan por sus alcaldes para que los gobiernen, y esperan buen gobierno y respeto de quienes son elegidos. Pero para aproximarse a ese deseo han tenido que organizarse como rondas, fiscalizar a las autoridades, exigirles que participen en los encuentros y que se reconozcan también como ronderos.

En este sentido es que podemos decir que la transformación de la que habla Portier refiere a una experiencia de “cambio subjetivo” que se produce en el campesino al participar de las actividades ronderas. Por cambio subjetivo entendemos el reposicionamiento del sujeto frente a sí mismo y a las relaciones y al mundo que lo rodean, un reposicionamiento que, en el caso de los pobladores de Corani y de Carabaya, involucra lo que ya hemos explicado: la experiencia de poder romper el cerco de la discriminación étnica que establece el diseño de la modernización en el país para las comunidades campesinas de altura y del sur-andino.

“Ruptura del cerco de la discriminación étnica” significa constituirse en agentes, en actores sociales reales (y no meramente formales). Para hablar en términos psicoanalíticos, como parte de las rondas, los campesinos de Carabaya recuperan el “falo”. Con esto, lo que queremos decir es que por medio de la organización de rondas, los campesinos se convierten en los actores principales de la narrativa de su deseo (de la realización de su deseo), y esa capacidad es reconocida por esos otros que ya no los pueden mirar solamente como pobres, atrasados, como el objeto de la asistencia del Estado o la ONG. Por supuesto, la condición de estos campesinos de objeto de la asistencia del Estado o las ONG no ha sido disuelta, pero aquellos, por medio de su organización de rondas han establecido, como ya dijimos una cuña al interior de ese diseño que los reduce a la condición de objetos.

En la historia de las comunidades campesinas en el Perú, sostenemos, solo hay un hecho comparable a la experiencia de las rondas campesinas de Carabaya, las tomas de tierras. Pero en Carabaya, salvo en el distrito de Crucero, las tomas de tierra no son parte de la historia de

las comunidades y pobladores. El primer gran éxito de las comunidades carabaynas ha sido vencer al abigeato en toda la provincia de forma coordinada.

Pero a diferencia la experiencia de las tomas de tierras, la organización de rondas en Carabaya no se fue debilitando luego de alcanzar sus objetivos inmediatos. Como hemos visto, la organización de las rondas en Corani, y en la provincia de Carabaya, pasó de enfrentar el abigeato a fiscalizar autoridades, y a asumir problemas y retos vinculados a temas como educación, salud, desarrollo, etc. Al mismo tiempo, a diferencia de la organización campesina durante la primera ola de tomas de tierras (entre los años cincuentas y sesentas) y la segunda ola de tomas de tierras (durante los años ochentas), y a diferencia de la historia de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura, las rondas campesinas de Carabaya se han visto favorecidas por el desinterés que los partidos políticos han mostrado en la provincia.

En efecto, quienes estudiaron las organizaciones de rondas de Piura y Cajamarca en los años ochentas y noventas (Gitlitz 1985; Huber 1995), hablan de las tensiones y conflictos en las rondas de esas regiones como resultado de las disputas de poder entre distintos partidos políticos (Patria Roja, Apra, PUM, incluso Acción Popular). En Carabaya, la ronda se originó y se mantuvo como una organización de campesinos, dirigida por campesinos, y enfocada a resolver desde su autonomía los problemas de los campesinos. Las bases de las rondas en Carabaya, y en especial en Corani, son las comunidades campesinas que tienen una existencia comunal que no empieza con la reforma agraria o las tomas de tierras de los años ochentas. En las rondas de Corani y de todo Carabaya, a diferencia de Cajamarca, la presencia del SUTEP es inexistente. Los ronderos son comuneros, o son los habitantes de los barrios de la capital de distrito y de provincia, pueblos a los que el término urbano les resulta muy inadecuado por la forma de vida tan campesina que estos habitantes todavía llevan.

Reflexiones finales

Las rondas campesinas de Carabaya son un “proyecto” producido en las comunidades de altura de la provincia, entre los campesinos alpaqueros donde las rondas de Corani tienen un lugar clave, reconocido por todos los carabaynos. Lo que esta organización superó en relación con las comunidades es el aislamiento de estas. Construyó por medio de sus acciones, un espacio para que se produzca una especie de identidad imaginada de pertenencia

supracomunal, en la cual el campesino podía reconocerse a sí mismo como agente de su posicionamiento en los espacios del poder local distrital y provincial. La ronda logra esto por medio de una actividad sostenida y prolongada de articulación, y de presencia en la vida de los distritos y la provincia. En este sentido, la actividad de la ronda se diferencia cualitativamente de esas movilizaciones campesinas que se producen en la sociedad rural peruana de hoy como respuesta a un problema puntual, real o imaginario, y que tantas veces conduce a los campesinos y frentes de defensa (dirigidos comúnmente por no-campesinos) a bloquear carreteras o a tomar la municipalidad.

Nuestra conclusión final es que la ronda campesina de Carabaya muestra que, en los espacios rurales del sur andino, las poblaciones campesinas comuneras pueden constituirse efectivamente en actores claves de la consolidación de la institucionalidad democrática desde sus propias iniciativas y recursos socio-culturales. Tal como existe en Carabaya, la ronda campesina es un espacio clave para cualquier gobierno local. Así lo reconoce la actual alcaldesa provincial de Carabaya, y el anterior alcalde provincial.

No obstante, la ronda campesina, por sí sola, no puede constituirse en la fuerza que transforme el panorama social de conflictos y marginación que existe hoy en el surandino peruano. Pero, sí la ronda fuese vinculada al esfuerzo de los gobiernos locales, de los gobiernos subnacionales y del Estado central, puede constituirse en un factor de consolidación de la democracia en el sur.

Esta idea está presente en la afirmación de Nancy Rosel que la ronda equilibra la vida social de la provincia. Lo que quiere decir Rosel es que la ronda le da estabilidad a la provincia, no solo al impartir justicia sino al aproximar la voz campesina a las autoridades locales. Con otras palabras, Michel Portier plantea esto:

“Y creo que [la ronda campesina] es importante, porque soluciona los problemas sociales, yo lo he visto, y da resultados. Además, hay mucho respeto a las rondas. Nosotros tenemos una visión localistas, y en las comunidades pasa eso, a pesar que es una visión colectiva, pero es limitada, y la ronda no tiene eso sino es más integral. Eso nos falta a todos. A nivel de regiones, por ejemplo: «yo tengo mi canon, y no comparto.»”. Michell Portier, ex-alcalde de Carabaya

Entonces, lo que sostenemos en esta investigación es que el Estado puede capitalizar una organización tan valiosa como las rondas campesinas para consolidar su esfuerzo por construir un país más integrado, más democrático, y más moderno. En efecto, si la ciudadanía y la democracia son artefactos culturales de la modernidad, la vinculación entre la organización de rondas campesinas y modernidad en el Perú no es descabellada. Tal como existe en Carabaya, las rondas constituyen en su forma de red provincial una institución que acerca efectivamente al campesino a la experiencia de lo que es participación y ciudadanía democráticas. Considérese que decimos que acerca al campesinado a la experiencia de la ciudadanía, tenemos claro que hoy en día la organización de rondas en Carabaya no ha realizado plenamente esa operación. Para consolidar este proceso, también es necesario que el Estado central produzca una forma más creativa y dialogante de proyecto de país.

Nos referimos al hecho —ya mencionado— que, en el actual proyecto de desarrollo y crecimiento económico, las comunidades campesinas (en especial las de zonas altas) no tienen lugar alguno, no son significadas positivamente, es decir como actores capaces de contribuir a tal proyecto desde lo que son y lo que producen como sujetos culturalmente diferenciados. Valorar a estas, a sus formas de organización socio-cultural, a sus sistemas de producción y gestión del medio ambiente, en suma, a esa dimensión de su forma de vida que es culturalmente diferencia es producir también un proyecto moderno. Ese proyecto moderno más incluyente y creativo está pendiente en nuestro país.

Por último tenemos que decir que creemos haber demostrado que las rondas campesinas no solo tienen valor como administradores de justicia, su valor más significativo, al menos tal como sucede en Carabaya, es que se constituyen en un espacio de representación y posicionamiento social del campesinado comunero, ese mismo que en el sistema formal no tiene una representación real.

Bibliografía

Acuerdo Nacional

2002 *Acuerdo Nacional*.
http://www.mesadeconcertacion.org.pe/documentos/general/2002_0140.pdf

Apel, Karin

1996 *De la hacienda a la comunidad. La sierra de Piura, 1934-1990*. Lima: IFEA/ IEP.

Aranda, Mirva

2003a "El sistema de administración de justicia de las rondas campesinas comunales. El caso de las rondas campesinas de la cuenca del Huaracarmayo y el Huarahuramayo". *Allpanchis*, n°59-60, vol.I, pp.107-138.

2003b *Las rondas campesinas en las provincias altas del Cusco*. Lima: Consorcio Justicia Viva.

Arenas, Fabrizio

2007 "Sujetos indígenas y ciudadanía intercultural: reflexiones a partir de la experiencia de conflicto cultural y discriminación étnica en el sur andino peruano". En: CEBEM, IEE, CBC. *Pueblos indígenas: referencias para el debate*. Cusco: CBC, pp. 229-273.

Arroyo, Juan e Irigoyen, Marina

2005 *Desafíos de la democracia local en la descentralización. Una lectura a partir de doce experiencias*. DFID: Lima.

Barth, Frederik

1976 (1969) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.

Banco Mundial

2002 *Una estrategia de desarrollo rural para la sierra del Perú* (Borrador).

Caballero, Víctor

2006 "Movimientos sociales 2005: una reflexión crítica" En: OXFAM, *Pobreza y desarrollo humano en el Perú 2005-2006*. Lima: OXFAM GB, pp.31-37.

Chatterjee, Partha

2007 *La nación en tiempos heterogéneos y otros estudios subalternos*. Lima. IEP; CLACSO; SEPHIS

Cornejo Polar, Antonio

1996 "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno" en *Revista Iberoamericana* Vol. LXII, N° 176-177.

Coronel, José

1996 "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta". En: Carlos Iván Degregori; José Coronel; Ponciano del Pino. *Las rondas campesinas y Sendero Luminoso*. Lima: IEP, pp.29-111.

CUNARC

2007 *Primer Congreso nacional de Rondas Campesinas del Perú. Lima: CUNARC.*

Defensoría del Pueblo

2005 *Ante todo el diálogo. Defensoría del pueblo y los conflictos sociales y políticos.* Lima: Defensoría del Pueblo.

2006 *Décimo informe anual de la Defensoría del Pueblo.* Lima: Defensoría del Pueblo.

Degregori, Carlos Iván

2000 "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso". En: *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana.* Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.

1996 "Ayacucho, después de la violencia". En: Carlos Iván Degregori; José Coronel; Ponciano del Pino. *Las rondas campesinas y Sendero Luminoso.* Lima: IEP, pp.15-28.

1995 "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú". En Cotler, Julio (ed.) *Perú, 1964–1994. Economía, sociedad y política.* Lima: IEP.

1992 "Sociedad rural y violencia política": Los nuevos escenarios" En: *Debate Agrario*, nº13, pp. 165-174.

Degregori, Carlos Iván; Coronel, José; Del Pino, Ponciano

1999 "Gobierno, ciudadanía y democracia: una perspectiva regional". En: John Crabtree y Jim Thomas (ed.) *El Perú de Fujimori: 1990 – 1998.* Lima: IEP; Universidad del Pacífico.

Del Pino, Ponciano

1996 "Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac". En: Carlos Iván Degregori; José Coronel; Ponciano del Pino. *Las rondas campesinas y Sendero Luminoso.* Lima: IEP, pp.117-188.

1992 "Los campesinos en la guerra. O de cómo la gente comienza a ponerse macho." En: Carlos Iván Degregori, Javier Escobal, Benjamín Marticorena. *SEPIA IV*, pp.487-508.

Del Pozo, Vergners, Ethel

2004 *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano.* Lima: IEP; IFEA.

Díaz Palacios, Julio

2003 "La ley Orgánica de Municipalidades: las competencias y funciones municipales". Alternativa; Calandria; CARE-Perú; Coordinadora rural; IDEAS; ITDG; PRODES; Participa Perú; SER.

Diez, Alejandro

2007 "Organización y poder en comunidades, rondas campesinas y municipios", En: *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Alpa comunidades y desarrollo, pp.107-151

Eguren, Fernando

2006 “Un modelo de modernización agraria que prolonga la pobreza”. En: OXFAM, *Pobreza y desarrollo humano en el Perú 2005-2006*. Lima: OXFAM GB, pp.49-55.

1992 “Sociedad rural, el nuevo escenario” En: *Debate Agrario*, nº13, pp. 85-99.

Elias, Norbert

1989 *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (México: Fondo de Cultura Económica).

Escalante Mirihiam

2005 “Factores que Limitan la Participación Ciudadana en las Municipalidades de Ayaviri y Macusani: Voluntad Política y Crisis de Representación de las Organizaciones Sociales”. Diploma de Formación Continua en Estudios del Desarrollo – DFD. Manuscrito. Instituto Universitario de Estudios del Desarrollo –IEUD. Ginebra (No publicado).

FONCODES

2007 *Mapa de la pobreza 2006*. <http://www.foncodes.gob.pe/mapapobreza/>

Giddens, Anthony

1999 *Consecuencias de la modernidad* Madrid: Alianza Editorial.

Gitlitz, John; y Rojas, Telmo

1997 “Veinte años de cambios culturales y políticos en las rondas campesinas de Cajamarca”. En: Efraín Gonzales de Olarte; Bruno Revesz; Mario Tapia. *SEPIA VII*. Lima: SEPIA, pp.591-616.

1985 “Las rondas campesinas de Cajamarca”. En: *Apuntes*, nº16, pp.115-141.

Golte, Jürgen

2001 *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: IEP

2000 “Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos” Carlos Iván Degregori (ed.) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.

1999 “Redes étnicas y globalización”. En: *Revista de Sociología*, Nº 12, vol 11

Golte, Jürgen y Marisol de la Cadena

1983 “La codeterminación de la organización andina”. En: *Allpanchis*, nº22.

Gonzales de Olarte, Efraín

2000 *Neocentralismo y neoliberalismo en el Perú*. Lima: IEP; CIES

1994 *En las fronteras del mercado: economía política del campesinado en el Perú*. IEP, Lima.

Grompone, Romeo

- 2005 “Notas sobre descentralización, relaciones Estado-sociedad y participación ciudadana”. *Foro: Balance y desafíos de la descentralización*. Lima: Defensoría del Pueblo; Siembra Democracia.
- 2004 *Posibilidades y límites de experiencias de promoción de la participación ciudadana en el Perú*. Lima: IEP.
- 2002 *Los dilemas no resueltos de la descentralización*. Lima: IEP.
- Herrera, Javier
2002 *La pobreza en el Perú en 2001. Una visión departamental* (Lima: INEI; IRD).
- Hobsbawm, Eric
2007 *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- 2001 *Industria e Imperio. Historia de Gran Bretaña desde 1750 hasta nuestros días*. Barcelona: Crítica
- 1978 “Los elementos feudales en el desarrollo de América Latina”. En: *Análisis*, nº5.
- Huber, Ludwig
1995 *Las rondas campesinas de Piura*. Lima: IEP.
- Huber, Ludwig; Guerrero, Juan Carlos
2006 *Las rondas campesinas de Chota y San Marcos*. Lima: PROJUR.
- INEI
2008 *Informe sobre la pobreza en el Perú 2007* Lima: INEI.
- Jacobsen, Nils y Aljovín, Cristóbal
2007a (2005) “En pocas y muchas palabras: Una perspectiva pragmática de las culturas políticas, en especial para la historia moderna de los Andes”. Cristobal Aljovín; Nils Jacobsen. *Cultura política en los andes (1750-1950)*. Lima: UNMSM; Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos; IFEA, pp.13-40.
- 2007b (2005) “Cómo los intereses y los valores difícilmente están separados, o la utilidad de una perspectiva pragmática de la cultura política.”. Cristobal Aljovín; Nils Jacobsen. *Cultura política en los andes (1750-1950)*. Lima: UNMSM; Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos; IFEA, pp.81-103
- Knight, Alan
2007 “¿Vale la pena reflexionar sobre la cultura política?”. Cristobal Aljovín; Nils Jacobsen. *Cultura política en los andes (1750-1950)*. Lima: UNMSM; Cooperación Regional Francesa para los Países Andinos; IFEA, pp.41-80.
- López, Sinesio
1986 “La revolución de los machetes”. En: *El zorro de abajo*, nº4, pp.19-21.
- Marx, Karl
2007 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857 – 1858* Madrid: Siglo XXI Editores

Monroe, Javier

2010 *Campesinado indígena y modernidad política. Cultura ciudadanía y discriminación en los andes peruanos. Buenos Aires: CLACSO (en edición)*

2007 "Identidad indígena y violencia simbólica. Límites, discriminación y ciudadanía en los espacios rurales del sur andino" (Cusco y Apurímac) En: CEBEM, IEE, CBC. *Pueblos indígenas: referencias para el debate*. Cusco: CBC, pp.281-324.

2006 "Condiciones históricas y sentidos de la cuestión territorial en el Perú". En: Darío Restrepo (coord.). *Historias de descentralización: transformación del régimen político y cambio en el modelo de desarrollo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia*.

Muñoz, Paula y Acevedo, Angela

2007 *La justicia local en Chota y San Marcos, Cajamarca*. Lima: PROJUR.

Ocola, José

2007 *Estudio de vulnerabilidad en la provincia de Carabaya-Puno* Lima: OXFAM; Predes

Pajuelo, Ramón

2005 *Municipalidades de centros poblados y movimientos y conflicto local: las lecciones del caso de Ilave*. Lima: Asociación SER.

2000 "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú". En: Carlos Iván Degregori (ed.). *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.

Poole Deborah

1994 "Performance, domination, and identity in the *Tierras Bravas* of Chumbivilcas (Cusco)" En: Deborah, Poole (ed.). *Unruly order. Violence, power, and culture identity in the high provinces of southern Peru*. Boulder: Westview Press.

1991 "El folklore de la violencia en una provincia alta del Cusco". En: Enrique Urbano (Comp.); Mirko Lauer (ed.). *Poder y violencia en los andes*. Cusco: CBC.

1988 "Korilazos, abigeos y comunidades en la provincia de Chumbivilcas". En: Alberto Flores Galindo (ed.). *Comunidades campesinas, cambios y permanencias*. Chiclayo: Centro de Estudios Sociales SOLIDARIDAD.

PROJUR

2007 *Primeras pistas para conocer las necesidad de justicia en el ámbito rural de Chota y San Marcos-Cajamarca*. Cajamarca: PROJUR.

Remy, María Isabel

2005 *Los múltiples campos de la participación ciudadana en el Perú. Un reconocimiento del terreno y algunas reflexiones*. Lima: IEP.

1992 "Arguedas y López Albújar: Rasgos de un nuevo perfil de la sociedad rural" En: *Debate Agrario*, nº13, pp. 121-137.

Ricard, Xavier

2007 *Ladrones de Sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate. Cuzco: CBC*

Rodríguez, César

2007 "Las rondas campesinas del sur andino". Lima: PROJUR.

Sendón, Pablo

2006 "Los términos de parentesco quechua *qatay* y *qhachun* según los registros etnohistóricos y etnográficos: Una interpretación". En: *Revista Andina*, nº43

Sierra Exportadora

2007 *Plan estratégico del programa Sierra Exportadora*
<http://www.sierraexportadora.gob.pe/>

Starn, Orin

1996 "Senderos inesperados: Las rondas campesinas de la sierra sur central". En: Iván Degregori; José Coronel; Ponciano del Pino. *Las rondas campesinas y Sendero Luminoso*. Lima: IEP, pp.227-269.

1993 *Hablan los ronderos. La búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: IEP.

1991a *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: IEP.

1991b "Por la serranía del norte: Noches de ronda". En: *Quehacer*, nº69, pp.76-92.

Thorp, Rosemary

2006 "¿Cuál es el origen de la desigualdad?". En: *Coyuntura*, nº6.

Ticona, Jacinto

2007 *Justicia comunitaria y su reconocimiento estatal. Rondas campesinas de Crucero, Puno. Puno: IDL; Vicaría de los derechos del pueblo sur andino*.

Torres, Javier

2000 "Ciudadanía y elecciones en el Perú". En: Asociación SER. *La pirámide invertida: Proyecto de Educación electoral y ciudadanía 1998-1999*. Memoria. Lima: Asociación SER.

Tuesta, Fernando

2006 "Partidos políticos 2005: institucionalizando la fragmentación". En: OXFAM GB: *Pobreza y desarrollo en el Perú. Informe anual 2005-2006*. Lima: OXFAM GB, pp.23-29.

Yrigoyen, Raquel

2003 "Hacia un reconocimiento pleno de las rondas campesinas y pluralismo legal". *Allpanchis*, nº59-60, vol.I, pp.107-138.

Yepes, Ernesto

1979 "Burguesía y gamonalismo en el Perú" En: *Análisis*, nº7, pp.31-66.

Zarzar, Alonso

1992 "Las rondas campesinas de Cajamarca: ¿de la autodefensa al autogobierno?" En: Luis Pásar, *et.al. La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*. Buenos Aires: CEDYS.

Zavala, Virginia

2002 *(Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos* (Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú).