

DESENCUENTROS EN EL DESARROLLO DE LA JURISDICCIÓN ESPECIAL COMUNITARIA EN EL SUR ANDINO PERUANO

DISAGREEMENTS IN THE DEVELOPMENT OF COMMUNITIES' SPECIAL JURISDICTION IN SOUTHERN ANDEAN PERU

Edgardo Rodríguez Gómez(*)

Resumen:

La Constitución de 1993 reconoce jurisdicción especial a las comunidades campesinas indígenas, mayoritarias en el sur andino peruano. Las rondas campesinas administran justicia en dichas comunidades, reconociendo y cuestionando el discurso individualista de los derechos humanos. Este artículo trata, desde una lectura multicultural/intercultural, del pluralismo jurídico que podría existir en la coordinación de la justicia comunitaria con la jurisdicción ordinaria. Describe los obstáculos para el diálogo entre culturas desde la primacía individualista de los derechos humanos; finalmente, busca revisar salidas en la clave multiculturalista de SEYMOUR y su estrategia para equiparar los derechos colectivos sin subordinarlos a los individuales.

Palabras clave:

Justicia comunitaria, multiculturalismo, Andes, pluralismo jurídico.

Abstract:

The 1993 Constitution recognizes special jurisdiction to indigenous peasant communities, which are majority in Peru's southern Andes. The "peasant patrols"

(*)

Investigador del Instituto Sur Andino de Derechos Humanos de Perú - ISADH

administer justice into these communities, recognizing and questioned the individualistic discourse of human rights. This article tries, from a multicultural / intercultural reading, of legal pluralism that could exist in the coordination of community justice with ordinary jurisdiction. Describes, also, the obstacles to a dialogue between cultures from the individualist primacy of human rights; finally, seeks to review the outputs on SEYMOUR`S multicultural key, and its strategy to match the collective rights without subordinating the individual civil liberties.

Key words:

Community justice, multiculturalism, Andes, legal pluralism.

Tabla de Contenido: -1. Introducción. -2. La clave multicultural/intercultural para el ejercicio de la justicia comunitaria coordinada con la jurisdicción ordinaria en el sur andino. -3. Los desencuentros del diálogo entre culturas. -4. Ideas sugerentes desde la tolerancia al reconocimiento en la propuesta Seymouriana. -5. Conclusión. - Referencias.

1. Introducción

Las rondas campesinas del sur andino peruano⁽¹⁾, una variante reciente de organización rural vinculada al acontecer de las comunidades campesinas - organizaciones primarias de vigencia comunitaria en los Andes peruanos cuyos orígenes podrían remontarse a los *ayllus* precolombinos situados en las regiones de Cusco y Puno- cuentan con reconocimiento constitucional hace más de tres lustros. Una norma estatal con rango legal ha previsto también la regulación de sus actividades garantizando su desenvolvimiento como colectivos que ejercen su derecho consuetudinario indígena.

La facultad constitucional reconocida a estas organizaciones para poner en práctica su jurisdicción especial, o su justicia comunitaria, concreta un pluralismo jurídico cuyos límites están trazados por una exigencia de respeto a los derechos humanos, ubicados en el vértice del ordenamiento jurídico peruano que adopta la defensa prioritaria de la persona⁽²⁾.

Tras quince años de reconocimiento constitucional expreso del pluralismo jurídico en Perú, las propuestas que procuran hacerlo viable contraponen de manera esquemática las categorías multiculturalismo e interculturalismo. RUIZ MOLLEDA (2006: 46)⁽³⁾ señala que una opción clara por el modelo intercultural permitiría un diálogo horizontal entre las diversas manifestaciones culturales emplazadas en el territorio peruano y el discurso oficial estatal. Un modelo intercultural por tanto sería el suelo fértil que permitiría avanzar en la discusión sobre unas respetuosas "pautas de coordinación" entre la justicia comunitaria y los poderes estatales.

Si bien se aprecia hoy un proceso de reconocimiento favorable para los colectivos de raigambre comunitaria ancestral, sus prácticas manifiestan la mixtura, producto de intercambios e imposiciones seculares, no sólo en la vestimenta que perdura a la usanza colonial o en la forma de organización comunal, sino en el

(1) Los trabajos específicos referidos a estas organizaciones han sido realizados por Aranda, Mirva (2000: 35); (2002: 107 - 138); (2003: 42); Ruiz, Juan Carlos, (2008:58); Flórez, David et al., (2001); (2002: 139-155); Rodríguez Aguilar, César, (2006: 161); Ticona, Jacinto et al., (2007: 123); Laos, Alejandro et. al. (2009); Brandt, Hans Jürgen y Rocío Franco (2006: 249); y Normas, *Valores y procedimientos en la justicia comunitaria* (2007: 192).

(2) El artículo 1º de la Constitución Política del Estado peruano señala: "La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado." El ex presidente del Tribunal Constitucional peruano sostiene que: "Este artículo constituye la piedra angular de los derechos fundamentales de las personas, y por ello es el soporte estructural de todo el edificio constitucional, tanto del modelo político como del modelo económico y social." (Landa, César, 2002: 10)

(3) Para este autor: "En otras palabras, el multiculturalismo se contenta con la constatación que somos diferentes y punto, mientras que el interculturalismo, da un paso más allá y propone la interrelación, pues aspira a una noción de complementariedad en el fondo" (Ruiz, Juan Carlos, 2006: 46).

contenido de lo jurídico⁽⁴⁾. Incluso, las cambiantes coyunturas políticas y económicas de finales del siglo XX e inicios del XXI habrían trastocado algunos elementos consuetudinarios⁽⁵⁾ sin que por ello se haya operado un cambio sustancial que anule en la práctica la vertiente comunitaria.

En el sur andino peruano, tras el desarrollo constitucional, legislativo y jurisprudencial del pluralismo jurídico de los últimos años, nuevos temas e interrogantes surgen debido a estudios que se acercan a las organizaciones emplazadas mayoritariamente en dicho espacio geográfico. Nuevas miradas ponen de manifiesto la complejidad de abordar ciertas prácticas contrapuestas al discurso oficial de los derechos humanos, mientras un discurso crítico alude al uso ideológico de éstos para consagrar un cierto status quo favorable a poderes fácticos locales e internacionales. En suma, se estaría poniendo en cuestión la primacía liberal individual de la lógica estatal.

Desde el propio liberalismo, las salidas multiculturales "emancipatorias" (GUEVARA, 2001a), con los trabajos de Will Kymlicka, mantienen su vigencia teórica, intercalando sus alcances con el discurso intercultural⁽⁶⁾. El profesor canadiense Michel SEYMOUR (2008), cuyas ideas se explorarán para detectar aportes a la situación comunitaria surandina, en su obra *De la tolérance à la reconnaissance* plantea la coexistencia de colectivos con sus respectivos derechos atendiendo al principio del valor de la diversidad cultural, una guía que, a su vez, garantiza el respeto de los derechos individuales.

Corresponde, así, tratar en primer lugar el contenido de una clave multicultural/intercultural que ayude a la concreción del pluralismo jurídico al coordinar la justicia comunitaria con la jurisdicción ordinaria; enseguida, seguir los obstáculos para el diálogo entre culturas desde la primacía individualista de los derechos humanos; finalmente, revisar salidas en la clave multiculturalista de SEYMOUR y su estrategia para equiparar los derechos colectivos sin subordinarlos a los individuales.

(4) Honores hace una revisión histórica del quehacer abogadil en los primeros años de la colonia, y explica el empobrecimiento de caciques y colectivos indígenas como consecuencia de la colisión entre principios jurídicos europeos o nociones locales de propiedad. En respuesta, el cabildo del Cusco planteó la figura del "juez de naturales"; así, en un contexto de incremento de las tasas de litigios se recurrió al "uso del Derecho consuetudinario y mecanismos judiciales expeditivos". Honores, Renzo (2004: 11).

(5) Aranda refiere: "[...] estos sistemas jurídicos consuetudinarios están en una continua interrelación con el Estado; los sistemas jurídicos andinos han sido permeados y/o se han apropiado de una serie de prácticas jurídicas del derecho estatal, como la elaboración de actas escritas. Por lo tanto el derecho consuetudinario de las comunidades está conformado también por normas y principios del derecho formal, de los cuales hacen uso los comuneros de acuerdo a sus necesidades" Aranda, Mirva, (2000: 9)

(6) Una defensa de la complementariedad entre multiculturalismo e interculturalismo puede encontrarse en Tubino, Fidel, (2002: 181-194).

2. La clave multicultural/intercultural para el ejercicio de la justicia comunitaria coordinada con la jurisdicción ordinaria en el sur andino

Una somera mirada a los avances en materia de coordinación entre jurisdicciones llevados a cabo en Perú, requiere partir de la evolución normativa que ha consagrado el pluralismo jurídico; así como los intentos por hacerlo efectivo, al estar limitado por la complejidad de las cuestiones que aborda y por la ausencia de interés estatal siendo una problemática de escasa relevancia para los sectores mayoritariamente urbanos de la población peruana.

Con la inclusión en el contenido del artículo 149º de la Constitución peruana de 1993 de una facultad para que las autoridades de las comunidades campesinas y nativas administren justicia comunitaria en su ámbito comunal⁽⁷⁾, el texto constitucional prescribe un modelo que reduce la complejidad de las variantes comunitarias, favoreciendo en la práctica a las comunidades localizadas en el sur andino⁽⁸⁾. Esta opción constitucional no sólo ignoraba la más reciente agitación del mundo rural debida al conflicto armado que el PCP Sendero Luminoso había desatado desde 1980 con la premisa maoísta de "batir el campo"⁽⁹⁾. Tampoco se preveía amparo jurídico para la diversidad de rondas campesinas, organizaciones que en la práctica administran justicia tanto al interior como fuera de la estructura comunal⁽¹⁰⁾. De modo que, pese a la variedad de organizaciones comunales y ronderas existentes en el territorio peruano, el Estado optó por reconocer un pluralismo jurídico limitado.

Un intento importante, pero insuficiente, para dar cobertura jurídica a la diversidad de estos colectivos es la Ley N° 27908 de 7 de enero de 2003, denominada Ley de Rondas Campesinas. Durante el proceso de elaboración de esta ley participaron

(7) El artículo 149º de la Constitución Política de Perú señala: "Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial".

(8) Vega refiere un fenómeno de complejidad surandina al dar cuenta de un proceso de transformaciones sociales y conflicto armado en Puno. Repasando cifras verifica que hasta 1985 existían 542 comunidades, a las que denomina "antiguas", luego de ese año a esa cifra se agregarían hasta 662 comunidades "nuevas" reconocidas en el breve periodo que va desde 1986 a 1993. Concluye señalando que se ha abierto un proceso de reorganización comunal con tendencias según comunidades "antiguas o nuevas", Vega, Ricardo (2002: 199-208).

(9) La Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú traza la evolución ideológica del PCP-Sendero Luminoso precisando: "Si seguimos la pista de las interpretaciones más "duras", encontraremos los antecedentes de SL, que aparecen por lo demás en la definición misma de esa organización como "marxista-leninista-maoísta"". Por ello, "De Mao Zedong, recogen la forma que la conquista del poder tomaría en los países denominados semif feudales: una "guerra popular prolongada del campo a la ciudad"". (CVR, 2003: 14).

(10) Para una revisión de las variantes de rondas campesinas existentes en el sur andino peruano puede verse: Aranda, Mirva (2003) y Ruiz, Juan Carlos, (2008).

activamente las organizaciones ronderas a través de una Comisión Nacional encargada de elaborar y discutir propuestas, cabildear sus acuerdos y movilizarse para exigir su reconocimiento como colectivo de nivel comunal -con vigencia donde no existiesen comunidades campesinas- asegurando su justicia de índole comunitaria (LAOS et al, 2003). Así, aunque las rondas surandinas contaban con reconocimiento constitucional, acompañaron las demandas de quienes carecían de estructura comunal formal.

No obstante, un aspecto a ser desarrollado en la ley debía favorecer a las organizaciones ronderas en su conjunto: la elaboración de pautas de coordinación entre la jurisdicción especial de las comunidades campesinas -incluidas las rondas campesinas- y la justicia estatal. Una ley de desarrollo constitucional debía concretar dicha exigencia expresa de la carta fundamental; sin embargo, la ausencia clamorosa de tal norma da señales de la complejidad de su tratamiento y del desinterés político por concretarla al haber transcurrido ya tres periodos de renovación total del parlamento.

Consecuentemente, otras vías tuvieron que ser exploradas. Como resultado de la eficacia directa de las normas con rango constitucional, se fue construyendo un desarrollo jurisprudencial, aun precario, que reafirma la legitimidad de la justicia comunitaria gracias a decisiones de órganos jurisdiccionales oficiales de última instancia: el Tribunal Constitucional y la Corte Suprema de Justicia, en especial para conflictos sucedidos en ámbitos geográficos con escasa presencia estatal.

Notoriamente relevantes son aquellas resoluciones que sentencian de manera favorable para las rondas, una garantía del ejercicio de la facultad jurisdiccional especial frente a la intangibilidad del derecho a la integridad física o al debido proceso; así como el ejercicio de la facultad comunitaria de limitar la libertad personal sin que ello configure los delitos de usurpación de funciones o secuestro⁽¹¹⁾.

Una ley de coordinación de jurisdicciones, por tanto, establecería una serie de principios y reglas que, por un lado, precisaría el ámbito de la autonomía conferida a los colectivos para la adopción de sus propios marcos comunitarios de regulación; y, por otro lado, señalaría un ámbito material de competencias compartidas, así como las vías procedimentales o instancias de resolución de conflictos interjurisdiccionales. Lograr todo ello, exige un esfuerzo legislativo conjunto del que deben participar los colectivos indígenas y los órganos de representación parlamentaria.

⁽¹¹⁾ Sentencias de la Sala Penal Permanente de la Corte Suprema en los expedientes N° 1523-2004 y 1836-2006, Sentencia de la Sala Penal Transitoria de la Corte Suprema de Justicia en el expediente N° 975-04 y Sentencia de la Primera Sala Penal Transitoria de la Corte Suprema de Justicia en el expediente N° 752-2006.

Para limar cualquier aspereza, se ha propuesto la adopción de un horizonte metodológico más que sustancial, recurriéndose a la vía ancha, pero con perspectiva, de la interculturalidad. Para RUIZ MOLLEDA (2006: 5): "La necesaria coordinación entre la justicia estatal y la justicia comunal se explica y entiende mejor en el marco del horizonte de la interculturalidad; es decir, en el marco del diálogo y la interacción entre las diferentes experiencias culturales, en un contexto de reconocimiento de los derechos fundamentales". Asumir la interculturalidad requeriría entonces adoptar como premisas, en primer lugar, la inminencia fáctica del pluralismo legal que constituye la manifestación de la diversidad por fracturas económicas, sociales y culturales; y, en segundo lugar, el discurrir de un proceso que se ha ido concretando en la historia constitucional de los países del subcontinente latinoamericano al reconocer y garantizar en sus textos fundamentales la pluralidad étnica y cultural.

Constatado el pluralismo cultural y jurídico, así como la acogida constitucional de la diversidad cultural, GUEVARA GIL (2001b) puede plantear -desde un multiculturalismo "emancipador"- esta cuestión: "¿Qué sucede cuando los presupuestos culturales no son compartidos por toda la población? ¿Qué ocurre cuando el derecho es etnocéntrico porque está fundado en postulados supuestamente universales y neutrales que pretenden hacer invisibles evidentes diferencias culturales?". Consciente de la distancia existente entre las matrices culturales e históricas de la modernidad asumidas por el estado y el discurso oficial frente a las prácticas de colectivos diversos, su diagnóstico preliminar le lleva a concluir que ante la inexistencia de un mismo sustrato cultural,

mal se puede pensar que el estado va a lograr imponer su hegemonía legal"; por tanto, el método propuesto requeriría "ensanchar las avenidas legislativas, administrativas y jurisprudenciales del estado, propiciar una respuesta tolerante a la diversidad social y normativa, y fomentar el diálogo entre todos los agentes sociales involucrados. (GUEVARA GIL, 2001b)

Es decir, para hacer eficaz el pluralismo jurídico mediante el despliegue del método intercultural/multicultural se requiere que en el desarrollo de las pautas legislativas de coordinación exigidas constitucionalmente se asuman ciertos presupuestos no sólo metodológicos, sino también sustanciales. Ellos operarían como condiciones necesarias para asegurar el pluralismo a partir de: a) la consideración positiva de la diferencia entendida como un derecho reconocido a los individuos como miembros de cierto colectivo, lo cual les permite disfrutar de determinados beneficios, y; b) el igual reconocimiento jurídico de las culturas como entidades colectivas con ciertos derechos de grupo que expresan la diversidad que es el correlato del derecho a la diferencia (OLIVÉ, 1999: 89).

Por ello, la propia propuesta intercultural/multicultural trasciende el simple reconocimiento de la diferencia, y su respeto, al plantearse situaciones donde se

expresa la interacción entre las variadas manifestaciones culturales colectivas. Un planteamiento prescriptivo a favor de la interacción exige que las relaciones entre las diversas culturas sean no discriminatorias al desarrollarse entre iguales y estar basadas en el reconocimiento y la tolerancia. Desde estas premisas, no obstante, un tratamiento jurídico desde la igualdad asumiría también que no se puede dispensar un juicio moral igual a todas las culturas, por cuanto no resultaría fácil el diálogo con colectivos que no sólo transmitan su apatía por un discurso de derechos sino que los contravengan manifiestamente.

Si se admite que el presupuesto fáctico del pluralismo cultural y jurídico es que los colectivos y el estado no actúan aisladamente, requiriendo tolerarse y entenderse para coexistir, durante el proceso de elaboración legislativa de los alcances de la justicia comunitaria rondera se verifica la viabilidad de una propuesta dialógica. A partir de un momento determinado, un agente organizado y representativo de los colectivos distribuidos en el territorio peruano plantea propuestas legislativas reclamando intereses colectivos, confronta sus visiones con las de los agentes estatales y acuerda, limitando sus iniciales planteamientos, un modelo de justicia comunal inscrito en los alcances literales del insuficiente marco constitucional que desconoce a las rondas existentes fuera de las comunidades; se abre así la vía hacia la búsqueda de salidas interpretativas de las normas contenidas en la acordada Ley de Rondas Campesinas⁽¹²⁾.

En suma, en el trasfondo de la propuesta asumida desde un constitucionalismo intercultural/multicultural, como señala RUIZ MOLLEDA (2008: 73): "[n]o se trata de imponer esquemas y conductas ajenas a su experiencia cultural sino de respetar su autonomía, la cual ciertamente no es licencia para violar derechos fundamentales"; es decir, en la línea del artículo 9 del Convenio 169º de la OIT será posible tal coordinación en "la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos", por lo tanto, la justicia comunal no sería un fin en sí mismo sino una garantía de la dignidad de los individuos que conforman los colectivos.

⁽¹²⁾ Yrigoyen señala: "conviene hacer una aclaración con relación a la Ley de Rondas Campesinas nº 27908, pues el artículo 1 de esta puede entrañar una contradicción entre una previsión restrictiva y una extensiva. De un lado, está la previsión [...] que reconoce a las rondas, [...] la aplicación de los derechos y ventajas de los pueblos indígenas en lo que les corresponda y favorezca, lo que incluye el derecho de ejercer funciones jurisdiccionales, incluyendo métodos propios para el control de delitos. De otro, el mismo artículo de la ley señala que las rondas " [...] apoyan el ejercicio de funciones jurisdiccionales de las Comunidades Campesinas y Nativas, [y] colaboran en la solución de conflictos y realizan funciones de conciliación extrajudicial", lo que podría llevar a una interpretación restrictiva, [...]. Al respecto, cabe [...] la necesidad de hacer una interpretación sistemática, teleológica y progresiva. [...] en caso de duda o problemas de interpretación entre normas aplicables a pueblos indígenas, el propio Convenio 169 de la OIT ofrece un principio de interpretación que podemos llamar pro indígena. El artículo 35 del Convenio establece que, en su aplicación, priman las normas que otorgan más derechos y ventajas a los pueblos indígenas, sin importar la jerarquía de la fuente." Yrigoyen, Raquel (2007: 387)

El interés por lograr la necesaria coordinación requiere así de un esfuerzo de "entendimiento", en la medida en que la aproximación a otro sujeto, desde categorías propias e intocables haría imposible cualquier acuerdo, mientras que, a decir de SÁNCHEZ BOTERO (2006: 33): "Si existe posibilidad de un diálogo, de un intercambio intercultural, de un pluralismo jurídico que significa el reconocimiento de otros derechos, de otra realidad, necesariamente tengo que meterme en las categorías del otro para poder interactuar". En qué medida un discurso cerrado en torno a los derechos humanos es la limitante para el diálogo. Esta cuestión se revisará enseguida desde los argumentos provenientes de los actores surandinos beneficiados con las previsiones constitucionales en Perú.

3. Los desencuentros del diálogo entre culturas

Desde una propuesta intercultural/multicultural adaptada a las exigencias que plantea el pluralismo jurídico, puede asumirse que las pautas de comprensión del mundo indígena y el occidental son distintas y cuenta cada cual con sus propios referentes cognitivos⁽¹³⁾. En el derecho indígena, por ejemplo, no ocurriría una distinción neta entre normas morales, sociales o jurídicas, tal como ha quedado planteado en los sistemas normativos modernos, sus rasgos más característicos aplicados por su jurisdicción comunitaria constituyen, según GARZÓN (2006: 42), parte de "todo un eje cultural que se va articulando en función de ciertas cosmovisiones [...] que, finalmente, determinan que se trata de un mundo distinto y, por lo tanto, no comparable desde los parámetros del modelo de una teoría liberal y occidental que ha sido acuñada durante siglos". En todo caso, constituyen la manifestación de una "visión holística" comunitaria asentada en derechos colectivos que mira en la otra orilla a la visión individualista planteada desde el Estado.

En ambos ordenamientos, no obstante, los derechos humanos, parámetros de justicia universalizables, serían acogidos como una garantía para la legitimidad de cualquiera de los sistemas normativos. Para GARZÓN (2006: 43), en el supuesto en el que exista:

"alguien cuyos derechos humanos son violados por las autoridades indígenas, esta persona afectada tendría que agotar los recursos internos y

(13) Garzón comenta al respecto: "Desde una perspectiva de pluralismo epistemológico se rechazaría cualquier teoría del conocimiento o modelo de racionalidad científica que pretenda constituirse como universalista, antidiferencialista y monista. [...] desde el punto de vista de Boaventura de Sousa Santos, un monismo cognitivo puede ser un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas formas de conocimiento que no se adecuen a sus principios epistemológicos y a sus reglas metodológicas." Garzón, Pedro (2008), *Una aproximación al concepto de pluralismo jurídico*, Tesina de Máster en estudios avanzados en derechos humanos, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, p. 69.

posteriormente tendría que acudir a la jurisdicción ordinaria, pero ésta necesariamente tendría que ser mixta, es decir, una jurisdicción especializada en materia indígena, de tal manera que por un lado, estén los operadores jurídicos del sistema del Estado y, por el otro, miembros o representantes de las comunidades indígenas, para que la interpretación a la violación a los derechos humanos no sea orientada desde una sola visión monocultural, sino que sea en función de una interpretación intercultural de los hechos, las normas, valores, conceptos, etcétera.

Por ello, en cierta medida, la jurisdicción comunitaria llega a garantizar con su intervención determinados derechos humanos previstos en normas constitucionales y tratados internacionales. La condición necesaria para verificar el modo en que los colectivos garantizan derechos exige ir más allá de una lógica de presunciones acerca de la adopción a priori de tales derechos en los diferentes sistemas jurídicos vigentes en un estado. De modo que, haciendo aparecer en escena los conflictos probables o manifiestos entre las distintas jurisdicciones, en lo referente al significado de los derechos humanos según sus respectivos marcos culturales, es también posible trazar barreras a su vulneración.

Si hubo un tiempo en que se intentaba justificar el reconocimiento de la jurisdicción especial rondera dando relevancia a los beneficios sociales que proveía y asumiendo los colectivos una condena explícita de prácticas reñidas con la vigencia del derecho a la libertad e integridad física⁽¹⁴⁾; una actitud de cuestionamiento ha surgido ante la exigencia de limitar sus sanciones respetando los derechos humanos; así, RODRÍGUEZ AGUILAR (2008: 7), abogado y asesor quechua de centrales ronderas precisa:

"es muy común entre los comuneros (as) ronderos (as) indígenas de Carabaya percibir un rechazo casi tajante hacia los derechos humanos, bajo la idea de que los valores morales y éticos desde la perspectiva de los derechos humanos no son tan iguales a los principios y valores que practica el runa quechua en sus relaciones con el otro runa, la comunidad, la naturaleza o el orden cósmico".

Se estarían poniendo de manifiesto los rasgos de una cultura ancestral, "andina", cuya forma de ver el mundo no se asienta en las mismas categorías elaboradas por la cultura occidental, comenzando con la propia comprensión del

⁽¹⁴⁾ Una muestra de tal actitud se encuentra en las prácticas de las rondas campesinas de Crucero, cuando un dirigente señala: "durante este tiempo en que tuvo la oportunidad de administrar justicia, lo hizo respetando los derechos humanos, teniendo presente el sentido de racionalidad". Ticona, Jacinto et al. (2007: 64)

sujeto como agente social y moral, que como "sujeto andino" es colectivo o comunitario(15). RODRÍGUEZ AGUILAR llega a insinuar que de asumirse a cabalidad las premisas andinas detalladas por el filósofo ESTERMANN, cabría dudar de las posibilidades del diálogo ante la inexistencia de equivalentes conceptuales para términos básicos en el contenido de los derechos como libertad, norma o autonomía(16).

De ese modo, la cultura andina opta por alcanzar la armonía como meta personal, familiar, comunal y cósmica; una armonía en todos estos niveles a la vez. Una meta que se cree alejada de los planteamientos de teorías de la justicia que aspiran a la redistribución del reconocimiento con base individual. Asimismo, los principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad, explicados por ESTERMANN (2006a: 138 - 145), no resultan sólo prescriptivos, sino descriptivos de lo que prima y ha de primar en su lógica trasladada al momento de resolver conflictos.

En cierto sentido, el fundamento axiológico de lo andino se basa en un orden cósmico referido a la relacionalidad universal de lo existente; así, el poblador andino - "runa"- no es el autor de la normatividad puesto que participa de aquella anticipada cósmicamente; por ello, la ética andina no toma al ser humano como medida de todo o como fin en sí mismo. Respecto de la cultura occidental, donde la norma jurídica resulta indispensable para imponer obligaciones, conferir derechos o dictar sanciones, en el mundo andino tal dinámica jurídica pierde sentido al no poder manifestarse sus efectos sobre sujetos inanimados: como la pacha. Consecuentemente, los sujetos andinos podrían difícilmente llegar a considerarse transgresores de los principios del derecho comunitario, como verifica Rodríguez Aguilar, los comuneros sometidos a la justicia rondera alteran la armonía en diferentes niveles, incurriendo por tanto en un "error"(17).

Con la existencia de escenarios de interacción entre premisas de lógica colectiva y postulados occidentales modernos, el marco jurídico estatal previsto para garantizar el reconocimiento de las organizaciones comunitarias favorece a sus integrantes con derechos específicos por su pertenencia colectiva. No obstante, no resulta sorprendente que, como señala RODRÍGUEZ AGUILAR (2008: 129), "las rondas

(15) En palabras del filósofo y teólogo Estermann: "*La identidad' (idem: 'lo mismo') andina es justamente 'relacionalidad' entre 'heterogeneidades' (heteros: 'otro', 'ajeno'). Una persona es 'sí misma' en la medida en que se relaciona con 'otra'*", Estermann, Josef (2006: 217)

(16) En ese sentido, es posible contraponer a la ética occidental de la modernidad, la ética andina o "ruwanasofía" que manda: "Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo" (Estermann, Josef, 2006: 251).

(17) Los documentos referidos son las Actas de solución de problemas de la Central Distrital de Rondas Campesinas de Macusani y las Actas de la Central Única Provincial de Rondas Campesinas de la Provincia de Carabaya, correspondientes al año 2007, Rodríguez Aguilar, César (2008: 129)

campesinas de Carabaya, últimamente estén asumiendo normas del derecho estatal para incorporarlo en sus reglamentos y estatutos internos". En la práctica, tales aderezos, no serían aplicables, constituyendo apenas una medida estratégica destinada a proteger a sus miembros ante verificadas "persecuciones del estado". Asimismo, si las normas del derecho oficial son aplicadas dentro de los colectivos, ello ocurre generalmente luego de que se ha ajustado su sentido a las pautas culturales andinas.

¿Cómo entender entonces que, desde una postura en apariencia escasamente conciliadora, se generen las posibilidades de acordar límites a la justicia comunitaria rondera sobre la base de los derechos fundamentales?

En principio, como lo precisa RODRÍGUEZ AGUILAR (2008: 143) la justicia comunitaria del sur andino adopta sus propios límites vinculados a la finalidad de recomponer un estado de cosas que ha resultado trastocado en el marco de las relaciones sociales que tienden a la armonía. Admitir, como sugiere el derecho occidental, que un límite a la justicia comunitaria requiere que no se violen los derechos fundamentales de los integrantes de su colectivo o de personas extrañas al mismo, plantea la necesidad de indagar acerca de qué derechos son compatibles o no con los parámetros comunitarios de saberes y significados, comenzando por dar cauce a un dato importante que aparece del trabajo de campo: los miembros de los colectivos desconocen⁽¹⁸⁾ el significado de los derechos humanos o los entienden contextualmente.

Cabría, por tanto, ensayar una interpretación, si se hace desde fuera del colectivo, que viabilice los esfuerzos de entendimiento de la propuesta intercultural/multicultural, llegando a admitir las prácticas de los colectivos andinos bajo categorías "dúctiles", antes que restringir su sentido a las estrecheces de un desarrollo doctrinal dogmático. Una posibilidad sería encontrar el sentido del ejercicio de la jurisdicción comunitaria en su lógica diferente acerca de la exigencia reforzada de la garantía de la seguridad personal, resguardada bajo los alcances del principio del debido proceso. Es decir, es necesario admitir el problema cognoscitivo que se genera cuando se procede a la ejecución de sanciones que, según una manifestación argumentada de EUDI PINEDA (Diario Perú21: 2008), máximo dirigente rondero, de acuerdo a sus pautas culturales se concretaría en hechos como los siguientes:

Nosotros rescatamos los valores ancestrales. Por eso propongo el azotamiento, la ortiga y el baño con agua. Son castigos que, desde la cultura moderna, se ven como violentos. Pero, para nosotros, son actos rituales. Así

(18) Rodríguez Aguilar refiere: "[...] existe una percepción muy ambigua de los derechos humanos por parte de los dirigentes comuneros y ronderos de Carabaya. [...] para el comunero o rondero común y corriente de esta zona el tema de los derechos humanos es poco conocido, incluso podría decirse desconocido." (2008: 39)

curamos a los que se van por el mal camino/ - ¿Cómo funciona el azote?/ Cuando la justicia comunitaria decide que el castigo es el azote, no azota cualquiera. Lo hace el padre públicamente y le pregunta por qué ha actuado así. El hijo se pone a llorar y el padre también. Y la gente se saca el sombrero ante los apus, ante Dios. Si no es el padre, es el mejor hombre del pueblo. Después se usa la ortiga, una hierba medicinal. Pica mucho. Con eso se saca el mal espíritu. Eso sirve para purificar al prójimo. Y también rescatamos las costumbres actuales. En los cuarteles hemos aprendido los castigos con ejercicios físicos -planchas, ranas, canguros-. Así, muchas personas de malvivir se han corregido y hoy son dirigentes. Eso no pasa en la cárcel, de donde regresan peor.

Para RODRÍGUEZ AGUILAR (2008: 157 - 159) urge afrontar el conflicto entre los contenidos sancionatorios de la justicia comunitaria y la visión garantista de los derechos humanos prestando atención a los encontronazos que se producen cuando se identifican posibles vulneraciones de estos últimos. En su propuesta que pasa por una "identificación real de los conceptos de vida de cada cultura" para intentar "construir acuerdos legítimos de tolerancia y de respeto para la convivencia armoniosa y recíproca de las culturas", demanda "desmitificar valores máximos y absolutos que siempre acaban siendo imposiciones ilegítimas para las culturas dominadas".

De ese modo, mediante la reconstrucción en diálogo de culturas de una concepción de derechos humanos instalada en el contexto particular de la forma de vida rondera comunitaria, capaz de reconocer avances tras la virtual novedad de su manejo debido a su introducción durante el conflicto para responder al abuso de autoridades estatales, resulta factible que, luego de dos décadas, las comunidades y rondas campesinas surandinas hayan hecho suyo un discurso de los derechos, que no resultan a estas alturas tan ajenos al dotárseles de los elementos de su propio marco cultural.

En definitiva, tal reconceptualización de los derechos humanos en clave comunitaria implica someter la idea de derechos a la identidad colectiva que está en la base de su propia seguridad, protección y subsistencia. Bajo esa lógica, la comunidad o la ronda campesina protegen "derechos individuales" al asumir la importancia del comunero como actor irremplazable en el colectivo pero intrascendente a éste. Es esta la premisa que se afirma en la necesidad de la armonía social que concreta los principios de la convivencia donde "lo comunal no excluye al individuo, tampoco lo individual puede excluir lo comunal, sino son complementarios. Lo que se busca es una integración armoniosa de los dos elementos." (RODRÍGUEZ AGUILAR, 2008: 159).

Un ejemplo claro de cómo se procede a la recuperación de la armonía comunitaria se da cuando en un caso de vulneración de lo que constituiría un derecho

individual, la reacción ante el agravio no sólo es de quien lo ha sufrido directamente sino de la familia que sale en su defensa al considerarse también afectada, comprometiendo con su actuar también a toda la comunidad. De darse el hecho que la familia y luego la comunidad desatiendan la ofensa cometida agudizaría la ruptura de la armonía. En cualquier caso la defensa tampoco puede ejercerse pasando por encima de la familia y la comunidad, la intervención de la familia es la clave que contribuye a restaurar el equilibrio, sin que ello constituya una especie de facultad asignada o reivindicada por la familia o el colectivo.

Ante el cambio de contextos ocurren fenómenos distintos. En el intercambio de las comunidades o las rondas campesinas con agencias estatales, el colectivo es capaz de reivindicar su "facultad" como derecho reconocido constitucionalmente para resolver sus conflictos. Si en algunas de sus intervenciones al interior de sus colectivos garantizan "derechos", el uso de la expresión puede ser admitido siempre que se ajuste al marco de racionalidad relacional existente entre el runa y la comunidad. El marco de racionalidad proyectado hacia fuera de la comunidad ajusta el uso del término "derechos" a su reivindicación colectiva; a su vez, el contexto externo no es ajeno a la necesidad de "hacer compatibles" derechos de colectivos -a existir y autogobernarse- con la garantía de los derechos individuales.

Corresponde enseguida revisar algunas ideas desde la prédica del multiculturalismo que considera el discurso liberal de la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad cultural. Michel SEYMOUR puede contribuir a evaluar los avances y los límites de la propuesta dialógica de derechos de los colectivos surandinos.

4. Ideas sugerentes desde la tolerancia al reconocimiento en la propuesta Seymouriana

Desde la filosofía política y del derecho se ha intentado diseñar un marco teórico que dé acogida a los dilemas de la diversidad cultural. Dada la tendencia liberal de la mayoría de constituciones latinoamericanas, las referencias a cuestiones como el reconocimiento de derechos colectivos a partir de los trabajos de Charles Taylor, o la viabilidad de la diversidad cultural como concreción de derechos individuales siguiendo a Jürgen Habermas no han escaseado. A su vez, se ha asumido que la propuesta de Will Kymlicka constituye la elaboración mejor lograda para intentar justificar derechos colectivos desde las coordenadas del multiculturalismo (VELASCO, 1999: 57 - 81).

De modo que, ante la tendencia que ha opuesto injustificadamente a la propuesta multicultural, el diálogo intercultural como opción para dar salida a los desencuentros sensibles entre los ámbitos de jurisdicción comunitaria y estatal en Perú, resulta más plausible que los alegatos por la interculturalidad como suelo fértil

de prósperos acuerdos, se nutra de los contenidos que las propuestas multiculturales van desarrollando para configurar la presencia de los colectivos en los modelos constitucionales que requieren atender a la facticidad de su diversidad cultural⁽¹⁹⁾.

Desde los intentos de León OLIVÉ (2004: 36) por adaptar la propuesta multicultural a las necesidades del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y así "mantener su identidad colectiva" y "desarrollarse social y económicamente según los planes de vida colectivos que ellos mismos formulen y elijan", se exige a las organizaciones comunitarias la tarea de llevar a cabo "transformaciones que permitan la convivencia con las demás culturas y con el resto de la nación, y que garanticen el respeto de los acuerdos básicos para esa convivencia (por ejemplo, el respeto a los derechos de los individuos que en los ámbitos nacional e internacional se acuerden en común)".

Uno de los más recientes abordajes desde el multiculturalismo es la obra *De la tolerancia al reconocimiento* de Michel SEYMOUR, potencialmente ilustrativa para el encauzamiento de demandas de colectivos, incluidos los indígenas. Fundada en una teoría liberal de los derechos colectivos desde una genealogía del concepto de reconocimiento, plantea un desafío para comprender el liberalismo político al trasladar el eje central de la postura liberal: la autonomía individual, hacia la tolerancia.

Si bien lo que mueve al autor a desarrollar su teoría de derechos colectivos es su marcado nacionalismo, apuesta también por el desenmascaramiento ideológico de la continuidad estructural del estado-nación que se asienta en la doctrina del individualismo moral y la utilización sectaria de los derechos individuales como coartada para la transgresión de la libertad de los pueblos. Su propuesta aspira, así, a encontrar un equilibrio entre derechos individuales, a los cuales no renuncia, y derechos colectivos de los pueblos (SEYMOUR, 2008: 670).

La importancia que da a la categoría pueblo, le permite articular una argumentación transversal dirigida a hacer posible el uso de tal concepto en ámbitos domésticos e internacionales. Promueve, por un lado, la legitimidad de los individuos, en tanto que titulares de derechos individuales para actuar en el ámbito internacional y, por el otro, la de los pueblos para que, en tanto se les reconozca su estatus de titulares de derechos colectivos, actúen en el ámbito doméstico. De este modo, para el

(19) Al respecto Olivé aclara: "En virtud de la asociación que suele hacerse entre el término "multiculturalismo" y un modelo de sociedad con fundamentos liberales, hay pensadores que prefieren no utilizar dicho término y emplear en cambio otros, tales como "interculturalismo" o "movimiento autonomista". [...] Ha habido, sin embargo, un buen número de pensadores en México que han adoptado el término "multiculturalismo", sin asociarlo directamente al modelo de sociedad liberal multicultural que se ha desarrollado en los países anglosajones." (OLIVÉ, 2004: 24)

autor, pueblo -o nación- es una "estructura de cultura": lengua, instituciones e historia pública común, inscritas en una encrucijada de influencias bajo un contexto de elección. (SEYMOUR, 2008: 270).

Asume por ello un liberalismo político contrapuesto al liberalismo exclusivamente individualista; es decir, en su concepción liberal se sostendría una variante política de pueblo considerada a partir de su conformación e identidad institucional que es capaz de entrar en relación con una diversidad de concepciones metafísicas de la identidad personal. De modo que, tanto la persona como el pueblo constituyen dos fuentes autónomas de reivindicaciones morales válidas para lo cual la tolerancia, entendida en su sentido político (*toleration*), y no como una actitud (*tolérance*) juega un papel determinante como el valor liberal por excelencia (SEYMOUR, 2008: 443).

Por ello, es posible establecer restricciones razonables y justificadas a los derechos y libertades fundamentales, reconociendo que (SEYMOUR, 2008: 271): "afortunadamente, cambios recientes sobrevenidos en el centro del pensamiento liberal dejan entrever una apertura más amplia a la diversidad irreductible y plural de las culturas nacionales, a los derechos de los pueblos, a los derechos de las minorías, a la inmigración y a los pueblos indígenas. Para que el liberalismo conceda un verdadero lugar a las reclamaciones colectivas, es necesario liberarse del individualismo moral sin suscribir, no obstante, el comunitarismo".

Con todo, la propuesta Seymouriana más interesante constituye sin duda su intento de equiparar y no subordinar a los derechos colectivos respecto de los individuales. Por tanto, la factibilidad de tal equiparación requiere estar ajustada a las siguientes pautas:

- Los sujetos titulares

Los titulares de derechos colectivos deben ser agrupaciones mínimamente institucionalizadas formadas por individuos identificados como sus miembros. La vinculación identitaria se verificaría con indicadores objetivos como una lengua, un diseño institucional y una historia pública común. Los únicos colectivos que reúnen estas condiciones son los pueblos o fragmentos de ellos, en las siete variantes de los mismos consideradas por SEYMOUR, a saber: a) naciones étnicas cuyos miembros pretenden compartir un mismo origen ancestral; b) naciones culturales que comparten la misma lengua, cultura o una historia común; c) naciones cívicas definidas en términos político-institucionales; d) naciones diaspóricas que comparten una misma lengua, cultura o historia estando repartidas entre diferentes territorios discontinuos; e) naciones sociopolíticas que conforma una misma comunidad política no soberana; f) naciones multisociales que comparten el mismo estado soberano multinacional y g) naciones multiterritoriales que comparten territorios de varios

estados a la vez (SEYMOUR, 2008: 475), estarían incluidos los colectivos comunitarios indígenas como los del sur andino.

- Interés protegido por el derecho colectivo

El objeto de interés debe ser un bien institucional, colectivo e identitario. Los bienes institucionales son participativos al dar un carácter constitutivo al grupo, de su uso no se puede excluir a nadie. Algunos ejemplos de interés a proteger serían la lengua o la memoria colectiva; en el caso de las comunidades y rondas campesinas surandinas, el ejercicio de la facultad comunitaria para administrar su propia justicia. SEYMOUR identifica también bienes colectivos que pueden ser reclamados, poseídos, producidos y consumidos por una colectividad y sus integrantes; y bienes identitarios encaminados a preservar la identidad del grupo asumida institucionalmente. (SEYMOUR, 2008: 478).

- Relevancia cuantitativa del grupo

Satisfacer intereses colectivos requiere la presencia y participación de un número suficiente de individuos que integren el pueblo; ello asegura la existencia de un entramado institucional y es la salvaguarda de su perdurabilidad (SEYMOUR, 2008, 483), mientras responda a las necesidades que planteen los miembros del colectivo que, en su caso, al conformar rondas campesinas se proveen de mecanismos para solucionar sus conflictos.

- Determinación del sujeto obligado

Es necesario identificar un sujeto que tenga la obligación de satisfacer el interés colectivo, éste suele ser el estado en cuya jurisdicción se halle el pueblo o fragmento de pueblo que reivindica el derecho; por tanto, la obligación de satisfacer un interés colectivo, se traslada también a los ciudadanos integrantes de ese estado quienes reconocen, por vía de transposición, el derecho colectivo (SEYMOUR, 2008: 483). Así, al reconocerse facultades jurisdiccionales a las rondas campesinas, cumplir esta condición implica que la ciudadanía se obliga a dar cauce al proceso de desarrollo legislativo e implementación de la jurisdicción especial indígena coordinada con la justicia estatal.

- Cualificación estructural del grupo

El sujeto colectivo que aspire a reivindicar un interés tiene que alcanzar un estatus de reconocimiento de su identidad colectiva por parte de todos los agentes que desarrollen vinculaciones identitarias. Según SEYMOUR (2008: 485), sólo las culturas societales comprendidas como naciones o pueblos se encuentran en condiciones de satisfacer tal requisito; de ese modo se reducen las categorías de

colectivos admisibles como titulares de derechos colectivos. En cuanto a las comunidades y rondas campesinas surandinas, su consideración como pueblos indígenas y su demostrada capacidad de intervención en el ámbito oficial para asegurarse el acceso a recursos indispensables como la tierra o las facultades de administración de justicia, les garantiza la posibilidad de demandar reconocimiento de sus derechos colectivos.

- Cualificación política de los grupos

La estructura institucional de los colectivos requiere estar abierta a la transformación, y ante todo debe hacer posible, y en su caso favorecer, la libertad e igualdad individual, ofreciendo a sus integrantes un contexto de elección. Para SEYMOUR (2008: 474), los grupos que pueden reportar a los individuos esta oportunidad son de dos clases: Las culturas societales plenamente democráticas entendidas como sociedades liberales y las sociedades comunitarias democráticas. En el contexto peruano, sólo sería posible crear las condiciones para la elección si la sociedad nacional mayoritaria, es capaz, a su vez, de asumir las premisas democráticas y pluralistas.

- Cultura como estructura cultural y no religiosa

El colectivo que reivindica un interés tiene que estar caracterizado "por la estructura de su cultura y no por el carácter de su cultura"⁽²⁰⁾. Es decir, desde su visión se excluirían como titulares de derechos colectivos a las comunidades religiosas definidas por una concepción de la vida buena o del bien común. Una propuesta matizable en su aplicación para sociedades que no escinden entre lo cultural y lo religioso como son las sociedades andinas, capaces de recrear sus creencias sin encerrarse en dogmas. (ESTERMANN: 2006b)

- Condición de permanencia

Se plantea la necesidad de que los colectivos se presuman como existentes a perpetuidad, lo cual contribuye a su propia estabilidad. Sin embargo, SEYMOUR no se plantea las variantes institucionales que pueden adoptar los colectivos que sin renunciar a su historia y lengua logran adaptarse a situaciones de crisis y conflicto político o social mediante actos de resistencia pacífica, sin llegar a desaparecer.

(20) Las dualidades que señala Seymour respecto de la estructura o el carácter cultural implica que: "Ello supone una distinción entre identidad pública e identidad privada del grupo, entre la estructura de la cultura y el carácter de la cultura, entre la lengua concebida como sistema de convenciones y la lengua concebida como vector de una cierta concepción del mundo, entre el grupo inscrito en un contexto de elección y el grupo concebido como una comunidad de destino insertado en una cierta teleología objetiva o en cierta narratividad." (Seymour, Michel, 2008: p 488)

- El valor de la diversidad cultural

El principio del valor de la diversidad cultural restringido a los pueblos tiene su punto de partida en la concepción de ellos como culturas societales que aunque carentes de valor intrínseco tienen un valor instrumental; es decir, son valiosos en la medida en que permiten disponer de un sistema de derechos y también de libertades. La concepción política de pueblo supone así una autorrepresentación nacional admitida en el seno de una masa crítica de ciudadanos sobre un territorio dado con un conjunto de instituciones comunes que cimentan las relaciones de dichos ciudadanos (SEYMOUR, 2008: 343). Tal concepción política no presupone ni el individualismo moral ni el colectivismo pero, estima el autor, abre la posibilidad de que se efectúen reivindicaciones colectivas en el espacio público.

De ese modo, en su concepción (SEYMOUR, 2008: 403):

el liberalismo político no considera a las personas, entidades primarias irreductibles que deben ser concebidas como fines en sí. Se trata más bien de entidades que tienen una personalidad institucional de ciudadano. De ese modo, nada impide introducir junto a las personas así comprendidas a las naciones concebidas a su vez como entidades que tienen una identidad institucional.

Para encontrar las vías que conlleven al diálogo intercultural considerando en condiciones similares a los derechos colectivos de los pueblos y a los derechos individuales, se requiere: entender que los pueblos, en tanto partícipes en la esfera pública, son dignos de respeto; mostrar que desde el liberalismo político se fundamenta el principio del valor de la diversidad cultural y; acreditar que los pueblos siguen siendo hoy una fuente importante de diversidad cultural. Ello implicaría, por tanto, atribuir valor a la existencia del entramado institucional -como las comunidades y rondas campesinas- que exijan los derechos que les resulten favorables.

- Justificación consensual del principio del valor de la diversidad cultural

El principio del valor de la diversidad cultural requiere ser objeto de consenso y aparecer como una justificación para la satisfacción de intereses colectivos. En cualquier caso, declaraciones y normas internacionales ya acogen su importancia.

- La voluntad reivindicativa de derechos colectivos

La población que reclama un interés colectivo requiere manifestar su deseo de vivir conjuntamente y aspirar a las medidas específicas para su pueblo. Sin esta demanda no puede presumirse la necesidad de protección de la identidad de grupo. Para SEYMOUR, los derechos colectivos sólo son predicables a favor de los pueblos que promueven su reconocimiento.

- Diferenciación del derecho colectivo en función del grupo

SEYMOUR (2008: 631) distingue diversos tipos de colectivos: naciones mayoritarias, minoritarias, diásporas contiguas o grupos resultantes de procesos inmigratorios. Es decir, culturas societales más o menos complejas a las que les corresponde diferentes tipos de derechos: a) derechos poliétnicos o una política de pluralismo cultural para diásporas no contiguas (incluyendo a los inmigrantes que se han consolidado como grupos); b) derechos institucionales para diásporas contiguas y c) derechos a la autodeterminación y el autogobierno para los pueblos. Los derechos colectivos, para SEYMOUR, son derechos que poseen los pueblos afectando bienes participativos producidos y consumidos en grupos y que estén referidos al mantenimiento, desarrollo y creación de instituciones que permiten garantizar la integridad del pueblo en tanto que pueblo. De modo que, su justificación no depende de sus premisas morales, religiosas o de narratividades; menos aún de asumir posturas esencialistas.

En suma, la alternativa que se propone, y que podría resultar sugerente para limar las asperezas de modelos políticos con presupuestos liberales e individualistas y colectivos que integren visiones holísticas y discursos de derechos colectivos, requiere promover sociedades capaces de asumir una versión no exclusivamente individualista del liberalismo que acoja favorablemente a las entidades colectivas reconociendo su agencia jurídico-moral, una vez que desarrollan su carácter institucional. Es decir, según SEYMOUR, (2008: 636). "[u]na vez liberado del individualismo moral, las justificaciones morales no tienen necesidad de ser individualistas. Así se ha podido desbloquear la idea de los derechos morales colectivos."

5. Conclusión

El desarrollo de la jurisdicción especial indígena atribuida a las comunidades y rondas campesinas del sur andino peruano mediante la previsión constitucional de la carta de 1993, está planteando cuestiones escasamente exploradas hace tres lustros cuando desde el estado se les reconoció la facultad de administrar su justicia comunitaria con el único límite de no vulnerar los derechos humanos. Pese a tratarse de una categoría ajena a su marco de relaciones colectivas, los derechos humanos han quedado instalados en su discurso desde su experiencia de reclamarlos para sí en un contexto de conflicto armado. Percibidos como obstáculo para imponer sanciones efectivas llegada la paz, los derechos comenzaron a ser cuestionados, y reinterpretados para ajustarlos a premisas de orden cósmico relacional y recíproco.

Una cultura de síntesis, como la andina, manifiesta sus resistencias para enriquecer su comprensión de los alcances y límites de una propuesta de derechos que no es aceptada si intenta ser impuesta dogmáticamente. Ambigüedades y confusiones surgidas en el camino de su adopción o rechazo sin caer en deslealtades

respecto de sus premisas de convivencia, se manifiestan sin tapujos. No es el tiempo ya de asimilar conceptos; comuneros y ronderos han llegado al momento de la discusión de virtualidades y riesgos, mientras que es escaso el interés ciudadano mayoritario por entender su postura crítica y asomarse a sus lógicas colectivas con el fin de acogerlas y garantizarlas institucionalmente. Quince años han transcurrido sin que se expida una ley de coordinación de las jurisdicciones especial y ordinaria, en la que se plasme el respeto de su autonomía y se diseñen las instancias que determinen en qué casos se vulneran los derechos humanos.

Firmemente instalada la propuesta liberal que asume el individualismo moral en el texto de las constituciones latinoamericanas, y expresamente en la peruana, incapaces de reconocer paridad a los derechos colectivos respecto de los individuales, la propuesta teórica desde el multiculturalismo de Michel SEYMOUR invita a pensar en vías intersticiales desde una estrategia liberal que lime las aristas que generan las posturas de trasfondo filosófico o religioso, igualando en términos jurídicos e institucionales a sujetos de derechos individuales y colectivos.

Se ha tratado, por tanto, de verificar en qué medida las rondas y comunidades campesinas indígenas con un pasado que se remonta a los ayllus y arariwas precolombinos, con lengua y organización propia, son parte de pueblos institucionalizados capaces de ejercer sus derechos colectivos, y en especial su facultad constitucional de administrar justicia.

En consecuencia, se ampara el reconocimiento y ejercicio de su derecho colectivo en su condición de sujetos reconocidos de intereses colectivos; en especial el que se traduce en su demanda de administrar justicia para un sector poblacional andino importante, basándose en las obligaciones internacionales y nacionales asumidas por el Estado peruano para garantizar su carácter de pueblos indígenas. Asumida su postura democrática, también se verifica en ellos la primacía de su estructura cultural sin renunciar a las pautas de su religiosidad pero sin depender de ellas en exclusividad. Su permanencia en el tiempo y en sus propios espacios andinos, la reivindicación del principio del valor de la diversidad cultural y el reconocimiento de sus derechos a la autodeterminación y al autogobierno los legitiman para ser parte de la propuesta multicultural Seymouriana.

En suma, para un diálogo entre las comunidades y rondas campesinas con el estado, SEYMOUR orienta acerca de la mejor manera de garantizar la convivencia sin complejos entre culturas societales diferentes, atendiendo a su propuesta, colectivos e indígenas pueden salir beneficiados, y el liberalismo político resguardado.

Referencias

ARANDA, Mirva, (2000). "La jurisdicción especial de las comunidades campesinas del departamento del Cusco". En *Informe final del concurso: Democracia, derechos sociales y equidad; y Estado, política y conflictos sociales*. Programa regional de becas CLACSO, disponible en internet: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/aranda.pdf>.

_____, (2002). "El sistema de administración de justicia de las rondas campesinas comunales. El caso de las rondas campesinas de la cuenca del Huancarmayo y el Huarahuaramayo". En *Allpanchis phuturinqa* 59-60, Sicuani-Perú: Instituto de Pastoral Andina.

_____, (2003). *Las rondas campesinas en las provincias altas del Cusco*. Lima: Consorcio Justicia Viva. Disponible en internet: <http://www.cejamericas.org/doc/documentos/per-rondas-comunales.pdf>.

BRANDT, Hans Jürgen y FRANCO, Rocío (2006). *Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

_____, (2007). *Normas, Valores y procedimientos en la justicia comunitaria*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

CHUECA, José Gabriel, (2008). "Eudi Pineda: Las rondas campesinas no hacemos linchamientos". En *Diario Perú 21*, Entrevista a Eudi Pineda. Disponible en internet: <http://peru21.pe/impres/ noticia/eudi-pineda-rondas-campesinas-no-hacemos-linchamientos/2008-01-02/119032>

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR), (2003). "Los actores armados. El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso". En *Informe Final*. CVR. Disponible en internet: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/zip/TOMO%20II/CAPITULO%20I%20-%20Los%20actores%20armados%20del%20conflicto/1.1.%20PCP-SL/CAP%20I%20SL%20ORIGEN.zip>

CORTÉS RODAS, Francisco y MONSALVE SOLÓRZANO, Alfonso (Coords.), (1999). *Multiculturalismo: Los derechos de las minorías culturales*. Res Publica, DM. Murcia-España: Instituto de Filosofía de la Universidad Antioquia.

ESTERMANN, Josef, (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT/IDOBOL.

_____, (Coord.), (2006). *Teología Andina, El tejido diverso de la fe indígena*, Vol. 1, ISEAT. La Paz: Plural editores.

_____, (Coord.), (2006). *Teología Andina, El tejido diverso de la fe indígena*, Vol. 2, ISEAT. La Paz: Plural editores.

FLÓREZ, David et al., (2001). "El impacto de 10 años de rondas campesinas en Cusco: Estudio de Casos: Las Centrales Distritales de Rondas Campesinas de Ocongata-Carhuayo (Quispicanchi) y Huanquite (Paruro)". En *Alertanet, Portal de Derecho y Sociedad*, s/f, disponible en internet: <http://www.geocities.com/alertanet2/f2b-DFlores.htm>.

_____, (2002). "El futuro de las rondas campesinas". En *Allpanchis phuturinga*, pp. 59-60. Sicuani-Cusco-Perú: Instituto de Pastoral Andina.

GARZÓN, Pedro, (2006). "Derecho indígena y derecho oficial". En *Justicia y pueblos indígenas. Seminario de capacitación para abogados indígenas*. Oaxaca: Fundación para el Debido Proceso Legal.

_____, (2008). *Una aproximación al concepto de pluralismo jurídico*, Tesina de Máster en estudios avanzados en derechos humanos. Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid.

GUEVARA GIL, Armando, (2001). "Multiculturalismo, conflicto étnico e interculturalidad". En *Palestra del Estado. Portal de Asuntos Públicos de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Disponible en internet: http://palestra.pucp.edu.pe/pal_est/?file=cultura/guevara.htm.

_____, (2001). "Las causas estructurales de la pluralidad legal en el Perú". En *Diké. Portal de Información y Opinión Legal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en internet: http://www.pucp.edu.pe/dike/ver_pdf.php?area=civ&id=24.

HONORES, Renzo, (2004). "Imágenes de abogados en los Andes. Crítica social y percepción profesional (1550 - 1640)". En *XXV International Congress of the Latin American Studies Association*. LASA. Disponible en internet. http://www.justiciaviva.org.pe/informes/historia/lasa_2004.doc.

LANDA, César, (2002). "Dignidad de la persona humana". En *Cuestiones constitucionales*, nº 7. México: UNAM.

LAOS, Alejandro et al., (2003). *Rondando por nuestra ley. La exitosa experiencia de cabildeo e incidencia política de las rondas campesinas*. Lima: Ser, Red Interamericana para la Democracia (RID).

OLIVÉ, León, (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.

_____, (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.

RODRÍGUEZ AGUILAR, César, (2006). *Justicia comunitaria y las rondas campesinas en el sur andino*. Lima: Projur, Ser

_____, (2008). *La compleja interlocución de los derechos humanos y la cosmovisión indígena: Estudio del caso de la justicia comunitaria de las rondas campesinas en la provincia de Carabaya, Perú*, Tesis para obtener el grado de Maestro en Derechos Humanos. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

RUIZ MOLLEDA, Juan Carlos, (2006). "Justicia comunal y justicia estatal en el Perú: De la confrontación a la coordinación". En *Revista electrónica de Derecho virtual*, nº 3. Disponible en internet: <http://www.derechovirtual.com/index.php?id=31#E1n3-Ruiz.pdf>.

_____, (2008). *¿Por qué debe reconocerse facultades jurisdiccionales a las rondas campesinas autónomas?*. IDL. Disponible en internet: www.justiciaviva.org.pe/documentos_trabajo/.../idl_pleno.doc.

_____, (2008). *Bases para el desarrollo legislativo del artículo 149º de la Constitución Política: una mirada constitucional*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

SÁNCHEZ BOTERO, Esther, (2006). "Derecho indígena y derecho oficial: Principales problemas y algunas pautas de coordinación para Oaxaca". En *Justicia y pueblos indígenas. Seminario de capacitación para abogados indígenas*. Oaxaca: Fundación para el Debido Proceso Legal.

SEYMOUR, Michael, (2008). *De la tolérance à la reconnaissance*. Montréal: Éditions Boréal.

TICONA, Jacinto et al., (2007). *Justicia comunitaria y su reconocimiento estatal. Rondas campesinas de Crucero, Puno*. Lima: Instituto de Defensa Legal, Vicaría de los derechos del pueblo surandino, Inwent.

TUBINO, Fidel, (2002). "Interculturalizando el multiculturalismo". En CIDOB, *Interculturalidad, Balance y perspectiva*. Barcelona.

VEGA, Ricardo, (2002). "Agrarian Security Land problems in Puno". En Berma Klein Goldewijk et al. *Dignity and Human Rights, The implementation of economic, social and cultural rights*. Oxford-New York: Intersentia.

YRIGOYEN, Raquel, (2007). "Hacia una jurisprudencia pluralista". En José Hurtado Pozo. *Derecho penal y pluralidad cultural, Anuario de Derecho Penal* (2006). Lima: Fondo Editorial PUCP, Universidad de Friburgo.