



Cuando la amenaza es espiritual: análisis jurídico intercultural de un caso de violencia psicológica en los Andes peruanos

When the Threat is Spiritual: An Intercultural Legal Analysis of a Case of Psychological Violence in the Peruvian Andes

José Carlos Astete Ortiz de Orué¹

Resumen

Este artículo analiza una sentencia del Juzgado Especializado Civil de Yungay (Expediente N.º 00211-2025-0-0213-JR-FT-01), que otorga medidas de protección a una mujer víctima de violencia psicológica ejercida mediante amenazas espirituales, como maldiciones, invocaciones andinas y manipulaciones simbólicas. Desde un enfoque jurídico-antropológico, se recurre al pluralismo legal (Santos, 2002), la violencia simbólica (Bourdieu, 1991) y la interculturalidad crítica (Walsh, 2009), argumentando que el derecho debe incorporar formas no occidentales de concebir el daño y la justicia. Se analizan precedentes de la Corte Constitucional de Colombia (T-851/14) y el Tribunal Constitucional

¹ Abogado y Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. Egresado de la Maestría en Derecho Registral y Notarial por la Universidad Andina del Cusco. Egresado de la Maestría en Antropología Jurídica por la Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo, Perú. Correo electrónico: 001427@unsaac.edu.pe. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9897-3275>

Plurinacional de Bolivia (SCP 0904/2016), que ya reconocen el daño espiritual en clave intercultural. Finalmente, se propone una reforma a la Ley N.º 30364 para que contemple explícitamente la violencia espiritual como una forma legítima de agresión psicológica en contextos indígenas.

Palabras clave: violencia psicológica, espiritualidad andina, derecho intercultural, daño simbólico, justicia plural, Ley 30364.

Abstract

This article analyzes a ruling by the Specialized Civil Court of Yungay (Case No. 00211-2025-0-0213-JR-FT-01), which grants protection measures to a woman who was a victim of psychological violence exercised through spiritual threats, such as curses, Andean invocations, and symbolic coercion. Using a legal-anthropological approach, the analysis draws on legal pluralism (Santos, 2002), symbolic violence (Bourdieu, 1991), and critical interculturality (Walsh, 2009), arguing that legal systems must incorporate non-Western conceptions of harm, evidence, and justice. The article examines precedents from the Constitutional Court of Colombia (T-851/14) and the Plurinational Constitutional Court of Bolivia (SCP 0904/2016), which already recognize spiritual harm in intercultural terms. Finally, it proposes a reform to Peru's Law No. 30364 to explicitly include spiritual violence as a valid form of psychological aggression in indigenous contexts.

Keywords: psychological violence, Andean spirituality, intercultural law, symbolic harm, plural justice, Law No. 30364.

Introducción

El derecho moderno, fundado sobre bases ilustradas y positivistas, ha sostenido durante siglos una concepción restringida del daño y de la violencia, limitada a lo mensurable, lo corpóreo, lo verificable mediante instrumentos forenses. La tradición jurídica codificada, heredera de Roma y perfeccionada por el racionalismo

europeo, privilegia aquello que puede ser representado en el lenguaje técnico del expediente: hematomas, fracturas, ingresos hospitalarios, gritos, testigos oculares. Sin embargo, en los márgenes de esta racionalidad jurídica, persiste una violencia sutil, inasible por los cánones positivistas, pero devastadora en contextos donde lo espiritual estructura la percepción de la realidad.

La violencia espiritual o simbólica no es un residuo folclórico de tiempos arcaicos; en muchas comunidades andinas, es una realidad ontológica cuya eficacia es vivida en carne y alma. Invocar un mal viento, prometer una enfermedad mediante el uso de ajayu, proferir una maldición con coca negra, puede ser tan destructivo como un golpe físico. Y sin embargo, el derecho positivo peruano aún duda en dar estatuto jurídico pleno a estas agresiones. El presente artículo nace de una interpelación ética: ¿puede una justicia verdaderamente intercultural desestimar las formas de daño reconocidas como reales por los pueblos originarios?

El punto de partida es un caso judicial real: el Expediente N.º 00211-2025-0-0213-JR-FT-01, resuelto por el Juzgado Especializado Civil de Yungay. En dicho proceso, se reconoce el daño psicológico sufrido por una mujer sometida a amenazas espirituales reiteradas, emitidas por su pareja en el marco de un vínculo afectivo marcado por la manipulación simbólica y el temor a las fuerzas invisibles. Lo novedoso de esta sentencia es que no sólo admite las pruebas testimoniales de la víctima, sino que valora informes antropológicos y pericias psicológicas que traducen —al lenguaje jurídico— la profundidad del sufrimiento espiritual. El juez, en un acto que podría calificarse de audaz o de simplemente justo, concede medidas de protección a la agraviada en virtud de su derecho a vivir libre de violencia espiritual.

Este artículo se propone un triple objetivo: i) sistematizar el análisis jurídico del caso a la luz de la Ley N.º 30364; ii) fundamentar teóricamente la categoría de daño espiritual en el marco del derecho intercultural y del pluralismo jurídico latinoamericano; y iii) proponer lineamientos para una reforma normativa que

permita reconocer de manera explícita este tipo de violencia en el ordenamiento legal peruano.

La estructura del artículo se organiza del siguiente modo. Tras esta introducción, se desarrollará un marco teórico interdisciplinario que incluye la noción de violencia simbólica (Bourdieu, 1991), el enfoque intercultural crítico (Walsh, 2009), y los desarrollos recientes del derecho indígena en América Latina (Santos, 2002; Stavenhagen, 2006). Luego, se expone el caso concreto, con énfasis en la valoración de pruebas no convencionales y en los razonamientos jurídicos empleados. Posteriormente, se discute la relevancia de esta sentencia en diálogo con jurisprudencia comparada de Colombia y Bolivia. Finalmente, se presentan conclusiones propositivas orientadas a fortalecer una justicia culturalmente situada y epistémicamente plural.

Este texto no es sólo un alegato jurídico, sino también una defensa de la memoria espiritual de los pueblos andinos, una toma de posición ética frente a la exclusión epistémica de saberes que, durante siglos, han sido tachados de superstición o de mito. Si, como afirma Derrida (1994), todo derecho se funda en una violencia originaria legitimada por el lenguaje, entonces el derecho intercultural debe comenzar por ampliar sus lenguajes, reconociendo la palabra indígena como acto performativo y el daño espiritual como hecho jurídico.

Marco teórico y metodológico

Para comprender la complejidad de los actos de violencia psicológica revestidos de significación espiritual en contextos andinos, es necesario recurrir a un marco teórico que integre disciplinas tradicionalmente separadas: el derecho, la antropología, la filosofía política y la psicología cultural. La racionalidad jurídico-positiva occidental ha construido una tipología del daño y la agresión centrada en el cuerpo físico y en los hechos verificables por peritos empíricos; sin embargo, en comunidades donde el sufrimiento puede ser causado por amenazas no materiales, este paradigma resulta insuficiente. El presente artículo se apoya

en tres pilares conceptuales fundamentales: la noción de violencia simbólica (Bourdieu), el pluralismo jurídico (Santos) y la interculturalidad crítica (Walsh).

1. *Violencia simbólica y performatividad del lenguaje*

Pierre Bourdieu (1991) introduce la categoría de violencia simbólica para describir aquellas formas de dominación que no se ejercen por medio de la coacción física directa, sino a través del lenguaje, los símbolos y los esquemas de percepción internalizados. La violencia simbólica se ejerce cuando las palabras hieren, cuando la estructura cultural impone significados que oprimen sin necesidad de contacto físico. En el caso analizado, las amenazas espirituales —como “te voy a hacer brujería”, “invocaré al mal viento”, “llamaré a los difuntos para que te persigan”— no son metáforas, sino actos de agresión inscritos en un universo simbólico que las víctimas consideran reales. Desde este enfoque, las palabras no describen la violencia: la constituyen.

Esta idea se vincula con los trabajos de Austin y Butler sobre la performatividad del lenguaje: las palabras no solo comunican, sino que “hacen cosas” en el mundo. Decir en un contexto andino “te maldigo con coca negra” no es una amenaza vacía, sino un acto performativo que, en el marco cultural adecuado, tiene efectos reales sobre el cuerpo, la mente y el equilibrio espiritual del destinatario. La ley, para ser justa, debe reconocer esa performatividad culturalmente situada.

2. *Pluralismo jurídico y justicia intercultural*

El segundo eje teórico es el pluralismo jurídico tal como ha sido desarrollado por Boaventura de Sousa Santos (2002), quien sostiene que los Estados modernos, aunque pretendan unificar el derecho bajo una sola lógica, están atravesados por múltiples formas de normatividad —indígena, consuetudinaria, espiritual, comunal— que coexisten en tensión o en diálogo con el derecho oficial. Esta coexistencia no debe entenderse como un problema de folklore, sino como una

oportunidad de enriquecer el campo jurídico con saberes y prácticas que permiten reconocer formas de daño y justicia negadas por la modernidad colonial.

El Perú es formalmente un Estado pluricultural, pero aún no un Estado plurinacional ni pluralista en el sentido sustantivo. El caso que analizamos se inscribe en ese intersticio: un tribunal estatal que empieza a considerar las categorías del mundo espiritual andino como relevantes para la decisión judicial. Esta apertura no ocurre sin tensiones: implica interrogar la propia matriz epistemológica del derecho, su racionalidad probatoria, su lenguaje técnico y sus mecanismos de verosimilización.

Santos (2002) propone una “sociología de las ausencias” para identificar los saberes que el derecho moderno excluye, y una “ecología de saberes” para articularlos sin jerarquizarlos. En esta línea se sitúa nuestra lectura del caso: no para traducir el mundo indígena a la lógica estatal, sino para abrir la lógica estatal a otras formas de verdad.

3. Aportes de la antropología jurídica al análisis del daño espiritual

La antropología jurídica, como disciplina crítica y comparativa del derecho, ofrece herramientas fundamentales para comprender fenómenos normativos que escapan a las categorías del derecho estatal codificado. En contextos andinos, donde la vida espiritual forma parte estructural de la existencia social, es necesario repensar la noción de daño, la eficacia de los símbolos y la naturaleza misma de lo jurídico.

Mario Morveli Salas (2021), en su manual de Antropología Jurídica, propone una distinción clave entre el derecho como norma y el derecho como hecho. Mientras el primero corresponde a los sistemas jurídicos formales, codificados y sancionados por el Estado, el segundo se refiere a “la expresión vivida y socializada de las normas en contextos culturales específicos; su validez se funda en la costumbre, no en la codificación escrita” (p. 43). Esta concepción

permite reconocer que las amenazas espirituales —maldiciones, invocaciones, manipulaciones simbólicas— son plenamente operativas en el mundo social andino, incluso si no se hallan tipificadas en el Código Penal.

El enfoque de Morveli se inscribe en una visión de pluralismo jurídico que no se limita al reconocimiento abstracto de la coexistencia de sistemas normativos, sino que exige una apertura política y epistémica al derecho indígena como derecho válido, eficaz y legítimo. “El Estado peruano es plurilegal aunque no lo reconozca plenamente; las comunidades tienen sus propios sistemas normativos que operan eficazmente en paralelo al sistema judicial formal” (Morveli Salas, 2021, p. 89). Esta afirmación implica que el derecho positivo no agota el campo de lo jurídico, y que los sistemas normativos comunales deben ser considerados por los operadores de justicia como fuentes autónomas de resolución de conflictos.

En ese sentido, la experiencia andina propone una ontología relacional del derecho. Morveli subraya que en los Andes “la persona está constituida por relaciones: con los otros, con los ancestros, con los apus, con los muertos. El derecho no puede ignorar este entramado ontológico” (p. 101). Las amenazas espirituales no son meras supersticiones ni creencias sin efecto jurídico: son dispositivos simbólicos de poder que generan sufrimiento, miedo y desestabilización comunitaria. Por eso, el autor insiste en que “el símbolo en contextos indígenas no es un ornamento, sino un operador de poder, un modo de sanción, de control y de pedagogía comunitaria” (p. 115).

Desde esta perspectiva, los reglamentos comunales y las sanciones rituales no son simples prácticas culturales sino verdaderas normativas vivientes. “El reglamento comunal no es un documento administrativo sino una constitución viviente, hecha de memoria, de acuerdos y de símbolos” (Morveli Salas, 2021, p. 152). Así, las respuestas comunitarias a las amenazas espirituales pueden incluir desde rituales de desagravio hasta la expulsión simbólica del agresor, todos con validez normativa en su propio universo jurídico.

Finalmente, Morveli denuncia la violencia epistémica que se reproduce cuando el aparato judicial impone su racionalidad sin mediación cultural: “El juez que ignora la lengua, los símbolos y los valores del mundo indígena no aplica justicia, sino violencia epistémica” (p. 138). Esta advertencia es especialmente pertinente en casos como el analizado en este artículo, donde la amenaza espiritual debe ser reconocida no sólo como un acto simbólico, sino como una forma de violencia psicológica con efectos reales, que requiere abordajes jurídicos respetuosos del pluralismo normativo.

4. *Interculturalidad crítica y epistemología de la espiritualidad*

Finalmente, se incorpora el enfoque de la interculturalidad crítica desarrollado por Catherine Walsh (2009), quien advierte que la interculturalidad no puede reducirse a la convivencia armónica de culturas bajo un marco normativo dominante. Por el contrario, la verdadera interculturalidad es conflictiva, descolonizadora y epistemológicamente subversiva: cuestiona la supremacía del saber eurocentrado y exige reconfigurar los criterios de validación del conocimiento.

En ese sentido, el sufrimiento espiritual debe ser reconocido como una forma legítima de daño no porque se parezca a las formas de daño occidentales, sino precisamente porque nace de otra ontología. No se trata de “psicologizar” el trauma indígena, sino de aceptar

que, en ciertas cosmologías, lo espiritual no es accesorio sino constitutivo del yo. La agresión espiritual —maleficios, invocaciones, maldiciones— debe entenderse como una forma de intervención sobre la vida del otro con fines de sometimiento y daño.

5. *Metodología*

Este estudio adopta un enfoque cualitativo de análisis documental e interpretativo. La fuente principal es el expediente judicial N.º 00211-2025-0-0213-JR-FT-01,

obtenido mediante acceso público a través del sistema de notificaciones judiciales. El expediente ha sido examinado a la luz de instrumentos internacionales de derechos humanos (CDESC, 2009), leyes nacionales (Ley N.º 30364) y jurisprudencia comparada de Colombia y Bolivia.

Se han utilizado técnicas de análisis hermenéutico-jurídico, así como categorías analíticas propias de la antropología simbólica. Las referencias doctrinales han sido seleccionadas por su relevancia en el debate contemporáneo sobre justicia intercultural, violencia estructural y daño psicoespiritual.

Resultados

Descripción del contexto sociocultural y comunitario del caso

El expediente N.º 00211-2025-0-0213-JR-FT-01 se desarrolla en una comunidad rural ubicada en la provincia de Yungay, región Áncash, donde la mayoría de la población mantiene una fuerte conexión con las tradiciones ancestrales andinas. En este entorno, los aspectos espirituales, religiosos y simbólicos no son simplemente complementos culturales, sino fundamentos esenciales para la interpretación cotidiana de la realidad. Conceptos como el *ajayu* (el alma), los *Apus* (espíritus de las montañas), la *Pachamama* (madre tierra), y rituales como la lectura de coca o las ceremonias de limpieza espiritual, estructuran las interacciones sociales y familiares.

En la comunidad, la espiritualidad es un tejido que articula todas las relaciones humanas, económicas y políticas. Existe un respeto implícito hacia personas que poseen un conocimiento especial sobre lo espiritual, tales como curanderos, *yatiris* o especialistas rituales. Estos actores tienen el poder de proteger o de dañar mediante sus palabras y acciones simbólicas. En este contexto, cualquier amenaza espiritual adquiere una gravedad particular, pues no se interpreta como una simple amenaza psicológica, sino como un acto con potencial efectivo para producir daño real en la persona afectada.

Relato detallado de los hechos denunciados por la víctima

La víctima, mujer adulta de aproximadamente 38 años, mantuvo una relación afectiva con el denunciado durante más de diez años, según consta en la denuncia. A partir de los testimonios presentados en el expediente, es posible reconstruir una cronología extensa de actos reiterados de hostigamiento espiritual. Según la víctima: “Me decía que iba a usar mi ropa interior en ceremonias oscuras, que mi sombra iba a ser robada para que yo enfermara lentamente. Dijo que haría que mis muertos se levanten y me sigan a todas partes hasta enloquecerme.”

Entre las pruebas aportadas se incluyen grabaciones en audio donde el denunciado pronuncia frases como:

“Voy a llamar al abuelo muerto para que te agarre del cuello en sueños.”

También hay fotografías de objetos rituales utilizados supuestamente para intimidarla: botellas con líquidos desconocidos, hierbas quemadas, y coca con signos evidentes de ritualización (quemaduras, amarre con lana negra). La denunciante aseguró que encontró estos objetos debajo de su cama y en lugares íntimos de su vivienda.

3. Pruebas testimoniales y documentales presentadas al juzgado

En el expediente constan testimonios firmados por varios miembros de la comunidad, incluidos familiares directos de la víctima y vecinos cercanos. Estos testimonios corroboran el deterioro emocional y social visible en la denunciante. Una hermana declara: “La vi cambiar mucho. Comenzó a dormir con las luces encendidas, se volvió temerosa, retraída. Decía constantemente que sentía presencias extrañas.”

Otra testigo relata haber visto al denunciado realizar ceremonias en un campo cercano, presuntamente para “dañar a la víctima usando sus prendas personales.”

Además de testimonios escritos, la denunciante aportó un informe psicológico especializado emitido por una psicóloga del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP). Este informe señala:

La víctima presenta sintomatología clara de ansiedad severa y estrés postraumático, directamente vinculada con la amenaza de daño espiritual según las creencias de su comunidad. Presenta insomnio recurrente, hipervigilancia, miedo persistente a daños sobrenaturales y dificultades en su vida social cotidiana.

4. Peritaje antropológico-cultural como prueba innovadora en el proceso

Un aspecto fundamental del caso fue la admisión como prueba judicial del informe antropológico-cultural, algo excepcional en la jurisprudencia nacional. Este informe, elaborado por un antropólogo especializado en temas andinos, concluyó que las amenazas del denunciado tenían significación real para la víctima y la comunidad, afirmando explícitamente:

“En el contexto cultural andino de Yungay, estas amenazas tienen plena eficacia simbólica y son capaces de producir un daño emocional profundo y sostenido en el tiempo. No son simples expresiones metafóricas, sino amenazas reales dentro del marco cultural indígena.”

El informe antropológico incluyó entrevistas detalladas a miembros de la comunidad, expertos locales en espiritualidad andina y un análisis profundo de las prácticas rituales descritas. Este documento, incorporado como prueba, permitió al juez reconocer que la violencia denunciada tenía un fundamento cultural sólido y legítimo.

5. Fundamentos jurídicos innovadores expuestos en la sentencia

En su fallo, el juez fundamentó su decisión en una interpretación intercultural explícita de la Ley N.º 30364. Argumentó que la violencia espiritual, como modalidad específica de violencia psicológica, debe ser reconocida por el derecho oficial, no solo por la sintomatología psicológica comprobable, sino también por el contexto cultural en el que se producen las amenazas. La resolución señala textualmente:

El juzgado considera plenamente acreditado que las amenazas vertidas por el denunciado produjeron un estado grave y sostenido de angustia emocional en la víctima, configurándose así la violencia psicológica espiritual, conforme a lo establecido en la Ley N.º 30364 y la Observación General N.º 21 del Comité DESC.

Además, se recurrió a jurisprudencia comparada de Colombia y Bolivia, subrayando precedentes similares donde tribunales constitucionales reconocieron daños espirituales como reales y jurídicamente relevantes.

6. Medidas judiciales adoptadas y efectos institucionales del fallo

La sentencia del juzgado no se limitó a declarar la existencia de violencia espiritual, sino que también tomó medidas efectivas para la protección integral de la víctima, tales como:

- Orden judicial de alejamiento permanente del agresor respecto de la víctima y su domicilio.
- Prohibición expresa de comunicación o contacto, incluyendo prohibición de actos simbólicos o rituales intimidatorios.

- Derivación inmediata de la víctima al programa de recuperación psicológica y cultural del MIMP.
- Comunicación directa con las autoridades comunales y rondas campesinas para vigilar el cumplimiento efectivo de las medidas judiciales.

Este fallo generó una respuesta positiva por parte del MIMP, organismo que destacó públicamente la importancia de considerar la dimensión espiritual en casos de violencia. Se propuso institucionalizar en futuros casos el uso del peritaje antropológico-cultural como prueba estándar en contextos interculturales.

7. Reacciones en la comunidad y debates generados por el caso

El fallo fue recibido en la comunidad con cierta sorpresa inicial, seguida por una clara aceptación. Líderes comunitarios locales declararon en medios regionales que la sentencia representaba “una reivindicación de nuestras creencias”, y que aportaba a reducir el estigma sobre las víctimas de violencia espiritual, quienes rara vez eran tomadas en serio en los tribunales.

En contraste, en círculos jurídicos más tradicionales, el caso fue polémico. Algunos abogados manifestaron preocupación por considerar que la resolución sentaba un precedente peligroso al “aceptar lo espiritual como elemento probatorio”. Sin embargo, el respaldo institucional y la ratificación del fallo por parte de la Corte Superior de Áncash confirmaron la validez jurídica del enfoque intercultural adoptado.

Discusión

1. Hacia una noción ampliada de daño: lo espiritual como hecho jurídico

La sentencia emitida por el Juzgado Civil de Yungay representa una inflexión en el modo en que el derecho peruano comienza a reconocer, aunque incipientemente,

los efectos jurídicos de dimensiones de la vida previamente consideradas ajenas a su campo de competencia: lo simbólico, lo espiritual, lo culturalmente codificado. En términos estrictamente positivistas, una amenaza es un enunciado que anticipa una agresión física o económica. Pero en contextos culturalmente densos como el andino, una amenaza puede implicar la alteración del equilibrio ontológico de la persona. Si se rompe el vínculo con el alma (ajayu), si se pierde el favor de los Apus o se es objeto de maleficio, la vida se desequilibra. Esta pérdida de armonía puede traducirse en enfermedad, deterioro social, aislamiento, o incluso muerte, según la percepción del sujeto.

Reconocer este hecho no implica validar creencias particulares, sino admitir que en un Estado multicultural no se puede aplicar un único marco epistémico para todas las personas. El derecho debe ser sensible al contexto. Tal como plantea Catherine Walsh (2009), el principio de interculturalidad crítica exige un cambio en los criterios de verdad, validez y prueba. En este caso, no se trató de verificar si los rituales mágicos funcionaban en sentido objetivo, sino si la víctima los vivía como reales, y si producían en ella efectos lesivos. Desde el derecho penal contemporáneo, por ejemplo, no se requiere que el arma sea real para que haya tentativa de homicidio: basta con que el sujeto crea que lo es. Lo mismo debería aplicarse a las amenazas espirituales en contextos interculturales.

2. El derecho como tecnología cultural: una crítica a la neutralidad normativa

Michel Foucault (1991) ya había advertido que el derecho es una tecnología de poder inscrita en el cuerpo social. El código penal, el código civil, las resoluciones judiciales: todos son dispositivos que administran la vida, que seleccionan qué tipo de sufrimiento merece reconocimiento y cuál queda excluido. En ese sentido, lo espiritual ha sido sistemáticamente invisibilizado por el derecho moderno, no por falta de efectos, sino por una decisión epistémica de qué constituye “realidad jurídica”. Esta exclusión responde a lo que Aníbal Quijano (2000) denomina

la “colonialidad del saber”: una matriz que impone una visión eurocentrada, racional, individualista del sujeto y sus derechos.

El fallo de Yungay resquebraja, al menos en parte, esa matriz. Introduce en el lenguaje jurídico nociones como “daño espiritual”, “prueba antropológica”, “valor cultural del miedo”. No se trata, como algunos han sugerido, de un exotismo judicial, sino de un acto de justicia epistémica. Derrida (1994), en su texto “La fuerza de la ley”, afirma que todo derecho se funda en un acto de lenguaje performativo que reclama ser escuchado como justo. Si el lenguaje judicial niega la posibilidad de que los pueblos indígenas hablen en su propia ontología, entonces no hay justicia, sino repetición de la violencia colonial.

3. Jurisprudencia comparada: Colombia y Bolivia como referentes

Colombia y Bolivia ofrecen antecedentes valiosos en la incorporación de la espiritualidad como categoría jurídica. En el caso colombiano, la Sentencia T-851/14 reconoce el derecho de las comunidades indígenas a ser juzgadas conforme a sus sistemas normativos propios, incluyendo castigos espirituales. Más aún, afirma que el Estado no puede imponer una visión única del daño, pues eso violaría el principio de diversidad étnica y cultural consagrado en la Constitución de 1991. El caso involucra a una mujer indígena que solicitó protección frente a una amenaza de «encantamiento» —una forma de hechizo tradicional—, y la Corte reconoció que el temor de la víctima no era “irracional” sino contextual.

En Bolivia, el Tribunal Constitucional Plurinacional, en su Sentencia SCP 0904/2016, analizó un caso donde un hombre fue acusado de realizar actos de «encantamiento y envenenamiento espiritual». La sentencia no sólo reconoce la existencia de tales prácticas, sino que afirma que el derecho estatal no puede ignorarlas sin caer en “colonialismo jurídico”. Ambos casos respaldan la línea argumentativa seguida por el juzgado peruano: aceptar el daño espiritual como

parte de la vivencia real de la víctima, y por tanto como susceptible de tutela judicial.

Implicancias normativas para la Ley N.º 30364

La Ley N.º 30364, si bien es un avance importante en la protección frente a la violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar, todavía presenta vacíos respecto a los contextos culturales diversos del país. En su artículo 6 se define la violencia psicológica, pero no se ofrece una tipología suficientemente amplia para incluir manifestaciones simbólicas o espirituales. Se habla de «acciones que causen daño emocional», pero no se explicita que este daño puede provenir de amenazas espirituales, rituales, o invocaciones tradicionales.

Proponemos, en base al análisis del caso, que la Ley sea modificada para incluir expresamente como forma de violencia psicológica:

“Toda amenaza o acto que, en el marco de la cosmovisión cultural de la víctima, tenga como finalidad generar sufrimiento emocional mediante el uso de símbolos, rituales, maldiciones, invocaciones o manipulaciones de tipo espiritual, mágico o ancestral.”

Esto permitiría no solo visibilizar estas formas de violencia, sino también proteger a quienes, por motivos culturales, no denuncian por temor a ser ridiculizadas o ignoradas por las autoridades.

Transformaciones en la formación jurídica y protocolos judiciales

Finalmente, este caso pone en evidencia la necesidad urgente de reformar la formación de jueces, fiscales y defensores públicos. La interculturalidad no debe limitarse a un curso optativo o a un protocolo simbólico. Se requiere un cambio curricular profundo que incorpore:

- Antropología jurídica obligatoria.
- Análisis de jurisprudencia intercultural latinoamericana.
- Teoría crítica del derecho.
- Psicología cultural y evaluación del daño no material.
- Módulos prácticos sobre justicia comunal y espiritualidad.

Asimismo, el Poder Judicial debe implementar protocolos interculturales reales y no meramente decorativos, donde los peritajes antropológicos sean rutinarios en casos de comunidades indígenas, donde se reconozca la validez jurídica de los daños simbólicos, y donde se articule de forma efectiva con los sistemas de justicia comunal existentes en el país.

6. ¿Una forma de regulación jurídica de las prácticas esotéricas en el Perú?

El caso Yungay, si bien fue resuelto bajo el marco de protección frente a la violencia psicológica según la Ley N.º 30364, introduce implícitamente un efecto regulador sobre el mundo de las prácticas esotéricas y rituales en el país. No se trata de una legislación directa sobre chamanismo, curanderismo, lectura de coca o hechicería —como podría sugerir un código penal específico—, sino de una regulación indirecta mediante la tipificación de los efectos nocivos que dichas prácticas pueden producir cuando son utilizadas como instrumentos de control, amenaza o agresión.

En el Perú, las prácticas esotéricas gozan de una tolerancia ambigua: por un lado, forman parte del patrimonio cultural inmaterial en muchas regiones andinas y amazónicas; por otro, son vistas con sospecha desde el punto de vista urbano, racionalista y legalista. En efecto, no existe una norma que las regule directamente, ni como actividad económica ni como forma de medicina alternativa. No obstante, cuando se producen daños —materiales, emocionales, psicológicos o incluso patrimoniales— derivados de dichas prácticas, el derecho

comienza a intervenir. Pero lo hace desde sus categorías propias: estafa, lesiones, violencia familiar, manipulación emocional.

La resolución judicial en cuestión no penaliza el acto ritual en sí. No sanciona a los brujos o chamanes, ni prohíbe el uso de objetos espirituales. Lo que hace es reconocer que ciertos actos esotéricos, cuando son realizados con la intención de causar daño emocional o controlar a una persona en el marco de una relación de poder o familiaridad, pueden constituir violencia psicológica y por tanto merecen respuesta jurídica. Esta distinción es clave: no se regula la espiritualidad en sí, sino su instrumentalización para el sometimiento.

Este enfoque puede leerse como el nacimiento de un modelo regulatorio sui generis, donde no se censura la creencia, pero sí su uso lesivo. Como ocurrió en el derecho europeo medieval con la brujería, o en el derecho colonial con los «hechiceros indios», el problema jurídico no era la creencia en sí, sino el momento en que esa creencia se volvía un arma. Hoy, sin caer en la persecución religiosa ni en el etnocentrismo penal, el Estado moderno intercultural reconoce que lo espiritual, cuando se convierte en herramienta de dominación, debe tener límites normativos.

Desde un punto de vista más técnico, se trata de una norma con efecto disuasivo, que pone un marco legal claro: ninguna práctica espiritual o esotérica puede estar por encima del derecho de las personas a vivir libres de miedo, angustia y manipulación. Este principio, derivado tanto de los derechos humanos como del pluralismo jurídico, establece un criterio operativo para futuros casos: la libertad de ritualizar termina donde comienza el daño comprobable, incluso si dicho daño es de naturaleza espiritual.

Esta jurisprudencia podría abrir paso a una futura legislación o reglamentación más precisa, que defina los límites entre la libertad ritual y la responsabilidad civil o penal. Por ejemplo, se podría plantear la necesidad de registro o certificación mínima para quienes ofrecen servicios espirituales con fines lucrativos, o al menos establecer canales de denuncia para quienes hayan sido víctimas de manipulación

bajo supuestos esotéricos. Sin embargo, todo avance en esa dirección debería estar sustentado en un diálogo profundo con las comunidades que practican estas formas de espiritualidad, evitando caer en prohibiciones o patologizaciones desde el centro hacia la periferia.

En suma, **el caso Yungay marca un primer paso hacia la construcción de una doctrina jurídica sobre el uso nocivo de prácticas esotéricas en el Perú**, no mediante prohibiciones, sino a través del reconocimiento de su impacto en la salud mental y emocional de las personas, especialmente cuando dichas prácticas son ejercidas en contextos de violencia doméstica, control de pareja, o presión emocional reiterada.

7. ¿El brujo como cómplice o como trabajador?: Límites de la libertad de ejercicio en contextos de violencia

Uno de los puntos más polémicos del expediente judicial es la participación activa de un tercero —identificado en los actuados como un “brujo” o practicante de rituales— en los actos de coerción emocional sufridos por la víctima. Según las declaraciones, este sujeto fue contratado o invocado por el agresor para realizar rituales destinados a causar miedo, malestar o desequilibrio espiritual a su pareja. El brujo habría entregado objetos rituales (muñecos, “amarres”, collares o elementos “maleficos”) con el objetivo expreso de que fueran usados para someter emocionalmente a la mujer.

Aquí se abre un debate jurídico central: ¿Puede este brujo ser considerado legalmente como un trabajador autónomo que ejerce su oficio esotérico, o debe ser calificado como cómplice de violencia psicológica?

Libertad de trabajo vs. responsabilidad por daño

La Constitución Política del Perú, en su artículo 23, garantiza el derecho al trabajo libre y voluntario. En principio, cualquier persona puede ejercer una ocupación lícita sin ser discriminada por su cosmovisión o método. Sin embargo, como

todo derecho, este no es absoluto. Tal como indica el Tribunal Constitucional en reiterada jurisprudencia (STC Exp. N.º 0024-2003-AI/TC), **el ejercicio de una libertad fundamental no puede usarse para vulnerar otros derechos fundamentales, como el derecho a la integridad psíquica, la dignidad humana o la igualdad ante la ley.**

Aplicando este criterio, no puede ampararse en la libertad de trabajo a quien, invocando ritualidad o misticismo, interviene con conocimiento y voluntad para perjudicar emocionalmente a una persona. Si el brujo sabía que sus prácticas serían usadas para manipular, controlar o aterrorizar a la víctima —y especialmente si fue contratado con ese fin—, entonces se configura una **colaboración dolosa** en un acto de violencia psicológica.

a. Complicidad: elementos jurídicos

Desde el punto de vista del derecho penal, la figura de la complicidad se configura cuando un sujeto colabora con actos que facilitan o refuerzan la conducta del autor principal, sin ser necesariamente quien ejecuta la acción principal. El Código Penal peruano, en su artículo 25, establece:

«Son cómplices los que, dolosamente, presten ayuda o asistencia para la realización del hecho punible, o intervienen en su preparación o ejecución.»

Si bien la Ley N.º 30364 opera en el ámbito de protección civil y no penaliza directamente al cómplice en sede administrativa, la colaboración del brujo puede ser tomada en cuenta como elemento agravante en la valoración del daño y del riesgo continuado. Incluso puede abrir la posibilidad de una denuncia penal paralela si se demuestra que su actuación tuvo efectos persistentes en la salud emocional de la víctima.

En casos similares en América Latina, los tribunales han reconocido la participación de curanderos, parapsicólogos o líderes espirituales como cómplices cuando se acredita su participación intencional en prácticas de control emocional.

Por ejemplo, en la Sentencia T-514/18 de la Corte Constitucional de Colombia, se abordó la actuación de un “guía espiritual” que reforzaba la violencia de pareja a través de ritos que limitaban la libertad de decisión de la mujer, configurando así una intervención funcional en el ciclo de violencia.

El brujo como actor social: ¿víctima de instrumentalización?

No obstante, también es posible —y antropológicamente legítimo— considerar que el brujo no siempre actúa como cómplice, sino que puede ser instrumentalizado por el agresor principal. En contextos rurales, muchos curanderos o “yatiris” no comprenden plenamente las dinámicas legales ni el impacto psicológico de sus rituales, y realizan sus prácticas por pedido o retribución económica sin intención dolosa.

En este caso, la valoración judicial debe ser fina y contextual. Si se prueba que el brujo fue inducido a actuar bajo engaño, sin conocer los efectos reales de sus actos sobre la víctima, podría ser considerado como un tercero no responsable. Pero si hay evidencia —como conversaciones, instrucciones específicas o pagos vinculados al control emocional de la víctima—, la línea entre práctica espiritual y complicidad se vuelve más nítida, y la intervención judicial se justifica plenamente.

Propuesta: regulación mínima sin criminalización cultural

Para prevenir abusos sin caer en criminalización cultural, se propone que las autoridades desarrollen criterios interculturales para distinguir entre prácticas esotéricas legítimas y aquellas que constituyen medios de violencia. Esto no implica perseguir brujos ni cerrar templos, sino establecer principios como:

- Consentimiento informado del consultante.
- Prohibición de rituales dirigidos a terceros sin su autorización.
- Responsabilidad en caso de afectaciones documentadas a la salud emocional o integridad de terceros.

- Protocolos de intervención de fiscalía cuando se acredite daño psicológico derivado de prácticas esotéricas pagadas o rituales de coerción.

Conclusiones

El análisis del expediente N.º 00211-2025-0-0213-JR-FT-01, resuelto por el Juzgado Especializado Civil de Yungay, constituye un hito en la progresiva apertura del sistema jurídico peruano hacia formas no occidentales de concebir el daño, la prueba y la justicia. Lejos de tratarse de un caso anecdótico, la sentencia representa un acto de reconocimiento jurídico y epistémico de las formas de violencia que, aunque tradicionalmente invisibilizadas por el derecho estatal, son vividas como reales, graves y devastadoras por miles de personas pertenecientes a comunidades andinas.

En primer lugar, este caso nos obliga a repensar la categoría de “daño psicológico” desde una perspectiva culturalmente situada. En contextos interculturales, lo espiritual no es una dimensión metafísica marginal, sino un eje estructurante de la vida cotidiana. El *ajayu*, la relación con los *Apus*, la *Pachamama*, los ancestros y los símbolos rituales, conforman un entramado ontológico desde el cual se experimenta el mundo. Por tanto, amenazar con “robar la sombra”, “despertar a los muertos”, o “maldecir con coca negra” no es un acto simbólico irrelevante, sino una agresión con efectos concretos sobre el cuerpo y la psique, legitimados en el marco cultural de la víctima (Walsh, 2009).

Este reconocimiento implica un giro epistemológico fundamental. El derecho moderno, heredero de la racionalidad ilustrada y del positivismo jurídico, ha operado históricamente bajo una ontología del daño centrada en lo físico, lo mensurable y lo demostrable mediante pruebas empíricas (Santos, 2002). Sin embargo, tal como lo han demostrado estudios desde la antropología del derecho (Stavenhagen, 2006), esta visión excluye un amplio espectro de sufrimientos reales experimentados por sujetos que viven en mundos donde el lenguaje tiene

poder performativo, y donde los símbolos pueden herir tanto como los objetos contundentes (Butler, 1997; Bourdieu, 1991).

El fallo del Juzgado de Yungay interpela, por tanto, al núcleo epistémico del derecho. Al admitir como prueba válida un informe antropológico-cultural, y al reconocer la eficacia lesiva de actos rituales o simbólicos, el juez no solo actuó conforme a derecho, sino que inauguró una praxis de justicia intercultural que articula lo normativo con lo culturalmente significativo. En palabras de Derrida (1994), todo derecho se funda en un acto de lenguaje que reclama ser oído como justo. La sentencia de Yungay escuchó la voz de la víctima no como superstición, sino como testimonio legítimo de una agresión espiritual con consecuencias reales.

En segundo lugar, el caso plantea la urgencia de una reforma doctrinal y normativa del marco legal peruano, en especial de la Ley N.º 30364, para incorporar explícitamente la categoría de “violencia espiritual” como modalidad específica de violencia psicológica. Actualmente, el artículo 6 de dicha Ley define la violencia psicológica como toda acción o conducta que cause daño emocional, sin embargo, no se explicita que dicho daño puede provenir de prácticas simbólicas, rituales o espirituales. Esta omisión deja en situación de vulnerabilidad a numerosas víctimas, cuyas experiencias no encuentran eco en las categorías jurídicas vigentes.

En consecuencia, proponemos que se incorpore un inciso específico en la Ley N.º 30364 que señale: “Se entiende por violencia espiritual aquella forma de agresión que, en el marco de la cosmovisión de la víctima, utiliza amenazas, símbolos, rituales, maldiciones o invocaciones con la finalidad de producir daño emocional, desequilibrio anímico o control psíquico.”

Esta reforma tendría no solo valor normativo, sino también pedagógico, en la medida en que permitiría visibilizar formas de violencia culturalmente específicas, usualmente ridiculizadas o minimizadas por operadores jurídicos formados bajo una racionalidad eurocéntrica (Quijano, 2000).

En tercer lugar, el caso de Yungay ofrece una lección importante sobre la necesidad de formación intercultural en todos los niveles del sistema judicial. La sentencia no hubiera sido posible sin la disposición del juzgado a considerar otras fuentes de saber, incluyendo informes antropológicos, testimonios comunitarios y lecturas no literarias de los actos denunciados. Esto muestra que el pluralismo jurídico no se realiza sólo con normas, sino también con sujetos capacitados para comprender la diversidad epistémica del país. En este sentido, se hace indispensable una reforma curricular profunda en las facultades de derecho y en la Escuela de la Magistratura, que incluya:

- Cursos obligatorios de antropología jurídica y filosofía intercultural.
- Estudio de jurisprudencia intercultural latinoamericana (Colombia, Bolivia, Ecuador).
- Formación en epistemologías del sur y crítica al universalismo jurídico (Santos, 2002; Walsh, 2009).
- Talleres de análisis de peritajes antropológicos y culturales.
- Protocolos prácticos para la interacción con sistemas comunales de justicia.

Sin esta transformación formativa, los esfuerzos normativos seguirán siendo letra muerta, y las decisiones judiciales como la de Yungay seguirán siendo excepcionales, cuando deberían convertirse en modelo de actuación en contextos interculturales.

En cuarto lugar, la sentencia analizada introduce un precedente valioso en cuanto al tratamiento legal de las prácticas esotéricas y rituales en el Perú. El fallo no penaliza la espiritualidad en sí, ni prohíbe el uso de elementos rituales; lo que sanciona es el uso instrumentalizado de dichos elementos con fines de dominación emocional, coerción psíquica o intimidación simbólica. Este matiz es fundamental. En vez de criminalizar la cultura, se establecen límites normativos

para evitar que la libertad ritual se convierta en un escudo para justificar actos de violencia (Tribunal Constitucional del Perú, 2003).

Esta línea argumentativa se alinea con lo resuelto por tribunales de otros países pluriculturales. En Colombia, por ejemplo, la Sentencia T-851/14 reconoce que el daño espiritual puede ser jurídicamente relevante, en tanto se viva como real y produzca efectos concretos en la salud emocional de la víctima. En Bolivia, la Sentencia SCP 0904/2016 del Tribunal Constitucional Plurinacional afirma que negar la existencia de prácticas de daño espiritual equivale a ejercer un “colonialismo jurídico” que desconoce la validez epistémica de los pueblos indígenas. El Perú no puede permanecer ajeno a estos avances.

En quinto lugar, el caso de Yungay plantea un desafío jurídico sobre la figura del “brujo” o especialista ritual que actúa como cómplice en contextos de violencia psicológica. La participación activa de un tercero en la producción del daño simbólico obliga a distinguir entre el ejercicio legítimo de una práctica espiritual y la colaboración dolosa en una conducta violenta. Aquí se requiere un análisis caso por caso, considerando el grado de conciencia, intencionalidad y autonomía del especialista ritual.

Si el “brujo” actuó con conocimiento de causa, sabiendo que su intervención ritual buscaba atemorizar o someter a una persona, entonces se configura una forma de complicidad según el artículo 25 del Código Penal. Pero si fue instrumentalizado o desconocía el contexto de violencia, su responsabilidad disminuye. En ambos casos, la autoridad judicial debe actuar con sensibilidad antropológica y no caer en estigmatizaciones automáticas. Una propuesta razonable sería crear un protocolo de actuación fiscal para este tipo de casos, con participación de antropólogos forenses y expertos en cosmovisiones andinas.

Finalmente, el caso Yungay tiene un valor paradigmático no sólo por lo que resuelve jurídicamente, sino por lo que representa en el plano simbólico: un gesto de respeto hacia los saberes ancestrales y las experiencias subjetivas de las comunidades indígenas. En un país donde la diversidad cultural ha

sido históricamente negada, donde lo andino ha sido tratado como folklore o superstición, esta sentencia afirma que la espiritualidad no es una creencia irrelevante, sino un modo de estar en el mundo que merece reconocimiento legal. No se trata de validar acríticamente todas las prácticas culturales, sino de construir un derecho que escuche, dialogue y responda con justicia plural.

Como señala Boaventura de Sousa Santos (2002), el pluralismo jurídico no es una concesión benevolente del Estado hacia las culturas subalternas, sino una exigencia de justicia epistémica en sociedades desiguales. Reconocer el daño espiritual como hecho jurídico no implica abrir la puerta a la arbitrariedad, sino ensanchar el horizonte de la justicia hacia formas de sufrimiento que, aunque invisibles a los ojos positivistas, son reales, lacerantes y socialmente legitimadas.

Este es, en última instancia, el desafío que se abre a partir del caso de Yungay: construir un derecho intercultural que no tema abandonar el monoculturalismo ilustrado, que no reduzca el mundo a lo que cabe en un expediente, y que comprenda que, para muchas personas en el Perú profundo, vivir sin miedo significa también vivir libres de maleficios, invocaciones y amenazas del alma. La ley, si quiere ser justa, debe proteger también ese derecho.

Bibliografía

- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Harvard University Press.
- Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. Routledge.
- Derrida, J. (1994). *Force of law: The “mystical foundation of authority”*. *Cardozo Law Review*, 11(5–6), 919–1045.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault effect: Studies in governmentality* (pp. 87–104). University of Chicago Press.
- Morveli Salas, M. (2021). *Antropología jurídica*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201–246). CLACSO.
- Santos, B. de S. (2002). *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*. Editorial Trotta.
- Stavenhagen, R. (2006). *Los pueblos indígenas y sus derechos*. UNESCO.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: las condiciones/posibilidades del pensar(nos) de otro modo. In S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel & N. Maldonado-Torres (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79–116). Siglo del Hombre Editores.
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales [CDESC]. (2009). Observación general N.º 21 sobre el derecho de toda persona a participar en la vida cultural. Naciones Unidas.
- Corte Constitucional de Colombia. (2014). Sentencia T-851/14. Bogotá: Corte Constitucional.
- Corte Constitucional de Colombia. (2018). Sentencia T-514/18. Bogotá: Corte Constitucional.
- Tribunal Constitucional del Perú. (2003). Sentencia Exp. N.º 0024-2003-AI/TC. Lima: Tribunal Constitucional.
- Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia. (2016). Sentencia Constitucional Plurinacional SCP 0904/2016. La Paz: TCP Bolivia.