

**LA TEORÍA DEL INTERCAMBIO DE DONES**  
**una reflexión sobre los fundamentos de la cultura**  
(Segunda Parte)<sup>1</sup>

*Ana Teresa Martínez, O.P.*  
*Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino*

---

<sup>1</sup> Breve resumen de la primera parte: El texto se propone reflexionar sobre los fundamentos de la sociedad y la cultura a partir del texto de Marcel Mauss “*Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas*” y algunos de los diferentes desarrollos que sociólogos y antropólogos han hecho del mismo. Para Mauss el intercambio de dones, tal como lo describen fundamentalmente Malinowsky y Boas, puede ser visto como un “hecho social total”, descubriendo de este modo que la economía en estas sociedades no se constituye -como en el occidente moderno- en un campo autónomo e individualizable en relación al resto de las instituciones y las otras áreas de la vida social. En la complejidad de esta red de intercambios se revela la complejidad de la estructuración de toda la sociedad. Las características fundamentales de estos intercambios son para Mauss: -constituyen intercambios entre grupos más que entre individuos; -comprenden desde gestos de amabilidad, ritos, servicios de todo tipo, mujeres, niños, danzas y fiestas hasta bienes y riquezas; -se trata de prestaciones y contra-prestaciones más o menos regladas y ritualizadas que se realizan bajo la forma de regalos en apariencia gratuitos y voluntarios, pero en realidad obligatorios, constituyendo el desprecio o la defraudación la ocasión de algún tipo de guerra privada o pública. Mirado desde este punto de vista el potlatch no es más que un caso particular, un tipo extremo de un sistema general de prestaciones, donde lo que está en juego es el honor y la rivalidad entre nobles. Los intercambios se articulan siempre en torno a tres obligaciones: devolver los regalos recibidos; hacer regalos; recibir los regalos que se ofrecen. En realidad, el objetivo más o menos implícito de estos intercambios es fundamentalmente conjurar la violencia del antagonismo latente entre familias, grupos, etc. y garantizar la paz estableciendo alianzas más o menos duraderas. Se trataría, en el fondo, de un trabajo de dominación de la violencia y de construcción de la sociabilidad.

En el contexto de los intercambios de dones atestiguados por la etnología de la Grecia Clásica, en la que la economía del don subsistía viva junto a los intercambios exclusivamente comerciales mediados por la moneda, ciertos textos de la *Política* y de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles nos aportan algunos aspectos nuevos. Los intercambios que se pueden considerar naturales y necesarios son los relacionados con aquella economía del don, y la moneda, en este sentido, no tiene otro valor que mediar ofreciendo un patrón común de medida de lo diferente. La reciprocidad constituye la base que en el intercambio construye la cohesión social, pero fundada en una proporción y no en una estricta igualdad. No se trata de una economía del enriquecimiento ilimitado sino de la construcción de alianzas entre diferentes, que hace posible la vida social. El *ethos* de la *polis* aristotélica parece repartirse entre la maestría práctica de las relaciones *kata nomos* de la economía monetarizada y la de las relaciones de intercambio de dones, en las que la elección de la contraparte, la cantidad, el modo y el tiempo de los aparentes regalos define el dominio de la ética del honor.

### **Intercambio de dones y reconstrucción del tejido social en el Sur Andino del Perú**

Los estudios de historia y etnología andina coinciden en señalar que en la base de estas sociedades existe -posiblemente desde antes de la llegada de los españoles- una compleja red de intercambios recíprocos que se efectúan tanto entre agentes iguales como entre jerárquicamente desiguales dentro de la escala social. Si bien es poco lo que a ciencia cierta se puede afirmar sobre la organización del Tawantinsuyu, se sabe que lo que la economía contemporánea califica como pago de impuestos, consistía en lo substancial en dones de todo tipo, entregados en fechas y modalidades ritualizadas, por los curacas de los grupos dominados por los incas. Y aun hoy, cualquier occidental urbano que viva un tiempo suficientemente prolongado en el Sur Andino del Perú (la región llamada despectivamente en otro tiempo “la mancha india” del país) descubrirá, con una mezcla de asombro y posiblemente de incomodidad, que se halla inserto sin saberlo en medio de una red de relaciones de intercambio muy dispendioso en términos económicos, notablemente complejo, y cuyos códigos de funcionamiento se le escapan. Una multiplicidad de padrinzagos de niños, fiestas, y acontecimientos diversos que van desde la finalización de un curso escolar hasta un campeonato de fútbol se presentan como compromisos ineludibles -y que van de suyo- para quien por ser blanco y disponer de cierta capacidad económica no parece poder negarse a pagar algunas cajas de cerveza, o una banda de música. Al mismo tiempo, la generosidad de campesinos y suburbanos sumamente pobres, que se acercan a visitar aparentemente sin otro objeto, trayendo como obsequio un par de cuyes de cría doméstica asados o si es campesino un cordero, provoca cierto desconcierto, desconcierto que se vuelve casi escándalo para agentes de desarrollo occidentales cuando se encuentran frente al derroche incomprensible de fiestas patronales, bautismos o casamientos.

Lo que se descubre poco a poco es que todos estos dones y gastos son en realidad intercambios, rigurosamente reglados y con frecuencia ritualizados. Más o menos adaptados a la vida urbana, y más o menos mezclados con los intercambios en moneda según el caso, no se trata de otra cosa que de aquella red de relaciones de reciprocidad (igualitaria o no) que describe Mauss y que aseguran a la vez la subsistencia inseparablemente económica y social de grupos que se estructuran según lógicas distintas

a las del capitalismo occidental. El término quechua que resume estas relaciones constitutivas del *ethos* social andino es el *ayni*, que expresa la obligatoriedad de recibir, de dar, y de devolver lo recibido. Las formas de efectuar las prestaciones y contraprestaciones son múltiples, y se entretajan estrechamente con las relaciones de alianza de todo tipo que ellas mismas anudan: parentescos de sangre (hay obligaciones mutuas con los padres, hermanos, cuñados, y con todas las relaciones de parentesco actualizadas, al punto que “pobre” en quechua se dice “*waqcha*”, es decir, sin parientes); parentesco “espiritual” (son notables en los Andes las extensas redes de prestaciones con frecuencia desiguales que se construyen a partir de las relaciones de compadrazgo, tan regladas como para ser comprendidas dentro de las relaciones susceptibles de incesto, y a la vez constituir una especie de seguro -normalmente muy caro porque mantenido por regalos regulares durante años- para el futuro del niño, sea en caso de muerte de los padres, o con más frecuencia en vistas de la educación escolar); alianza matrimonial (el pedido en matrimonio se realiza en general hasta hoy en el campo por medio de una visita ritual, en la que la aceptación de dones específicos sella la alianza entre las familias que se ligan); relaciones múltiples en el interior de la comunidad campesina (la participación de los “cargos”, es decir, del compromiso de cubrir total o parcialmente los gastos de diversas fiestas de carácter religioso de las que participa toda la comunidad, constituían hasta la Ley de comunidades campesinas de 1969 el derecho a desempeñar funciones de administración y gobierno dentro del grupo y siguen funcionando como un mecanismo de redistribución que constituye hasta hoy uno de los principales factores del honor y prestigio social, tanto en los medios urbanos como rurales). Levantar una cosecha, techar una casa, construir un camino, pavimentar una calle en los “pueblos jóvenes”, son ocasiones que activan toda una red de alianzas más o menos implícitas pero rigurosamente regladas en sus obligaciones básicas: “*ayni es ayni*”, se suele decir para expresar la obligatoriedad de devolver el servicio prestado. Hasta la relación más aparentemente comercial y reglada por la moneda que es la compra en un mercado callejero, está atravesada normalmente por una relación de alianza implícita más o menos permanente: recibir la “*yapa*” de la primera compra es aceptar convertirse mutuamente en “*caseritas*”, es decir, aceptar una especie de compromiso de honor de comprar siempre

en el mismo puesto.

En el interior de esta red de intercambios reglados por la costumbre y fundados en el honor y la buena fe, es que vamos a tratar de comprender el funcionamiento de una institucionalidad nacida en el norte del Perú hacia 1976, y extendida y readaptada posteriormente en las sociedades del sur: las rondas campesinas, sistemas de resolución de conflictos que se constituyeron en reguladores de la violencia en el campo, a partir de una combinación original de componentes del sistema policial y judicial estatal, asumidos desde las propias modalidades de intercambio y reconstrucción del tejido social de los grupos campesinos.

Las rondas campesinas aparecieron primero al norte del Perú, precisamente en Cuyumalca, pequeña aldea del departamento de Cajamarca en diciembre de 1976 y se extendieron rápidamente, al punto que en 1993 se podría hablar de alrededor de 3.435 poblados organizados en rondas sólo para el Norte del país (departamentos de Ancash, La Libertad, Lambayeque, Piura, Amazonas, Huánuco y San Martín). Surgieron como organizaciones de autodefensa frente al abigeato, es decir el robo de ganado (ovejas, vacas, cerdos, alpacas.). La sequía, la inflación, la crisis económica de los últimos años del gobierno militar de Morales Bermúdez agravaba sensiblemente para los campesinos la pérdida de una oveja o una vaca, que representaba frecuentemente el ahorro de varios años. Los campesinos cuentan que por ese tiempo los robos eran tan frecuentes que se veían obligados a dormir junto a sus animales para cuidarlos. De hecho, existían verdaderas organizaciones de ladrones que recorrían toda la provincia y durante las noches conducían los rebaños y manadas a través de las montañas hasta sacarlos del departamento<sup>2</sup>. La policía, con frecuencia comprometida, no intervenía. Finalmente, luego de un robo en Cuyumalca, el teniente gobernador<sup>3</sup> Régulo Oblitas convocó a todos los hombres del poblado y se organizaron en grupos para hacer rondas durante las noches y apresar ellos mismos a los ladrones “con las manos en la vaca”. El resultado de la organización fue positivo, y hacia 1978 el abigeato estaba controlado en la región y el

---

<sup>2</sup> En el Perú la organización del territorio va de la provincia a la región, pasando por el departamento, que es la unidad intermedia.

<sup>3</sup> Último escalón del poder estatal en el campo.

ejemplo había cundido hacia otras zonas.

Sin embargo, la organización no resultaba suficiente en esos términos: aprehender a los ladrones para llevarlos ante los jueces de paz y la policía no era solución, ya que la negligencia y la corrupción reinante en estas instituciones hacían que quedaran libres, luego de dos o tres días de detención, para tomar revancha contra los ronderos y sus familias. Por esta razón, a partir de 1985 la organización se dio en el Norte una segunda función: la administración de justicia para resolver conflictos penales y civiles en el campo. La Federación Provincial de Rondas Campesinas de Cajamarca afirmaba en 1990 que sus rondas habían resuelto, desde 1987 a 1989, 12.000 conflictos: 600 casos de abigeato, 500 robos, 2.800 disputas familiares, 2.900 litigios públicos, 3.500 problemas de deslinde y derecho sobre tierras y aguas, 1.600 conflictos por deudas y 400 relacionados con brujería<sup>4</sup>.

¿Cómo funciona el sistema? A nivel del poblado existen tres estructuras: los grupos de ronda, que hacen el trabajo de vigilancia durante la noche; un comité directivo que es elegido por asamblea cada dos o tres años y la asamblea misma, que es la autoridad principal. Todos los hombres adultos del pueblo están obligados a participar de los grupos de base: 8 a 15 campesinos que desde la caída del sol hasta el alba vigilan el campo y los caminos para detener a los sospechosos. El presidente del comité directivo se encarga de atender a las acusaciones -ya sea que alguien haya sido encontrado sospechoso por los ronderos durante la noche, ya sea que un particular presente un conflicto para resolver-, debe también dirigir la búsqueda de pruebas y a los testigos, y ocuparse de resolver el problema con el acuerdo de las partes implicadas. Si el acuerdo no es posible, debe convocar al pueblo en asamblea para juzgar el caso. Toda la población, hombres y mujeres, tienen el derecho y la obligación de participar de la asamblea, que es la que toma todas las decisiones importantes. Fuera del pueblo, existen las federaciones distritales y provinciales, con sus propios comités directivos. La Federación distrital funciona sobre todo como un espacio donde pueden resolverse conflictos que implican a dos o más pueblos, tanto como conflictos que las rondas

---

<sup>4</sup> Citado por Ana Teresa Revilla y Jorge Price, “La administración de la justicia informal: posibilidades de integración”, Lima, Fundación M.J.Bustamante de la Fuente, 1992, p. 193.

locales no hayan conseguido resolver. La Federación provincial tiene funciones de coordinación y de representación frente a los diferentes organismos del Estado. Hacia 1994<sup>5</sup>, esta experiencia había contribuido en grado importante a restituir a los campesinos del norte, pequeños productores individuales, el sentido de su dignidad (decían a menudo que con las rondas campesinas habían “alzado la cabeza”). Los aniversarios de las rondas eran por entonces “fiestas principales”, algunas veces tan importantes como la fiesta patronal de la Iglesia: se realizaban procesiones religiosas, pirotecnia, danzas, ritos, con mayordomos que financiaban la fiesta, una Misa y a veces la imagen religiosa agregaba a sus atributos el fueite de cuero característicos de los ronderos. Por otra parte, en Cajamarca sobre todo, las rondas constituyeron durante años un límite a la entrada de Sendero Luminoso.

Como es de imaginarse, existe una larga y compleja historia de relaciones de las rondas con el Estado que no desarrollaremos aquí, pero que se movió siempre entre el deseo de las rondas de ser reconocidas, manteniendo su autonomía, y el del Estado, primero del APRA y luego del gobierno de Fujimori, de apropiarse de ellas y ponerlas al servicio de la lucha antisubversiva, asimilándolas a “comités de autodefensa” armados y a las órdenes del ejército. Es de notar, por otra parte, que la Constitución Nacional de 1993 las reconoce en su artículo 149 como auxiliares de las autoridades de las comunidades campesinas, a quienes reconoce derechos jurisdiccionales para administrar justicia según el derecho consuetudinario.

### **Las rondas campesinas en el Sur Andino**

En el Cusco en 1994, nos constaba la existencia de rondas campesinas en seis provincias: Quispicanchis, Chumvivilcas, Paucartambo, Canas, Canchis y Espinar (salvo Paucartambo, todas por encima de 3.800 m s/nivel del mar). Nos referiremos a las rondas de las Federaciones de Ccatcca<sup>6</sup> y Ocongate<sup>7</sup>, pertenecientes a la provincia

---

<sup>5</sup> No poseemos informaciones actualizadas suficientemente confiables y exhaustivas sobre el proceso seguido por las rondas luego de esa fecha.

<sup>6</sup> Extensión, 307.7 km<sup>2</sup>; población, 9.956 habitantes, siendo la población urbana de 1.227 habitantes y rural de 8.729. Existen en la provincia 24 comunidades campesinas reconocidas (datos del censo nacional de 1993).

de Quispicanchis, con las que hemos trabajado entre los años 1994 y 1995, en un pequeño equipo interdisciplinario en el marco de un proyecto de investigación y asesoramiento del Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas” con sede en la ciudad del Cusco.

Estas rondas se formaron a partir de los años 1991-92. Como en Cajamarca, la razón que las originó fue la necesidad de hacer frente al abigeato, en un contexto de corrupción e incapacidad de las autoridades policiales y judiciales locales. El modelo fue la experiencia de Cajamarca, que los campesinos conocían gracias a los medios de comunicación, los Congresos Campesinos y la información de las ONGs y los agentes de pastoral. No abundaremos aquí en la particular relación con el Ejército que resultaba del contexto de la llamada “paridad estratégica” que por esos años aducía Sendero Luminoso en relación al Estado, que por otra parte había declarado ya en “estado de emergencia” a más de un tercio del país. Nos centraremos más bien en lo que aquí nos interesa: las rondas del sur como un instrumento de reconstrucción del tejido social y dominio de la violencia por reactivación de las relaciones de reciprocidad.

A diferencia del Norte, región fundamentalmente de productores individuales, hispanoparlantes y más bien mestizos, la población del Sur Andino es quechuahablante,

---

<sup>7</sup> Extensión de 952,7 km<sup>2</sup>; población de 11.111 habitantes, siendo la población urbana de 891 y la rural de 10.220 habitantes. Existen en la provincia 14 comunidades campesinas reconocidas (datos del censo nacional de 1993).

y está mayoritariamente agrupada en comunidades campesinas<sup>8</sup> (en 1993 había más de 900 comunidades reconocidas en el departamento de Cusco). En este contexto, la decisión de organizarse en rondas es siempre tomada por la Asamblea Comunal, que con frecuencia envía a algún miembro a informarse a otra comunidad ya organizada o al Comité Central de Rondas de la Región (nombre que toma la Federación de Distrito en esta zona). Como en Cajamarca, todos los hombres adultos deben rondar durante la noche por turnos. Pero la organización toma en el contexto de las comunidades el estatuto de un Comité especializado (ver nota 6), que se encarga de organizar los turnos, de dirigir las investigaciones, de vigilar el buen desarrollo de las actividades y establecer una coordinación con las autoridades comunitarias, civiles (teniente gobernador y juez de paz) y con el Comité Central de Rondas. Normalmente, los primeros en rondar son las autoridades, y como no se puede recibir un beneficio sin efectuar una contraprestación, esto obliga a toda la comunidad a secundarlo.

La elección de los miembros del comité de rondas está sumida a ciertas exigencias éticas: para ser elegido hay que ser adulto, tener alguna experiencia en responsabilidades

---

<sup>8</sup> Aunque las comunidades tienen como antecedentes los ayllus prehispánicos, sin embargo las más antiguas de las actualmente existentes datan en general de las políticas de reagrupamiento de población del Virrey Toledo en 1570, luego de los grandes desplazamientos forzados de población y la enorme disminución demográfica del s XVI. El Estado Español reconocía el derecho colectivo de estas poblaciones sobre sus tierras y los protegía de los encomenderos a cambio de impuestos y trabajo. En los primeros años de la República, ésta de modo general se desinteresó de las comunidades y de sus tierras, dejando el campo abierto a la constitución de las grandes haciendas a costa de tierras indígenas, sus habitantes fueron empujados hacia las punas. En 1920 el presidente Leguía estableció finalmente un régimen de protección para las comunidades y sus tierras, otorgándoles personalidad jurídica, es decir el derecho de recurrir a la justicia en cuanto comunidades. En 1969 el gobierno de Velasco Alvarado, en el contexto de la reforma agraria, reconoció la propiedad colectiva de la tierra, y quebró el sistema tradicional de la sucesión de autoridades mediante el “paso por los cargos”. A partir de ese momento para ejercer funciones públicas al interior de la comunidad ya no fue necesario ser católico, ni más rico, ni más anciano. El presidente de la comunidad y la comisión directiva que lo acompañarían serían elegidos por la Asamblea Comunal, en la cual todos los adultos tendrían el derecho y la obligación de participar. Esta estructura de gobierno de las comunidades sigue en vigor hasta hoy, siendo el trabajo de las autoridades apoyado por los “comités especializados”, nombrados para actividades precisas: gestionar la electrificación, organizar y controlar los turnos de riego, etc., y permaneciendo la Asamblea Comunal como la autoridad más importante, que renueva las autoridades cada dos años, y en la que los antiguos detentores de los “cargos” con frecuencia siguen teniendo un particular peso de prestigio.

comunales, y no tener “antecedentes”, es decir no estar sindicado como ladrón, ni perezoso, ni mujeriego. El comité nombra también a cuatro o cinco “guardias campesinos” -otra función especializada- que con mucha frecuencia son miembros de la comunidad que han pasado por el servicio militar. Ellos deben mantener el orden durante las asambleas y ejecutar los castigos.

Aunque el trabajo cotidiano de las rondas se desarrolla al interior de la comunidad, el control del abigeato -que a menudo procede de otra comunidad o de otra región- sería muy difícil sin una organización de segundo nivel, intercomunal. Esta es la Central de Distrito, con su asamblea, llamada “Encuentro campesino”. El “Encuentro campesino” era convocado por la Central de distrito, para el caso que nos ocupa más o menos una vez al mes. Reunía en Ccatcca siempre entre 2.500 y 3.000 campesinos y en Ocongate entre 1.200 y 1.500. Hombres, mujeres y niños llegaban a pie desde sus comunidades - a veces luego de 5 ó 6 horas de marcha - al lugar señalado. Al llegar, reunidos a cielo abierto, cada comunidad tomaba su lugar mientras los ronderos informaban al secretario de la Central del número de asistentes. Los guardias campesinos estaban encargados de mantener el orden y de vigilar que nadie violara la prohibición de beber o comer durante la Asamblea. El encuentro se desarrollaba - como es habitual entre estos campesinos - en un orden y silencio notables, presidido por la bandera peruana, con un espacio reservado a las autoridades, otro para los secretarios de actas de las rondas comunales que sentados en el suelo tomaban nota en castellano del desarrollo de la Asamblea, incluidos los procesos verbales de los juicios. Un catequista abría la Asamblea con una oración y daba luego la palabra al presidente de la Central, quien hacía elegir por voto de la Asamblea a un director de debate. Aunque en la Asamblea había miembros de las Juntas directivas de las comunidades, tenientes gobernadores y a veces jueces de paz, éstos no cumplían funciones especiales ni tenían prerrogativas relacionadas con sus cargos. El presidente de la Central daba a conocer las informaciones importantes: el estado de los trámites de reconocimiento de las rondas y de sus estatutos, el estado económico de la organización central, y a veces también la marcha de un proceso judicial abierto contra la ronda por

algún ladrón aprehendido<sup>9</sup>. Luego comenzaba la presentación de los casos. Normalmente se trataba de casos ya trabajados por la ronda y la Asamblea local, presentándose al mismo tiempo al acusado, las pruebas (a veces muy evidentes, como el cuero de la vaca que había sido encontrado en su casa, o el testimonio de varios vecinos, etc.) y una carta oficial sobre el caso, dirigida a la Central. En seguida, el acusado debía confesar su culpabilidad o hacer su defensa. Y a continuación todos los participantes de la Asamblea tenían el derecho de pedir la palabra para intervenir. El director de debate preguntaba siempre a la comunidad del acusado por sus antecedentes, que eran tenidos en cuenta rigurosamente. Los debates eran a menudo largos, pero ordenados, y en su mayoría se desarrollaban en quechua. Si se llegaba a un consenso sobre la culpabilidad, o si, como ocurría con frecuencia, viéndose descubierto el acusado, la admitía, se decidía la pena. Si el acusado continuaba defendiéndose y había razones para dudar, se dejaba el caso para el encuentro siguiente a fin de hacer una investigación más profunda, en la que ahora la Central ayudaría a la ronda local.

En cuanto a la sentencia, tenía siempre un elemento central y constante: la restitución o indemnización. A esto se podía agregar el deshonor: una sesión de “físicas” (saltos de rana y otros ejercicios físicos al estilo del servicio militar) frente a toda la comunidad; el escarmiento físico (dos o tres fuetazos); o la restitución directa a la comunidad mediante jornadas de trabajo en obras comunales. Todos estos castigos eran públicos, y daban a la comunidad la ocasión de bromas y burlas sobre el castigado. Mientras lo ejecutaba, el guardia campesino mantenía un diálogo con el reo, más o menos de este tenor:

“- Dime, ¿por qué te hago esto?

- Porque soy un ladrón...

- Ah! Eres un ladrón.... ¿y qué robaste?...

- Un caballo y algunas alpacas...

- ¡¡¡Ahh!!! Eso está muy mal... ¿¿¿Te das cuenta, ladrón de porquería???

- Sí está muy mal...

---

<sup>9</sup> Tanto la Central de Ccatcca como la de Ocongate debieron enfrentar procesos judiciales contra sus autoridades, abiertos por abigeos con la ayuda de jueces de paz u otras autoridades de las ciudades.

- Entonces no lo harás nunca más... verdad...?... etc.”

Los castigos de este tipo daban lugar a eufemismos, no se decía nunca que había que “castigar al culpable”, sino “hacerle su reflexión”, “hacerlo reflexionar”, o “aplicarle su disciplina”. En Ccatcca, en caso de ladrones reincidentes u ofensas graves, se llevaba al culpable a una laguna en un lugar apartado y solitario, y se lo hacía sumergir en el agua helada<sup>10</sup>. Luego, el reo debía jurar solemnemente delante del catequista y de toda la comunidad que ya no volvería a cometer el mismo error. Pero el caso no quedaría concluido hasta que no se efectuara la restitución o una indemnización acordada entre las partes. Para asegurarse, se firmaba entonces un acta de compromiso con testigos (con frecuencia el padre del reo, o un compadre, quien se responsabilizaba de que el acusado no “se perdiera” antes del próximo encuentro) y un plazo preciso. La restitución o indemnización debía ser realizada en la presencia de las autoridades de la ronda local e informada en el siguiente encuentro, con presentación de acta firmada por las partes en conflicto. Todos los firmantes (incluidos los testigos) se comprometían a pagar multas si el acuerdo no llegara a cumplimiento

### **Combinación de elementos diferentes**

El relato que precede nos podría hacer pensar que estamos frente a comunidades absolutamente aisladas y muy autónomas en relación al Estado, pero si miramos desde más cerca nos damos cuenta que esta organización en realidad recoge y reintegra toda una serie de elementos que originariamente no provienen de la misma comunidad, sino en buena medida de su misma relación al Estado.

El estudio de las rondas campesinas abrió en el Perú de los años 90 el debate sobre el pluralismo jurídico. El reconocimiento que hace la Constitución de 1993 de la jurisdicción de las autoridades de comunidades campesinas y nativas para ejercer funciones judiciales dentro de su territorio, con el apoyo de las rondas, plantea interrogantes prácticos y teóricos, ya que la coexistencia en un Estado (cuya definición

---

<sup>10</sup> Esos lugares apartados y deshabitados en medio de las punas donde hay lagunas, son para los campesinos lugares de carácter sagrado, y existe la creencia de que la pacha mama devora la vida de los que entran en la laguna, quienes comenzarán a morir a partir de ese momento.

típica abarca el monopolio de la violencia legítima) de sistemas jurídicos diferentes puede ser interpretada de modo diverso. Los sistemas de reglas jurídicas - más o menos explícitas - según las cuales ejercen sus funciones estos grupos, pueden ser pensados como sistemas ligados a ciertas costumbres primitivas, aceptables sólo en la medida en que la complejidad del sistema oficial no estuviera al alcance de los grupos en cuestión; pero también pueden ser pensados como sistemas informales, provisorios y apropiados en la medida en que el Estado no alcanza a cumplir sus tareas en estos espacios recónditos del interior del país en estado de emergencia; pero también pueden ser considerados como la expresión actual de culturas antiguas, cuya pérdida constituiría una especie de catástrofe ecológica; o aun como un derecho alternativo que expresaría las necesidades y valores de los oprimidos, y que por esto estaría cargado de potencial revolucionario. Cada una de estas interpretaciones tiene un peso teórico y político diferente. Nosotros por el momento preferimos registrar que, al menos en nuestro caso, se trata de una combinación exitosa y adaptada de elementos numerosos de orígenes diversos, pero que en realidad se hallan integrados a la rica experiencia campesina de resolución de conflictos.

El Sur Andino del Perú ha vivido numerosos levantamientos campesinos durante la Colonia (de los cuales el más célebre es el Tupac-Amaru II) y bajo la República. Pero estos levantamientos violentos deben ser comprendidos como el último recurso, constituyendo siempre los procesos judiciales la estrategia privilegiada por los indígenas en el cuadro de negociaciones con blancos o mestizos.

En enero de 1781, Tupac-Amaru II había presentado requerimientos al cabildo del Cusco, y pedía que los funcionarios corruptos fueran expulsados y que “se funde en esta ciudad una Real Audiencia para que los Indios puedan tener la justicia a su alcance”. La Audiencia se abrió después de la revuelta, y los procesos de los indígenas contra sus autoridades -curacas, recolectores de impuestos y alcandes- fueron continuas. Los indígenas utilizaban masivamente el sistema judicial<sup>11</sup>.

Por otra parte, algunas investigaciones nuevas relativas al proceso de extensión del

---

<sup>11</sup> Cfr Charles Walker. “La violencia y el sistema legal: los indios y el estado en el Cusco después de la rebelión de Tupac Amaru”, en *Violencia y poder en los Andes*, Cusco, CBC, 1991.

sistema monetario en los Andes, proponen explicarlo por la necesidad de los campesinos indígenas de pagar sus litigios judiciales<sup>12</sup>. Y si se observa las causas judiciales que se introdujeron en el Fuero Agrario y la Oficina de Comunidades Campesinas abierta en el Cusco desde 1966, se descubre que entre 1966 y 1988, se introdujeron 11.324 causas campesinas, es decir, una media de 600 por año, sobre un número de 766 comunidades reconocidas en el departamento.

Pero durante el siglo XIX y la primera mitad del XX el poder de los mestizos de consolidaba por el debilitamiento de las aristocracias indígenas: ellos eran los intermediarios de los indígenas en el acceso a la justicia, justicia en español, justicia escrita, justicia de la ciudad. Por otra parte, los “tinterillos”, los jueces de paz, la policía y los otros representantes del Estado en el campo formaban habitualmente parte de los poderes locales. Los campesinos estaban entonces corrientemente comprometidos en procesos judiciales, pero con una justicia extremadamente cara, indirecta y frecuentemente parcial.

Las rondas, por el contrario, si bien en varios aspectos se evidencian como resultado, por los elementos que integran, de esta larga experiencia de relaciones con el Estado, elaboran sus juicios a partir de las autoridades comunales, según sus propias reglas de ética social, pero adaptando los procedimientos a mecanismos propios de la justicia nacional, como la presentación formal de las pruebas, los testigos y, fundamentalmente, la confección de procesos verbales escritos, compromisos firmados (con frecuencia mediante una huella digital), sellos y un lenguaje muy próximo a la fraseología de la justicia oficial peruana. A esto hay que sumar -evidentemente en buena medida por razones pragmáticas- la preocupación constante por hacer reconocer su sistema por la legislación nacional. Este proceso de adaptación permite entre otras cosas superar la situación de diglosia<sup>13</sup> que marca a veces decisivamente los procesos judiciales

---

<sup>12</sup> Cfr Urquieta, Debora. “*De campesino a ciudadano*”, Cusco, CBC, 1993, p. 47.

<sup>13</sup> En el Sur Andino del Perú la permanencia durante siglos de la lengua quechua se vincula - sobre todo desde la República - a la diferencia cuidadosamente mantenida por los mestizos como instrumento de dominación: los “indios” (término que en la región significa “población indígena sometida a servidumbre”) no deben hablar español. Victoriano Tarapaki, para seguir con nuestro ejemplo, comienza su relato de los orígenes diciendo: “Los inkas no tenían ojos. No sabían leer. Los españoles sí sabían leer” (Cfr Ñuqanchik runakuna, op. Cit. P. 3)

llevados por la justicia estatal en la región, ya que si bien en el juicio rondero el acta es escrita en español (hasta el presente el quechua es una lengua oral en la región) todo el proceso judicial es llevado en quechua. Y esto borra la diferencia de poder fundamental entre quienes hablan o no el español, entre los que saben y no saben leer y escribir, y entre especialistas sofisticados y legos del sistema jurídico.

Si esto es así, no es fácil reducir las rondas a una manifestación de derecho consuetudinario, ni a un sistema alternativo en el sentido de “opuesto al estado”, ni menos aun considerarlo como perteneciente a un sistema “primitivo” debido a que los campesinos no logran manejar uno más complejo. Más bien hay que notar que en el marco de una violencia creciente en el país, y un vacío de autoridad y poder en el campo, estas poblaciones han sido capaces de organizarse y abrir un espacio de arbitraje de sus conflictos con un alto nivel de legitimidad social. Las rondas deberían más bien ser consideradas como la conquista de un espacio propio que podría integrarse al mismo tiempo al espacio nacional, y en este sentido, como un momento en la concreción para los campesinos del ejercicio de sus derechos ciudadanos.

### **Reciprocidad y control de la violencia.**

Toda esta larga descripción de los mecanismos de funcionamiento de las rondas campesinas no tendría sentido en el contexto de nuestro trabajo si no fuera que nos permite ver en vivo el funcionamiento de una sociedad en base al código del honor como fundamento de los intercambios sociales recíprocos, más o menos eufemizados y ritualizados, tal como nos los describe Marcel Mauss, y no en la forma de “supervivencias” rituales, sino como el trasfondo del tejido social, que en situaciones críticas recurre a lo que tiene de más vigente para darse una nueva institucionalidad que permita dominar la violencia.

Para mejor comprender por contraposición el significado del trabajo de las rondas campesinas tomaremos casi al azar -ya que el texto está impregnado de este tipo de

situaciones- algunos fragmentos del relato autobiográfico de Victoriano Tarapaki<sup>14</sup>, habitante de las punas de Chumbibilcas, tierra tradicional de abigeos no muy lejana del Cusco. Este material etnográfico nos permitirá imaginar qué ocurre en estas sociedades cuando el *ayni* toma la forma de la cuasi obligatoriedad de la venganza, movilizándolo para ello las alianzas necesarias:

[...] A mí me hicieron quedar por otro asunto. Hipólito Qunchuru de Oqoruru robó un caballo y él había declarado: “a Victoriano Tarapaki le di el caballo”. Por este asunto me hicieron quedar en la cárcel. [...] - “Yo no robé. Por gusto declaró Hipólito Qunchuru, yo ni lo conozco”, dije. “Los Wamani por joderme me pusieron este atajo. A ese Hipólito Qunchuru de Oqoruru le dijeron: -“Haznos ayni, échale tu robo a Victoriano Tarapaki”, y éste aceptó en ayni con ellos, para hacerme cómplice de un robo que no cometí. (p. 45)

Así comienza esta enemistad, que opone a Qunchuru y sus aliados (parientes, compadres, etc.) más o menos permanentes y a Tarapaki y los suyos. En páginas siguientes se relatará cómo se suceden una escalada de robos mutuos de papas, caballos, ovejas, agresiones físicas y hasta el incendio de los ranchos por venganza. La contabilidad de las agresiones es procesada por Tarapaki:

[...] Y después de esto, igual fue en busca del guardia. Hasta aquí ya eran dos aynis: por el caballo y por sus ovejas. Como yo iba en la punta, me tenía hambre para silenciarme. Al volver del pueblo Celedonio Qunchuru entró al atardecer enchalinado con el poncho. Ese mismo rato noté. [...] (p. 90)

Hasta que Tarapaki logrará hacer meter preso a un Qunchuru, gracias a un testimonio falso frente al juez de paz de Tambobamba:

Así puse mi denuncia en el pueblo. Y recién con esto se silenció [...] recién con esto los silenció hasta hoy día. Desde esa vez los Qunchuru se anularon del todo. Así empobrecieron los que acabaron con mi ganado, el que

---

<sup>14</sup> Tomado de “*Ñuqanchik Runakuna*” (Nosotros los humanos). Testimonios de los quechuas del siglo XX. Textos recogidos por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama.. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC), Cusco, 1992. (edición bilingüe).

incendió mi casa. Aquí yo mismo los jodí. Por este caso sólo Maurisucha Q'isna Qunchuru estuvo preso en la cárcel.

Saboreando el éxito de su venganza, Victoriano parece creer que aquí ha terminado todo, pero su propio relato continúa evidenciando la precariedad de esa paz armada:

Al volver de la cárcel quería hacerme la paz de Judas. Me dijo que le devuelva sus gastos, por lo que cogí cuatro vacas. Era cierto, las cuatro vacas que cogí, las envié en ayni donde un amigo allá por el lado de Mara. - “Tonterías carajo!, aquel que camina de noche sabrá cuidarse. En caso que yo me hacía encontrar tú no hubieras recibido mi palabra. Además esas vacas ni siquiera tragué, han sido despachadas en ayni”. [...] “Pero los Qunchuru por comer un huevo tuvieron que pagar una gallina”. (p. 111)

Del conjunto de la biografía de Tarapaki se desprende que las reglas que rigen este tipo de alianzas y enemistades son precisas. No sólo no se puede dejar sin respuesta un golpe del otro, contabilizándose cada uno de los recibidos y dados, sino que las obligaciones con los aliados tienen también sus límites considerados razonables:

A Quilqis no le ayudamos cuando estuvo en la cárcel, por lo que era nuestro enemigo. Además no fuimos los responsables para su caída a la cárcel. Sólo cuando se es culpable, cuando al robar juntos se hacen encontrar, ahí se ayudan en cualquier forma. Dando plata para el abogado o acompañando en la tramitación del juicio o ayudándole a sus familiares a cuidar el ganado. Así, de cualquier forma, se les ayuda cuando ambos son responsables.

Lo único que no tiene límites es el círculo mismo de los golpes dados y recibidos, que fragiliza totalmente el sistema productivo, transformando la vida de cada uno al ritmo del azar de los robos, creando espacios de poder sólo frágiles y temporarios.

La tropa de ganado se anula cuando los dueños aprovechando lo barren todo. O cuando uno se topa con la patrulla de volantes. También éstos se lo llevan todo. Generalmente el ganado ya no regresa. Se anula. Pero los que pierden así, de nuevo empiezan a armar el rebaño. De nuevo trayendo lo reponen. Así aparecen otra vez con ganado. Aquí los rebaños son como la neblina: aparecen y desaparecen.

Sin embargo, aun en esta tierra de abigeos, y entre los mismos ladrones, lo único que parece ser capaz de romper el círculo es la restitución: devolver lo robado, aunque sea a regañadientes, devuelve el honor afrontado y puede gestar una nueva alianza, susceptible de ser activada en otras ocasiones:

A mi casa de la Pampa llegaron dos amigos, siguiendo las huellas del ganado que les habían robado. Llegaron de día. Me dijeron: ‘aquí está el ganado que me robaron, ayúdanos a recuperar’. Ellos eran del pueblo de Umullu. Yo los conocía desde la vez que arreglaron un asunto de robo de llamas con mi padre. Eran ladrones. Mi padre encontró nuestras llamas en su estancia. Y para hacerse pagar los trajo hasta Apumarka. Por eso conocían los caminos que llegan a Apumarka. Esa vez ellos estaban presos, secuestrados. A uno de ellos le enviaron a su pueblo para que regresara con igual número de llamas, a fin de que pagaran los gastos. Así los parientes de estos volvieron a la semana, trayendo las llamas y el pago por los gastos del atraso. Como nos pagó todo, armamos amistad.” (p. 108)

En efecto, notábamos páginas más arriba que lo que precisamente parece hacer efectivo el trabajo de las rondas campesinas es su capacidad de asegurar la restitución o un resarcimiento tanto económico como moral, de carácter público.

Como aparece claro también en el texto de “*Nosotros los humanos*”, el concepto de *ayni*, es decir el concepto que entre los quechuas designa el intercambio de dones, con sus obligaciones de dar, recibir, y devolver la prestación recibida, gestando la alianza, que por extensión se designa también como *ayni*, se utiliza a veces incluso para hablar del robo y la violencia recíproca: vengarse se dice “*aynikupuni*”. Sin embargo, los ronderos afirman: “No hay *ayni* en el robo”. Es decir: hay que cortar la cadena de la violencia, el círculo infernal de la destrucción recíproca que destruye a su vez el tejido social y económico de la comunidad.

En este sentido, si la clave del éxito es lograr la restitución, como única forma lícita de reconstruir la cadena del *ayni*, entonces una administración de justicia centrada sobre el castigo, como mera venganza ritualizada, no sería suficiente. En una sociedad de relaciones directas y cotidianas, cara a cara, donde todos dependen del conjunto para vivir y

desarrollarse en una red de intercambios, la mejor solución será siempre más bien reintegrar el convicto a la comunidad que suprimirlo. “No hay ayni en el robo” porque para recuperar el “respeto”, que es el nombre de la paz social en el orden restablecido, hay que volver las cosas a su estado anterior, en el orden material y también moral. Y esto, ni por propia mano, - sin intervención de la comunidad - ni meramente devolviendo el golpe.

Carlón Ivan de Gregori observaba la reacción de los campesinos frente a la violencia de Sendero Luminoso, cuando pretendía castigar a una mala autoridad, por ejemplo. “Castiga, pero no mates.”, solían pedir los campesinos a los guerrilleros. Y De Gregori señalaba: “Se trata de razones muy pragmáticas de una sociedad de bases económicas muy débiles, que establece densas redes de parentesco y estrategias muy complejas de reproducción, y que por esto mismo, deben resguardar cuidadosamente su fuerza de trabajo. Matar, hacer desaparecer un nudo en estas redes tiene consecuencias que van más allá de la familia nuclear<sup>15</sup>”.

Revisando los procesos verbales de las rondas de Ocongate y Ccatcca que estudiamos, encontramos en una comunidad lo que podríamos llamar un caso extremo: un asesinato. La solución es a primera vista sorprendente: la comunidad resuelve el caso con conformidad de las partes, mediante el compromiso del culpable de pagar todos los meses una indemnización de 20 soles (alrededor de 10\$ por entonces, una suma importante en una región donde por ejemplo, la obtención de 50\$ justifica una migración temporaria a la selva para trabajar en los lavaderos de oro) al hijo de la víctima. Si uno se pregunta por qué la familia de la víctima no recurrió a la justicia oficial peruana, la respuesta parece evidente: si hubiera denunciado allí el asesinato, después de una serie de costosísimos viajes a la ciudad en tiempo y dinero, pago de abogados y gestiones en el Palacio de Justicia del Cusco, en el mejor de los casos, lo máximo que hubiera obtenido hubiera sido una larga pena de prisión para el asesino. Y entonces, en la comunidad hubiera habido dos grupos familiares en dificultades serias: el del asesino, y el de la víctima... y finalmente, la familia victimada no hubiera obtenido otra cosa que una venganza legal. La solución de la ronda parece, en este sentido, más adecuada a las necesidades del ofendido y al equilibrio de la comunidad.

---

<sup>15</sup> En “Jóvenes y campesinos ante la violencia”. Poder y violencia en los Andes, Cusco, CBC, 1991.

Se puede pensar que es por la misma razón que no hay prisión en este sistema. El compromiso escrito y firmado del padre del acusado o de un compadre o una autoridad de la comunidad es suficiente para asegurarse que aquel se presentará en la siguiente asamblea el día señalado: queda en juego la respetabilidad, el prestigio sin el cual nadie es confiable. Al mismo tiempo, por el castigo público (en realidad casi simbólico: ¿qué puede significar para estos hombres y mujeres de vida extremadamente ruda, una sesión de “físicas” o dos golpes de fuate, aparte de la vergüenza?) el ladrón es advertido, y también la comunidad. Se da entonces una nueva oportunidad que consta para ambos, y que podría acabar en caso de reincidencia en la expulsión explícita o en la autoexclusión, como resultado de haber quedado cortado el ladrón de la red de intercambios de prestaciones de todo tipo, sin las cuales se hace imposible permanecer en el grupo.

De Gregori tiene razón: se trata de razones pragmáticas referidas a la red de reciprocidad que asegura la reproducción de la comunidad. Y no es pensando el hecho en términos de determinismo económico como lo entendemos en su verdadera dimensión, sino recuperando la unidad fenomenológica que constituye el intercambio como base de la construcción de las alianzas que hacen posible la vida comunal en todas sus dimensiones. Es la vida social, como hecho previo a cualquier acuerdo explícito, como entrabe a la vez e inseparablemente económico, simbólico, social y político lo que justifica y explica estos acuerdos que suponen toda la práctica del *ayni*, con su potencial constructivo, pero también con su virtualidad de violencia interminable.

Por otra parte, es de notar que los casos graves no son frecuentes. A medida que transcurren los meses de funcionamiento de la ronda, van disminuyendo los robos intercomunales de ganado a gran escala, y los procesos verbales de las rondas aparecen llenos de pequeños robos (de papas, de cebollas, de pollos, de botellas de Coca-Cola), y sobre todo de discusiones, amenazas, disputas e insultos, de la pequeña violencia cotidiana entre vecinos, parientes, y hasta entre parejas (aparecen con frecuencia verdaderos “juicios por alimentos”). Los casos de robo se cierran siempre con el acta de restitución, y las disputas con una reconciliación pública, un gesto de perdón mutuo y un acta escrita en que las partes se comprometen a no reincidir más, bajo pena de multa. A menudo los procesos verbales concluyen con esta expresión: “Y en adelante ya no habrá

más habladurías”.

Antes de la existencia de las rondas, estos pequeños conflictos eran resueltos por los *varayoc* (autoridades comunales) o los tenientes gobernadores. Antes de la reforma agraria, los casos que afectaban a más de una comunidad, con frecuencia eran resueltos por los hacendados de la zona. Generado un vacío de poder por la ausencia de los hacendados luego de la reforma agraria y la inoperancia de la policía y el sistema judicial, desde que están las rondas, dicen con frecuencia los campesinos entrevistados, hay más “respeto” en la comunidad. “Respeto” que aquí - decíamos - puede traducirse por “orden y paz social”. Todo ocurre como si se hubieran hecho posibles nuevos mecanismos de control de la violencia, que aseguran el desarrollo normal de la vida social a través del cumplimiento de acuerdos colectivos. Pero acuerdos que no se aclaran a nuestros ojos pensándolos al modo del contrato social, ni sobre el modelo habermasiano, demasiado intelectualista para el caso, de los acuerdos lingüísticamente contruídos (a pesar que es verdad que estos acuerdos se alcanzan por la construcción colectiva de un consenso a través del diálogo, como yo misma lo subrayaba en un trabajo anterior)<sup>16</sup>. Se trata más bien de acuerdos fundados en pactos semi-implícitos anteriores, fundados en la confiabilidad del otro o en la garantía que ofrecen sus aliados, y en la dependencia mutua de todo el grupo. El suelo de creencias sobre el que se construye la comunidad supone el conjunto de reglas implícitas, ya sabidas, que fundamentan sin mucha explicación y sin necesidad de fines explícitamente propuestos, las prácticas sociales que han permitido “bricolar” (para usar un galicismo que nos traiga la expresión de Lévi-Strauss) una nueva institucionalidad, recogiendo tradición y modernidad (es decir, mostrando la fragilidad de la diferencia) en una transposición original.

---

<sup>16</sup> Cfr. Martínez, Ana Teresa. “*Pluralismo jurídico y diversidad cultural. Hacia una reformulación del concepto de derecho*”, en *Filosofía y sociedad. En busca de un pensar crítico*. CBC, Cusco, 1995. Si bien la clave de lectura que utilizo en aquel trabajo permite comprender -como lo señalo- ciertas condiciones formales de posibilidad de este sistema judicial y del sistema jurídico que se insinuaría detrás, no nos permite avanzar en la explicación del sistema real, tal cual se da, por no darnos instrumentos para pensar el problema de la violencia que se ejerce también a través del discurso, ni las características concretas del “mundo de la vida” específico de que aquí se trata.