



UNIVERSIDAD DE BRASILIA
CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE POSTGRADO EN DERECHOS HUMANOS Y CIUDADANÍA

SHYRLEY TATIANA PEÑA AYMARA

**DESCOLONIZANDO E RONDANDO O DIREITO DESDE AMÉRICA LATINA:
EXPERIÊNCIAS COM AS RONDAS CAMPESINAS NO PERU E AS RONDAS
COMUNALES NO MÉXICO**

Brasília - DF, 20 de agosto de 2025.



UNIVERSIDAD DE BRASILIA
CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE POSTGRADO EN DERECHOS HUMANOS Y CIUDADANÍA

SHYRLEY TATIANA PEÑA AYMARA

**DESCOLONIZANDO E RONDANDO O DIREITO DESDE AMÉRICA LATINA:
EXPERIÊNCIAS COM AS RONDAS CAMPESINAS NO PERU E AS RONDAS
COMUNALES NO MÉXICO**

Tesis de Doctorado presentada para el Programa de Postgrado en Derechos Humanos y Ciudadanía de la Universidad de Brasilia, como requisito para la obtención del título de Doctora/PhD. en Derechos Humanos y Ciudadanía en la línea de investigación Democracia, Constitucionalismo, Memoria e Historia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior.

Brasilia - DF, 20 de agosto de 2025.

UNIVERSIDAD DE BRASILIA
CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE POSTGRADO EN DERECHOS HUMANOS Y CIUDADANÍA

Tesis de Doctorado presentada para el Programa de Postgrado en Derechos Humanos y Ciudadanía de la Universidad de Brasilia, como requisito para la obtención del título de Doctora/PhD. en Derechos Humanos y Ciudadanía, de la línea de investigación Democracia, Constitucionalismo, Memoria e Historia.

Aprobada por:

Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior - Universidad de Brasilia (UnB)
(Orientador)

Prof. Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel - Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA), México.
(Examinador externo - Titular)

Prof.^a Dr.^a Gisele Ricobom - Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ)
(Examinadora externa- Titular)

Prof. Dr. Gladstone Leonel da Silva Júnior- Universidad de Brasilia (UnB)
(Examinador interno - Titular)

Prof. Dr. Antonio Sergio Escrivão Filho- Universidad de Brasilia (UnB)
(Examinador interno - Suplente con arguición)

A mis queridos padres Edgar y Amelia por apoyarme en todo momento, confiar en mí y abrazar cada logro mío que hoy es nuestro. Por su paciencia, su amor incondicional y su entrega con su ejemplo. Lo logramos al fin.

AGRADECIMIENTOS

A Dios y a nuestra Santa Tierra Pachamama por permitirme llegar hasta acá después de cuatro años sosteniendo este sueño. Gracias por escuchar mis oraciones y reflexiones en los momentos más importantes.

A mis queridos padres, Amelia y Edgar, a mis hermanas Evelyn, Kelly y Mariela. Ustedes fueron quienes confiaron en mi fortaleza de que esto sería posible y depositaron sus sueños en mí. En especial, a mi tía Doris y a la pequeña Valequito por alegrarnos nuestros días.

A mi amada familia por celebrar conmigo y darme fuerzas en los momentos que más lo necesitaba. Soy la primera Doctora de la familia y sé que se vienen más.

A mi querido orientador, el profesor Dr. José Geraldo de Sousa Júnior, gracias por llevar adelante este tema de investigación a mi lado, ser un ejemplo de sabiduría y humildad de ser grande, por potencializar mi autonomía y por su apoyo incondicional. *Sentirei muitas saudades do senhor e da Universidade de Brasília.*

Al jurado calificador por evaluar mi trabajo y por todas sus contribuciones. Gracias al Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel, a la Dra. Gisele Ricobom, al Dr. Gladstone Leonel da Silva Júnior, al Dr. Antonio Sergio Escrivão Filho y a la Dra. Nair Heloisa Bicalho de Sousa. Ustedes son ejemplo de la academia emancipadora a lado de nuestros pueblos.

A mis queridas y queridos amigos/as en estos últimos cuatro años durante mi paso por Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, México, Perú, Rusia y Turquía. A mi querida amiga y colega del doctorado Andréa Brasil por brindarme su hogar en Brasilia, tantas conversaciones y proyectos que juntas desarrollamos en estos cuatro años. *Vivam esses cafés maravilhosos cheios de companheirismo, sororidade, sonhos e afetos.* Gracias a Renata Vieira por su amistad y por presentarme al portal ODANR.

A las gloriosas rondas campesinas del Perú, a cada uno/a de mis entrevistados/as, al pueblo puneño por su dignidad, al Instituto de Interculturalidad de Puno y, en especial, al Dr. Hernán Layme Yépez por su valiosa contribución a mi tesis, por introducirme al mundo rondero y hacerme parte de este. Seguiremos caminando con los pueblos y *rondando* el derecho.

Al pueblo *p'urhépecha* del estado de Michoacán en México, a todos/as mis entrevistados/as por contribuir con este trabajo que es nuestro, por acogerme en su país y ayudarme con este desafío. Gracias al Laboratorio de Antropología Jurídica y del

Estado (LAJES) de la Universidad Nacional Autónoma de México, sede Morelia, al Dr. Orlando Aragón y al Dr. Alejandro Pérez por ayudarme cuando más lo necesitaba.

A Desideri Marx, Gilberto Martins, Inés Ulhoa, Lucas Vinicius, Gabriela Pratti, Cristian Valdivieso, Catherine Coutinho, Glauca Foley, Jader Castro, Samira Andrade, Yansy Delgado, Sra. Ceferina Sullcahuamán y Mauricio Dias por su desprendimiento y por apoyarme en la *Vaquinha Solidária* para llevar adelante mi trabajo de campo. Gracias por su ayuda en un momento más delicado que me encontraba.

A la Coordinación de la Formación del Personal de Nivel Superior (CAPES) de Brasil por la beca de estudios concedida, sin su apoyo esta tesis no hubiera sido posible. Gracias pueblo brasileño por contribuir a mi formación desde la graduación, maestría y doctorado. Soy lo que soy gracias a la universidad brasileña pública, gratuita y de calidad. *Muitíssimo obrigada!*

RONDERITO ME DICEN

*Ronderito a mi me dicen
con cariño y con amor
porque para la rondita
yo soy muy madrugador.*

*Salgan hombres y mujeres
salgan todos a mirar
porque ya los ronderitos
pronto van a desfilar.*

*Ronderito a mi me dicen
porque vivo rondando
voy pasando así mi vida
muy alegre por el campo.*

*Vamos a ver pues cholita
voy a la casa comunal
alcánzame mi ponchito
que ya me toca rondar.*

*Qué alegría es para mi
es la esperanza del corazón
por eso soy rondero
para el progreso de mi nación.*

*Rondero- 1985. Canciones y poemas: antología rondas campesinas de
Óscar Sánchez Ruiz.*

RESUMEN

DESCOLONIZANDO Y RONDANDO EL DERECHO DESDE AMÉRICA LATINA: EXPERIENCIAS CON LAS RONDAS CAMPESINAS EN PERÚ Y LAS RONDAS COMUNALES EN MÉXICO

El objetivo de esta tesis doctoral es comparar las formas de organización política y epistémica de las *rondas campesinas* en Puno (Perú) y de las *rondas comunales* en Michoacán (México). Con ello, se pretende contribuir a los estudios transdisciplinarios sobre la descolonización del derecho en América Latina. El primer capítulo discute las potencialidades y los límites de la academia decolonial latinoamericana como corriente teórica y práctica surgida en la región. Así mismo, se presentan las teorías críticas de los derechos humanos como la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDH) y la descolonización en la corriente brasileña el Derecho Hallado en la Calle (*O Direito Achado na Rua*). En el segundo capítulo se narra la (des) construcción metodológica empleada en esta investigación de carácter cualitativo donde se emplea a la autoetnografía reflexiva-narrativa que guía la narración con el empleo de entrevistas semi-estructuradas y la valorización *del poder de la palabra* en los *mundos ronderos*. El tercer capítulo presenta los principales resultados obtenidos fruto de la comparación de ambas experiencias al analizar sus *epistemologías diferenciadas* que residen en su *memoria colectiva*. También, sus *formas de organización política* donde se diseñan caminos como el autogobierno, su relación con el Estado y construcción de *su Buen Vivir* como camino para lograr la justicia entre los pueblos. De esta manera, es necesario descolonizar para *rondar* y *rondar* para descolonizar el derecho y la justicia desde los *mundos ronderos*.

Palabras clave: Descolonizar. Rondar el derecho. América Latina. Rondas campesinas de Perú. Rondas comunales de México. Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos. El Derecho Hallado en la Calle.

RESUMO

DESCOLONIZANDO E RONDANDO O DIREITO DESDE AMÉRICA LATINA: EXPERIÊNCIAS COM AS RONDAS CAMPESINAS NO PERU E AS RONDAS COMUNALES NO MÉXICO

O objetivo desta tese de doutorado é comparar as formas de organização política e epistêmica das rondas campesinas em Puno (Peru) e das rondas comunais em Michoacán (México). Com isso, pretende-se contribuir para os estudos transdisciplinares sobre a descolonização do direito na América Latina. O primeiro capítulo discute as potencialidades e os limites da academia decolonial latino-americana como corrente teórica e prática surgida na região. Assim, também são apresentadas as teorias críticas dos direitos humanos, como a Tradição Ibero-Americana dos Direitos Humanos (TIDH) e a descolonização na corrente brasileira O Direito Achado na Rua. No segundo capítulo, é narrada a (des)construção metodológica empregada nesta pesquisa de caráter qualitativo, onde se utiliza a autoetnografia reflexiva-narrativa que orienta a narrativa com o emprego de entrevistas semiestruturadas e a valorização do poder da palavra nos mundos ronderos. O terceiro capítulo apresenta os principais resultados obtidos a partir da comparação de ambas as experiências, analisando suas epistemologias diferenciadas que residem em sua memória coletiva. Também suas formas de organização política, onde se traçam caminhos como o autogoverno, sua relação com o Estado e a construção do seu Bom Viver como caminho para alcançar a justiça entre os povos. Desta forma, é necessário descolonizar para rondar e rondar para descolonizar.

Palavras-chave: Descolonizar. Rondar o direito. América Latina. Rondas campesinas do Peru. Rondas comunais do México. O Direito Achado na Rua. Tradição Ibero-americana dos Direitos Humanos.

ABSTRACT

DECOLONIZING AND RONDANDO THE LAW FROM LATIN AMERICA: EXPERIENCES WITH RONDAS CAMPESINAS IN PERU AND RONDAS COMUNALES IN MEXICO

The objective of this doctoral thesis is to compare the forms of political and epistemic organization of the *rondas campesinas* in Puno (Peru) and the *rondas comunales* in Michoacán (Mexico). The aim is to contribute to transdisciplinary studies on the decolonization of law in Latin America. The first chapter discusses the potential and limitations of Latin American decolonial academia as a theoretical and practical movement that emerged in the region. It also presents critical theories of human rights such as the Ibero-American Tradition of Human Rights (TIDH) and decolonization in the Brazilian movement *O Direito Achado na Rua* (Law Found on the Street). The second chapter describes the methodological (de)construction used in this qualitative research, which employs reflective-narrative autoethnography to guide the narrative through the use of semi-structured interviews and the valorization of the power of the word in the worlds of the ronderos. The third chapter presents the main results obtained from the comparison of both experiences by analyzing their differentiated epistemologies that reside in their collective memory. It also examines their forms of political organization, where paths such as self-government are designed, their relationship with the state, and the construction of their *Buen Vivir* as a path to achieving justice among peoples. In this way, it is necessary to decolonize in order to *rondar*, and to *rondar* in order to decolonize.

Keywords: Decolonize. *Rondar* the law. Latin America. *Rondas campesinas* in Peru. *Rondas comunais* in Mexico. The Law Found on the Street. Ibero-American Tradition of Human Rights.

LISTA DE FOTOGRAFÍAS

Foto 1- Después de la entrevista a Sabino Soncco Mamani, co autor rondero del libro “Chaninchay: rondando en los pueblos por justicia, seguridad y buen vivir” (2023), 2024.....	83
Foto 2- Captura de pantalla del video en Homenaje virtual al Dr. José Geraldo de Sousa Júnior por parte del Instituto de Interculturalidad, 2021.....	85
Foto 3- Ceremonia de bienvenida y reconocimiento como Amautas por el Instituto de Interculturalidad en Juliaca, 2022.....	88
Foto 4- Complejo Arqueológico Sillustani, 2024.....	90
Foto 5- Recepción del Instituto de Interculturalidad en el aeropuerto Inca Manco Capac tras mi llegada a Juliaca, 2024.....	92
Foto 6- Primer encuentro con parte de los miembros del Colectivo Emancipaciones, el Dr. Orlando Aragón y el Dr. Alejandro Peréz en Morelia, 2024.....	100
Foto 7- Después de la conferencia con parte de los miembros del Laje en la ENES-Morelia, 2024.....	100
Foto 8 y Foto 9- Celebración del Día de muertos en Santa Fe de La Laguna, 2024.....	102
Foto 10 y Foto 11- Celebración del Día de muertos en la Isla de la Pacanda, 2024.....	103
Foto 12 y Foto 13- Entrevista con el maestro <i>p'urhépecha</i> Pedro Chávez en la Escuela primaria intercultural, 2024.....	105
Foto 14- Foto oficial del Encuentro Tres Naciones: <i>quechuas, aymaras y uros</i> , 2024.	112
Foto 15 y Foto 16- Supervisión de la plantación de queñuas en las altura de Lampa junto a ronderos y el Instituto de Interculturalidad, 2024.....	117
Foto 17- Con miembros del Consejo Mayor de Cherán, 2024.....	122
Foto 18- Con miembros de la Junta Directiva de las <i>rondas campesinas</i> del Centro Poblado de Ccacco, 2024.....	123
Foto 19- En casa del <i>Tata Trini</i> o Trinidad Ramírez, miembro de la primera gestión del Consejo Mayor, una de las máximas referencias entre los comuneros que lucharon el 2011 para lograr el autogobierno en Cherán, 2024.....	130
Foto 20 y Foto 21- Murales de arte por las calles de Cherán, 2024.....	138
Gráfico 2- Organigrama de la administración de Santa Fe de la Laguna.....	139
Foto 22- Después de la entrevista junto a Elisa Ramos, miembro suplente de la Secretaría General de Santa Fe de La Laguna, 2024.....	144

Foto 23- Patrulla de la <i>kuáricha</i> en Santa Fe de La Laguna, 2024.....	144
Gráfico 3- Organización de las rondas campesinas del Perú.....	145
Foto 24- Junto a algunos asistentes del curso de capacitación de rondas campesinas en Ollachea, 2024.....	155
Foto 25- Identificación de las rondas campesinas del Centro Poblado de Ccacco ejerciendo derechos jurisdiccionales, 2024.....	156
Foto 26 y Foto 27- Junto a mujeres ronderas en el quqawi o compartir de la merienda después del Encuentro de Rondas Campesinas de Samán, 2024.....	156

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1- Estructura del Gobierno Comunal de <i>Cherán Keri</i>	132
Gráfico 2- Organigrama de la administración de Santa Fe de la Laguna.....	139
Gráfico 3- Organización de las <i>rondas campesinas</i> del Perú.....	145

LISTA DE MAPAS

Mapa 1- Mapa político del departamento de Puno.....	80
Mapa 2- Mapa del estado de Michoacán.....	96
Mapa 3- Mapa de los 113 Municipios de Michoacán.....	96

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1- Lugares visitados donde se realizó el trabajo de campo en Perú y México... 56	56
Cuadro 2- Cuatro fases de la IAP.....	65
Cuadro 3- Cuadro de entrevistas realizadas en Puno- Perú.....	71
Cuadro 4- Cuadro de entrevistas realizadas en Michoacán- México.....	72
Cuadro 5- Cuadro de los discursos obtenidos en Puno- Perú.....	76
Cuadro 6- Cuadro de los discursos obtenidos en Michoacán- México.....	77

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

- CAPES- Coordinación de la Formación del Personal de Nivel Superior.
- CUNARC-P- Central Única de Rondas Campesinas del Perú.
- ENES Morelia- Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia de la UNAM.
- FLT- Filosofía de la Liberación Latinoamericana
- IAP- Investigación- Acción- Participante.
- LAJE- Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado.
- NAIR- Nueva Escuela Jurídica Brasileña.
- ODANR- *O Direito Achado na Rua.*
- OEA- Organización de los Estados Americanos.
- OIT- Organización Internacional del Trabajo.
- ONU- Organización de las Naciones Unidas
- TIDH- Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos.
- TL- Teología de la Liberación
- UNAM- Universidad Nacional Autónoma de México.
- UnB- Universidad de Brasilia.
- UNILA- Universidad Federal de la Integración Latinoamericana.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	17
-------------------	----

CAPÍTULO 1: DESCOLONIZAR EL DERECHO DESDE AMÉRICA LATINA: UN COMPROMISO ACADÉMICO Y POLÍTICO..... 27

1.1. Fundamentos del Grupo Modernidad/Colonialidad: modernidad, colonización, colonialismo y colonialidad.....	27
1.2. La teoría crítica de los derechos humanos desde América Latina.....	31
1.2.1 La Tradición de la Ilustración de los derechos humanos.....	32
1.2.2 La Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDH).....	36
1.2.2.1 El derecho desde el “pobre”: entre la TIDH, la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (FLT) y la Teología de la Liberación (TL).....	40
1.2.3 Teoría crítica de los derechos humanos: tensiones entre lo universal y local	
44	
1.3. <i>O Direito Achado na Rua</i> (El Derecho Hallado en la Calle): corriente latinoamericana de la comprensión crítica del derecho.....	46
1.3.1 La Descolonización y decolonialidad en el Derecho Hallado en la Calle..	49

CAPÍTULO 2: NUESTRA (DES) CONSTRUCCIÓN METODOLÓGICA..... 55

2.1 Por una (des) construcción metodológica: senti-pensar y co-razonar.....	56
2.2 Lugar de enunciación como investigadora indígena-mujer.....	59
2.3 Metodologías emergentes y necesarias en América Latina: la Investigación- Acción-Participante (IAP) y la co-labor.....	60
2.3.1 Legados de Frantz Fanon y Paulo Freire.....	61
2.3.2 La Investigación-Acción-Participante (IAP).....	63
2.3.3 La co-labor.....	65
2.4 Construcción de la autoetnografía reflexiva-narrativa.....	68
2.4.1 Las entrevistas semi-estructuradas.....	69
2.4.1.1 Modelo de entrevistas semi-estructuradas.....	70
2.4.2 El poder de la palabra en los mundos ronderos e indígenas.....	73

CAPÍTULO 3: DESCOLONIZAR PARA RONDAR Y RONDAR PARA DESCOLONIZAR EL DERECHO Y LA JUSTICIA DESDE PERÚ Y MÉXICO... 78

3.1 Mi primer encuentro Puno querido, Puno del alma en Perú.....	79
3.1.2 Datos generales sobre Puno.....	80
3.1.3 La llegada a Puno y mi primer encuentro con el Instituto de Interculturalidad.....	83

3.1.4 Entre <i>Akullikuy</i> , nuestra bienvenida y sellando compromisos.....	85
3.1.5 El Complejo Arqueológico Sillustani: un pequeño encuentro con el significado de la muerte para los pueblos andinos.....	88
3.1.6 El ansiado reencuentro con Puno.....	90
3.1.7 Sábado 18 de mayo de 2024: Mi corazón late más rápido.....	91
3.2 México: nuestros primeros encuentros.....	92
3.2.1 Michoacán: datos generales.....	95
3.2.2 Mi llegada a Morelia y mi encuentro con miembros del Colectivo Emancipaciones y el Laboratorio Jurídico de Antropología y del Estado (LAJE)..	
98	
3.2.3 Michoacán, el alma de México: el Día de Muertos o Día de Áimas.....	101
3.3 Nuestras identidades son <i>chi'xi</i> : somos ronderas, ronderos, indígenas y originarios.....	105
3.3.1 Nuestras identidades y la relación con el Estado.....	107
3.3.2 El caso del pueblo <i>uro</i> y el reconocimiento como pueblo.....	110
3.4 Nuestra memoria colectiva: guardiana de las <i>epistemologías diferenciadas</i> que descolonizan el derecho y la justicia desde los pueblos.....	112
3.4.1 Rondando el Buen Vivir: Moquegache Japo y la forestación con <i>queñuas</i> en las alturas de Lampa.....	115
3.4.2 Por el rescate de nuestros conocimientos ancestrales.....	117
3.4.3 Recuperar nuestra justicia: por un pluralismo jurídico igualitario.....	119
3.5 Nuestras formas de organización política desde los <i>mundos ronderos</i>	123
3.5.1 El autogobierno en la experiencia de <i>Cherán K'eri</i> en Michoacán.....	126
3.5.2 Ejemplos de la organización política de las comunidades ronderas.....	130
3.5.2.1 El Consejo Mayor de Cherán.....	131
3.5.2.1 Santa Fe de La Laguna.....	138
3.5.2.1 Las rondas campesinas de Puno.....	145
CONSIDERACIONES FINALES: TODAVÍA TENEMOS MUCHO POR RONDAR.....	158
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	165

INTRODUCCIÓN

El 2017 me enamoré, epistemológicamente, de las *rondas campesinas* del Perú y de las *rondas comunales* de México al escogerlas como mi tema de investigación para trabajar en una futura tesis doctoral. Hasta ese año, aún no sabía si continuaría estudiando en Brasil, país en el que realicé mis estudios de la licenciatura en Relaciones Internacionales e Integración y mi maestría en Integración Contemporánea en América Latina en la UNILA, mi querida y añorada UNILA; o, si mi siguiente paso sería estudiar en México, por ser éste un país *surreal* en el que la intelectualidad latinoamericana de los años de 1970 gestaba y hacía teoría al exiliarse de las dictaduras del Cono Sur y donde en esos tiempos, ser intelectual latinoamericano y latinoamericana era resistir en universidades tan ejemplares como la UNAM.

Otra motivación que sentía era la semejanza de México con Perú en sus procesos profundos como la reforma agraria, el movimiento indígena latinoamericano, el neoliberalismo que captó gobiernos por muchos años, la ascensión de gobiernos de izquierda en este último siglo y, por supuesto, ambos países cunas de civilizaciones ancestrales como los aztecas y los incas, en México y Perú, respectivamente. Solo sabía que en un futuro haría un doctorado. El tema ya estaba decidido, aún sin terminar mi maestría. Un paso siempre en el futuro y el otro paso firme en el presente, algo que siempre me ha caracterizado cuando me pregunto ¿qué viene después? Pues allí está la respuesta.

El 2021, en plena pandemia de la COVID-19, fui aprobada en primer lugar en el PPGDH del CEAM en la UnB y comenzamos esta investigación a lado de mi asesor, el profesor Dr. José Geraldo de Sousa Júnior. Aunque estuvimos alejados por la virtualidad, llevé las clases online durante los tres primeros semestres del doctorado y fue recién en el 2022 que me reincorporé a las clases presenciales con apoyo de la beca de estudios que gané de la CAPES como apoyo económico para la dedicación al doctorado. Los dos años siguientes realicé mi primera evaluación doctoral, mi trabajo de campo y me dediqué a la redacción de esta tesis.

En América Latina la organización social de los pueblos se ha dado de formas diversas e históricas, las cuales claramente tienen una raíz en los pueblos indígenas u originarios, los cuales fueron preexistentes a la conformación de los Estados nacionales en el siglo XIX. Un elemento marcante en las sociedades latinoamericanas fue la colonización, la cual aún presenta rezagos evidentes en la marginalización,

discriminación y olvido en las zonas rurales, campesinas u originarias por parte de los propios Estados. Frente a ello, las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes fueron forzadas a defenderse de los abusos que se ven inmersas e intentan solucionar sus problemas dentro de sus comunidades ejerciendo sus derechos consuetudinarios u originarios, a través de la justicia indígena donde resisten y emergen otros paradigmas de lo significado por derecho.

Existen muchos casos de lo que fue mencionado en varios países como Perú, México, Colombia, Guatemala, etc. Por tanto, **el objetivo de esta tesis doctoral es comparar las formas de organización política y epistémica de las rondas campesinas de Puno (Perú) y de las rondas comunales de Michoacán (México)**. Con ello, se pretende contribuir a los estudios en la Academia en el campo transdisciplinar a partir de los estudios latino-americanos y los estudios de la descolonización del derecho que vino desde los aportes de los movimientos sociales y del constitucionalismo latinoamericano al reconocer la justicia comunitaria o indígena en las Constituciones como por ejemplo, en Bolivia (FRIGGERI; RICOBOM, 2019). En ese sentido, nos proponemos a *rondar* el derecho, en la misma sintonía que los pueblos lo hacen, pues para descolonizar hay que aprender del *rondar* de los pueblos.

El término *ronda campesina* fue el nombre que la población dio al tipo de organización comunal campesina de defensa surgida de manera autónoma en las zonas rurales del norte de Perú en los años de 1970. Estas organizaciones de autoprotección del campo y de las ciudades son autodenominadas como democráticas, patrióticas, justas y moralizadoras guiadas por sus criterios e su práctica como lo señala la CUNARC-P (2020), la cual es una instancia de representación política de las rondas campesinas a nivel nacional y es donde ellas mismas toman decisiones haciendo uso de su derecho consuetudinario, de acuerdo con la Constitución Política del Perú e instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas y de la OEA en materia de derechos de pueblos indígenas y afrodescendientes.

El robo del ganado, más conocido como abigeato, se había convertido en un delito muy frecuente en la región de Puno hasta que los campesinos se vieron obligados a permanecer despiertos durante la noche para cuidar a sus animales. Con la desaparición de las haciendas por causa de la Reforma Agraria peruana en 1969, se evidenciaba la ausencia de las autoridades estatales en el campo. Al mismo tiempo, la actuación de las autoridades policiales de los poblados era insuficiente para imponer

orden. En ese contexto, apareció una ola de bandolerismo que actuaba libremente desde la costa hasta la selva peruana, frente a la pasividad y de la permisibilidad de las pocas policías existentes (PICCOLI, 2009).

Los pobladores de las zonas próximas se inspiraron en las experiencias del sistema de *rondaje* organizadas por los hacendados para proteger sus propiedades (PEREZ MUDACA, 1996) y organizaron la primera *ronda campesina* en 1976, en la comunidad campesina de Cuyumalca, provincia de Chota en Cajamarca, las cuales son contemporáneas a las de las provincias de Carabaya y Melgar en Puno (RODRÍGUEZ AGUILAR, 2007). El objetivo inicial era detener a los abigeos y entregarlos a la policía, pero en la mayoría de casos eran arrestados y liberados en poco tiempo. En medio de esa nueva problemática, los campesinos comenzaron a pensar que ellos mismos podrían ejercer justicia sin entregar a los detenidos a la policía. Es así que los *ronderos* y las *ronderas* se organizaron en casi todas las comunidades para formar comités zonales, provinciales y después, regionales. De este modo, se disminuirían los asaltos y robos en la zona (STARN, 2001; DELGADO VÁSQUEZ & RODRÍGUEZ BARBOZA, 1985; ESTELA DÍAZ, 1990; HUBER, 1995).

En el contexto mexicano la noción de *ronda comunal* es familiar y cotidiana para las comunidades indígenas porque se organizan de esta forma hace tiempos inmemorables para defender la familia, el patrimonio la comunidad, los recursos naturales y la identidad. Esta es la razón por la cual las *rondas comunales* del estado de Michoacán, la mayoría pertenecientes al pueblo *p'urhépecha* eligieron la denominación de *ronda comunal* o *kuáricha* (en lengua *p'urhépecha*), en vez de policía comunitaria. En palabras de los propios pueblos indígenas *p'urhépechas* que habitan en la zona: “la policía es puesta por el propio gobierno, la ronda surge del pueblo” (ULIÁNOV, 2015). Mientras que, en experiencias parecidas como en el estado de Guerrero, en el año de 1994, fue la población que colocó la policía comunitaria (LÓPEZ, 2014).

Lima y Costa (2014) señalan que la idea de policía para los pueblos indígenas de Michoacán se encuentra asociada a la explotación y a la discriminación por parte de los mestizos o blancos contra ellos. En particular, está relacionado con la corrupción y la extorsión de las corporaciones policiales de parte del Estado mexicano para los indígenas. Es por eso que ellos vienen resistiendo frente a las problemáticas.

Resulta interesante la conformación de estas fuerzas de seguridad históricas de los pueblos indígenas de Michoacán y de Puno por mantener una vigencia de más de 500 años. Ellas representan una forma de autodeterminación, autogobierno, ejercicio del

derecho consuetudinario y soberanía indígena que merece mayores estudios dentro de la Academia latinoamericana, a partir de lecturas de la descolonización donde ellos puedan aportar en continuar pensando el derecho desde sus propias experiencias, así como, proyectos epistémicos y prácticos como la corriente de ODANR que contribuye a pensar a sus principales actores, tal como sostienen Lyra Filho y Sousa Junior (2015).

La interdisciplinariedad está muy presente en esta tesis doctoral donde el campo del derecho crítico y la teoría crítica de los derechos humanos pueden conversar con áreas como la ciencia política, la sociología, la economía, la antropología, etc. Hoy más que nunca, las investigaciones que se relacionan con varias áreas del conocimiento ayudan a tener amplias miradas y perspectivas para la formulación de investigaciones descolonizadoras.

Los problemas que hoy los pueblos de Puno y Michoacán vienen enfrentando pueden ser representados en la constante defensa de sus recursos naturales, su territorio y su cultura frente a la violación sistémica de sus derechos humanos por parte de los Estados peruano y mexicano. En el caso de Puno las rondas campesinas están siendo amenazadas por la entrada de proyectos de minería para la extracción de minerales como litio y uranio, cuya extracción son extremadamente peligrosos para la salud humana y del medio ambiente. Estos proyectos se localizan en territorios de comunidades ronderas y zonas de nacientes de agua conocidas como “puquiales”. En el Perú no existe un marco legal que regule la explotación de minerales radioactivos (RED MUQUI, 2019). Además, de los dilemas concernientes a la minería ilegal e informal, la posibilidad de traer mayores prejuicios en la población en general como impacto en la salud, pérdida de conocimientos ancestrales vinculados con la relación con el agua, degradación de los suelos y contaminación ambiental irreparable.

En el caso de comunidades en Michoacán como el pueblo de Cherán, éste se movilizó formando *kuárichas* con el fin de proteger al pueblo de las mafias locales y de madereros que reducían su bosque de 27 mil hectáreas para 7 mil. La tala indiscriminada tuvo inicio en 2008. Cuando comenzó la poda del área forestal, las personas de la comunidad pidieron ayuda al gobierno quien se recusó de toda responsabilidad por lo ocurrido (LIMA & COSTA, 2014). Fue así que en el año 2011 ellos defendieron su bosque de madereros armados y aprovecharon para expulsar también policías y partidos políticos al mismo tiempo.

El problema de la tala ilegal no es nuevo ni ajeno a los cheranenses; durante décadas, el monte ha sido codiciado por empresarios y productores que han pretendido su compra o alquiler o ha sido explotado por miembros del

municipio o de municipios aledaños; además, el problema de la frontera agrícola y el cambio de actividad han extendido la degradación de la zona, sin embargo, la manera como los carteles de la droga se han apoderado del acceso y control del bosque, sobrepasó la tolerancia de los campesinos y la capacidad de gobiernos y autoridades (MANDUJANO, 2014, p.03).

Los dos casos a ser abordados en esta investigación presentan semejanzas respecto a la autodeterminación, autogobierno, ejercicio de los derechos consuetudinarios, control territorial indígena, a partir de la auto organización, la cual se evidencia en la idea que ellos tienen de *ronda*, pues ésta se relaciona con la acción de *rondar*, o sea, es el hecho de que un grupo de personas (sean hombres o mujeres) circulan inspeccionando determinada área o lugar y haciendo ejercicio de sus derechos como pueblos indígenas y originarios. En ese sentido, se perciben las otras concepciones de lo que se podría entender por “seguridad” basada en el ejercicio del derecho consuetudinario. Frente al contexto de la pandemia causada por la COVID-19, pero conocida como el nuevo coronavirus, los pueblos indígenas han tenido que retornar a sus territorios y evitar la entrada de extraños para frenar los contagios (NACIONES UNIDAS, 2020), así como, recuperar sus conocimientos ancestrales en sus formas de organización.

Según la página web de la Defensoría del Pueblo del Perú (2006), existen varios desafíos en cuanto al reconocimiento del derecho consuetudinario ejercido por las *rondas campesinas*, lo cual sigue generando un gran número de casos de criminalización a las organizaciones indígenas y líderes que llegan a poseer más de 300 procesos judiciales (TORRES; VILLA, 2017). Se puede ver que estas formas de organización indígena milenar lidian con las problemáticas del extractivismo en la región latinoamericana, sea con la minería o la tala indiscriminada de madera, así también, hoy en día han tenido una importancia en el enfrentamiento a la pandemia, lo cual es abordado en esta investigación.

En la academia decolonial latinoamericana, la descolonización se presenta como una alternativa para comprender estas experiencias y aprender de ellas. Autoras y autores como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Xotchil Leyva, Rita Segato, entre otras y otros, continúan trabajando sobre la propia noción de colonización del poder y sus implicaciones en la academia y formación latinoamericana: "(...) ¿cuáles son las potencialidades que se están abriendo en el continente en el conocimiento, la política y en la cultura a partir del replanteo del enfoque eurocéntrico?" (LANDER, 2008, p. 08).

La descolonización se muestra como una salida en la que es necesario configurar *otro espacio para la producción de conocimiento*. Una forma diferente de pensar, *otro paradigma*, que puede crear la posibilidad misma de hablar de los mundos y del conocimiento de otra manera (QUIJANO, 1998). En palabras de Mignolo (2010), las teorías críticas decoloniales surgen de las ruinas de las lenguas y subjetividades criollas árabes, aymaras, hindúes, francesas e inglesas en el Caribe, África, etc. y han sido constantemente negadas por la retórica de la Modernidad y la aplicación imperial de la lógica colonial.

En este sentido, es fundamental preguntarse: **¿en qué medida la forma de organización política y epistémica de las rondas campesinas de Puno (Perú) y las rondas comunales de Michoacán (México) pueden ser consideradas formas de descolonización en la región latinoamericana? ¿Cómo podrían contribuir a la descolonización del derecho?**

La hipótesis de trabajo de esta tesis doctoral es que en América Latina existen experiencias de descolonización tanto epistémica como política provenientes de los pueblos indígenas organizados, ya sea en las *rondas campesinas* y *rondas comunales* en países como Perú y México, respectivamente. Ambas experiencias transgreden la idea misma de Estado y esto les permite tener mayor autonomía en sus acciones políticas y sus efectos en el ámbito jurídico. Esto es evidente en las formas únicas y originales de preservación de sus conocimientos ancestrales, su propia concepción del desarrollo, sus sistemas de justicia y sus formas de organizarse de manera colectiva. Por tanto, ofrecen visiones más amplias de nociones como el derecho y la justicia arraigadas a sus experiencias territoriales.

Esta tesis fue desarrollada dentro del PPGDH del CEAM de la UnB, la cual es una universidad de referencia en el mundo. De hecho, esta universidad ha contribuido a la construcción del conocimiento desde Brasil a toda América Latina, además de la historia que esta institución tiene en la región:

Resultado do sonho e do trabalho de educadores como Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira, a UnB é, desde 1962, ano de sua criação, uma das principais referências acadêmicas nacionais. A diversidade cultural presente em seus quatro campi é uma de suas características marcantes. A pluralidade, aliada à busca permanente por soluções inovadoras, move a produção científica e o cotidiano da instituição (UnB, 2020).

Desarrollar esta investigación dentro del CEAM fue de gran relevancia en el ámbito académico y práctico que contribuye a la misión de "producir, articular, integrar y difundir, con calidad, conocimientos y prácticas inter, multi y transdisciplinares"

(CEAM, 2020). Como parte del posicionamiento académico considero necesario que el resultado de la investigación pueda enriquecer las diversas ambiciones del Centro como:

(...) *unir ciência e humanismo para cumprir sua função social; integrar e dinamizar a universidade; conciliar o avanço científico especializado de ponta e o compromisso com a transformação social; socializar o conhecimento e estabelecer um diálogo profícuo entre os diferentes saberes.*
(CEAM, 2020).

Además, este es un espacio donde los estudiantes, como yo, de otros países y pueblos indígenas de la región podemos intercambiar experiencias enriquecedoras dentro del programa con otros/as compañeros/as. Y ello con la ayuda de un profesorado comprometido con el replanteamiento de la descolonización del propio derecho y la defensa de los derechos humanos, a través de una amplia comprensión de las diferentes problemáticas de la región. Este programa temático, inter y transdisciplinar ayudó en el desarrollo de mayores herramientas y el uso de recursos metodológicos. El tema a trabajar se presenta como original en relación a la comparación de ambas experiencias desde la perspectiva de los pueblos y el aporte a los estudios latinoamericanos desde una opción descolonizadora.

Es por ello que el tema de investigación propuesto se inscribe en la línea de investigación 3: Democracia, Constitucionalismo, Memoria e Historia. Las experiencias de las rondas campesinas y comunales en México y Perú, respectivamente, son ejemplos de cómo los pueblos organizados pueden contribuir a la descolonización del derecho y, al mismo tiempo, fortalecer la comprensión de la defensa de los derechos humanos al pensarlos como procesos históricos de luchas (ESCRIVAO FILHO; SOUSA JUNIOR, 2016).

En este sentido, esta investigación se relaciona con los movimientos sociales de la región latinoamericana que deben ser estudiados por la Academia comprometida con una lectura crítica de los derechos humanos, porque:

(...) *põe em cheque a definição positivista e ilusória dos direitos humanos como positivação de acordos internacionais entre países que estabelecem um mínimo de direitos que devem ser garantidos a todos os seres humanos – ou, ainda mais preocupantemente, quando esses direitos ainda chegam a ser divididos em gerações, em um movimento que culmina na prioridade dos ditos direitos civis, em detrimento dos econômicos, sociais e culturais*
(PISTELLI, 2017, p. 549).

Ante esto, la relevancia de las lecturas desde la realidad latinoamericana ayuda a comprender los límites del propio Estado capitalista moderno, que viola y no respeta los derechos de estos grupos. En este sentido, los pueblos indígenas organizados transgreden el status-quo con sus alternativas milenarias que remiten a su propia

memoria histórica de lucha y resistencia, generando así espacios y prácticas descolonizadoras, incluyendo la noción de democracia *desde abajo* (STREET, 1995).

Para esta tesis de doctorado presento los resultados obtenidos, los cuales son presentados para el jurado calificador y desde ya, agradezco su lectura, sus comentarios y evaluaciones tras la realización de esta investigación. La tesis doctoral está dividida en tres capítulos.

En el capítulo 1, de carácter teórico, discutimos las potencialidades y los límites de la academia decolonial latinoamericana como corriente epistémica y política donde se analizan conceptos como modernidad, colonización, colonialismo y colonialidad, los cuales son norteadores para valorizar las producciones intelectuales sobre la teoría crítica de los derechos humanos *desde América Latina*. También, profundizamos la Tradición Ilustrada de los derechos humanos que ha permeado este tema desde experiencias “universalistas” y la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos con la centralidad en entender el derecho *desde “el pobre”*. De esta manera, localizamos a la corriente y movimiento ODANR y su entrelazamiento con la comprensión crítica del derecho surgida en Brasil y su intrínseca relación con la descolonización y decolonialidad.

En el capítulo 2 de corte metodológico propone la (des) construcción metodológica empleada en esta tesis doctoral. Comienzo reflexionando mi lugar de enunciación como investigadora indígena-mujer, presento las metodologías emergentes y necesarias en América Latina como la IAP y la co-labor en las que se enmarca esta investigación, al reconocer todas las permeabilidades y co autorías con los pueblos en este camino. Además, fueron esas metodologías que me condujeron a la elección de la realización de una autoetnografía reflexiva-narrativa, la cual no fue considerada desde un inicio, pero con el andar con los pueblos, fueron ellos que terminaron recreándose en diferentes momentos. Así, muestro los detalles de la realización del trabajo de campo. En Puno participé de a) Tres Encuentros de las Rondas Campesinas de Puno en Samán en la provincia de Azángaro; en el Centro Poblado de Ccacco en el distrito de Pucará, provincia de Lampa y en el distrito de Putina en la provincia de San Antonio de Putina; b) Una Escuela de Liderazgo de las Rondas Campesinas en en el distrito de Ollachea en la provincia de Carabaya y; c) Al Encuentro de las Tres Naciones: *quechuas, aymaras y uros* en la ciudad de Juliaca. En Michoacán fui invitada para escuchar la charla del gobierno del estado de Michoacán en la localidad de Capula sobre el autogobierno y presupuesto directo que vienen impulsando. En esos espacios obtuve información de

primera mano e hice el análisis de contenido logrando recolectar en total diecisésis entrevistas (ocho de Puno y ocho de Michoacán) y nueve discursos (6 de Puno y 3 de Michoacán), en los cuales traigo el *poder de la palabra y la palabra del poder* en los *mundos ronderos*.

En el capítulo 3 presento los principales resultados obtenidos fruto de la comparación de ambas experiencias por medio de la autoetnografía reflexiva-narrativa al establecer un diálogo profundo *senti-pensando* y *co-razonando* esas experiencias. Narro mis encuentros con Puno y Michoacán al detallar mi llegada para *sumergirme en los mundos ronderos* gracias a los vínculos académicos, activistas y profesionales de la UnB, el Instituto de Interculturalidad de Puno, el Colectivo Emancipaciones y el LAJE de la ENES Morelia, quienes me permitieron y abrieron las puertas para llegar a las comunidades. En cada encuentro y reencuentro identifico algunos elementos que unen semejanzas y diferencias de las comunidades como el significado de la ancestralidad, la comida, rituales como la muerte y las tradiciones de los lugares visitados. También, analizo a la identidad rondera, indígena y originaria al mostrar las diferentes categorías que interpelan al *mundo de las rondas* con ayuda de la noción de *chi'xi* de Cusicanqui (2010). En ese sentido, proponemos el funcionamiento de la organización epistémica rondera basadas en la *memoria colectiva* donde residen sus *epistemologías diferenciadas* donde se enaltece al *rondar* al Buen Vivir y rescatamos los conocimientos ancestrales para hablar de justicia bajo los preceptos del pluralismo jurídico igualitario. Con respecto a las *formas de organización de los mundos ronderos* reflexiono, mediante los organigramas de la comunidad de Cherán, Santa Fe de La Laguna y las rondas campesinas de Puno; sobre el significado del autogobierno, al visibilizar un abanico de potencialidades y desafíos que ello implica. Así, *rondamos la política*.

Por último, cabe señalar el autoaprendizaje que significó esta tesis doctoral por la complejidad en ser llevada a cabo, ya que para conocer la problemática de cerca visité las comunidades ronderas en ambos países, lo cual fue posible gracias a la apertura de ellas conmigo. Hoy en día, el mundo académico está más cerca de las comunidades y los pueblos originarios poseen una conciencia de lo que ello significa. Por tanto, las reflexiones obtenidas son de co-responsabilidad y trabajo en equipo con quienes participaron activamente y con consentimiento de esta investigación. El protagonismo lo tienen ellos y ellas, y por tanto, también son investigadoras/es de su propia realidad y no simples objetos de estudio como la ciencia hegemónica quiere verlos. En ellos/as

está la capacidad de análisis y las propuestas transformadoras de la descolonización del derecho en América Latina en el *sentipensar* y en el *corazonar* donde el verbo *rondar* comienza a *rondar* por dentro a la Academia.

CAPÍTULO 1: DESCOLONIZAR EL DERECHO DESDE AMÉRICA LATINA: UN COMPROMISO ACADÉMICO Y POLÍTICO

Comenzamos este primer capítulo de carácter teórico que tiene como objetivo discutir las potencialidades y los límites de la academia decolonial latinoamericana como corriente teórica y práctica, surgida en esta parte del mundo, para descolonizar el campo disciplinar del derecho, por medio de la teoría crítica y transdisciplinar de los derechos humanos. Concebimos a este ejercicio como académico y político por rescatar la riqueza y aporte latinoamericano que ha tenido la lectura crítica de los derechos humanos, no solamente para el bagaje intelectual, sino también para la aplicación práctica del derecho para la liberación de los/as sujetos/as más expoliados/as históricamente.

Por tanto, dividimos en cuatro subtemas. En el primero desarrollamos el aporte del Grupo Modernidad/Colonialidad donde analizamos conceptos clave como modernidad, colonización, colonialismo y colonialidad, los cuales servirán como norteadores para valorizar las producciones intelectuales latinoamericanas. El segundo ahonda en las tradiciones críticas de los derechos humanos en América Latina como la Tradición Ilustrada de los derechos humanos que ha permeado este tema desde experiencias “universalistas”, las cuales son cuestionadas. También, presentamos la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos con la centralidad en entender el derecho desde “el pobre”. Con ello, presentamos las tensiones entre lo universal y lo local, debate que todavía continúa caracterizando a la teoría de los derechos humanos. En la tercera parte se ubica a *O Direito Achado na Rua* (El Derecho Hallado en la Calle) como una corriente latinoamericana y original de la comprensión crítica del derecho surgida en Brasil y su intrínseca relación con la descolonización y decolonialidad.

1.1. Fundamentos del Grupo Modernidad/Colonialidad: modernidad, colonización, colonialismo y colonialidad

El diálogo con los aportes teóricos y metodológicos de la academia decolonial latinoamericana permea la investigación propuesta. Por lo tanto, es necesario estudiar la trayectoria y el pensamiento del Grupo Modernidad/Colonialidad (Grupo M/C) que surgió a finales de la década de 1990 como parte de la Teoría Crítica Latinoamericana de las ciencias sociales. Una de sus características de ese colectivo fue la conformación plural de académicos/as militantes de diversas partes de la región latinoamericana y las

diásporas de quienes provenían del Sur Global hacia el Norte Global, especialmente hacia los Estados Unidos¹. Entre los/as principales referenciales teóricos se encuentran los aportes teóricos de Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Xotchil Leyva, Rita Segato, entre otras y otros.

Pachón Soto (2008) resalta elementos que caracterizan a esta corriente teórica como la heterogeneidad que hace referencia a la diversidad de trayectorias que sus integrantes poseen y un compromiso político militante presente en su labor. Otro elemento lo es la transdisciplinariedad, es decir:

(...) la confluencia de las disciplinas para el estudio de un objeto particular. Ya no se trabaja monolíticamente en compartimientos, sino abordando el objeto de estudio desde distintos ángulos y miradas. Ya no es la exclusión sino la inclusión de distintos saberes en la investigación. Por eso en el grupo encontramos filósofos, sociólogos, antropólogos, semiólogos, etc. (PACHÓN SOTO, 2008, p.11).

El Grupo M/C se fundamenta desde su fundación en reflexionar desde múltiples abordajes las nociones de modernidad y colonialidad desmitificando la explicación basada desde Europa donde el colonialismo aparece derivado de la lógica moderna por lo que sumó recursos y mano de obra para la constitución del capitalismo mundial. “(...) En realidad es un proceso horizontal: sin colonialidad no hay modernidad ni viceversa, modernidad y colonialidad son dos caras de la misma moneda. Una es impensable sin la otra” (PACHÓN SOTO, 2008, p.15). Esta lectura interesante lleva a percibir las grandes potencialidades y originalidades de las fuentes epistemológicas.

Dussel (2000) conceptualiza a la modernidad de dos maneras. La primera es para referirse a una explicación basada en hechos y fenómenos intra-europeos y del desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. La segunda es una visión considerada como mundial donde el mundo es moderno porque Europa lo es y representa un “centro” en la Historia Mundial. Por tanto, hace suponer que “(...) nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta 1492 [año de la llegada de los europeos a América]” (DUSSEL, 2000, p.46). En estas dos explicaciones se ve el interés europeo de imponer esta categoría.

¹ Las nociones del Sur Global y Norte Global surgieron al final de la Guerra Fría en 1991 y fueron introducidas a los estudios comparados sobre el desarrollo de las naciones. Por un lado, el Norte Global hacía referencia a las potencias desarrolladas, mientras el Sur Global implicaba los países subdesarrollados (EKEDEGWA, 2010). Existen reflexiones desde latinoamericanas como el ensayo “Calibán” de Fernández Retamar (1982) donde se realiza una crítica de la dominación económica y cultural del Norte Global hacia el Sur Global al usar metafóricamente la figura del calibán, personaje de la obra de William Shakespeare, que representa a un hombre salvaje primitivo que sería América Latina. Mientras Ariel, sería el personaje lúcido y espiritual representando al Norte Global.

La primera etapa “Moderna”: el mercantilismo mundial. Las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los Turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo [...] El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida (DUSSEL, 2000, p.46).

Es interesante el anterior apartado porque la historia y los hechos señalados son claros ejemplos del afán europeo de autodefinirse como moderna y superior. Mientras, las demás partes del mundo, específicamente, los lugares donde la colonización europea llegó como a América Latina, llegan a ser la “periferia” o “la otra cara de la modernidad”. “(...) No hay Modernidad sin “modernizado”, civilización sin “bárbaro” (DUSSEL, 2007, p.36)”. La historia de colonización protagonizada por Europa y los estragos del discurso sobre modernidad se ven expuestas en la historiografía occidental, las cuales “silenciaron” una multitud doliente de “otras historias” o las “historias de los vencidos” (DUSSEL, 2007; GALEANO, 1971; TROULLIOT, 1995). He aquí la importancia de reconstruir y sistematizar esas historias. En el capítulo 3 de esta tesis de doctorado se muestra cómo las rondas campesinas de Perú y las rondas comunales de México poseen sus historias de lucha y resistencia, a pesar de la colonización que padecieron.

El otro elemento del Grupo M/C es la noción de la colonialidad, la cual merece ser discutida y explicada. Estermann (2014) hace una diferencia entre lo que es la colonización, colonialismo y colonialidad. La colonización se refiere al proceso histórico de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que emplea medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas. La ideología que justifica esas medidas arbitrarias y que legitima el orden hegemónico y asimétrico es lo que se conoce como colonialismo.

Teniendo esos dos conceptos es que se pasa a entender la complejidad de la colonialidad:

La “colonialidad” representa una gran variedad de fenómenos que abarcan toda una serie de fenómenos desde lo psicológico y existencial hasta lo económico y militar, y que tienen una característica común: **la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo.** En sentido económico y político, la “colonialidad” es el reflejo de la dominación del sector extractivo, productivo, comercial y financiero de los estados y sectores “neo-colonizados” (“Sur”) por parte de los países industrializados (“Norte”), lo que lleva a la dependencia y del “desarrollo del sub-desarrollo”, la sub-alternidad y marginalidad de las “neo-colonias” frente al dominio de los imperios dominadores. (ESTERMANN, 2014, p., énfasis propio).

La profunda conceptualización que hace el autor en su obra trae a la reflexión el efecto de la determinación y dominación de un grupo detentor de poder hacia otro. Para que la colonización europea tenga sus resultados fue la violencia la conductora del plan moderno y colonial. Mignolo (2007) sostiene que una matriz colonial ha venido replicándose y metamorfoseándose en todos los episodios de la “modernidad”. Asimismo, se iba configurando una “geopolítica del conocimiento”, por medio de la cual “(...) Europa quedaba erigida en el *locus* privilegiado de la enunciación racional; desde ese lugar los europeos podían clasificar a todos los demás, otorgándoles un grado mayor o menor de humanidad” (MIGNOLO 2007, p. 31). El hecho de subestimar y subalternizar a esos “otros” ha caracterizado la explicación de la historia de América Latina. Así también, ayuda a debatir más sobre el papel de Europa y la construcción de conocimiento desde el Sur Global.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano (2006) sostuvo que la colonialidad:

(...) es el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores, probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global. (QUIJANO, 1992, p.14).

La teorización de uno de los más importantes exponentes de este concepto agrega la categoría de poder al crear el concepto de colonialidad del poder para pensarla como un padrón de dominación en el mundo propio del sistema-mundo moderno y capitalista que nació en en Norte Global, específicamente Europa a inicios del siglo XVI (QUIJANO, 2006). En ese sentido, el poder es determinante para el establecimiento de las relaciones colonialistas justificadas por la creación de la categoría raza en esta parte del mundo. Al respecto:

(...) si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, **las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias", de las "naciones"** en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de función de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante. (QUIJANO, 1992, p. 12, énfasis propio).

Siguiendo la línea del autor hoy en día son los pueblos indígenas quienes se encuentran en una situación vulnerable en detrimento del poder que tienen los Estados y las grandes empresas transnacionales en sus territorios, por ejemplo. Aquí es importante

ver los impactos y rezagos que el pasado del colonialismo aún tiene en los Sures Globales.

En ese sentido, es posible notar que el Grupo M/C realizó un movimiento epistemológico fundamental para la renovación crítica de las ciencias sociales en América Latina, a través de la noción de "giro decolonial" (BALLESTRIN, 2013).

En efecto, la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento. Sin esto no puede haber decolonización alguna del conocimiento ni utopía social más allá del occidentalismo. La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder **exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados**. Es en este sentido, siguiendo a Nelson Maldonado-Torres (2006), que hablamos de un 'giro decolonial', no sólo de las ciencias sociales, sino también de otras instituciones modernas como el derecho, la universidad, el arte, la política y los intelectuales. **El camino es largo, el tiempo es corto y las alternativas no son muchas. Más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas.** (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p.21, énfasis propio).

Desde la visión y contribución de esta corriente para América Latina urge alternativas teóricas que diseñen el pensamiento crítico al desarrollar conceptos complejos que van más allá de la colonialidad y de la modernidad. Del mismo modo, es rescatable el trabajo epistémico-político de cada una y uno de estos intelectuales que le devuelven más herramientas para (re) pensarnos y repensar la teoría crítica de los derechos humanos en América Latina como será mostrada en los siguientes apartados.

1.2. La teoría crítica de los derechos humanos desde América Latina

De la Torre Rangel (2012) hace referencia que en 1990 el padre José Aldunate de la Compañía de Jesús aseguró en una conferencia que en los derechos humanos existen dos tradiciones teóricas. La primera es la de la Tradición de la Ilustración ligada a la Revolución Francesa de 1789 y la Independencia de los Estados Unidos en 1776, ambos acontecimientos de corte “eminente individualista” por su apuesta liberal donde el sujeto protagonista es el hombre y la defensa de su igualdad, libertad y fraternidad. La segunda tradición es Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDH) que nace en América Latina con Bartolomé de las Casas y el grupo de los primeros evangelizadores que pensaban como él, quienes concebían a los derechos humanos a partir del “pobre” (LA TORRE RANGEL, 2012, p. 5). Cabe reflexionar sobre ambas tradiciones para ver ¿cuál de ellas entiende en su complejidad a la teoría de los derechos humanos en la región latinoamericana?

En el desafío descolonizador es preciso estudiar y mostrar las primeras discusiones acerca del significado de los derechos humanos desde esta parte del mundo ¿Cuáles fueron las primeras comprensiones de los derechos humanos? ¿Cómo viene esta explicación hasta esta parte del mundo? ¿Qué experiencias y referenciales teóricos al respecto tenemos? Responder a estas preguntas representa un desafío académico, el cual fue parcialmente resuelto durante mi primera evaluación del proyecto de la tesis doctoral el 18 de mayo del 2023. Interrogantes que el jurado calificador las realizó y hoy pretendo responderlas trayendo las experiencias ronderas en Perú y México para que en capítulo tres responda ¿cómo entendemos al derecho descolonizado con las experiencias de las rondas en Perú y México?

1.2.1 La Tradición de la Ilustración de los derechos humanos

Las revoluciones liberales del siglo XVIII en Europa como la Revolución Francesa de 1789 tuvo como resultado la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, la cual fue proclamada por la Asamblea Nacional Constituyente francesa. Asimismo, la Independencia de los Estados Unidos de 1776 tuvo como resultado la Declaración de su independencia donde se proclamó la separación de las trece colonias de Gran Bretaña. Estos dos documentos fundantes marcan un nuevo lenguaje jurídico, así como, conquistas vanguardistas nunca antes vistas en materia de derechos en la historia de Europa.

Para De la Torre Rangel (2012) la filosofía jurídica que entiende esa cultura jurídica inaugura la llamada Escuela del Derecho Natural de los siglos XVII y XVIII de corte racionalista e individualista. Así, se configuró una cultura jurídica venida desde Europa y Estados Unidos, es decir, del Norte Global donde el hombre ocupa un lugar central en ambos documentos, mas no sus semejantes. Entendemos a la cultura jurídica, a partir de los estudios de la sociología jurídica, la cual concibe al derecho como fenómeno social, es decir:

(...) **como proceso actualmente operante al interior de la sociedad.** Si se intenta abarcar el derecho desde ese punto de vista, la mera referencia a los productos normativos (las leyes, las decisiones judiciales, los contratos, etc.) y a las instituciones jurídicas, su organización y sus procedimientos, **es insuficiente; deja fuera todo un ámbito que pertenece a la significación social del derecho, a su funcionamiento en la sociedad.** La descripción del funcionamiento social del derecho debe dar cuenta también de las actitudes, valoraciones y creencias que en relación al derecho son compartidas en una sociedad, pues ellas determinan la forma en que las personas se relacionan, como operadores o como público, con las instituciones y las normas jurídicas. (ACCATINO, 1997, p. 7, énfasis propio).

A partir de esa comprensión es donde procedemos a hacer la crítica de los límites de la cultura jurídica del Norte Global al no considerarla como suficiente, ya que no entiende al hombre como parte de su comunidad y viceversa, además como parte de su colectividad inminente para su existencia. Una noción que los capítulos dos y tres de esta tesis doctoral ahondan y vemos cómo en la práctica son los sujetos colectivos de derecho como las rondas campesinas y rondas comunales en Latinoamérica fundan *su* derecho de manera colectiva.

La Tradición Ilustrada según Hunt (2008) se inspira en sociedades occidentales, las cuales toman muchos valores de Grecia y Roma, que a su vez, tuvieron una pretensión universalista, pero en la práctica fue muy restringida, ya que estos derechos fueron pensados desde la lógica de salvaguardar los derechos individuales del hombre, pero no de otros grupos vulnerables como los niños, los esclavos, los ancianos o las mujeres como explica el autor en su texto. Incluso, la esclavitud seguía siendo una práctica común en sociedades donde se proclamaba una supuesta igualdad, fraternidad y libertad.

Por ejemplo, la abolición de la esclavitud en Estados Unidos fue en 1865 con la Decimotercera Enmienda a la Constitución, es decir, 89 años después de la Declaración Americana donde se proclamaba la igualdad entre los hombres, sin embargo, ¿independencia para quién? El racismo y la discriminación seguían perpetuando la sociedad estadounidense expuesta en la segregación racial entre negros y blancos, la cual terminó con la Ley de Derechos Civiles de 1964, la Ley del Derecho al Voto de 1965 y la Ley de Vivienda Justa de 1968. Estas tres leyes importantes después de 188 años de la Revolución Americana que no era cumplida para todos por igual. He aquí la gran contradicción entre la pretensión universal de los derechos y la no aplicación local desde sus inicios.

En la realidad francesa, cabe señalar la Declaración de la Mujer y de la Ciudadana de 1791 de Olympe de Gouges, pensadora considerada como una humanista y feminista del siglo XVIII. En ese texto, ella reclamó la igualdad de sexos y solicitó que ésta se extienda a los hombres negros.

Para Olympe, la mujer debía quitarse la opresión de los hombres, tener un papel político diferente, puestos públicos iguales, etc. Sostenía que “**si la mujer tiene el derecho de subir al patíbulo, debe tener el derecho de subir a la tribuna**” (artículo 10 de su Declaración). Posteriormente le tocará, precisamente con su cabeza, demostrar a qué punto tenía razón. Reclamaba también el reconocimiento de la paternidad... Que ella nunca logró de su propio padre. Olympe es considerada como representante del feminismo radical de su época. (RAMÍREZ, 2015, p. 3, énfasis propio).

Las contribuciones interesantes que Gouges hizo en su época cuestionó los fracasos de la Revolución Francesa protagonizada por hombres propietarios que no consideraron a las mujeres en ese proceso y expuso con vehemencia la cuestión racial. Sin embargo, los valores universalistas de los derechos humanos desde Europa prevalecieron donde el tema de género e igualdad fueron tomados en consideración más de un siglo después. Para Perrot (2008) la Revolución Francesa tuvo la característica de excluir a las mujeres de la esfera política al privarlas del derecho al voto, lo cual les negaba la ciudadanía. Es así que ésta no puede considerarse como exitosa, ya que no incluyó, ni reconoció el trabajo que de las mismas mujeres como sujetas revolucionarias, sino fue su invisibilización. Por lo tanto, la Revolución Francesa significó una continuación del Antiguo Régimen que renovó la ley sálica donde se le daba sucesión a favor de los varones y por ende, subordinaba a las mujeres. Así, cabe preguntarse: ¿cómo estas experiencias del norte global pueden contribuir para los estudios de la descolonización? Un tema interesante para futuros estudios dentro del feminismo y la descolonización del derecho.

En la realidad latinoamericana, las independencias del siglo XIX recibieron influencia de la ilustración y las revoluciones liberales europeas del siglo XVIII. Así, las élites de los países de América Latina y El Caribe impusieron las repúblicas con la promesa de la construcción del Estado-nación basado en el modelo europeo donde supuestamente las colonias tendrían que librarse de sus metrópoli y del yugo colonial para comenzar su vida independiente garantizando la libertad e igualdad en las repúblicas.

En el caso del Perú los criollos como José de San Martín declararon la independencia del país el 28 de julio de 1821. Manrique (2005) señala que “la República heredó una profunda fractura social cuyo punto de partida fue la escisión entre los criollos fundadores de la República y la población indígena, que constituía la inmensa mayoría del país” (MANRIQUE, 2005, p. 9). Este hecho se expresaba en el racismo antiindígena que fue compartido por los criollos:

Algunas décadas después las elucubraciones del conde Joseph Arthur de Gobineau (1816 - 1882) sobre el origen natural, biológico, de la superioridad de unas razas sobre otras, fueron entusiastamente asumidas por las élites latinoamericanas. Así los prejuicios racistas fueron asumidos como hechos científicamente comprobados.(MANRIQUE, 2005, p.10).

Ello explica que las promesas inacabadas de la garantía de la igualdad prosperaron y aún no fueron cumplidas.

Un orden republicano supone la existencia de ciudadanos autónomos, sujetos independientes, considerados iguales ante la ley, pero la mayoría de los peruanos no estaba en esa condición. Era muy poco lo que tenían en común los criollos que habitaban el litoral y los indígenas del interior: **hablaban diferentes idiomas, tenían distintas culturas, comían, vestían, se divertían de manera diferente, tenían diversas cosmovisiones, diferente religiosidad, etc.** (MANRIQUE, 2005, p. 10, énfasis propio).

El universalismo en materia de derechos quiso imponerse en la construcción del Estado-nación con inspiración europea sin llevar en consideración las realidades locales y los procesos propios desde esta parte del mundo donde la ley no era concebida como igual para todos y todas. En la realidad de México la Independencia se consolidó el 27 de septiembre de 1821, tres meses después que la del Perú, y ésta fue proclamada por el criollo Agustín de Iturbide.

La exclusión de los pueblos indígenas en el diseño de la nación comenzó desde los acuerdos para consumar la independencia. En el Plan de Iguala, propuesta surgida del viejo orden para poner fin a la guerra que ya alcanzaba once años –desde 1810 hasta 1821–, **se estableció la igualdad de todos los habitantes de la Nueva España, sin distinción alguna de europeos, africanos ni indios, reconociendo a todos como ciudadanos con igualdad de derechos, al mismo tiempo que ignoraban la existencia de los pueblos indígenas.** (LÓPEZ BÁRCENAS, 2016, p. 164).

Percibimos la negación de la existencia de sus amplias mayorías conformadas por los pueblos indígenas en el siglo XIX y el comienzo de la vida republicana a espaldas de sus naciones caracterizó la conformación de estos dos Estados, así como, en las demás partes de la región. El no entendimiento de la diferencia y su afirmación de derechos no hacía parte de la Ilustración europea, la cual operaba para los grupos de poder conformados por los burgueses europeos o criollos en Latinoamérica.

Para Goyri (1990) la influencia individualista de los derechos humanos caracterizó la primera generación de los derechos civiles y políticos² como “(...) el derecho al libre desarrollo de la personalidad, el derecho a la vida, el derecho a la identidad, el derecho a la integridad personal, el derecho a la libertad personal, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a la igualdad, el derecho a elegir y ser elegido representante, entre otros (MINJUSDH, 2013, p. 17). Estos derechos tienen:

(...) un marcado acento individualista, que en gran medida **expresan los derechos propios de la personalidad, derechos que se refieren a un hombre abstracto, como concepto, no real, ahistórico** y que para su satisfacción requieren del Estado y sus órganos su pasividad, su no injerencia en el ámbito de libertades de los

² Según la teoría de la Generación de Derechos Humanos la primera generación está compuesta por los derechos civiles y políticos. La segunda generación son los derechos económicos, sociales y culturales y la tercera generación están los derechos colectivos. Para Bustamante (2001) hay una necesidad de una cuarta generación influenciadas por los avances tecnológicos y el ciberespacio. Esta separación en generaciones representa una forma pedagógica de comprenderlos y enseñarlos.

individuos, complementada con la acción en las funciones de seguridad y justicia, para que los derechos y sus valores tengan plena vigencia. (GOYRI, 1990, p. 63-64, énfasis propio).

Como vemos, la influencia de la Ilustración inspiró al alcance de derechos humanos en una primera etapa, pero sus pretensiones universalistas no se concretizaron, ya que no consideraron el medio donde esos derechos eran proclamados. Se mostraron los ejemplos en Estados Unidos, Francia, Perú y México y vemos una continuidad de efectos surgidos por la lectura restricta en cuanto a considerar a los poderosos como ciudadanos, mientras que a los subalternos como indignos de poseer derechos. Por tanto, representan límites que merecen estudios críticos dentro y fuera de la academia.

1.2.2 La Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDH)

La TIDH es el término empleado por los autores Jesús Antonio De la Torre Rangel (México), Alejandro Rosillo Martínez (Colombia), David Sánchez Rubio (España) y Antonio Alberto Machado (Brasil) quienes dedican sus trabajos a la comprensión de la teoría crítica de los derechos humanos con una vocación latinoamericanista. En el año 2011 coincidieron en rebautizar la Tradición Hispanoamericana de los Derechos Humanos a Iberoamericana, ya que esta tradición tiene también raíces y desarrollo portugués y brasileño. De esa manera, incluir la comprensión de la teoría y práctica luso brasileña inscrita en la tradición de derechos humanos (LA TORRE RANGEL, 2012). Del mismo modo, según los autores, la TIDH se inspira en el sermón de Fray Antonio de Montesinos, en 1511, en la primera comunidad dominica en la isla La Española³ donde enalteció:

(...) Para dársele a conocer me he subido a este púlpito, **yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla** y por tanto conviene que no de cualquier forma, sino con todo vuestro corazón la oigáis. Esta voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura que jamás pensasteis escuchar. Esta voz es: que todos **estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que empleáis con estos inocentes indios**. Decid: **¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estas gentes? ¿Con qué autoridad les habéis hecho tan detestables guerras a ellos, que estaban en sus tierras tan tranquilos y pacíficos, donde tan gran cantidad habéis matado con muertes y estragos nunca oídos? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais se os mueren –mejor dicho, los matáis– por sacar y adquirir más oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien les predique el Evangelio y de que conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan Misa, no trabajen en las fiestas y domingos? Acaso estos, ¿no son hombres? ¿No son seres humanos como vosotros? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿No**

³ Fue conocida también como Hispaniola y hoy en día esta isla caribeña comprende los países actuales de República Dominicana y Haití.

entendéis esto? Esto, ¿os deja indiferentes? ¿Cómo estáis dormidos con un sueño tan profundo? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis salvar, pues sois como los moros o turcos que no quieren la fe de Jesucristo” (DE LAS CASAS, 1994, p., énfasis propio)

Ese discurso fue muy importante y rescatado en la obra “Historia de las Indias” (1975-1976) del Fray Bartolomé de las Casas por la capacidad de denuncia frente a las injusticias que padecían los indígenas a causa del régimen de las encomiendas impuestos por la colonia que se tradujeron en el aniquilamiento, muertes, condiciones de vida infrahumana, etc. (ESPONERA, 2016). Además, se inserta el vocabulario donde aparece la noción de derecho unida a la de justicia al llamar la atención la complicidad que hacía la omisión de la Iglesia frente a esos acontecimientos. He ahí la importancia de reivindicar la dignidad humana, a pesar de las diferencias culturales con los pueblos originarios de América.

LA TIDH es la corriente de pensamiento que ordena pedagógicamente la segunda tradición, anterior a la tradición ilustrada de derechos humanos venida de Europa, basada en que América Latina es la cuna de la teoría crítica de los derechos humanos con la importancia del legado del Fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) y del grupo de evangelizadores que pensaban como él como Fray Antonio Montesinos (1475?-1540), Fray Juan de Larios (1633-1675), Jerónimo de Loaysa (1498-1575), Don Vasco de Quiroga (1470-1565) o Fray Alonso de la Veracruz (1507-1584)⁴.

Para Font-Oporto (2024) la TIDH nace en la idea de los derechos humanos en un escenario colonial donde la negación de sus derechos a los pueblos indígenas y afroamericanos existía y estaba presente en las leyes coloniales. “La reacción ante la opresión que los misioneros fundadores de la TIDH estaban contemplando se estructuró como una crítica a las propias bases de esa opresión, y no un mero reproche moral paternalista” (FONT-OPORTO, 2024, p. 3). En este sentido, ¿cómo los misioneros españoles abogaron por los derechos humanos de los oprimidos? ¿Qué acciones realizaron para defender la dignidad de los pueblos en época colonial?

Alejandro Rosillo publicó del libro “La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las

⁴ Cada uno de estos frailes contribuyó a un nuevo concepto sobre los indígenas que vivían en América Latina dotándolos de capacidad y agencia frente a la postura más conservadora e invalidante que tenía la otra parte de la iglesia en época colonial. En esta tesis no se abordará el legado de cada uno de ellos, ya que refiere un estudio historiográfico específico, pero sí se presentará el legado de Fray Bartolomé de las Casas por ser el más estudiado y el primero en ser declarado como “protector de los indios” por parte de la Corona Española a partir de 1530 (CUNILL, 2012). Así también, de Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga.

Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga" (2012) donde se recupera el pensamiento de la vida y obra de Bartolomé de las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga y su relación con los derechos humanos en la región. Además, desde una postura descolonizadora y una lectura historiográfica latinoamericana realizó un análisis de la teoría y praxis con una visión compleja de derechos humanos desde:

(..) un sentido pluricéntrico, pluricultural, comunitario y popular; a partir de estas características, los derechos de las personas se han pensado desde las clases sociales más desfavorecidas, desde abajo, y en contextos concretos, evitando así la formulación de abstracciones respecto al ser humano o de un formalismo que oculta aspectos de la realidad y la falsea. (ROSILLO, 2012, p. 15).

En esa línea, cabe brindar un panorama de esos primeros evangelizadores defensores de los indígenas en las Américas.

Bartolomé de las Casas nació en Sevilla el 11 de noviembre de 1484 y falleció en 1566. Motivado por la fortuna y futuros beneficios como conquistador europeo llegó a la isla La Española (actuales República Dominicana y Haití) en 1502 y participó de la conquista de Cuba en 1511. Esos escenarios grotescos que presenció lo llevaron a retornar a España en 1515, pero decidió volver a América convertido en fraile dominico y renunciar a sus privilegios como ex conquistador. Fue el maltrato a los indígenas por parte de los conquistadores españoles lo que hizo que este personaje sea uno de los primeros en denunciar y revelar las atrocidades de las conquistas en los virreinatos de Nueva España y Perú. Es así que se dedicó a proteger los derechos básicos de los pueblos indígenas en el Imperio Español, por lo que se conoce como "defensor de los indios" y en 1516 la Corona lo nombró "Protector de los Indios" (CARTWRIGHT, 2022).

A lo largo de su atareada carrera pública, redactó dicho autor una asombrosa cantidad de textos, algunos de ellos de enorme amplitud. Al lado de su obra propiamente histórica destacan sus **estudios antropológicos, sus tratados políticos, jurídicos o teológicos, sus memoriales y relaciones de agravios, denuncias y remedios**, sin perjuicio de otros muchos opúsculos de toda índole y de un cuantioso epistolario. Pero más allá de sus impresionantes dimensiones y de su aspecto multiforme, se caracterizan fundamentalmente estos escritos por su profunda unidad de inspiración, obedeciendo todos ellos a una misma finalidad que no fue otra que la defensa de los indios, de conformidad con la invencible vocación de su autor. Podría decirse incluso que esta obra, totalmente comprometida, fue la forma privilegiada de la acción lascasiana, por constituir de cabo a cabo **el más pertinaz y apasionado de los alegatos en favor de los pueblos conquistados**. (SAINT-LU, 1998, p. 107, énfasis propio).

Llama la atención la transdisciplinariedad que caracterizó desde sus inicios a Bartolomé de las Casas y fue gracias a ello que obtuvo una visión más compleja de la realidad de su tiempo anteponiendo a la dignidad de los indios por encima de los atropellos de la corona española y de los propios frailes católicos. Incluso, después de su

visita a Lisboa en 1547, denunció fehacientemente el sistema esclavista de la corona portuguesa que empleaba mano de obra africana esclavizada, lo cual consideraba como un gran atropello a la dignidad humana. Esto se puede ver en los once capítulos de su libro “Historia de las Indias” entre 1520 y 1561. Para Las Casas los negros tenían los mismos derechos que los indígenas al no tratarse de personas débiles o humanamente inferiores. Por lo que pedía que la Iglesia se responsabilice de “los pobres como preferidos de Dios” (MENDES ALONSO, 2015).

Según Rosillo (2021) este personaje empleó un uso alternativo del derecho que antecede a la ilustración europea, por lo que demuestra su originalidad y lucidez teórica. De esta manera es que el giro decolonial merece incluir a estas interpretaciones oriundas de la teoría propia de los derechos humanos desde América Latina como un lugar fecundo.

El Fray Alonso de Veracruz (1507-1584) es otro personaje importante en la discusión y defensa de los indígenas al reconocer la condición de seres racionales. Nació en Sevilla y en el siglo XV fue un teólogo agustino, misionero y profesor de filosofía en América. Su legado se expresa en su postura radical frente al proyecto imperial de modernización que subalternizó a los pueblos indígenas. En México Alonso de Veracruz es considerado como el fundador de una tradición épica del pensamiento político al proponer una organización alternativa de los pueblos colonizados basados en el reconocimiento de sus autonomías frente a la injusta dominación política, religiosa y económica de los indígenas (VELASCO-GOMEZ, 2008).

En esa línea también encontramos a Vasco de Quiroga (1470-1565) quien fue el primer obispo de Michoacán, oidor de la Nueva España, abogado y defensor de los pueblos indígenas. Nacido en Altas Torres este sacerdote, al igual que el último sacerdote citado, murió en México. Para los pueblos mexicanos era conocido como *Tata Vasco* (papá Vasco, en español), lo cual es muestra la cercanía de los pueblos con él, así como, se lo recuerda por la educación intercultural que los indígenas deberían recibir y por el dominio de las lenguas originarias de la zona. Influenciado por la obra “Utopía” de Tomás Moro puso en práctica la fundación de un pueblo, lo cual sería conocido después como las reducciones⁵.

⁵ Las reducciones fueron concebidas como un mecanismo de control y vigilancia de la población local, en la práctica potenciaron la agencia de asociaciones o liderazgos indígenas, favoreciendo una experiencia inédita en los Andes: mientras que antes de la Conquista el gobierno por lo general era ejercido por una aristocracia hereditaria, ahora los indígenas del común podían gozar de algún grado de autodeterminación. En este sentido, las reducciones no solo deben ser abordadas bajo la lógica de una

Se trata de un pueblo o pueblos con cierta comunidad de bienes, algo que veían bien los aborigenes, con su escuela, hospital e iglesia. Lo que más llamó la atención fue lo del hospital para los enfermos, ancianos y niños. Los hospitales eran más que casas de cura para enfermos, porque tenían también sus almacenes, donde se turnaban por semanas. El mismo Quiroga dio normas especiales, reglamentando las horas de trabajo, rezo, descanso, etc. Lo que se producía era común y cada uno retiraba lo que necesitaba según el número de la familia. El sobrante se guardaba para el futuro. Unos eran artesanos, otros labradores, etc. Para este fin compró una gran extensión de tierra, a unos 14 km de México y estableció el pueblo de Santa Fe, el día en que se celebraba la fiesta mayor del Cristo de las Injurias en Madrigal, el año 1532. Estaba en los altos de México, que los aborigenes llamaban Acxochil, por donde pasa un riachuelo. Los indios vivían en casas dispersas por el campo unidas por veredas y con un centro comunitario. (CAMPO DEL POZO, 2009, p.72).

En su trayectoria como educador creía que los indígenas eran capaces de aprender y así ejercer su autonomía. Es singular la forma horizontal que caracterizaron cada una sus misiones, así como, avanzar en el reconocimiento de la educación y la salud como derechos fundamentales. Estas posturas lo acercaron a Alonso de Veracruz y a otros agustinos que pensaban como ellos, a pesar del contexto que negaba los derechos. El aporte descolonizador y transdisciplinario caracterizaron a cada uno de los planteos de los tres autores estudiados al pensar y actuar en defensa de los pobres y de los derechos humanos en época colonial. Por tanto, fue desde la vocación transdisciplinaria que personajes como Bartolomé de las Casas fue considerado el máximo abogado de los pueblos, a pesar de no haber tenido un título como tal, ni haber frecuentado un centro de estudios que lo certificara. Su profunda reflexión filosófica lo llevó a repensar y cuestionar lo que hoy llamaríamos como los derechos humanos a partir del “pobre” o de los “empobrecidos”, pero ¿qué entendemos por “pobre”?

1.2.2.1 El derecho desde el “pobre”: entre la TIDH, la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (FLT) y la Teología de la Liberación (TL)

Fueron los teólogos juristas españoles del siglo XVI y XVII que interpretaron al Derecho Natural como racional y que consideraron al hombre como concreto, a la historia y con principio social fundamental de corte comunitario. Fue la corriente del iusnaturalismo cristiano que brindó un giro epistemológico en la concepción de la noción del pobre: **“desde las víctimas, no en las cátedras españolas, sino en la praxis en la defensa del indio y a partir de la realidad de las Indias.** (DE LA TORRE RANGEL, 2012, p. 5, énfasis propio).

imposición sino, también, como un espacio de apropiaciones, negociaciones, concesiones, pugnas y alianzas estratégicas, en diferentes escalas. (GONZALES-DÍAZ, 2018, p.55)

Esta corriente se funda entre la teoría y práctica, es decir, entre ambos frentes de concepción de los derechos humanos, a pesar de no emplear el vocabulario literal de “derechos humanos” como en la actualidad.

La tradición iberoamericana de derechos humanos es una perspectiva historiográfica de las ideas, basada en algunos criterios que han establecido pensadores de la liberación en América Latina y otras corrientes de pensamiento. Estos criterios están orientados sobre todo al rescate de una historia de las ideas filosóficas en Latinoamérica y en otras regiones periféricas, planteadas en parte por las corrientes de cuño “historicista” de la **Filosofía de la Liberación**. (ROSILLO, 2024, p. 46, énfasis propio).

La reflexión presentada es interesante, ya que esta concepción fue nutrida teóricos/as de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (FLT) y por la Teología de la Liberación (TL), ambas corrientes nacidas de la región a partir de la década de 1960. La primera se basa:

(...) a partir de la **conciencia de la injusticia estructural que entonces oprimía a las mayorías populares** de nuestro continente (...) Pues su **opción teórica y ético-política por los pobres se concretiza hoy en una opción por los excluidos, sean pueblos, grupos sociales o personas**. Éstos representan –de hecho– la mayoría del mundo global y de América Latina (SCANNONE, 2009, p. 59)

Como se percibe la centralidad que ocupa la categoría de “pobre” en la FLT es en la que se reflexiona dotando la vulnerabilidad que los grupos espoliados representan en la historia de América Latina. En ese sentido, se indica la injusticia estructural que aún nos caracteriza⁶. La TL representa el movimiento y corriente teórica donde la teoría debe estar unida a la praxis libertadora.

(...) que ha renovado el enfoque epistemológico de la teología cristiana, hasta el punto de que constituye el intento más logrado en la historia del pensamiento cristiano de forjar una teología que rompe con la tradición greco-romana, instaurada en Occidente desde el nacimiento mismo de la teología cristiana con Orígenes y la Escuela de Alejandría a inicios del siglo III. **La teología de la liberación establece como criterio epistemológico de verdad la praxis en el campo político (de ahí el término “liberación”)**, inspirándose en una lectura “**comprometida**”, esto es, **objetiva pero no neutral, de la realidad económica, social e histórica de nuestros pueblos**. Este criterio epistemológico lleva a sus cultores a una relectura de las fuentes bíblicas y de la historia de la Iglesia partiendo de la **prioridad de la teología pastoral sobre la teología especulativa**. Esto le posibilita definir su identidad, a partir de lo cual establece un diálogo crítico frente a las tradiciones y escuelas teológicas de otras regiones especialmente de Europa. Para ello se sirve del instrumental crítico que suministran las ciencias sociales, especialmente de inspiración marxista, y de las corrientes de pensamiento filosófico más crítico y

⁶ Según en Banco Interamericano de Desarrollo (BID) América Latina y el Caribe es la región más desigual del mundo. El 10% más rico de la población tiene en promedio ingresos 12 veces mayores que el 10% más pobres. El promedio para países desarrollados en la OCDE es de 4 veces. Además, uno de cada cinco habitantes de América Latina y el Caribe es clasificado como pobre. Cabe señalar que los datos provienen desde el análisis socioeconómico. En la tesis de doctorado, es preciso ahondar más en todo el sentido que “pobre” significa más allá de ese único aspecto, sino entenderla desde la complejidad de los aportes filosóficos de la Teología de la Liberación desde América Latina.

utópico provenientes de los países europeos, si bien el **enfoque es específicamente latinoamericano**. (MORA, 2010, p. 237-238).

Consideramos que la posición descolonizadora de la TL se ve desde esta corriente de pensamiento para definir al “pobre” y su protagonismo liberador como actor clave en su emancipación, a pesar de la condición adversa en la que se encuentra. Del mismo modo, existe una crítica y reformulación de sus instituciones como la Iglesia desde lugares como la región latinoamericana donde la realidad es diferente a la Europea.

Uno de los máximos exponentes fundadores de la TL fue el sacerdote y teólogo peruano, Gustavo Gutierrez, quien resignifica la categoría de “pobre”, lo cual implica:

(...) **entrar en el mundo del «otro»**, es decir, **en el mundo del pobre, del oprimido, de las clases explotadas**. El amor al prójimo es un componente esencial de la existencia cristiana; pero mientras el prójimo pertenezca a mi «mundo», yo no cambio. Pero si me «aproximo» al lejano, al que no pertenece a mi «mundo», sí que cambio. Eso es lo que ocurre con la **«opción por el pobre»**, **opción que constituye el eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser cristiano en América Latina**. Pero el «pobre» no existe como un hecho «fatal»; su existencia no es neutra políticamente ni inocente éticamente. **El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables**. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural. Es aquel a quien se le despoja del fruto de su trabajo y se le expolia su ser de hombre. Por ello la pobreza del pobre es una exigencia que nos llama a construir un orden social distinto. **El pobre no está aislado, sino que es miembro de una clase social explotada por otra clase social**. Por eso optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra. Es **entrar en el mundo de la clase social explotada, de sus valores, de sus categorías culturales**. Es **hacerse solidario de sus intereses y luchas** (GUTIÉRREZ, 1973, p. 233, énfasis propio).

Es en la empatía, el sentimiento cristiano de hermandad con el pobre, donde la cristiandad debería tener una real actuación de cambio de la sociedad. El autor llama la “opción por el pobre” como una nueva forma de ejercer la vida cristiana en América Latina, al entender al pobre y las condiciones sociales y económicas que lo envuelven en esa condición. Por tanto, invoca a crear un mundo sin diferencias de clases sociales, un mundo solidario con los intereses y luchas del pobre, oprimido y de las clases más explotadas.

En esa línea, el filósofo argentino, Enrique Dussel, otro exponente de la filosofía de la TL, define tres sentidos en la interpretación del “pobre”:

(...) **En primer lugar, el pobre es el oprimido en cuanto oprimido y Jesús asume la posición del oprimido**. En segundo lugar, el pobre es el profeta que se juega por el pobre, “el siervo de Yahvé”. Es pobre el profeta porque al hablar a la Totalidad en nombre del pobre se queda solo, y como testimonia un orden más justo futuro para el pobre que está a la intemperie, lo matan. (...) Por eso los mártires mueren; (...) **El que testimonia el futuro, afirma la muerte del orden presente y se convierte en un signo de contradicción para el sistema**. (...) **La salvación del que domina, del que comete el pecado, se cumple por la liberación del pobre, porque perdiendo sus instrumentos de dominación es desposeído de**

sus instrumentos de pecado. “Los ricos” que perdieron sus riquezas en diversos períodos políticos y se transformaron en pobres oficinistas, en obreros, es posible que gracias a lo que se les hizo se salven. (...) En tercer lugar, el trabajo que cumple el Siervo, es en favor de los pobres. Este pobre es una tercera significación de pobre: el pobre como exterior al sistema. Es decir, el pobre, al mismo tiempo que es oprimido se da cuenta que está fuera del sistema “de ellos”. (...) el pobre mira desde afuera el orden que no es el propio; el pobre anhela un orden que lo incluya, un orden futuro como el Reino de los Cielos. (...) los que están bien instalados quieren que eso permanezca para siempre: “el Reino está en la tierra”. Este es el pecado del hombre. En hebreo *habodáh* significa “trabajo” y “culto”. El “trabajo liberador” es lo mismo que el servicio del Siervo; es lo mismo que el culto a Dios. El culto a Dios es una praxis liberadora del pobre; pero es una praxis que no viene de la pura necesidad; no es una praxis de dominación. (DUSSEL, 1973, p. 46-47, énfasis propio).

La primera concepción del pobre es interpretada como la igualdad de Jesucristo como un pobre más por asumir su condición de oprimido. La segunda va dirigida a los demás que coinciden con Jesucristo y también a aquel capaz de denunciar un mundo donde la opresión justifica el sistema desigual, así como, aquel que siendo opresor renuncia a ese rol, aboga por los pobres y se convierte en uno más. La tercera denominación es aquel que se posiciona a favor del pobre o lo que el autor señala como “el pobre exterior al sistema”. Al darse cuenta que está fuera de éste y aspira a un nuevo orden donde pueda ser incluido, el autor lo asemeja como el Reino de los Cielos, de acuerdo a la religión católica. Así mismo, re interpreta la labor cristiana donde el trabajo y culto se concretan en el “trabajo liberador” del culto a Dios como una praxis que no viene de la dominación.

Resaltamos un trabajo de lucidez que Dussel propone en su lectura uniendo la filosofía y religión y sus interpretaciones profundas, ya que en la década de 1970, más del 90% de la población latinoamericana se declaraba como católica y que aún en la actualidad esa cifra ocupa un 65%, al considerarla la religión predominante en la región como Rodríguez (2018) afirma.

Rosillo (2016) sostiene que es a partir de los conceptos y categorías es posible construir una comprensión de derechos humanos basado en tres ideas clave: la alteridad, la praxis de liberación y la producción de vida. Esa concepción tiene por objetivo superar el etnocentrismo, el historicismo y el monoculturalismo donde se señalan la superioridad y concepción unívoca del pensamiento eurocéntrico. De esa manera, se niega el pluralismo cultural y se rechaza la posibilidad de una construcción intercultural y descolonizadora de los derechos humanos. En esa línea es la opción del pobre desde América Latina, a nuestra interpretación, que posiciona como ese sujeto colectivo de derechos que reafirma, crea y pone su agenda en la lucha por su liberación.

1.2.3 Teoría crítica de los derechos humanos: tensiones entre lo universal y local

Uno de los temas que abordaremos es el debate abierto que existe en la teoría crítica de los derechos humanos donde se exponen las tensiones entre lo universal y lo local. Para Alves (1995) fue a partir de 1948, en el escenario de la posguerra, que la sociedad internacional, con la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, comenzó a trabajar en la universalización de los derechos humanos como una cuestión global. Fue gracias a la Declaración de Viena de 1993 que los derechos humanos adquirieron un carácter universal y otro relativo. Ambos conceptos resultan contradictorios, pero el equilibrio de los mismos, atemperado universalmente, hace de los derechos humanos un tema global en la afirmación del autor.

Con esta lectura, es bastante interesante la contribución de intelectuales de la Teoría Crítica del Derecho, donde la tensión entre lo universal y lo local ha sido ampliamente debatida. En el texto de La Torre Rangel (2006) al teorizar al derecho desde el Sur Global lo concibe como el “derecho como arma de liberación”, debido a las especificidades de conformación histórica que ha tenido esta parte del mundo caracterizada por la opresión y la colonización y que aún tiene rezagos. Por tanto, la comprensión local es necesaria donde el derecho debe servir como “arma de liberación” y “arma de justicia”. Esas interpretaciones locales desafían a la universalidad occidental o pretensión universalizante de la teoría de los derechos humanos.

Para Escrivão Filho y Sousa Junior (2016):

(...) não há que se ignorar, por certo, que a expressão que dá origem à gramática dos direitos humanos começa a ser forjada e proclamada nos marcos do iluminismo, no século XVIII. No entanto, não parece que a investigação acerca dos direitos humanos deva se fixar, ou buscar um marco inicial – se é que ele existe – justamente nas cartas e declarações de direitos que tiveram força política e econômica para irromper a história do ocidente, a ponto de se afirmar enquanto documentos institucionalmente reconhecidos pelos respectivos Estados modernos. (ESCRIVÃO FILHO; SOUSA JUNIOR, 2016, p.24)

En el mismo sentido, otros paradigmas son necesarios para avanzar en la comprensión de los Derechos Humanos, más aún si la realidad local es América Latina donde son los procesos históricos de luchas por los derechos los que han marcado su propia historia, como afirman en sus textos Dussel (2016), Escrivão Filho y Sousa Junior (2016) y De la Torre Rangel (2006). Por lo tanto, el carácter local de los derechos humanos radica en el hecho de que “(...) son luchas sociales concretas de la experiencia

de humanización. Son, en síntesis, el ensayo de positivización de la libertad hecha consciente y conquistada en el proceso de creación de las sociedades, en la trayectoria emancipadora del hombre". (ESCRIVÃO FILHO; SOUSA JÚNIOR., 2000, p. 183).

Herrera Flores (2008) señala que lo que hace universales a los derechos humanos no es ni su reconocimiento jurídico, ni su adecuación a una determinada ideología que los entiende como ideas abstractas más allá de los contextos sociales, económicos y culturales en los que surgen y para los que deben servir a la agenda crítica. Para el autor, la universalidad de los derechos sólo puede ser defendida a partir de la siguiente variable: el fortalecimiento de los individuos, grupos y organizaciones a la hora de construir un marco de actuación que permita a todos crear condiciones que garanticen la igualdad de acceso a los bienes materiales e inmateriales que hacen que la vida merezca ser vivida. Por lo tanto, cuando repensamos el universalismo: "hablamos mejor de un universalismo que no se imponga, de un modo u otro, a la existencia y a la convivencia interpersonal e intercultural. **Si la universalidad no se impone, la diferencia no se inhibe**" (HERRERA FLORES, 2000, p.76, énfasis propio). Con esa reflexión de no apagamiento de la diferencia es donde la teoría crítica del derecho y de los derechos humanos pueden ser desarrolladas.

En Carvalho (2001), es posible reflexionar sobre la promesa de ciudadanía, por ejemplo, en el escenario brasileño con la Constitución de 1988. La ciudadanía es un ideal desarrollado en Occidente y, en la concepción del autor, tal vez inalcanzable. Desde el punto de vista occidental, la ciudadanía se despliega en derechos civiles, políticos y sociales. En otras palabras, un ciudadano de pleno derecho sería aquel que posee los tres derechos. Los ciudadanos incompetentes serían los que poseen sólo algunos de los derechos y los que no se benefician de ninguno de los derechos serían no ciudadanos. En la historia brasileña es evidente cómo desde sus inicios la forma en que se formó el Estado-nación ha condicionado la construcción de la ciudadanía:

(...) os portugueses tinham construído um enorme país dotado de unidade territorial, linguística, cultural e religiosa. Mas tinham também deixado uma população analfabeta, uma sociedade escravocrata, uma economia monocultora e latifundiária, um Estado absolutista. À época da independência, não havia cidadãos brasileiros, nem pátria brasileira. (CARVALHO, 2001, p.18)

Como se ve, las reivindicaciones universales de los derechos humanos no cabían en sociedades estructuralmente desiguales y menos aún la propia noción de ciudadanía. En este sentido, en la construcción de sociedades más justas es necesario conocer la historicidad de los derechos humanos y la importancia hoy en las instituciones políticas

vigentes, según Dussel (2015). También, Alves (1995) asevera que la importancia de la universalización se enriquece con la diversidad cultural, que nunca puede ser invocada para tratar de justificar la negación o violación de los derechos humanos. Por lo tanto, los derechos humanos no deben ser tratados como "categorías" de "derechos civiles y políticos, por un lado" y "culturales, sociales" o la división atómica con sus distorsiones indebidas, por el otro.

En la posición de Escrivão Filho y Sousa Junior (2016) la universalidad y la localidad también podrían expresarse en la comprensión del derecho sólo a través de la legislación basada en el modelo del derecho civil (derecho codificado) desarrollado en la modernidad europea o también hay quienes lo entienden sólo a través de las costumbres, como en el modelo del derecho consuetudinario. Para los autores, ambos enfoques representan malentendidos fundamentales, por lo que es necesario el diálogo intercultural como mecanismo de interacción entre las diferentes culturas. En otras palabras, el nivel universal podría dialogar con el nivel local. Para Hunt (2008), el ejercicio de los derechos humanos debe ser reconocido y empático con los demás. Además, se trata de interiorizar la igualdad donde la empatía, como práctica cultural, es una forma de releer la noción de derechos humanos.

En resumen, pudimos ver cómo las tensiones entre el carácter universal y local en la comprensión de los derechos humanos sigue siendo un tema importante a debatir que se remonta a su concepción inicial. Además, el aporte epistemológico de la Teoría Crítica Latinoamericana del Derecho ayudó en la amplia reflexión, que fue una contribución al escenario internacional sobre el respeto irrestricto de los derechos humanos y su defensa por parte de grupos históricamente relegados. La importancia de este diálogo ayudará a la emancipación de los pueblos del mundo.

1.3. *O Direito Achado na Rua* (El Derecho Hallado en la Calle): corriente latinoamericana de la comprensión crítica del derecho

Los diálogos de las teorías propuestas mantienen una relación con la propia crítica de la teoría jurídica donde la descolonización de la misma tiene un interesante diálogo con el "Derecho hallado en la calle" (*O Direito Achado na Rua*)- ODANR, término empleado por el reconocido autor Roberto Lyra Filho (1926-1986), formado en Letras y Ciencias Jurídicas por la Universidad de Brasilia (UNB) en Brasil. Su trabajo realizado entre 1960 y 1980 lo llevó a consideársele uno de los más importantes autores de la teoría del derecho marxista en Brasil.

Lyra Filho articula seu pensamento com outras e outros intelectuais brasileiros e estrangeiros, e inspirado no Epígrama Hegeliano atribuído a Karl Marx, segue a pensar uma nova concepção do Direito que emerge das ruas, como espaço concreto de manifestação e metaforizada enquanto esfera pública democrática. Eis que surge no horizonte aquela que talvez se demonstraria a expressão de uma das mais vibrantes correntes críticas do direito no Brasil, designada de O Direito Achado na Rua. (SOUSA JUNIOR et al, 2021, p. 20).

Este proyecto surgió en 1986, en honor al legado de este autor, así como, nace del trabajo colectivo de autores de manera interdisciplinar. Esta original contribución epistémica realizada en Brasil tuvo un impacto nacional e internacional, que tiene como objetivo pensar el Derecho derivado de la acción de los movimientos sociales desde una perspectiva que entiende el Derecho como una "legítima organización social de la libertad" (LYRA FILHO, 1982). Este movimiento político, teórico, sociológico y jurídico surgido de esta visión tuvo impacto en la creación de la Nueva Escuela Jurídica Brasileña (NAIR) (WOLKMER, 2012).

(...) designada Nair, em homenagem consagrada pelo professor, a uma de suas fundadoras, a professora Nair Bicalho – não só por ser a Nair-gente, mas por se representar como a Nayyr (ár.), brilhante, luminosa que, por seu turno, constitui talvez o seu primeiro referencial teórico, fincando as bases de uma teoria crítica do direito eminentemente brasileira, com raízes na sociologia e filosofia jurídica em perspectiva dialética, como expresso no posicionamento que inaugura em 1982, a Revista Direito e Avesso, dirigida pelo José Geraldo de Sousa Júnior (SOUSA JUNIOR et al, 2021, p. 20).

La referencia a un trabajo colectivo se expresa en el anterior párrafo por representar el compromiso académico y político de sus fundadoras y fundadores de esta corriente teórica. Por tanto, es posible encontrar los cimientos del ODANR en 1982 con la *Revista Direito e Avesso*, cuyo fervor se basa en la crítica a la ciencia dogmática del derecho, la cual reduce el derecho a ley o a la norma venida solamente del Estado. En otras palabras, “*aprisionam ao jurista á letra da lei positivada.*” (LEMOS, 2022, p. 273).

Por tanto, autores como José Geraldo Sousa Junior señalan que ODANR:

(...) consiste em compreender e refletir sobre a atuação jurídica dos novos movimentos sociais e, com base na análise das experiências populares de criação do direito: 1. Determinar o espaço político no qual se desenvolvem as práticas sociais que enunciam direitos, a partir mesmo de sua constituição extralegal, como por exemplo, os direitos humanos; 2. Definir a natureza jurídica do sujeito coletivo capaz de elaborar um projeto político de transformação social e elaborar a sua representação teórica como sujeito coletivo de direito; 3. Enquadrar os dados derivados destas práticas sociais criadoras de direitos e estabelecer novas categorias jurídicas para estruturar as relações solidárias de uma sociedade alternativa em que sejam superadas as condições de espoliação e de opressão entre as pessoas e na qual o direito

possa realizar-se como um projeto de legítima organização social da liberdade (SOUSA JUNIOR, 1993: 10).

Como se ve, la profundización de estas corrientes teóricas va más allá de la cuestión académica, pues tiene un impacto político y de transformación social en la vida de los propios pueblos, así como, la elaboración de un proyecto político de transformación social sea uno de los objetivos. La elaboración teórica y reafirmación como sujeto colectivo de derecho permea esta investigación, ya que tanto las rondas campesinas y las rondas comunales de Perú y México, respectivamente, son ejemplos prácticos de los pueblos indígenas y originarios con capacidad de agencia y creación de su derecho descolonizado, tema trabajado en el tercer capítulo de esta tesis. Un elemento central del ODANR es:

A perspectiva educativa inaugurada pela Nova Escola Jurídica é a que ODANR se realiza através do método dialético, por meio da inter-relação entre teoria e praxis, para que o conhecimento esteja interligado com a prática do ator; já que, na metodologia de Paulo Freire, amplamente difundida por Frei Betto, “a cabeça pensa onde os pés pisam” (LEMOS, 2022, p. 273).

Con ese cimiento epistemológico original gestado en la región es que la vasta obra de ODANR contribuye significativamente en el análisis del tema de estudio. El hecho de que los pueblos indígenas hayan sido históricamente excluidos de sus legítimas demandas, como en los casos de las rondas campesinas y las rondas comunales, debe ser interpretado desde corrientes teóricas como las presentadas.

Cabe resaltar el aporte de Jesús Antonio de la Torre Rangel que dialoga a partir de dos importantes obras como el “*Derecho como Arma de Liberación*” (1984) y el *Derecho que nace del pueblo* (1986). Ambas obras conversan con el ODANR:

(...) podemos decir que *El Derecho Hablado en la Calle* es estrictamente derecho alternativo, es otro derecho respecto del derecho positivo, expresión éste muchas veces de injusticia; parte, además, de aceptar un pluralismo jurídico comunitario participativo, que constituye su base, al aceptar el Derecho como una producción social en proceso; también puede identificarse con el derecho insurgente, ya que en ciertos momentos los sujetos sociales oponen al Estado y a las clases sociales hegemónicas un derecho en resistencia y lucha política. (DE LA TORRE RANGEL, 2021, p.235).

Como se observa, las contribuciones desde América Latina para la crítica del derecho son fecundas y se tornan necesarias para el proceso de liberación desde esas grandes mayorías relegadas como es el caso de los pueblos indígenas en el mundo.

Puede casi identificarse con el *derecho que nace del pueblo*; y existen puntos coincidentes, que permiten la analogía, con el *derecho como arma de liberación*, ya que este modo de abordar el Derecho constituye derecho insurgente; (...) destacando que los derechos humanos insurgentes devienen

de las necesidades humanas juridificadas (DE LA TORRE RANGEL, 2021, p.235-236).

Será desde esa corriente epistémica y política en la que nace el proyecto ODANR junto a ese derecho, el cual solo es derecho si sirve para la emancipación y cuyos diseñadores del mismo son los pueblos. En el libro “*El derecho que nace del pueblo como derecho insurgente*” (2022), el autor sostiene que el derecho insurgente es más que un derecho alternativo, sino es resultado de la “producción del derecho desde las clases oprimidas que trata de imponerse al derecho hegemónico burgués” (DE LA TORRE RANGEL, 2022, p. 74). Esta concepción del derecho descoloniza la disciplina al dotar de protagonismo a los sujetos subalternizados como autores y autoras de su propio derecho. En ese sentido, nace en los movimientos populares y se hace posible en las asesorías populares como lo explica el autor.

En el caso de las rondas campesinas en Cajamarca, los estudios de autores como Raquel Yrigoyen (2002) son valiosos para afirmar que:

Las Rondas Campesinas constituyen una forma extendida de institución comunal andina que ejerce funciones de gobierno local, justicia, desarrollo local, interlocución con el Estado y articulación supra-local. Las Rondas demandan pleno reconocimiento constitucional y legal para el ejercicio de funciones jurisdiccionales y de autoridad comunal local, en el marco de un modelo de Estado pluricultural y democrático. (YRIGOYEN, 2002, p.1)

Por lo tanto, la contribución de los intelectuales vinculados a los movimientos sociales en América Latina es esencial para una comprensión amplia del problema, así como, el compromiso académico y político con la creación y el desarrollo de más herramientas teóricas y que traspasan esas barreras y ayudan para la efectivización de los derechos humanos ya sea desde la academia, la defensa jurídica y la vida cotidiana. En el capítulo dos mostramos como el trabajo con los derechos humanos no se queda restricto a un espacio, sino termina por transgredir otros espacios y diseña *otros* mundos con derechos.

1.3.1 La Descolonización y decolonialidad en el Derecho Hallado en la Calle

Con lo dicho anteriormente, es importante mencionar el retorno del conocimiento sobre las comunidades a las mismas donde el "diálogo de saberes" puede ser tenido en cuenta, ya que esto sólo será posible a través de la descolonización del conocimiento y la descolonización de las instituciones productoras de conocimiento:

(...) Descolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento. Si desde el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este “pathos de la distancia”. **Es decir que ya no es el alejamiento sino el acercamiento el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales.** Con otras palabras: si la primera ruptura epistemológica fue con la doxa en nombre de la episteme para subir al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias humanas **es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la doxa sino frente a la episteme, para bajar del punto cero. El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento.** Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p.88-89, énfasis propio).

En este sentido, para trabajar y reconstruir históricamente la formación de las Rondas Campesinas en Perú a partir de su formación junto con las rondas comunales en México desde la memoria basada en la lucha y la resistencia, es necesario ahondar en la noción de memoria colectiva. Según Halbwachs (1995) la memoria colectiva es una corriente continua de pensamiento, con una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. A partir de esta definición de continuidad y de la importancia que la memoria representa en estas formas de organización histórica compuestas por sujetos colectivos es que vale la pena adentrarse en estas memorias colectivas y ver ¿cómo las ha construido y permanecen a lo largo del tiempo?

La memoria es entendida como todo lo que llevamos en la vida y es ésta la que evoluciona (NORA, 1993). Esta noción se relaciona con la cuestión metodológica propuesta por Bosi (1987) y es muy interesante cuando el autor trabaja una psicología del oprimido basada en el rescate de la memoria colectiva. En este sentido, el observador participante puede dar lugar a interpretaciones apresuradas donde la simpatía por el objeto de investigación no es suficiente, es necesaria:

(...) que nasça uma compreensão sedimentada no trabalho comum, na convivência, nas condições de vida muito semelhantes. Não bastaria trabalhar alguns meses numa linha de montagem para conhecer a condição operária. O observador participante dessa condição por algum tempo tem, a qualquer momento, possibilidade de voltar para sua classe, se a situação tornar-se difícil. (BOSI, 1987, p. 2)

Esta concepción de la memoria colectiva se presenta como un camino para entender el carácter local en los derechos humanos donde los sujetos como los pueblos en lucha y resistencia vienen reivindicando para vivir dignamente como las proclamadas

de las rondas campesinas en Perú y las rondas comunales en México. En ese sentido, el compromiso académico que recoge esas demandas es relevante.

La implicación de la investigadora con el tema es también una forma de seguir pensando a partir de las Epistemologías del Sur, las cuales:

Constituye, de por sí, un camino hacia la paz, pues nos permite ejemplificar y entender claramente diversas manifestaciones de violencia simbólica (o cultural), ambiental, estructural y directa que se expresan a través del conocimiento, la cultura, la ciencia y las dominaciones a los seres humanos y la Naturaleza. **Las Epistemologías del Sur son un llamado a abrirnos hacia los que tradicionalmente somos considerados como los «otros», especialmente hacia los saberes, formas de conocer y representaciones no occidentales de la vida y del mundo.** (OVIEDO, 2022, p.42)

La elección de la "opción decolonial", en el avance y construcción de esta investigación, es una herramienta útil para el ejercicio descolonizador. Interesantes autores como Rivera Cusicanqui (2010) proponen la reflexión de las prácticas y discursos descolonizadores desde el lugar de la enunciación, aportando al debate una ruptura epistémica descolonizadora en la comprensión del *Ch'ixinakax utxiwa*, donde la identidad y la cultura latinoamericana pueden representarse en lo que puede y no puede ser al mismo tiempo, es decir, en la yuxtaposición, y no en la imposición, de una categoría sobre la otra. Es por ello que la profundización de la investigación comparada sobre las formas de organización de los pueblos de América Latina debe hacerse a través de esta concepción, como es el caso de las rondas campesinas y las rondas comunales en Perú y México, respectivamente.

Esta tesis que compara las formas de organización política de las rondas campesinas de Puno en Perú y las rondas comunales de Michoacán en México como aportes descolonizadores del derecho en la academia latinoamericana, desde su concepción, se preocupa por releer la comprensión localizada de los derechos humanos. Es por ello que estos ejemplos de pueblos organizados pueden contribuir a la descolonización del derecho desde la Teoría Crítica del Derecho y, al mismo tiempo, fortalecer la defensa de los derechos humanos al pensarlos como procesos históricos de luchas (ESCRIVÃO FILHO; SOUSA JUNIOR, 2016).

En este sentido, esta investigación se relaciona con los movimientos sociales en la región latinoamericana, que deben ser estudiados por la academia comprometida con una lectura crítica de los derechos humanos.

(...) o debate conceitual dos direitos humanos encontra, como fundamento teórico, um caminho orientado pela ação humana organizada em processo de libertação. Assim, os direitos humanos voltam ao domínio do agir humano, de modo que se compreenda que eles são efetivamente construídos e

desconstruídos, reconhecidos e negados, efetivados e violados na dialética da história. (ESCRIVÃO FILHO; SOUSA JUNIOR, 2016, p.31)

Como señalan los autores y en la propia historia latinoamericana, desde la fundación de los Estados-nación en la región, estos pueblos han resistido y se han mantenido. Incluyendo otras formas de ejercicio del derecho consuetudinario como ejemplo de lecturas desde lo local. Carvalho (2001) afirma que la forma en que se formaron los estados-nación condiciona así la construcción de la ciudadanía y fue con la introducción de la educación popular que permitió que las personas tomaran conciencia de sus derechos y se organizaran para luchar por ellos. En esta investigación son los propios actores quienes actualmente se emancipan con sus nociones de mundos posibles como herederos de pueblos indígenas milenarios y actuantes en la contemporaneidad.

Como sujetos colectivos de derechos hoy claman por el respeto irrestricto de sus derechos humanos con ayuda de los sistemas de protección a nivel internacional, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), máxima instancia a nivel regional, así mismo, los instrumentos y mecanismos internacionales en materia de derechos humanos de pueblos indígenas como el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de (1989, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el/la Relator/a especial de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Ese diálogo y apropiación de estos instrumentos venidos de positivización del derecho es de manera descolonizadora al ponerlos como herramientas jurídicas e interrelación con el Estado, mas no desde una postura de subyugación frente a ellos.

Como dice Herrera Flores (2008): el "derecho" de los derechos humanos es, por tanto, un medio o una técnica entre muchos otros a la hora de garantizar el resultado de las luchas e intereses sociales, por lo que no puede: "(...) escindirse de las ideologías y de las expectativas de los que controlan su funcionamiento tanto a nivel nacional como internacional". (HERRERA FLORES, 2008, p.13). Es interesante cómo el propio pueblo lo ha sabido históricamente.

En este sentido, la recreación del debate sobre los derechos humanos realizada por los autores Escrivão Filho y Sousa Júnior (2016) trae un recorte adecuado de su lugar de partida, señalando la importancia de los procesos constituyentes populares en América Latina y el surgimiento del nuevo constitucionalismo latinoamericano de base

democrática e integradora. Se trata de un análisis de los derechos humanos que va más allá de las limitaciones eurocéntricas y coloniales, alcanzando la realidad de los sujetos históricamente excluidos de la propia construcción jurídico-institucional. Es así como el aporte de estos pueblos ha contribuido a esa reinvención de los derechos humanos, como trata de explicar Herrera Flores (2008).

Ante esto, la relevancia de las lecturas desde la realidad latinoamericana ayuda a comprender los límites del propio Estado capitalista moderno, que viola y no respeta los derechos de estos grupos. En este sentido, los pueblos indígenas organizados transgreden el status-quo con sus alternativas milenarias que remiten a su propia memoria histórica de lucha y resistencia, generando así espacios y prácticas descolonizadoras, incluyendo la noción de derecho "desde abajo" (HERRERA FLORES, 2008).

Por lo tanto, el Estado es hoy el principal responsable de reparar las desigualdades que históricamente ha causado. Gallardo (2014) afirma que los Estados latinoamericanos nunca han entendido la ciudadanía y se han mantenido históricamente como un "aparato patrimonial y clientelista". Por lo tanto, "*é ineficaz em relação aos requerimentos da ordem jurídica, como, por exemplo, o do acesso aos tribunais ou às necessidades que o padrão econômico deve resolver, como emprego, crescimento, desenvolvimento*" (GALLARDO, 2014, p. 96).

A la luz de esta visión crítica del Estado, Bueno (2007) sostiene que la consolidación del Estado Democrático de Derecho, caracterizado por el principio del pluralismo basado en la dignidad de la persona humana, sólo depende de la ruptura de paradigmas con respecto a las diferentes formas de discriminación. La creación de políticas públicas responsabiliza al Estado social de la vigencia de estos derechos fundamentales. Es por eso que ejemplos como la acción afirmativa o la discriminación positiva deben ser implementados en los países de América Latina, de los cuales Brasil ha sido uno de los primeros. Estas prácticas están de acuerdo con la universalidad de los derechos humanos, pero implementadas a nivel local, reconociendo las especificidades y los desafíos de esta región del mundo. Este es el reto al que se enfrentan los Estados.

Con lo anterior mencionado es posible afirmar que la investigación dialoga en todos los niveles con la universalidad y lo local en la comprensión de los derechos humanos, pues recrea y rescata con el derecho consuetudinario prácticas originarias que históricamente han resistido. Las valora y visibiliza para construir caminos emancipadores. Los casos de las rondas campesinas y comunales descolonizan y

contribuyen desde un punto de vista político y epistemológico al "Derecho Hallado en la Calle" al entender establecer un nuevo vocabulario y lenguaje como el "Derecho Hallado en las rondas". Es así como germina un abanico de opciones teóricas, metodológicas y prácticas donde el derecho desde los pueblos sirve como la expresión social legítima de la libertad como Escrivão Filho y Sousa Junior (2016) lo señalan, así como, es el *otro derecho* o el *derecho insurgente que nace del pueblo* siguiendo a La Torre Rangel (2012).

CAPÍTULO 2: NUESTRA (DES) CONSTRUCCIÓN METODOLÓGICA

Este segundo capítulo trata sobre la (des) construcción metodológica empleada en esta tesis doctoral, la cual es un resultado después de largo camino recorrido en estos cuatro años dentro de la Universidad de Brasilia (UnB) en el Centro de Estudios Avanzados Multidisciplinarios (CEAM), pero que en realidad son más de diez años acompañando mi trabajo académico y profesional junto a los pueblos indígenas de Abya Yala. En medio de ello, se mezcla mi historia de vida con mi reivindicación como una mujer-*quechua*, nacida y crecida en Abancay (región de Apurímac) en el sur del Perú *Profundo*. La misma tierra que inspiró al gran *Amauta* José María Arguedas al afirmar vehementemente: "Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y quechua" (ARGUEDAS, 1968, s/p).

Por medio de las palabras arguedianas y profundas narramos esta (des) construcción metodológica donde, en primer lugar, comenzamos a delimitar mi lugar de enunciación, el cual hace parte de mi compromiso ético-político en la investigación al reconocer todas las permeabilidades y co autorías con los pueblos en este camino. Arguedas señaló que no era un aculturado, o sea, que no había perdido su identidad originaria y sí la había guardado con él y su historia, por lo que usa metafóricamente la frase demonio feliz para hacer alusión a esa yuxtaposición de culturas y sincretismo religioso con protagonismo del mundo indígena de una manera única. En ese sentido, los pueblos y yo, somos *demonios felices* escribiendo, *senti-pensando y co-razonando* en esta investigación. De esta manera, nos visibilizamos con la coautoría con mis entrevistados/as y de todas las circunstancias, personas y mundos indígenas que alguna vez soñamos esto: ocupar más espacios dentro y fuera de la academia emancipadora.

En el segundo apartado presentamos a las metodologías emergentes y necesarias en América Latina como la Investigación- Acción- Participante (IAP) y la co-labor, las cuales inspiraron la elección de la realización de una autoetnografía reflexiva-narrativa, la cual no fue considerada desde un inicio, pero con el andar con los pueblos, fueron ellos que terminaron recreándola en diferentes momentos.

En el tercer apartado es donde se muestran todos los detalles de la realización del trabajo de campo en Perú y México, lugares por los que siempre estaré agradecida en haber llegado, así como, espacios de toma de decisión y capacitación como las asambleas y encuentros donde las comunidades ronderas y pueblos originarios de

ambos países me hicieron partícipes. En Puno participé de a) Tres Encuentros de las Rondas Campesinas de Puno en Samán en la provincia de Azángaro; en el Centro Poblado de Ccacco en el distrito de Pucará, provincia de Lampa y en el distrito de Putina en la provincia de San Antonio de Putina; b) Una Escuela de Liderazgo de las Rondas Campesinas en el distrito de Ollachea en la provincia de Carabaya y; c) Al Encuentro de las Tres Naciones: *quechuas, aymaras y uros* en la ciudad de Juliaca. De la misma forma, fui invitada para escuchar la charla del gobierno del estado de Michoacán en la localidad de Capula sobre el autogobierno y presupuesto directo que vienen impulsando. El siguiente cuadro muestra los lugares visitados en ambos países:

Cuadro 1- Lugares visitados donde se realizó el trabajo de campo en Perú y México

Perú	México
<ul style="list-style-type: none"> -Lima -Puno -Juliacá -Centro Poblado de Moquejache Japo -Centro Poblado de Ccacco -Putina -Samán -Ollachea 	<ul style="list-style-type: none"> -Ciudad de México -Morelia -Capula -Santa Fe de La Laguna -Cherán -Quiroga -Janitzio -Ixtlahuaca de Rayón

Fuente: Elaboración propia, 2025.

Así, se presentan los temas de las entrevistas semi-estructuradas y el análisis de contenido. Con todo esto es en el cuarto apartado donde reflexionamos del *poder de la palabra y la palabra del poder* como dos conceptos metodológicos como resultado de este estudio *con y para* los pueblos.

2.1 Por una (des) construcción metodológica: senti-pensar y co-razonar⁷

Empleamos el concepto (des)construcción metodológica, el cual es propuesto por nuestra autoría en esta tesis doctoral al referirse a la reevaluación del camino metodológico en el que la investigación en un primer momento es establecida, pero que

⁷ Acerca de las nociones de senti-pensar y co-razonar, las reflexiones obtenidas que permitieron la consolidación conceptual y la manifestación de las mismas en la vida de los pueblos y movimientos sociales se presenta en uno de los libros que organicé y fui autora junto a colegas del Colectivo *O Direito Achado na Rua* (ODANR) publicado en 2023. El libro se titula: “*O Direito Achado na Rua. Sujetos Coletivos: só a luta garante os Direitos do Povo!*”, de la Colección Direito Vivo, Volumen 7. Este fue un resultado de la disciplina del doctorado “El Derecho Hallado en la Calle”, en la que realicé mis prácticas docentes el año 2021 de manera remota y de presencial el 2022 en la UnB. En el libro escribí sobre la subjetividad del sujeto colectivo de derecho y enmarco el senti-pensar y co-razonar como expresiones de esas subjetividades, así como, la capacidad de agencia de los pueblos organizados en la lucha por su emancipación y reafirmación de derechos (PEÑA-AYMARA *et al.*, 2023).

al llegar al trabajo de campo, junto a sus coautores como pueblos y comunidades, se decide por modelar el camino empírico de la investigación. En ese sentido, la investigación toma un camino de adaptación al medio y al contexto y no un camino estático o impuesto en ser cumplido. El haber realizado esta investigación nos demuestra que se hace camino al andar y al investigar y solo existe ciencia si se anda y camina como las rondas campesinas y rondas comunales lo hacen al proteger sus territorios, modos de vida, cosmovisiones, conocimientos, identidades, etc. El estado cíclico y de movimiento nos renueva y envuelve en el ambiente donde la investigación se desarrolla.

Para la (des)construcción metodológica se requiere la interiorización de dos actitudes y posturas frente a lo que conocemos y nos falta descubrir. Así, nos (re)apropiamos y (re)afirmamos en los conceptos de *senti-pensar* y *co-razonar*:

Orlando Fals Borda (2009), sociólogo colombiano, desarrolló un enfoque teórico-metodológico conocido como senti-pensar dentro de la metodología de Investigación Acción Participativa (IAP) revolucionando las ciencias sociales en América Latina al cuestionar fuertemente el uso del método científico como forma de distanciar al investigador del objeto (FALS BORDA, 2009). El autor se inspiró en su trabajo de campo en sociología con los pescadores del Pacífico colombiano, los cuales eran indígenas conocidos como “hombres hicoteas”, ya que su forma de vida era muy similar a la de las tortugas hicoteas que aún viven en estos territorios. Debido a la dura geografía durante las temporadas de inundaciones, las tortugas hicoteas necesitan esconderse dentro de sus caparazones hasta que la temporada termine. Permanecen ocultas y resisten el temporal. La vida de los habitantes de esta región se basa en el mismo valor: levantarse ante las dificultades de la Madre Tierra. En una entrevista en 2009, Fals Borda dijo:

Tuve el privilegio de compartir con ellos, en sus territorios, en sus redes (...) **Ellos fueron los que inventaron el concepto de sentir-pensar. Un concepto tan sencillo y tan bello...** Este es un homenaje a tantos hombres y mujeres sintientes de la región que, en estos tiempos de adversidad, al igual que el "hombre hicotea", saben sobreponerse y soportar los reveses de la vida, que combinan razón y amor, cuerpo y corazón, para deshacerse de todas las (malas) formaciones que han desmembrado esta armonía y poder hablar con la verdad. (UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, 2018, énfasis propio)

Así, sentir estas dificultades y pensar en soluciones a las mismas permea el accionar epistemológico y político de nuestra investigación. El sentir en un sentido amplio requiere de la experimentación de sensaciones internas y externas en la que nos encontramos. En el ejemplo del autor para entender el mundo hicotea es imposible

separar la pensar y sentir, ya que constituyen la unión entre individuo-territorio y comunidad. Los indígenas han incorporado el modo de vida de las tortugas hicoteas en sus prácticas diarias al adaptarse a su medio frente a las adversidades.

El concepto equivalente al senti-pensar es el de co-razonar. La antropóloga mexicana Xotchil Leyva (2011) introdujo el concepto de co-razonar para explicar el legado del movimiento indígena de Chiapas en México, el cual consiste en un “diálogo entre el conocimiento del corazón y el conocimiento de la cabeza”. Inspirada en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), es importante construir otro(s) mundo(s) a través de la co-razón y el corazón. El corazón y la razón son elementos indisolubles al hacer ciencia a lado y con los pueblos.

Otro precursor de la noción de co-razonar es el antropólogo y filósofo argentino Rodolfo Kusch (2000) quien en sus estudios de los movimientos indígenas andinos sostuvo que el co-razonar inspiró su quehacer con las comunidades, pues el juicio emitido a partir del corazón es al mismo tiempo racional e irracional. Por un lado, dice lo que ve cuando participa en el mundo intelectual de la percepción y, por otro, siente fe en lo que está viendo: (...) casi a manera de un registro profundo, como una afirmación de toda la psiquis ante la situación objetiva. Se trata de una especie de coordinación entre sujeto y objeto, con el predominio de un sujeto total (KUSCH, 2000, p. 304). La explicación del autor nos invita a profundizar en la complejidad de la subjetividad de los sujetos indígenas que poseen un conocimiento emocional y racional que marca y reafirma sus acciones en comunidad.

En ese sentido entendemos que “**(...) sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar (...) es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir (...)**” (ESCOBAR, 2014, p.16, énfasis propio). Por tanto, el co-razonar y senti-pensar también se presentan como maneras de descolonizar el conocimiento al cuestionar la práctica científica eurocéntrica que divide la razón del corazón o el sentimiento del pensamiento y que caracteriza la forma cartesiana. Para una (des) construcción metodológica es preciso mostrar las potencialidades de los co-razonamiento(s) y senti-pensamiento(s) vistos de una manera plural, dinámica, insurgente y resistente. Así mismo, con la práctica co-razonante la influencia en la descolonización del conocimiento, lo co-racial se hace presente al cuestionar la práctica científica eurocéntrica.

2.2 Lugar de enunciación como investigadora indígena-mujer

El compromiso ético en el trabajo de producción de conocimiento, otro rasgo característico de este abordaje decolonial teórico-metodológico que dialoga con la co-labor, es la demarcación de lugares epistémicos de enunciación. La idea de "lugar" es entendida no específicamente para referirse al territorio, sino a un espacio de poder, o mejor, desde donde se ejerce la colonialidad del poder (WALSH, 2002). En este sentido, cada investigador se inserta en un lugar de enunciación diferente y, por lo tanto, necesita ser consciente de ello.

Djamila Ribeiro (2017) desarrolla la noción de *lugar de fala* o lugar de enunciación, en su traducción al español, lo cual se refiere al *locus* social, es decir, al lugar social donde los grupos se originan. Inspirada en los aportes del feminismo negro a nivel mundial, sostiene que todas y todos somos resultado de nuestras colectividades y de quienes nos precedieron. Por lo que, el lugar que cada una/o ocupa es diferente en la individualidad, pues el colectivo influencia en gran medida junto con el contexto que cada una/o habita. Más aún si la persona viene de un grupo racializado en la historia.

Yo, Shyrley Tatiana Peña Aymara, soy el resultado de mis ancestros y ancestros quechuas de la región de Apurímac (palabra en quechua que significa "Dios que habla") del sur de los Andes milenarios en el Perú. Como mujer e indígena soy resultado de luchas y resistencias de toda mi familia y como nieta de la Reforma Agraria peruana provengo de las comunidades campesinas, así como, de la primera generación de mi familia en cursar la universidad, obtener experiencias internacionales y convertirme en la primera en obtener el título de doctora. En grandes líneas, como investigadora, delimito mi *lugar de fala* como quechua, mujer y peruana. Por tanto, esa honestidad y transparencia marcan mis lecturas, interpretaciones, análisis y miradas hacia este tema de investigación doctoral.

En ese sentido, en las experiencias de las y los entrevistadas/os que desde ya participan en esta investigación también se consideran sus lugares de enunciación, ya que es allí donde la investigación yace, pues es en la riqueza de lugares de enunciación donde las experiencias, sentires y pensares se delimitan, germinan y se enraizan. No hay cómo pensarnos si la comunidad no piensa junto al colectivo y viceversa. ¿Cómo fue nuestro acercamiento en la construcción metodológica de esta investigación? ¿Cuáles son las contribuciones, aportes y cuestionamientos que traemos con el tema de investigación propuesto? ¿Cuál fue el camino de la investigadora en esta tesis para

conseguir la sinergia y compañerismo con las rondas en Perú y México? Las respuestas a estas interrogantes se expondrán en el tercer apartado de este segundo capítulo.

2.3 Metodologías emergentes y necesarias en América Latina: la Investigación- Acción- Participante (IAP) y la co-labor

Mejía (2022) realiza un recorrido sobre las propuestas que han acompañado las prácticas de rebeldía político-cultural desarrolladas en América Latina donde han surgido metodologías en general, así como, metodologías emergentes de investigación en particular. Prueba de ello han sido procesos de comunicación popular, teología de la liberación, filosofía, psicología social, teatro del oprimido, Investigación-Acción-Participante (IAP), educación popular, educación propia e intercultural, decolonialidades, entre otras. Lo valioso de esa participación es que albergan la pluralidad de sujetos de pesquisa como las comunidades negras, afrodescendientes, indígenas, mujeres, jóvenes, maestras y maestros, grupos Lgbti, grupos en condición de discapacidad, etc. Es decir, ocupan un lugar central en la investigación.

Esta tesis doctoral se ubica en el desafío de la co-creación de metodologías más conocidas como las metodologías de la Investigación-Acción-Participante (IAP) y la co-labor, las cuales surgen y emergen desde sus sujetos y sujetas que la protagonizan. Se eligieron estas metodologías por ser contribuciones nacidas y comprometidas con América Latina al cuestionar los cánones positivistas que imperan en la ciencia europea y por la propia crítica de los sujetos tratados como objetos. Prueba de ello lo fueron estudios colonialistas por parte de la antropología hacia los pueblos. Leyva y Speed (2008) ponen los ejemplos de la “Primera Declaración de Barbados: por la liberación de los indígenas” del año 1971 en la que se denuncia el maltrato de la antropología como instrumento colonial, racionalizado y justificado en términos académicos para justificar la colonización. Frente a ello, esos pueblos demandaron tener voz en las investigaciones y la aprobación de investigadores con compromisos éticos.

Mientras, en la región latinoamericana se desarrollaban:

(...) propuestas metodológicas para concretar un trabajo riguroso y comprometido política y éticamente hablando. Entre éstas podemos mencionar la metodología de educación popular del brasileño Paolo Freire (1970), misma que respondía en parte a los tempranos llamados de Frantz Fanon (1963 [1961]) de proveer a las poblaciones nativas de una educación anticolonial.(LEYVA, SPEED; 2008, p. 69).

A continuación, serán desarrollados los aportes de Frantz Fanon y Paulo Freire quienes son considerados como grandes referencias teóricas y políticas para reflexionar los impactos de la colonización, así como, su superación.

2.3.1 Legados de Frantz Fanon y Paulo Freire

Frantz Fanon (1925–1961) psiquiatra, filósofo y escritor francés-caribeño, de origen martiniqués, profundizó y entendió la necesidad de la apuesta descolonizadora para terminar con la relación de dominación por parte de los colonizadores y colonizados. A pesar de que muchos países habían alcanzado la tan ansiada descolonización política, sus sociedades no estaban descolonizados mentalmente. De lo contrario, seguían reproduciendo la lógica colonial mediante el racismo, la discriminación y el enaltecimiento del ser colono.

Por tanto, se tornó urgente un proceso de descolonización más allá del Estado:

En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial. Su definición puede encontrarse, si se quiere describirla con precisión, en la frase bien conocida: "los últimos serán los primeros". La descolonización es la comprobación de esa frase. Por eso, en el plano de la descripción, toda descolonización es un logro. (FANON, p.17-18)

La descolonización aparece como un paso necesario, un proceso constante y que su realización es posible, pero que tarda. Además, se presenta como un replanteo para combatir la situación colonial. En su vasta obra "Piel negra y máscaras blancas" de 1952, Samir Amin escribe el prefacio y es meritaria la mención que el autor realiza sobre la región:

La colonización interna en América Latina tuvo igualmente consecuencias políticas y sociales del mismo tipo que las generadas por la colonización en general: el racismo con respecto a los negros (especialmente en Brasil), el desprecio ante los indios. Esta colonización interna no se cuestionó más que en México, cuya Revolución (1910-1920) se sitúa por esta razón entre las «grandes revoluciones de los tiempos modernos». Y puede que esté en camino de cuestionarse en los países andinos con el renacimiento de las reivindicaciones «indigenistas» contemporáneas, por supuesto en una coyuntura local y global nueva. (AMIN, [1952] (2009), p.9)

El diálogo que Fanon brinda para los estudios de las ciencias sociales en general da un sentido de renovación y esperanza ante los desposeídos históricamente. A pesar de que el autor emplea un lugar de enunciación desde el contexto de independencia de Argelia en 1962 y su relación compleja con Francia, no es alejada de la realidad latinoamericana.

Para Fanon, la descolonización es una forma de (des)aprendizaje: desaprender todo lo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización para reaprender a ser mujeres y hombres. Solo ocurre la

descolonización cuando todos -individualmente y colectivamente-participan en su derrumbe. Por eso el intelectual revolucionario, al igual que el activista y el maestro, tienen la responsabilidad de, activamente, ayudar y participar en el “despertar” de la educación política, “abrir las mentes, despertar [las masas] y permitir el nacimiento de su inteligencia, inventando almas, como dijo Césaire”. (WALSH, 2009, p.62).

Esta reflexión estuvo también expuesta en el trabajo del brasileño Paulo Freire (1921-1997) quien fue un educador y filósofo marxista que reflexionó ampliamente el sentido de la educación mediante su trabajo comprometido entre la teoría y la práctica. Entre sus principales obras se encuentran: Concientización y alfabetización (1963); La educación como práctica de la libertad, (1967) y Pedagogía del oprimido (1968)⁸.

El legado de Paulo Freire se basa en entender la relación entre oprimidos y opresores, así como, en optar caminos para la liberación del oprimido mediante el arma de la educación. Para ello, es necesaria una nueva pedagogía:

(...) enraizada en la vida de esas subculturas, a partir de ellas y con ellas, será un continuo retornar reflexivo sus sus propios caminos de liberación; no será simple reflejo, sino reflexiva creación y recreación, un ir adelante por esos caminos: “método”, “práctica de la libertad”, que por ser tal, está intrínsecamente incapacitado para el ejercicio de la dominación. La pedagogía del oprimido es, pues, liberadora de ambos, del oprimido y del opresor. Hegelianamente diríamos: la verdad del opresor reside en la conciencia del oprimido (FREIRE, 1968, p.6)

Es interesante señalar que la función de la pedagogía del oprimido diseña un camino de liberación por lo que desafía a pensar la educación meramente como un traspase de conocimientos.

El pensamiento y obra de Paulo Freire, de vertiente latinoamericana, es en la actualidad punto de partida para todos aquellos educadores que estamos comprometidos claramente con la perspectiva sociopolítica de la educación que implica una opción sin titubeos por los más pobres, postergados y marginados de la tierra, y con la transformación de esta dura realidad en que nos ha sumido la hegemonía capitalista. (IOVANOVICH, 2003, p.310).

En ese sentido, la propuesta freidiana es mundialmente conocida, así como, toda su apuesta desde ya, descolonizadora porque cuestiona críticamente esas relaciones de poder en la que los opresores actúan como colonizadores y los oprimidos como colonizados. El vehículo de asimilar y naturalizar esa relación es la educación impuesta en pedagogías heredadas de la colonización. Ambos autores presentan interpretaciones históricas que denuncian la realidad que sus pueblos sufrieron y todavía sufren a causa de la herida colonial. “(...) Asimismo, aprenden a comportarse de acuerdo con las reglas

⁸ Esta es considerada la obra más conocida de Freire, publicada en México en 1968, y luego en idioma portugués en 1970, con prólogo de Hernan Fiori; editada en español y en inglés en varias versiones: alemán, italiano, francés, holandés, japonés, sueco, noruego, finlandés, danés, flamenco, griego, árabe, chino, y en más de 20 idiomas. (OCAMPO, 2008, p.59).

impuestas por el régimen colonial, de manera que las formas de sometimiento se encuentran aprehendidas sin discusión” (BALLESTEROS, 2016, p.175).

He ahí la explicación de cómo la trayectoria de Frantz Fanon y Paulo Freire se conectan en sus propuestas descolonizadoras tras identificar en sus estudios la relación de dominados y opresores o colonizadores y colonizados. Por tanto, es la Academia un lugar donde se deberían debatir estas cuestiones, así como, superar las trabas colonialistas que aún la caracterizan. Específicamente, en proponer metodologías que descolonicen este espacio y se concatelan con la realidad de los oprimidos.

2.3.2 La Investigación-Acción-Participante (IAP)

El trabajo del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1925-2008) fue otra respuesta académica con compromiso político en beneficio de los grupos y las clases explotadas con la propuesta metodológica de la Investigación-Acción-Participativa (IAP) en los años de 1980:

Éramos sociólogos, antropólogos, economistas, teólogos, artistas, agricultores, educadores y trabajadores sociales... algunos... habíamos decidido abandonar las rutinas universitarias y dedicarnos a búsquedas alternas. En la India estaba floreciendo el grupo paisano de Bhoomi-Sena (Ejército de la Tierra), con sus intelectuales orgánicos Da Silva, Wignaraja, Rahman y otros; en Brasil, Paulo Freire y Darcy Ribeiro se enfrentaban a la dictadura militar y alimentaban la “concientización”; en México, Rodolfo Stavenhagen ponía en práctica su celebrado artículo sobre “descolonizar las ciencias sociales”; en Tanzania, Marja Swantz abría avenidas de estudio popular y talento local; y en Colombia, el padre Camilo Torres, María Cristina Salazar y otros colegas ponían las bases de la “acción comunal” y predicaban la línea nacionalista con temas de lucha contra el latifundio y por los derechos humanos, así como la búsqueda de raíces históricas de los pueblos (FALS BORDA, 2007, p. 17-18).

Desde diferentes partes del mundo, la vocación y demarcación de los lugares de enunciación del Sur Global emergen con sus salidas propias al traer las problemáticas de la realidad social común y proponer alternativas ante ellas. Existen dos elementos importantes para entender la IAP: el conocimiento empírico, práctico o de sentido común que le pertenece a las comunidades y aquel que les permitió crear, trabajar e interpretar predominantemente con los recursos de la propia naturaleza (FALS BORDA, 1980), es decir, los conocimientos científicos o legitimados como tal. En ese encuentro es que se ubica el tercer elemento como aporte del autor: el aspecto político, el cual está en la transformación o mejora de su realidad subalternizada.

(...) una tarea principal para la IAP, ahora y en el futuro, es aumentar no sólo el poder de la gente común y corriente y de las clases subordinadas debidamente ilustradas, sino también, su control sobre el proceso de

producción de conocimientos así como el almacenamiento y el uso de ellos” (RAHMAN; FALS BORDA, 1989, p. 213-214).

Según Fals Borda y Rahman la propuesta de la IAP nace ante la preocupación de tres aspectos:

i) el compromiso para rescatar el papel protagónico y autónomo que tienen que cumplir los individuos que constituyen las bases sociales, tanto en la investigación (producción de conocimiento) que se requiere para comprender sus problemas, como en la acción (uso del conocimiento) que se debe desplegar para resolverlos, (ii) el reconocimiento de que la ciencia no puede convertirse en un “fetiche” en cuyo nombre los “investigadores” puedan tiranizar a los “investigados” y (iii) la necesidad de integrar los niveles micro y macro, es decir, de reconocer que ni lo individual puede sacrificarse en aras de lo colectivo ni lo colectivo en aras de lo individual (perspectiva holística) (FALS BORDA, RAHMAN, 1991, p. 96)

Esa alerta con el uso y almacenamiento de los conocimientos fue una tema de gran envergadura por parte del autor al analizar el propósito de la investigación para que no sea considerada como saqueadora de información sin ningún retorno hacia la comunidad. Asimismo, devuelve un sentido de horizontalidad y humildad en la labor científica.

Cabe recordar que disciplinas como la antropología en los años de 1970 fueron duramente criticadas por considerarlas como instrumento para la colonización.

Nacida de las entrañas mismas del orden colonial y de la expansión del capital, la antropología institucional ha sido en gran parte la normalización del imaginario occidental del ‘primitivo’, la domesticación del ‘salvaje’ mediante su racionalización. Por eso, además de configurar una evidente tecnología política de administración/intervención de esa otredad naturalizada y ahistorizada del “primitivo”, el discurso antropológico inscribe/reduce esa otredad al orden de visibilidades propias de lo mismo. (RESTREPO, s/a, p. 6).

La antropología, así como todas las disciplinas tuvieron un rol en la colonización y la colonialidad del saber. Por tanto, la IAP es un camino posible de ser seguido para la ansiada descolonización del saber en la academia y su impacto fuera de ella. En ese sentido, para Ortiz y Borjas (2008) existen dos ejes que caracteriza al pensamiento latinoamericano: el eje de carácter epistémico según el cual en todos los procesos (dictaduras, exilios, políticas desarrollistas, movimientos de renovación en la iglesia católica, etc.) debería construirse conocimiento crítico al reconocer que el conocimiento no es neutral. Esto porque siempre se responde a una situación y a los intereses de los sujetos que lo producen desde su base social. Por tanto, en la lectura falsbordiana es imprescindible el entendimiento de esos vínculos que hay entre el pensamiento crítico, contexto cultural y la estructura de poder en la sociedad.

La IAP es resultado de esa reflexión unida a los sujetos subalternizados por la colonización y el discurso de la modernidad. Del mismo modo, la IAP se presenta como una posibilidad y realidad a tal punto que el mundo académico, los gobiernos de varios países y agencias internacionales de la Organización de Naciones Unidas (ONU) reconocieron esta metodología como viable (FALS BORDA; RAHMAN, 1988).

De acuerdo con Martínez (2003) se sintetiza las cuatro fases de la IAP:

Cuadro 2- Cuatro fases de la IAP

Fase 1: Observación participante.	<ul style="list-style-type: none"> -Periodo en que la investigadora se inmiscuye en los procesos, problemáticas y la realidad que estudiará. -Existe una interacción con los actores sociales durante un tiempo variable que depende de la comunidad. -Tiempo para que la investigadora sea legitimada y aceptada por la comunidad. -Determinación de las principales problemáticas que enfrenta la comunidad a estudiar.
Fase 2: La investigación participativa.	<ul style="list-style-type: none"> -Periodo de diseño de la investigación. -Elección de métodos pertinentes que serán empleados de acuerdo a las información obtenida. -Explicación de la lógica, eficacia y limitaciones del método a ser empleado. -Consultar y pedir el aval de conformidad por parte de la comunidad.
Fase 3: La acción participativa.	<ul style="list-style-type: none"> -Es la parte devolutiva del trabajo hacia la comunidad, la cual puede manifestarse en un proyecto o iniciativa que transforme su realidad.
Fase 4: La evaluación.	<ul style="list-style-type: none"> -Es la parte de verificación del conocimiento producido. La primera es la parte más ortodoxa de contrastación de las ciencias sociales y naturales y la segunda se basa en la efectividad de los cambios logrados dentro de la comunidad. -Acompañamiento posterior a la investigación.

Fuente: Elaboración propia basada en Martínez (2003) y Guzmán *et al* (1994).

En la IAP se pueden distinguir cuatro fases, si bien, estas no son en la realidad excesivamente nítidas, pues su desarrollo temporal depende de diversas circunstancias, tales como la organización de la comunidad, su disponibilidad de tiempo, la coyuntura que atraviesa cada comunidad, etc.

2.3.3 La co-labor

La co-labor implica que la/el investigador/a comparta el mismo compromiso político con quienes realizará su investigación, a pesar de tener agendas y proyectos particulares (LEYVA; SPEED, 2008). Por tanto, vemos que la IAP se complementa con la co-labor.

Por lo que, la investigadora asume una relación de horizontalidad, compromiso político y respeto hacia esas/os protagonistas que son las rondas campesinas del Perú y las rondas comunales de México.

Comprender las maneras como el territorio produce conocimiento, es decir, cómo se produce investigación a partir de cómo cada hilo va trenzando un diseño que hace parte de las fiestas, de los colores y de las formas en que se expresan los pueblos, en las que se viven los ciclos de la tierra, del Sol y de las lluvias (REY, 2022, p.13).

Reafirmar esa forma de acercamiento al tema de investigación como la forma de un tejido que solo existe por la configuración de sus hilos supone también las manos que lo hacen con un mismo objetivo. En ese sentido, Leyva y Speed (2008) explican tres puntos importantes para explicar la necesidad de desarrollar esta metodología:

1) el problema de la supervivencia del fardo colonial de las ciencias sociales y de la naturaleza neocolonial de la investigación científica; 2) el problema de la arrogancia académica (...) que asume que el conocimiento científico es superior, más valioso que el producido por los actores sociales; 3) y, la cuestión de la política de la producción del conocimiento que incluye, por una parte, el interés y la práctica de producir conocimiento que contribuya a transformar condiciones de opresión, marginación y exclusión de los estudiados; y, por otra, a producir análisis académicos más ricos y profundos a través de la experiencia de co-labor. (LEYVA; SPEED, 2008, p. 34-35)

La metodología de la co-labor mantiene una relación intrínseca con la descolonización y la decolonización en la academia con un arraigo hacia la transformación social. Ello se evidencia en la necesidad de emancipar este espacio con ayuda de los actores de la investigación, lo cual dialoga con la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. Por tanto, investigar desde una perspectiva decolonial y en colabor no solo se basa en romper metodológica y epistemológicamente, sino también “(...) se convierte en una apuesta ética y política de quienes quieren replantear las formas tradicionales de realizar investigación y de aproximarse a los sujetos con los que se investiga” (ARROYO; ALVARADO, 2016, p. 138).

Para Ortiz y Arias (2019) es necesario alejarse de la matriz moderna-colonial que se encuentra en las instituciones occidentalizadas y en la bibliografía eurocéntrica. También, cuestionar en todo momento la noción de investigación y a de las nociones de investigador e investigado. En ese sentido, en la investigación se emplea la co autoría como un proceso colectivo de la investigadora con sus protagonistas que fueron las rondas campesinas y comunales.

2.4 Por las sendas del método y metodología: caminante se hace camino al andar con la autoetnografía reflexiva-narrativa y las entrevistas semi-estructuradas

Esta investigación es de carácter cualitativo con énfasis en una ardua revisión bibliográfica en busca de fuentes primarias y secundarias: lectura constante de libros, artículos, revistas, textos académicos, páginas web, conferencias magistrales de especialistas, entrevistas semi-estructuradas, documentos oficiales de Estados, Organismos Internacionales, producción audiovisual, entre otros sobre el tema. Cabe resaltar el acceso a información online proporcionada de manera gratuita de esos centros del saber, así como, el no uso de la inteligencia artificial en toda la redacción de esta tesis doctoral.

Las metodologías que influyeron en la realización del trabajo de campo vienen a ser la IAP y la Co-labor ya explicadas a profundidad en los anteriores apartados. Sin embargo, proponemos la (des) construcción metodológica que yace su aplicación en el senti-pensar y co-razonar, lo cual fue sustentado al iniciar este capítulo. De la misma forma, el lugar de enunciación ya demarcado permea todos los caminos recorridos en la investigación al comparar ambas experiencias en Perú y México.

En un primer momento, es decir, al realizar el proyecto de tesis doctoral, que nace el año 2017, pero que toma forma y es presentado para la selección doctoral del año 2020, en medio de la pandemia, se tenía en consideración seguir estrictamente los caminos metodológicos de la IAP y la Co-labor. Sin embargo, luego de haber realizado el trabajo de campo junto a las comunidades ronderas en Perú y en México me pregunté: ¿cuál será la forma de contar todo lo vivido, pensado y sentido durante ese tiempo? ¿cómo podría proponer un método, además de las entrevistas realizadas, que sostengan esas experiencias adquiridas y aprendidas con los pueblos? ¿Cómo esta investigación que enaltece a sus protagonistas contribuye a descolonizar la Academia? Es así que el estudio del abogado y antropólogo mexicano Orlando Aragón en su libro “El derecho en insurrección: hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán” (2023) y el libro de la profesora estadounidense Carolyn Ellis “*The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography*” (2004) me condujeron a elaborar una autoetnografía reflexiva-narrativa, la cual se nutre fuertemente de las entrevistas semi-estructuradas empleadas en esta investigación y del poder de la palabra en los mundos ronderos e indígenas.

2.4 Construcción de la autoetnografía reflexiva-narrativa

Emplear como método de narración una etnografía reflexiva implica documentar las formas en que la investigadora cambia como resultado del trabajo de campo. La etnografía reflexiva que también es narrativa existe desde el comienzo de la investigación de la biografía de quien hace la etnografía, del estudio de su vida junto al grupo cultural investigado, hasta las memorias etnográficas (BÉRNARD *et al*, 2019). Incluso, se considera la información obtenida de manera espontánea, no planificada, pero que contribuye significativamente a los resultados obtenidos en la investigación.

Ellis (2004) afirma que en la forma de narración cabe resaltar la idea de “capas” que constituyen una narración dialógica donde la reflexibilidad, las múltiples voces y la introspección forman parte del resultado final. Esto con el fin de llamar a lectores y lectoras para entrar en la “experiencia emergente de hacer y escribir investigación” (ELLIS *apud* RONAI, 2004, p.25). De esa manera, según la autora, dotar de identidad propia al quehacer científico y valorar los textos concretos frutos de la investigación, así como, a los análisis abstractos que tradicionalmente se realizan, las cuales muchas veces son tratadas como superiores o únicas.

Por su parte, Aragón (2023) relata el empleo de la metodología de la autoetnografía reflexiva de esta forma:

(..) la metodología en que descansa esta investigación es una autoetnografía reflexiva de **múltiples espacios de producción jurídica y política, que toma forma en todo el texto de narraciones de eventos en los que participé-también-como actor; más particularmente como abogado de Cherán**. Esa es la razón por la que prácticamente todos los capítulos se escriben de forma testimonial y con **abundancia etnográfica** sobre diferentes episodios a los que, un investigador en otra posición, no podría llegar a acceder. (ARAGÓN, 2023, p.60, énfasis propio)

Resulta interesante el lugar de enunciación que el autor delimita y su encuentro con la investigación, la cual es un aporte para la antropología jurídica y para la militancia dentro de ese campo interdisciplinario. El papel como abogado defensor de la comunidad de Cherán, por más de quince años, lo posicionó en un lugar diferenciado que nutre su mirada y andar como investigador-antropólogo-abogado-militante y, por supuesto, ser humano. Todo al mismo tiempo. Tuve la oportunidad de entrevistarlo en México y me comentó que actualmente es miembro del Colectivo Emancipaciones, profesor en el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia de la Universidad Nacional Autónoma de México (ENES

Unidad Morelia) y fundador del Laboratorio de Antropología y del Estado (LAJES). Esos tránsitos desde esferas académicas, políticas y jurídicas dibujan la diferencia de su valiosa contribución con el tema del autogobierno y su efectivización del derecho de la libre autodeterminación de los pueblos, un tema que será ampliamente presentado en el tercer capítulo de esta tesis.

Con todo lo anterior mencionado decidimos emplear el término autoetnografía reflexiva-narrativa como un método y metodología en el andar investigativo comparativo de ambas experiencias en Perú y México. Si bien Ellis (2004) aduce el término “etnografía reflexiva-narrativa”, Aragón (2023) trae la noción de “autoetnografía reflexiva”, al sumergirse y luego emerger en la investigación. Por tanto, decidimos por ambas opciones como complementares y dialógicas que ayudan a la (des) construcción metodológica. Caminante, estamos haciendo camino.

2.4.1 Las entrevistas semi-estructuradas

Otro de los aspectos importantes en esta investigación lo fue la realización de entrevistas en las que realzo la co creación de fuentes primarias junto a mis protagonistas con el uso de entrevistas semi-estructuradas, las cuales:

(...) presentan un grado mayor de flexibilidad que las estructuradas, debido a que parten de preguntas planeadas, que pueden ajustarse a los entrevistados. Su ventaja es la posibilidad de adaptarse a los sujetos con enormes posibilidades para motivar al interlocutor, aclarar términos, identificar ambigüedades y reducir formalismos (DÍAZ-BRAVO *et al*, 2013, p.163)

En éstas fueron posible abordar las percepciones, sentires, pensares que los/as co autores y autoras que son las rondas campesinas en Perú y las rondas comunales en México tienen de su propia acción política y epistémica. Los temas que versaron sobre las entrevistas fueron:

- a) el conocimiento que poseen sobre los orígenes de sus formas de organización como pueblos indígenas u originarios en su memoria histórica;
- b) sus acciones y cómo esto se representa en su experiencia de vida;
- c) cómo esto contribuye a su resistencia como comunidad;
- d) los problemas que enfrentan cotidianamente y el impacto de la COVID-19;

- e) el ejercicio de la justicia comunitaria o consuetudinaria para la descolonización del derecho;
- f) si conocen otras experiencias similares a nivel nacional, latinoamericano o internacional y;
- g) la relación del Estado con los pueblos.

El análisis de contenido, entendido como “la técnica que permite investigar el contenido de las “comunicaciones” mediante la clasificación en “categorías” de los elementos o contenidos manifiestos de dicha comunicación o mensaje (AIGINEREN, 2018, p.1) fue aplicado tras la obtención de las entrevistas, notas de campo y sus respectivas transcripciones donde se identificaron temas transversales que son expuestos en el capítulo tres y que ayudan a construir categorías para comparar ambas experiencias en Perú y México. Esto se fortalece con las interpretaciones desde la (des) construcción metodológica donde la autoetnografía reflexiva-narrativa es el hilo conductor que permea esta investigación. A continuación, presento el modelo de las entrevistas semi-estructuradas que fueron aplicadas.

2.4.1.1 Modelo de entrevistas semi-estructuradas

Modelo de entrevista semi-estructurada que fueron aplicadas

- Nombres y Apellidos:
 - Cargo en la organización u ocupación actual:
 - Lugar y fecha de la entrevista:
 - Tiempo de duración:
1. ¿Qué significan las rondas campesinas/comunales/pueblo indígena u originario para ti? Cuéntame un poco de tu historia como líder/lideresa indígena/originario.
 2. ¿Por qué son importantes las rondas campesinas/comunales en las comunidades?
 3. ¿Cuáles son los principales problemas que hoy en día las rondas enfrentan?
 4. ¿Cómo afectó la pandemia de la COVID-19 a las rondas campesinas/comunales?
 5. ¿Consideras que las rondas campesinas/comunales deben tener alguna representación política dentro del Estado? ¿Por qué?
 6. ¿Qué deberíamos aprender de las rondas campesinas/comunales?
 7. ¿Qué significa el “derecho” para ustedes?
 8. ¿Qué significa la “justicia” para ustedes?
 9. ¿Cómo resuelven sus casos jurídicos como ronderos y ronderas en sus comunidades?

- | |
|--|
| 10. ¿El Estado respeta las decisiones que toman las rondas en sus asambleas? |
| 11. ¿Qué debería hacer el Estado para llevarse bien con ustedes? |

Cabe resaltar que procuré abarcar todas las preguntas en las entrevistas, sin embargo, las condiciones de llevarlas a cabo, por ejemplo, en medio de asambleas, encuentros y charlas de capacitación, condujeron a que algunas entrevistas se hagan de manera parcial y otras de manera completa. Sin embargo, en cada una de ellas encuentro la riqueza y profundidad, incluso en los silencios que también estuvieron presentes, ¿cómo escuchamos este silencio?

Durante mi trabajo de campo en Puno (Perú), realizado entre mayo y junio del 2024, en total fueron realizadas ocho entrevistas a líderes ronderos y ronderas y actores comprometidos con ellos, a quienes muy gentilmente agradezco por brindarme su tiempo y dedicación. Fueron dos mujeres y 6 hombres. En un principio traté de buscar la paridad de género entre hombres y mujeres, pero todavía prevalece la presencia de hombres en cargos de poder en las comunidades, por lo que es un tema que he decidido abordar parcialmente en el tercer capítulo de la tesis al preguntarme: ¿A qué se debe esta situación?, ¿Cómo las rondas entienden la cuestión de género en las comunidades indígenas y ronderas? y ¿Cómo se trabaja la identidad de mujer-indígena y/o indígena-mujer? Fueron interrogantes que mis propias entrevistadas me condujeron a tomarlo en consideración. Sin duda, esas preguntas son temas para futuras investigaciones desde los estudios de género y el feminismo decolonial en América Latina, pues guardo un compromiso con mi identidad de mujer indígena quechua desde la Academia y es necesario desvendar las taras del patriarcado y su expresión en los mundos ronderos. A continuación, un cuadro que resume lo anterior mencionado:

Cuadro 3- Cuadro de entrevistas realizadas en Puno- Perú

Método	Participante	Fecha	Lugar	Duración
Entrevista Total: 8	Lino Limachi Añari	18/05/2024	Distrito de Lampa, provincia de Lampa, región Puno	16 min. y 30 seg.
	Erwin Idme Ccoa	24/05/2024	Centro Poblado de Ccacco, Distrito de Pucará, provincia de Lampa, región Puno.	7 min. y 3 seg.
	Antonia Rivera Mamani	24/05/2024	Centro Poblado de Ccacco, Distrito de Pucará, provincia de Lampa, región	6 min. 40 seg.

			Puno.	
Rondero y Josué Sacaca.	24/05/2024	Centro Poblado de Ccacco, Distrito de Pucará, provincia de Lampa, región Puno.	7 min. y 48 seg.	
Godofredo Emerson Machaca Álvarez	01/06/2024	Distrito de Putina, provincia de San Antonio de Putina, región de Puno.	8 min. y 24 seg	
Wilson Jesús Muñisaca Luque	01/06/2024	Distrito de Putina, provincia de San Antonio de Putina, región de Puno.	15 min. y 17 seg.	
Maria Leonor Cáceres Chambi	01/06/2024	Distrito de Putina, provincia de San Antonio de Putina, región de Puno.	4 min. y 51 seg.	
Sabino Soncco Mamani y Marcelino Zárate Quispe.	22/05/2024	Ciudad de Juliaca, distrito de Juliaca, provincia de San Román, región de Puno.	55 min. y 37 seg.	

Fuente: Elaboración propia, 2025.

El trabajo de campo en Michoacán (Méjico), realizado entre octubre y noviembre del 2024, en total resultaron doce entrevistas a académicos especialistas en el tema, líderes y lideresas indígenas de diferentes comunidades donde dos fueron mujeres y seis fueron hombres. En la misma proporción que encontré en Perú y de la misma manera es urgente hacerse la misma pregunta: ¿por qué las mujeres aún no hacen parte de la vida política y de representación en sus comunidades? ¿en qué medida ello interfiere en la acción política como comunidades? Esas preguntas intentan ser respondidas en el capítulo 3. La siguiente tabla representa lo anterior dicho:

Cuadro 4- Cuadro de entrevistas realizadas en Michoacán- México

Método	Participante	Fecha	Lugar	Duración
Entrevista Total: 8	José Alfonso Hernández Bautista	05/11/2024	Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.	23 min. y 33 seg.
	Alfonso de Santa Fe de la Laguna y su compañero	05/11/2024	Camino a la Localidad de Santa Fe de La Laguna, Municipio de Quiroga, estado de Michoacán de Ocampo, México.	13 min. y 11 seg.
	Mónica Elisa Ramos Cruz	05/11/2024	Localidad de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga, estado de Michoacán de Ocampo, México.	47 min. y 7 seg.
	Francisco Rosas Tomás	06/11/2024	Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de	44 min. y 21 seg.

		Ocampo, México.	
Francisco Tapia	06/11/2024	Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.	19 min. y 14 seg.
Gloria Angélica Valencia.	06/11/2024	Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.	3 min. y 14 seg.
Maestro Pedro Chávez Sánchez	06/11/2024	Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.	57 min. y 2 seg.
José Trinidad Ramírez Tapia, “Tata Trini”	06/11/2024	Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.	1 hr., 49 min. y 5 seg.
Orlando Aragón y Luis Alejandro Pérez Ortiz	28/10/2024	Localidad de Morelia, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.	1 hr., 30 min. y 33 seg.

Fuente: Elaboración propia, 2025.

Un aspecto de suma importancia es que **todas las entrevistas presentadas en esta tesis doctoral fueron autorizadas para ser publicadas y transcritas** por parte de quienes contribuyeron para las mismas. Reunimos a lo largo de esta tesis veinte fotografías de los momentos más importantes en esta jornada, con mis entrevistados/as, al demostrar su autorización para la publicación. Además, de recrear gráficos sobre los modelos de organización política basadas en sus estructuras propias como los organigramas de las comunidades de Cherán, Santa Fe de La Laguna y las rondas campesinas de Puno.

2.4.2 El poder de la palabra en los mundos ronderos e indígenas

Un elemento interesante que, sin duda, aporta esta investigación tiene que ver con la visibilización del poder de la palabra en el mundo rondero e indígena. Recreo este concepto que a su vez es práctica al referirme al espacio que ocupa la oralidad en los mundos indígenas, en especial, en el mundo de las rondas campesinas y comunales, las cuales guardan valores ancestrales como el compromiso y la afirmación de la vida política. Es mediante la palabra donde los acuerdos son tomados en cuenta, así como, es en la palabra donde viven y sucumben esas tradiciones, costumbres, conocimientos ancestrales, sentires y pensares. En la palabra está la co-razón y el senti-pensamiento rondero e indígena.

Uno de los libros que refleja la esencia del poder de la palabra desde los pueblos es el libro “Chaninchay: rondando en los pueblos por justicia, seguridad y buen vivir” (2023) escrito por los ronderos puneños Sabino Soncco Mamani y Alejandro Soncco Cutipa. En ese texto se emplea la conversación y el diálogo de ambos sobre la formación de las rondas campesinas de Carabaya, específicamente de las rondas de Anansaya y Urinsaya. Así, empezó lo que ellos llaman el proyecto de “rondando el escritorio”. En la presentación del libro, Alejandro Soncco lo relata de esta forma:

Entonces comenzó el nuevo proyecto rondando el escritorio batiendo letras en vez de soga y chicote. Hubiéramos querido escribir en quechua u otro idioma originario de la región, aparte de recuperar al menos parte del vocabulario jurídico quechua, aymara o puquina. Sin embargo, ¿cuántos podrán leer y comprender si las propias lenguas originarias, para muchos, parecen más bien una lengua extranjera? Rondando con las letras preparamos el esquema general y rellenamos el contenido, reunidos muchas veces. Aparte de algunos aportes necesarios, asumí el rol de entrevistador y digitador a la velocidad del habla; mientras Sabino, uno de los ronderos más fogueados en el Perú, asumió el de narrador principal, basado en sus experiencias propias. (SONCCO-MAMANI, SONCCO-CUTIPA, 2023, p.31).

Todas las parte del libro inician con preguntas que son respondidas por ellos mismos al viajar por las memorias que guardan las experiencias ronderas de sus vidas. Fue en ocho años que se logró obtener el libro, compuesto de siete capítulos, donde la palabra, el habla y la convicción reflejan el poder rondero. La palabra también se escribe ganando así un poder más. Eso lo demostraron estos dos autores al relatar de manera armónica y con vocación académica el quehacer rondero de impartir justicia, vigilar su territorio, descolonizar el derecho y por supuesto, la Academia.

Existen aportes interesante dentro de la academia como el estudio de Romero (2013) que trabaja la historia oral como metodología donde la oralidad:

(...) presenta un camino que **permite la construcción del conocimiento tomando la voz de los propios actores como materia prima**. Entendemos a esta modalidad como legítima y fértil, pues admite obtener material significante que por medio de otras peculiaridades sería impensable. **Tanto la oralidad como la escritura, si bien son dinámicas diferenciadas, se complementan y enriquecen, aportando cada una ellas sus particularidades**. Lejos de privilegiar una u otra, barajamos que el vector de la lecto-escritura se presenta como dominante en determinados sectores de producción del conocimiento y es visto como potencial para acceder a una “verdad objetiva”. Para el caso de la oralidad, ésta demanda la centralidad de la memoria, tanto individual como colectiva, para así **facilitar la permanencia de saberes, costumbres y tradiciones, sin prescindir del olvido**. (ROMERO, 2013, p.92)

La autora coloca a la oralidad y a la escritura como dos fuentes indispensables de adquirir el conocimiento, pero la potencialidad de la oralidad descansa en ahondar en las memorias más profundas de los co autores y co autoras, como es el caso de esta tesis. El libro de los líderes ronderos se encuentra en esos dos lugares por su originalidad, autoría y propuesta dentro de la Academia, pero con repercusión fuera de

ésta. Por consiguiente, el poder de la palabra se relaciona intrínsecamente con la oralidad por ser ésta una reserva de conocimientos heredados por generaciones. Un diferencial es que la palabra tiene poder y más en los espacios de toma de decisiones, ceremonias, asambleas, encuentros, etc.

Tuve la oportunidad de conversar con el compañero Sabino Soncco Mamani, quien en una de las entrevistas me compartió lo siguiente acerca de la recepción de su obra:

La primera [presentación] que hemos hecho y **hemos ido bien recepcionados**. Han estado estudiantes de Derecho, han estado estudiantes de Antropología, Sociología de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno, también han estado de las universidades particulares. También han estado de la Defensoría de Pueblo, el Instituto IDECA, ¿qué se llama también? Ellos nos han apoyado, la Defensoría nos ha apoyado, Poder Judicial ha estado ahí también, los mismos decanos han estado en la misma Universidad de Puno. Ha estado también, ¿qué se llama? Del mismo Colegio de Abogados también han estado. **Creo que ha sido bien recibido, por eso, inmediatamente nos llamaron para que ya hagamos una exposición en la misma Universidad de Puno del Altiplano**, hemos estado. Posteriormente, **vía virtual también hicimos** a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En Lima también lo hicimos también. Entonces, **creo que sí está bien acogido, más que nada por la gente intelectual y quizás no por las rondas y por eso que ahora nuestro reto es también hacer un pequeño manual** que de hecho va a ser más ahí un poco resumen de normativo, algunas experiencias propias también de cómo se debe llevar un encuentro, qué cosas se debe aplicar ahí o de ver se debe tomar en cuenta, ¿no? Ver qué tipo de dirigentes, por ejemplo, debe dirigir un encuentro de rondas, no puede ser cualquiera, ¿no? A veces un funcionario público, un líder público de una municipalidad está dirigiendo la Asamblea como sea. No conocen nada como funciona la ronda o cómo debe funcionar la ronda y se desubica. Así, esas orientaciones, propias experiencias va a tener ese pequeño manual que nos pueda servir de algo. Eso mismo sí está dirigido para los verdaderos ronderos, mientras esto casi no tanto ¿no? Aunque, nosotros teníamos, queríamos que los ronderos que tengan este texto, pero un poco se ha ido a otro lado. (SONCCO-MAMANI, 2024)

Como percibimos el libro produjo gran recepción académica por parte de las universidades y centros de investigación y es todavía un reto para que llegue al mundo rondero, ya que éste no se encuentra en las lenguas originarias o la extensión del mismo no ayuda en acciones prácticas. No obstante, el proyecto rondero continuará e irá buscando otros formatos como los manuales que recojan experiencias concretas. Esos desafíos están presentes y mantendremos la seguridad y la palabra de que obras como éstas seguirán surcando y abriendo grietas en la Academia porque las rondas ya están ahí.

Por tanto, considero importantísimo traer el poder que tiene la palabra, por medio de las entrevistas y, especialmente, los discursos que escuché al participar

activamente como invitada durante las asambleas, encuentros y reuniones en ambos países, ya que en ese trayecto sentí la apertura de las organizaciones hacia esta investigación, así como, su co-labor en todo momento. En el caso de Perú fueron en total seis discursos obtenidos por parte de ronderos, ronderas, jueces y académicos que también estuvieron en esos espacios, los cuales serán presentados con profundidad en los siguientes apartados. Este cuadro evidencia lo mencionado:

Cuadro 5- Cuadro de los discursos obtenidos en Puno- Perú

Método	Discursante	Fecha	Lugar	Duración
Discursos (poder de la palabra) Total: 6	Hernan Layme Yépez	22/05/2024	Distrito de Samán, provincia de Azángaro, región Puno.	18 min.
	Josué Sacaca	22/05/2024	Distrito de Samán, provincia de Azángaro, región Puno.	21 min. y 3 seg.
	Autoridad Uro	25/05/2024	Juliaca, Distrito de Juliaca, provincia de San Román, región Puno.	7 min. y 26 seg.
	Rita Suaña Coila.	25/05/2024	Distrito de Juliaca, provincia de San Román, región Puno.	15 min. y 16 seg.
	Josué Sacaca	02/06/2024	Distrito de Ollachea, provincia de Carabaya, región de Puno.	34 min. y 16 seg.
	Santos Saavedra Vásquez	02/06/2024	Distrito de Ollachea, provincia de Carabaya, región de Puno.	59 min. y 14 seg.

Fuente: Elaboración propia, 2025.

En el caso de México reuní tres discursos de autoridades indígenas y funcionarios del Estado quienes participaron en un evento sobre el autogobierno organizado por el actual gobierno. Los discursos obtenidos en ambos casos fueron transcritos, e incluso traducidos del *quechua* o del *p'urhépecha* al español. Si bien la diferencia los discursos obtenidos es de manera diferenciada, cabe afirmar que lo fue de acuerdo a las condiciones que el campo me ofreció, principalmente en México porque fue mi primer acercamiento a las comunidades y mi involucramiento se dio de manera distinta. Por ejemplo, rescato que un líder de la ronda comunal de Santa Fe de la Laguna me invitara a un evento con el gobierno del Estado, así como, los investigadores mexicanos me invitaran a dar una ponencia. Más detalles los narro en la autoetnografía reflexivo-narrativa del tercer capítulo. En ambos trabajos de campo, por ser eventos públicos, los discursos fueron transcritos y analizados, de igual forma que las entrevistas semi-estructuradas. Esta tabla condensa esa información:

Cuadro 6- Cuadro de los discursos obtenidos en Michoacán- México

Método	Discursante	Fecha	Lugar	Duración
Discurso (el poder de la palabra)	Humberto Urquiza Martínez	05/11/2024	Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.	17 min.
Total: 3	Alfonso de Santa Fe de la Laguna	05/11/2024	Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.	4 min. y 48 seg.
	Discurso del presidente de San Ángel de Zurumucapio	05/11/2024	Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.	9 min. y 7 seg.

Fuente: Elaboración propia, 2025.

Para finalizar este segundo capítulo de (des) construcción metodológica fueron la IAP y co-labor las fuentes de donde partimos para llegar a una metodología original y auténtica que se posicione de acuerdo a las necesidades presentadas en todo el camino de investigación. Siguiendo los legados de Frantz Fanon y Paulo Freire, qué mejor introducirnos en el aprendizaje desde perspectivas descolonizadoras y críticas, las cuales contribuyan para transformaciones en todos los niveles, no solamente en el plano académico, sino que acompañen a los proyectos de emancipación de los pueblos. La sociología latinoamericana guarda el potencial de Fals Borda (2008) y también va recreando a la co-labor, trabajada por Leyva y Speed (2008), como trayectos epistémicos e innovadores surgidos desde esta parte del mundo, o sea, valorando su heterogeneidad y diversidad cultural como prácticas creadoras a lado nuestros/as coautores de esta investigación. En ese sentido, nuevamente agradezco a los trabajos pioneros como el de Aragón (2023) donde emplea la autoetnografía como método y metodología, lo cual abre más sendas transdisciplinares para hacer y sentir la ciencia. Nuestro aporte yace en la autoetnografía reflexiva-narrativa que valora la experiencia y lugar de enunciación de quien escribe al *senti-pensar* y *co-razonar* donde resuena el poder de la palabra y la palabra como poder en el mundo indígena y rontero.

CAPÍTULO 3: DESCOLONIZAR PARA *RONDAR* Y *RONDAR* PARA DESCOLONIZAR EL DERECHO Y LA JUSTICIA DESDE PERÚ Y MÉXICO

Cuando asumimos el reto de comparar a las formas de organización epistémica y política de las rondas campesinas de Puno y las rondas comunales en Michoacán para descolonizar el derecho desde América Latina, tuvimos presente la complejidad que ello requiere, así también, los desafíos de entender y *sumergirme en los mundos ronderos* de nuestros pueblos. En este tercer capítulo presento los principales resultados obtenidos fruto de la comparación de ambas experiencias por medio de la autoetnografía reflexiva-narrativa al establecer un diálogo profundo *senti-pensando* y *co-razonando* cada una de esas experiencias.

En los dos primeros apartados narro mis encuentros con Puno y Michoacán al detallar mi llegada para *sumergirme en los mundos ronderos* gracias a los vínculos académicos, activistas y profesionales de la Universidad de Brasilia, el Instituto de Interculturalidad de Puno, el Colectivo Emancipaciones y el Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado (LAJE) de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia de la UNAM (ENES Morelia), quienes me permitieron y abrieron las puertas para llegar a las comunidades. En cada encuentro y reencuentro presento algunos elementos que unen semejanzas y diferencias de las comunidades como el significado de la ancestralidad, la comida, rituales como la muerte y las tradiciones de los lugares visitados.

En el tercer apartado parto de analizar la identidad rondera, indígena y originaria al mostrar las diferentes categorías que interpelan al *mundo de las rondas*. Explico cada una de ellas y sus intersecciones con ayuda de la noción de *chi'xi* de Cusicanqui (2010) donde entendemos que esas identidades son *chi'xi*, es decir, marcadas por la coexistencia y yuxtaposición de elementos diversos que no mantienen jerarquías ni se logran fusionar. En el cuarto apartado propongo el funcionamiento de la organización epistémica rondera basadas en la *memoria colectiva* donde residen sus *epistemologías diferenciadas* que nacen de las comunidades ronderas como sistemas de pensamientos complejos o conocimientos ancestrales únicos que descolonizan el saber, el ser y el poder. Cabe enaltecer el valor del sentido comunitario, la construcción del Buen Vivir con el verbo “rondar”, rescatar los conocimientos ancestrales y hablar de justicia bajo los preceptos del pluralismo jurídico igualitario. El quinto apartado trata sobre las formas de organización política donde reflexiono mediante los organigramas de la comunidad de Cherán, Santa Fe de La Laguna y las rondas campesinas de Puno sobre el

significado del autogobierno, mostrando un abanico de potencialidades, pero también desafíos que las comunidades son muy conscientes que las poseen. De esa manera, también *rondamos* la política.

3.1 Mi primer encuentro Puno querido, Puno del alma en Perú

Gracias a la apertura y resultado de múltiples conexiones para realizar este trabajo de campo en Perú durante mi investigación visité sitios académicos ubicados en Lima, su capital. Estos lugares fueron: la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). En la región de Puno visité las bibliotecas de la Universidad Nacional del Altiplano (UNA) y la Biblioteca Municipal de Juliaca, lugares donde recabé información referente al tema estudiado.

Junto al Instituto de Interculturalidad tuvimos el privilegio de asistir a: a) Tres Encuentros de las Rondas Campesinas de Puno en Samán en la provincia de Azángaro; en el Centro Poblado de Ccacco en el distrito de Pucará, provincia de Lampa y en el distrito de Putina en la provincia de San Antonio de Putina; b) Una Escuela de Liderazgo de las Rondas Campesinas en en el distrito de Ollachea en la provincia de Carabaya y; c) Al Encuentro de las Tres Naciones: *quechuas, aymaras y uros* en la ciudad de Juliaca. Asimismo, visité el distrito de Cojata en la provincia de Huancané y el Centro Poblado de Moquejache Japo en el distrito de Lampa, en provincia que lleva su mismo nombre, para supervisar los huertos de cultivo especiales a más de 3 mil metros de altura y las plantaciones de *queñua*, respectivamente.

A continuación, presento mi experiencia y principales aprendizajes, por medio de esta autoetnografía reflexiva-narrativa que narra mi acercamiento a Puno desde el 2021, así como, destaco cada uno de estos espacios donde participé como invitada ponente y aproveché en realizar las entrevistas semi-estructuradas a autoridades de las rondas campesinas, dirigentes indígenas y abogados especialistas. También, fueron lugares donde se recolectaron los discursos de operadores de justicia, autoridades indígenas y ronderas.

*Yo, yo volveré
con mi canción, te cantaré
a donde estés, te llevaré.
Puno querido, Puno del alma
Puno del Sueño, Puno del lago.
Puno querido, Puno del viento.
Puno en lo alto, cerca del cielo.
Lalalay lalala, lalalay lalala*

*lalalay lalala, lalalay lalala ahhh
 Yo, yo volveré.
 con mi canción, te cántaré
 a donde estés, te llevaré
 Puno querido, Puno del alma.
 Puno del Sueño, Cerca del cielo.
 Puno del mundo, Puno está vivo.
 de mil colores, está vestido.
 Yoooo, te cantaré. (WILLIAM LUNA, 2003)*

Iniciamos recordando una música muy conocida en Perú, la cual trata de la región de Puno, su clima peculiar por localizarse a más de tres mil metros sobre el nivel del mar y por ser una región ancestral donde pueblos *quechua*, *aymaras* y *uros* resisten desde tiempos inmemorables.

3.1.2 Datos generales sobre Puno

La región de Puno es uno de los departamentos del Perú ubicado en los Andes del sur, cuya capital lleva el mismo nombre. Por el Norte limita con el departamento de Madre de Dios, por el Sur limita con el departamento de Tacna, por el Este con el Estado Plurinacional de Bolivia y por el Oeste con los departamentos de Moquegua, Arequipa y Cusco. Posee una extensión territorial de 71 999,0 km² (6% del territorio peruano) siendo el quinto departamento más grande en el ámbito nacional como se muestra en el siguiente mapa:

Mapa 1- Mapa político del departamento de Puno



Fuente: BCRP, 2024. Acceso en enero de 2025.

El territorio puneño comprende 43 886,36 km² de sierra (61%), 23 101,86 km² de zona de selva (32,1%), 14,5 km² de superficie insular (0,02%) y 4 996,28 km² (6,9%) que corresponden a la parte peruana del lago Titicaca (BCRP, 2024). Este es considerado el lago más alto del mundo al ubicarse a 3,812 m.s.n.m. en el territorio que conocemos como Altiplano.

Este tipo de ecosistema constituye al departamento de Puno, entre los 3,812 y 5,500 m.s.n.m. y entre la ceja de selva y la selva alta entre los 4,200 y 500 m.s.n.m (MPP, 2024).

El Área Circunlacustre (3,810 a 3,900 m.s.n.m.) está **influenciada por el efecto termorregulador climático del Lago Titicaca**, originando un medio favorable para la actividad agropecuaria; su clima es frío atemperado y seco con excursiones térmicas bien marcadas entre el día y la noche. **El Área Intermedia o Altiplano** (3,900 a 4,200 m.s.n.m.) de topografía semi-accidentada con abundancia de pastos naturales para la crianza del ganado vacuno y ovino. Área Cordillerana, con altitudes superiores a 4,200, lugar donde las vicuñas, tarucas y suris viven en su estado silvestre. Ideal para la crianza de los camélidos sudamericanos (llama, alpaca). (...) **En este departamento se ubica el lago más alto del mundo: el Titicaca.** Cuenta con unidades geográficas como los andes, que representa aproximadamente el 70% de la superficie departamental y está conformada por el altiplano, laderas, áreas intermedias y la cordillera. Los recursos hídricos están constituidos por el Lago Titicaca, 50 lagunas y más de 300 ríos. Existe además un importante potencial de aguas subterráneas. **Caja de Selva.** Desde las alturas de la Cordillera Carabaya se desciende hacia la zona de selva, donde se ubica la Reserva del Tambopata Candamo, con bosques tropicales y pastizales húmedos o sabanas, donde se puede apreciar la mayor variedad de aves y mariposas. Su clima es cálido y húmedo, con constantes precipitaciones. La selva, que representa el 25% de su territorio, es poco habitada y está escasamente integrada a la economía departamental. (MUNICIPALIDAD PROVINCIAL DE PUNO, 2024, s/p, énfasis propio).

La región está dividida en 13 provincias y 110 distritos, distribuidos de la siguiente manera: Puno 15 distritos, Azángaro 15, Carabaya 10, Chucuito 7, El Collao 5, Huancané 8, Lampa 10, Melgar 9, Moho 4, San Antonio de Putina 5, San Román 5, Sandia 10 y Yunguyo 7. Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) del 2017, Puno posee 1.172.697 habitantes y esto lo coloca en el noveno lugar a nivel nacional en términos de población, lo que equivale al 4% de la población peruana.

En lo que se refiere a la existencia de pueblos originarios en Puno, se encuentran los pueblos indígenas u originarios como *quechuas, aymaras* y *uros*. Un rasgo característico de este departamento es que el 90,8% de su población se autoidentifica como indígena u originario, de acuerdo al Censo del INEI del 2017. En esta región del país se encuentran 1 075 comunidades campesinas, que según la Ley N° 24656 son:

organizaciones de interés público, con existencia legal y personería jurídica, integradas por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y

el desarrollo de actividades multisectoriales cuyos fines se orientan a la realización plena de sus miembros y del país (PERÚ, 1987).

Cabe resaltar que las comunidades campesinas están reconocidas mediante Resolución Directoral emitida por la Dirección Regional Agraria correspondiente, en concordancia con la Ley N° 27867, Ley Orgánica de los Gobiernos Regionales. A su vez, éstas pueden ser identificadas como parte de pueblos indígenas u originarios, de acuerdo con los criterios de identificación, pero no todas las comunidades campesinas pertenecen a pueblos indígenas u originarios (MINCUL, 2019). Como percibimos es importante mencionar esas características y nomenclaturas que reciben los pueblos indígenas u originarios en esa parte del Perú, la cual recae con la relación intrínseca que existe con el territorio, identidad y ancestralidad.

También están las rondas campesinas amparadas en la Ley N° 27908 las cuales son una forma autónoma y democrática de organización comunal que establecen interlocución con el Estado y:

apoyan el ejercicio de funciones jurisdiccionales de las Comunidades Campesinas y Nativas, colaboran en la solución de conflictos y realizan funciones de conciliación extrajudicial conforme a la Constitución y a la Ley, así como funciones relativas a la seguridad y a la paz comunal dentro de su ámbito territorial. Los derechos reconocidos a los pueblos indígenas y comunidades campesinas y nativas se aplican a las Rondas Campesinas en lo que les corresponda y favorezca. (PERÚ, 2003).

La *rondas campesinas* surgieron por los constantes casos de abigeato en el distrito de Cuyumalca, región de Cajamarca en 1979 y por la ausencia del Estado en la impartición de justicia. Posteriormente se expandieron por todo el Perú y de acuerdo con Soncco-Mamani y Soncco-Cutipa (2023) la primera ronda campesina en la región de Puno surgió en el distrito de Crucero, provincia de Carabaya en 1987. Esto a causa de muerte, robos, violaciones, miedo y desesperación que se apoderaron del pueblo y comunidades aledañas. Frente a ello, se forjó primero como *guardia campesina* para imponer paz, justicia, orden y seguridad porque en la década de 1980 y 1990 el Perú enfrentaba el conflicto armado interno entre el Estado y Sendero Luminoso. Sin embargo, el Estado peruano “para combatir al terrorismo” las quiso unir con los *Comités de Autodefensa contrasuversivo* que habían creado y rebautizarlas con ese nombre, lo cual no fue permitido por los pobladores y decidieron legitimarse como *ronda campesina*. Hoy en día están organizadas en la Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú (CUNARC-P) presente en más de 17 regiones de todo el Perú con la coordinación nacional, sus bases regionales, provinciales y distritales.

Foto 1- Después de la entrevista a Sabino Soncco Mamani, co autor rondero del libro “Chaninchay: rondando en los pueblos por justicia, seguridad y buen vivir” (2023), 2024.



Nota: Este es el primer libro académico, escrito por los ronderos Sabino Soncco-Mamani y Alejandro Soncco-Cutipa, que narra el surgimiento de las rondas campesinas en la región de Puno, específicamente en la provincia de Carabaya.

Fuente: Archivo personal.

3.1.3 La llegada a Puno y mi primer encuentro con el Instituto de Interculturalidad

Mi relación con Puno y el trabajo con sus rondas campesinas surge el año 2021 cuando conocí al Instituto de Interculturalidad gracias a la invitación de mi orientador, el Dr. José Geraldo de Sousa Júnior, durante mi primer año doctoral⁹. Uno de los objetivos del Instituto es revalorar, reivindicar, cultivar y conservar las distintas culturas del mundo, específicamente de la región de Puno. También, uno de los compromisos es realizar la defensa legal de las comunidades indígenas, comunidades nativas, pueblos originarios, rondas campesinas y otras organizaciones en similares condiciones. Todo ello, a través del respeto a los tres valores de la cultura andina: *allin munay* (querer

⁹ Un ejercicio que valoro dentro del colectivo y grupo de investigación del ODANR es la escritura de cartas que sus integrantes hacemos cuando nos encontramos lejos. En cada una de ellas narramos nuestras experiencias y los aprendizajes que obtenemos. Este ejercicio es parecido a un diario de campo que ha acompañado mi trabajo de investigación. En ese sentido, el año 2021 escribí una carta acerca de esa actividad titulada “Carta para el Colectivo “El Derecho Hallado En La Calle” (ODANR) desde El Altiplano” (PEÑA-AYMARA, 2021).

bien), *allin ruray* (hacer bien) y *allin yachay* (enseñar bien), de acuerdo a su estatuto de fundación (INSTITUTO DE INTERCULTURALIDAD, 2020).

El Instituto de Interculturalidad es una institución fruto del esfuerzo de un equipo interdisciplinario que trabaja específicamente junto con la defensa de los derechos humanos de las gloriosas rondas campesinas de la región de Puno, organizadas en la CUNARC-P. Así mismo, estos esfuerzos humanos contribuyen en pensar conjuntamente alternativas de desarrollo de acuerdo a la autodeterminación de los pueblos como los proyectos de forestación con *queñuas*, árboles endémicos que pretenden ser sembrados en las alturas para la conservación del agua con el objetivo de mitigar los efectos del cambio climático en sus territorios. Un tema del cual abordaré en este tercer capítulo con la entrevista realizada a ronderos que llevan a cabo este proyecto. Valoro el trabajo voluntario, vocación y compromiso de cada uno de los y las miembros del Instituto.

Un diferencial que caracteriza al Instituto es su equipo multidisciplinario con profesionales de áreas como el derecho, la ingeniería ambiental, las comunicaciones, la administración, entre otras. Es gracias a estos profesionales jóvenes que hoy día ronderos y ronderas de Puno pueden acudir a resolver sus dudas frente a procesos judiciales en los que el Estado peruano viola sistemáticamente sus derechos. Asimismo, miembros del Instituto acuden a las asambleas, encuentros o eventos que las rondas campesinas los invitan muy cordialmente, pues muchas veces necesitan asesorías específicas en temas como: derechos humanos, cambio climático, enfoque de género, etc.

El primer encuentro con Instituto se dio de manera virtual donde fuimos testigos de la Ceremonia Virtual de Juramentación de la I Junta Directiva del Instituto que congrega profesionales interdisciplinarios como abogados, ingenieros, contadores, administradores, entre otros. Por parte de la UnB estuvimos con el profesor José Geraldo, mi colega Andrea Brasil y mi persona. Por parte de la CUNARC-P estuvieron líderes ronderos como Josué Sacaca y Sabino Soncco Mamani. Por parte del Instituto tuvimos a los jueces, el Dr. Roger Istaña y el Dr. Hernán Layme Yépez, juez superior de la Corte de Puno y ex miembro de la Comisión Intercultural de Puno, ambos vienen acompañando a las rondas campesinas por más de 30 años como operadores de justicia. Así también, estuvieron los abogados Elvis Chuquija, Joel Cornejo y Rosmery Churata y la ingeniera Gabriela Salinas.

3.1.4 Entre *Akullikuy*, nuestra bienvenida y sellando compromisos

Posterior a ello, se llevó a cabo el *Akullikuy Intercultural* o Encuentro Intercultural Virtual en el mes de octubre de 2021. La imagen del Instituto se asemeja en sus prácticas con las rondas campesinas, pues un *Akullikuy* se refiere a una práctica social, encuentro de convivencia de manera ceremonial que se le conoce como “coqueo” donde las personas mascan hoja de hoja durante esa reunión y conversan sobre un tema, festividad o asunto relevante. Si bien se realiza en una velada y por muchas horas de manera presencial, debido a la distancia y la pandemia, lo hicimos de manera virtual. Entre pantallas *chaqchábamos* o *piqchábamos* (masticábamos) la sagrada hoja de coca...

El *Akullikuy* trató sobre los “30 años del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)” y homenajeó al Profesor José Geraldo de Sousa Júnior por su entrega al Colectivo *O Direito Achado na Rua* (ODANR) y su labor abnegada defendiendo los derechos humanos de pueblos indígenas por más de 30 años. Recuerdo con mucha nostalgia ese día, pues pudimos construir alianzas y pensar proyectos juntos en materia académica y de investigación conjunta entre el Instituto de Interculturalidad y la UnB. Valoro mucho ese primer encuentro virtual, pues fue que desde Brasil, en medio de la pandemia de la COVID-19, se presentó esa oportunidad de reconectarme con mi país, más aún, con las rondas campesinas.

Foto 2- Captura de pantalla del video en Homenaje virtual al Dr. José Geraldo de Sousa Júnior por parte del Instituto de Interculturalidad, 2021.



Instituto de Interculturalidad de Puno (Perú): Hoemanhem ao Professor José Geraldo de Sousa Júnior

Fuente: Instituto de Interculturalidad y Colectivo ODANR. Video disponible en:
https://www.youtube.com/watch?v=1qA-O4_UEN0

El segundo encuentro presencial se llevó a cabo el 28 de noviembre del 2021 cuando emprendimos, junto a mi colega Andrea Brasil, un viaje desde Brasilia y Lima, a la ciudad de Juliaca, en el distrito de San Román en Puno. Nuestro objetivo en esa experiencia fue recorrer parte del Altiplano peruano-boliviano y conocer a miembros del Instituto de Interculturalidad que solo habíamos visto por pantallas.

Es así que fuimos recibidas con mucha alegría por miembros del Instituto al llegar a Juliaca. Esta ciudad es la más poblada de la región de Puno y es conocida por ser el “Centro de la Integración Andina” por su ubicación estratégica y porque el comercio es su principal actividad económica (BCRP, 2024). También, pudimos conocer el Cerro Huaynarroque, el cual representa la máxima deidad del pueblo juliaqueño por sus grandiosos milagros como brindar prosperidad en la vida y principalmente en sus negocios, agricultura y ganadería. En especial en la Feria de Alasitas en el mes de mayo de cada año:

Feria de Alasitas: simboliza el anhelo de prosperidad y abundancia para aquellos que la visitan en búsqueda de miniaturas que representan casas, autos, dinero y otros objetos, con la esperanza de que estos deseos se materialicen en sus vidas. El uso de miniaturas, que dio origen a estas ferias, tiene raíces prehispánicas y estaba asociado a prácticas rituales dirigidas a las montañas o achachilas, según la cosmovisión aimara. A lo largo del siglo XX, estas prácticas evolucionaron hacia lo que hoy conocemos como ferias de alasitas, transformando los rituales en exhibiciones de miniaturas.(OBANDO, 2024, énfasis propio).

Sin duda, la cultura aymara es omnipresente en esta parte del Perú. Juliaca es conocida como “La perla del Altiplano” o “Cuna de Machuaychas y Chiñipilcos”, esta última al referirse a los machuaychas (que significa “carne vieja”) como la gente adulta, foránea al pueblo, comerciantes o con trabajos en el aparato estatal; mientras los chiñipilcos (jóvenes menudos, pequeños) son gente propia del pueblo, agricultores, campesinos o con trabajos marginalizados (MACHICAO, 2015). Es curiosa esa división que la propia población juliaqueña hace de su propia sociedad al reflejar lo “foráneo” y lo “originario”, ya que esa ciudad fue construida bajo el comercio, el cual genera un flujo constante de habitantes con la migración del campo a la ciudad. Además, son esos espacios que superaron al trueque (sistema prehispánico de intercambio de productos), pero que ahora funcionan de forma monetarizada dando como resultado al comercio, el cual en su mayoría es de manera informal. Según el BCRP (2017) llega al 80%. Un tema más para ser estudiado y comprendido en futuras investigaciones: ¿cómo se desarrolla el comercio informal en el Perú y cuáles son los impactos en la vida de los

pueblos originarios? Una parte de los y las ronderos se dedican a esta actividad, aunque la mayoría de ellos están vinculados a actividades económicas como la agricultura y ganadería. En menor medida vinculados con la minería artesanal.

La noche del viernes 3 de noviembre del 2021 iniciamos el segundo *Akullikuy Intercultural*, el cual finalmente fue de manera presencial. Las palabras de bienvenida estuvieron a cargo del ex presidente del Instituto de Interculturalidad, Joel Cornejo Salinas, quien completaba su periodo de gobierno. Así, su sucesor, el abogado aymara Elvis Chuquija Cosi, se encargó del Pago a la *Pachamama* o Madre Tierra. Este ritual es muy importante para los pueblos andinos, lo cual es conocido también como *challa*, el cual es un agradecimiento a la *Pachamama* antes de empezar cualquier evento por los momentos compartidos brindándole ofrendas como vino, hojas de coca, cigarro y frutas. Cada asistente levanta tres hojas de coca, las moja con el licor y las pone en un recipiente común después de rezar y pedir sus más sagrados y secretos deseos. Seguido de este acto se entierran las hojas de coca ofrecidas en campo abierto para sellar con fe y devoción la reunión.

Los compromisos de servicio, lealtad y acompañamiento a la defensa de las rondas campesinas fueron ratificados por parte de todos los asistentes miembros del Instituto. Podemos rescatar las palabras valiosas del Dr. Hernan Layme o el Dr. Roger Istaña quienes son jueces aymaras que vienen contribuyendo desde la justicia intercultural en el Perú. Mis trayectos investigativos en Puno estuvieron, en gran parte, guiados por la sabiduría y compañerismo del Dr. Hernán, o el “Juez rondero” por ubicarse como un personaje clave en la defensa de los derechos de las comunidades y rondas campesinas en el Perú. Además, cabe señalar su mediación intercultural entre el *mundo rondero* y la justicia ordinaria. Es que el Dr. hunde cada uno de sus pies en esas dos esferas. En uno de sus discursos mencionó lo siguiente:

La justicia se hace de corazón. Entonces hermanos, hacer justicia es tan delicado, tan difícil y a veces no todos quieren hacer. Ahora los ronderos tienen temor, ya no quieren hacer justicia porque creen que al hacer justicia van a ser denunciados o encarcelados. Entonces, tenemos que pedir capacitación, pero no pedir por pedir. **El apoyo de nuestros Apus, de la Santa Tierra Pachamama, de la justicia del bien, de la justicia de la Tierra para que cuando se presente el caso, cuando las papas quemén, cuando estén ardiendo sepámos tomar las decisiones más correctas, sin excesos.** (LAYME YEPEZ, 2024, énfasis propio).¹⁰

¹⁰ Discurso en el Encuentro de rondas campesinas y autoridades comunales en el distrito de Samán, provincia de Azángaro, región Puno el 22/05/2024.

Un momento muy especial, en lo personal, del cual me siento profundamente agradecida, fue la Entrega de Resoluciones Institucionales como Miembro de Docentes o *Amautas* del Instituto de Interculturalidad y el regalo de un poncho andino de color gris que lleva la insignia del Instituto en lado izquierdo del pecho, es decir, en el lado del corazón. Con este momento tan especial sellábamos un compromiso con esta Institución y en especial, con las rondas campesinas de Puno.

Foto 3- Ceremonia de bienvenida y reconocimiento como *Amautas* por el Instituto de Interculturalidad en Juliaca, 2022.



Nota: En la foto se observa miembros del Instituto de Interculturalidad, autoridades ronderas, operadores de justicia y doctorandas de la Universidad de Brasilia y autoridades ronderas.
Fuente: Archivo personal.

3.1.5 El Complejo Arqueológico Sillustani: un pequeño encuentro con el significado de la muerte para los pueblos andinos

Al día siguiente, terminamos nuestra experiencia en la Laguna Umayo, en el distrito de Atuncolla, provincia de Puno. Nos encantó por su inmensidad y el hermoso paisaje entre las montañas que la rodea, además de rodear el Complejo Arqueológico de Sillustani, antiguas tumbas pre incas en forma de *chullpas* o construcciones tubulares, las cuales llegan a medir entre cuatro y seis metros de altura.

No se conocen datos provenientes del XVI y XVII que mencionen específicamente al complejo arqueológico de Sillustani; no obstante se tiene información de esa época, reseñada por Teresa Gisbert (1994), sobre las costumbres funerarias y la arquitectura de *chullpas* en la región puna por parte de Cieza de León, Polo de Ondegardo, Alonso Ramos Gavilán, Pedro Mercado de Peñaloza y Bartolomé de las Casas; **quienes resaltaron los modos de enterramiento y la arquitectura monumental o torres funerarias que caracterizan numerosos sitios**

arqueológicos de la puna de Perú y Bolivia. (SÁNCHEZ, ECHEVARRÍA, 2015, p. 24)

Sin duda, la visita a ese lugar y la relación que se guarda con los ritos funerarios prehispánicos, muy diferentes a los actuales, es un aspecto que caracteriza a los pueblos del sur. Así también, la vida y la muerte son más que dos espacios sagrados porque esta última termina trascendiendo a la primera.

Para los andinos del centro y sur peruano, **la muerte biológica o *wañuy* (en quechua) y *hiwa* (en aimara) es un hecho fuera de discusión.** Se llora la muerte del ser querido porque este va a ausentarse y emprender un largo viaje. **La muerte no es vista como el evento último de la existencia**, al menos no como el final del trayecto reservado al ser. En las comunidades andinas, la muerte es considerada como parte de la vida. Es decir, la muerte no constituye una tragedia en la vida de los andinos, más bien, la muerte es como una conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida. Es una llegada a un momento de la permanencia en la existencia de los seres. **La muerte para el andino, nunca es el final o la terminación del ser; es continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal.** (SÁNCHEZ-GARRAFA, 2015, p.68, énfasis propio).

Este fue un tema que me encontró en medio del andar investigativo, en especial cuando estuve en México durante el conocido Día de los Muertos¹¹. Volviendo a la experiencia en Puno, lo anecdótico después de haber bajado hasta ese lugar fue, sin duda, la nevada que nos acompañó toda la subida de vuelta a más de 3900 m.s.n.m. De esta manera fue cómo la región de Puno nos dio la bienvenida: vistiéndose de blanco.

Con los compromisos asumidos con el Instituto desde el 2021 nos comprometimos a llevar adelante un Convenio de cooperación interinstitucional con la Universidad de Brasilia (UnB), el cual está pendiente en su concretización. Esa necesidad surgió por parte de los integrantes del Instituto y como investigadoras dentro del Grupo de Investigación ODANR de la UnB. Sin embargo, después de conocer a sus integrantes llevamos tres actividades extracurriculares para continuar fortaleciendo los vínculos:

- a) Participación de forma online y presencial del Forum Social Mundial -Justicia y Democracia en la Mesa Redonda “Justicia Intercultural a partir de *O Direito Achado na Rua*: experiencias de las rondas campesinas del Perú y diálogos con Brasil”, realizado el 27 de abril de 2022 en la ciudad de Porto Alegre en Brasil.
- b) Aula sobre *O Direito Achado Na Rua* para las/os estudiantes de la Maestría del Programa de Postgrado en Sustentabilidad junto a Pueblos y Comunidades

¹¹ Ligaciones entre ambas experiencias serán profundizadas, pues los pueblos *quechuas, aymaras y uros* del Perú guardan semejanzas con el pueblo *p'urhépecha* de México.

Tradicionales (MESPT) de la Universidad de Brasília (Unb) en setiembre de 2022.

- c) Invitación para la publicación del libro de la Ronda Campesina de la Provincia de Sandía, región de Puno, como co-autoras a Mg. Andrea Brasil Teixeira Martins y Mg. Shyrley Tatiana Peña Aymara que aún está pendiente de ser publicado.
- d) Lecturas colectivas sobre fortalecimiento de conocimientos y capacidades sobre temas de derechos humanos de pueblos indígenas junto a las comunidades ronderas de Puno de manera virtual. Estas actividades se llevaron a cabo durante el 2023 y 2024.

Así culminaba mi primer encuentro con Puno y desde esa oportunidad mantuvimos conexiones muy cercanas entre sus integrantes, grupos de whatsapp y videollamadas cuando era posible. El tiempo y la distancia no significaron barreras.

Foto 4- Complejo Arqueológico Sillustani, 2024.



Fuente: Archivo personal.

3.1.6 El ansiado reencuentro con Puno

Emprendí mi viaje hacia Juliaca durante el mes de mayo y junio de 2024 para realizar mi ansiado trabajo de campo. Llegué a Juliaca el día 18 de mayo y el Instituto de Interculturalidad me recibió con los brazos abiertos y el corazón expectante. Fui la

primera investigadora de doctorado que llegó a sumergirse en su grandiosidad. Me llevó casi más de un año concretar mi llegada a esta parte del país, principalmente por razones socioeconómicas por lo que tuve que recurrir a diferentes medios para hacerlo realidad. Desde Lima, existen dos formas usuales para llegar hasta allá: tomar un bus por 30 horas o un vuelo directo de una hora y media. Con anticipación, ya sea porque el precio por avión, a veces sale más barato, tomé esa segunda opción. Vine a internarme ese tiempo con pueblos quechuas, aymaras y uros.

Otro motivo que retrasó mi llegada a la “Ciudad de los vientos”, conocida así por el clima frío que en esos meses del año la caracteriza es la temporada de “la helada”, que oscila entre los 0° a 17°; fue porque debía prepararme para esta jornada y organizar mi vida en Lima para dedicarme mañana, tarde y noche a la investigación. Destinar ese tiempo, como mínimo para recolectar entrevistas, conocer de cerca a las comunidades ronderas, indígenas, campesinas, pueblos originarios, quechuas, aymaras, uros; mujeres y hombres que han resistido en el tiempo. Por ello y más, en las siguientes líneas, narro algunas reflexiones y anécdotas de ese tiempo que quedará grabado en esos pies que caminaron por las alturas a más de 4000 m.s.n.m, o quien sabe, y como en cada viaje que realizo digo: ya era el camino que los *Apus* y la Madre Tierra han dibujado para mi existencia.

3.1.7 Sábado 18 de mayo de 2024: Mi corazón late más rápido

Recuerdo que ese día no había dormido casi nada, apenas tres horas porque ya tenía que estar en el Aeropuerto Jorge Chávez a las 6am. porque el vuelo partía a las 7:20am. Llegué temprano, dejé mi maleta en el *counter*, subí a las salidas nacionales, busqué mi *gate* o puerta de embarque y ya estaba ahí: sentada y esperando abordar. Sin embargo, por razones técnicas de la aerolínea, el vuelo se retrasó 3 horas y terminamos abordando a las 10:30am. No me dio para descansar en el avión porque, como mujer andina-quechua, sé lo deslumbrante que se ve el Altiplano desde arriba.

Para tener una idea, es muy difícil la adaptación climática cuando uno llega a Juliaca que está a 3,850 m.s.n.m para una persona que vive al nivel del mar, en el caso de Lima o hasta ciudades en invierno y gélidas en el mundo como Moscú en Rusia a 124 m.s.n.m. El efecto que produce en las personas que no están acostumbradas al frío de altura, o *soroche*, es el dolor de cabeza, la falta de oxígeno, hinchazón de barriga o hasta dolor muscular. Gracias a mi adaptabilidad de haber nacido en los Andes

peruanos, en la ciudad de Abancay a 2,377 m.s.n.m. mi cuerpo no se vio tan afectado, aunque el frío por las noches que llegaban a los 0° era fuerte. Lo único que calentó mi ser fue ese sol radiante andino que junto al viento quemaban parte de mi rostro, a pesar de usar bloqueador solar. Esto hizo parte de la experiencia y está bien, al menos algunas marcas se llevaron mis mejillas. En ese sentido, recibí la calurosa acogida de los miembros del Instituto de Interculturalidad que me recibieron con sus chalecos amarillos y con un ramo de flores. De esta forma, empezar con la investigación *senti-pensante y co-razonante*.

Foto 5- Recepción del Instituto de Interculturalidad en el aeropuerto Inca Manco Capac tras mi llegada a Juliaca, 2024.



Nota: Junto a la Junta Directiva del Instituto de Interculturalidad y el Dr. Hernán Layme Yépez.
 Fuente: Archivo personal.

3.2 México: nuestros primeros encuentros

Les contaba que mi conexión con México viene de mi ancestralidad como *quechua*. Quiero tomar más tiempo para conectarme con mi experiencia mexicana, tras mi tercera visita al país del maíz y el ají o chile, otros elementos más que me conectan hasta en mi dieta alimentaria en los Andes. Además, en estos dos países la comida ocupa un lugar central, siendo uno de los mayores legados de los pueblos prehispánicos. Según Hobsbawm (1998) cuatro de los siete productos agrícolas más importantes en el mundo de hoy son de origen americano: la papa, el maíz y la mandioca (yuca) y la papa

dulce (camote). Mientras que los otros tres son el trigo, la cebada y el arroz. Comienzo con este tema que ha traído interesantes alcances, pues para una lectura descolonizada hay que revalorar el aporte del mundo indígena americano en la comida por ser algo elemental para la sobrevivencia humana, lo cual se mantuvo en el tiempo gracias a la obtención de un conocimiento sistemático:

Isto era consequência de um conhecimento sistemático. Dado que os nativos americanos sabiam das propriedades e potencialidades desses produtos, podiam otimizar seu uso, sabendo como cultivá-los, conservá-los, processá-los, cozinhá-los e comê-los. Ao se apropriarem desses produtos, os europeus tomaram também todo seu processo. Portanto, seu modo de incorporação à dieta européia foi essencialmente aprendido na América, foi o modo indígena. Numa atividade social e cultural tão importante como comer, os europeus copiaram os indígenas americanos, em relação a produtos essenciais de sua dieta. O ato de comer vai além das necessidades de produção e reprodução da vida humana, como se sabe, mas é parte também de um complexo processo cultural. (AMAYO, 1999)

Y es que la relación y orgullo que tiene el Perú y México con su alimentación no se debe al boom gastronómico que coloca a sus cocinas como referencias a nivel mundial, sino que su conexión reside en la resistencia de sus sabores, colores y texturas para cualquier paladar. Por tanto, mi primera conexión fue por mi curiosidad gastronómica y descubrir las bondades de su riqueza.

Un ejemplo de la cosmovisión en torno al maíz es la que explica tanto el origen de algunos de estos pueblos y el del mismo ser humano, que está hecho de maíz o, en su defecto, es descendiente de esta planta. El maíz, en este sentido, es concebido como una metáfora de la vida en el ciclo vital de un ser humano: “a partir de la idea cíclica de salida del ‘corazón’ de la bodega, penetración en el ser que se gesta, ocupación que hace crecer y de potencia generativa, maduración – o sequedad o calentamiento– paulatinos con la edad y, por fin, muerte y regreso del ‘corazón’ al mundo subterráneo” (Carrillo, 2009:11) (GARCÍA, JASSO, 2019).

Ese aspecto resulta interesante, en la cultura mexicana, e incluso mesoamericana y andina relacionada con el maíz, el cual hace parte de la cultura de esos pueblos de manera material como fuente de alimentación y como parte conexión espiritual como parte de sus sistemas de conocimientos o *epistemologías diferenciadas* como explicaremos más adelante.

En cualquier lugar del mundo, en cualquier tiempo, un hombre o una mujer cualquiera se rebela y termina por romper con la ropa que el conformismo le ha tejido y que el cinismo le ha coloreado de gris. Un hombre o una mujer cualquiera, de cualquier color y en una lengua cualquiera, dice y se dice: “¡Ya basta!” (ENLACE ZAPATISTA, 1996)

El 2019 fue la primera vez que conocí México, pero mis lecturas sobre acontecimientos como la Revolución Mexicana (RM) en 1910 y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1994 fueron dos hitos de querer

investigar más sobre México, además de la riqueza cultural de los más de 68 pueblos originarios, 364 lenguas indígenas y 25 millones de indígenas. En líneas generales, cabe señalar la resistencia histórica de los pueblos indígenas mexicanos. Uno de los legados de la RM fue lograr la Reforma Agraria y promulgar la Constitución de 1917 que reconoció los derechos sociales, el derecho a la tierra de los indígenas, así también, los derechos laborales (YRIGOYEN, 2023; DE LA TORRE RANGEL, 2005). Este hecho inspiró a los otros países en la región como en caso del Perú donde la Reforma Agraria fue posible en 1969 y la Constitución de carácter social diez años después. Con el levantamiento del EZLN marca un inicio con el protagonismo del movimiento zapatista frente a la imposición del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos. Por lo que fue un inicio de tejer alternativas de organización política y epistémica como lo demuestran las comunidades que se declararon como rebeldes y en contra del sistema. Por lo que se gestaron los procesos de las autonomías trayendo en el centro del debate el papel de los pueblos originarios y su rol en la construcción del Estado, además de denunciar el despojo histórico de su territorio y cultura, lo cual se agudizó con la implementación del neoliberalismo en ese país (VILLORO, 2023; CERDA, 2011; GONZÁLES CASANOVA, 2011).

(...) en el tema de democracia y derechos humanos, las autonomías se construyen de manera crítica ante los postulados liberales de la ciudadanía. Se cuestiona la democracia representativa institucional de los partidos políticos, y frente a ello, se reflexiona acerca de la democracia comunitaria y/o colectiva, ejercida al interior de los Caracoles zapatistas, la cual se constituye a través de representantes comunitarios y municipales, cuyo liderazgo se ejerce de manera rotativa y con un sustento de servicio a la comunidad. También, se analizan las propuestas políticas dirigidas a la nación, sintetizadas en la "Otra campaña", planteamiento político que emerge en la disputa por el poder ejecutivo en el 2006, y el cual busca respuestas a otras maneras de ejercer gobernanza fuera de la institucionalidad del poder. (ESTRADA ÁLVAREZ, 2012, p. 222)

Por lo tanto, el estudio del zapatismo en México resulta interesante por el impacto e inspiración para otras partes del mundo y experiencias *desde* los pueblos. Para ello, planteo dos preguntas necesarias que podrían ser parte de futuras investigaciones: ¿Cómo podría entenderse la construcción de nuevas autonomías en cada país latinoamericano y cómo los pueblos construyen cada uno de esos caminos a largo plazo? ¿En qué medida se debe romper con la noción estatal para la construcción de esas autonomías en medio de un escenario internacional regresivo para los derechos humanos y los más vulnerabilizados históricamente? Dejo esos cuestionamientos para la reflexión y para seguir caminando, *senti-pensando* y *co-razonando*.

El 2020, justo antes de la pandemia, durante mi participación, en el Programa de liderazgo internacional junto a 240 jóvenes del mundo, en el Barco de la Juventud Mundial (*The Ship for World Youth*, edición 32), el crucero del Nippon Maru, donde se llevaron las actividades a bordo, hizo su parada oficial en el Puerto Ensenada ubicado en el estado de Baja California en México, estado fronterizo con los Estados Unidos. Era como si el Océano Pacífico me condujera nuevamente a ese hermoso país, pero a través del mar y hacia una parte muy simbólica y real que es estar *tan lejos de Dios y tan cerca de los Estados Unidos*, frase muy coloquialmente escuchada, ya que en Estados Unidos se encuentran más de 38 millones de inmigrantes mexicanos (GOBIERNO DE MÉXICO, 2018). Fue muy triste ver que es allí donde comienza la frontera hecha de un muro de concreto de alrededor de 3,145 kilómetros separando ambas naciones. Así como, recuerda la fatídica situación de los migrantes en el mundo tratados como mano de obra barata, personas muertas al querer atravesar la frontera y la violación a los derechos humanos por parte de esta potencia. Incluso, con la creación de cárceles para niños migrantes, lo cual constituye una herida abierta y un tema muy sensible para este país.

Con los temas expuestos, de manera general, explicaré a continuación mi tercera visita a México que se realizó de octubre a noviembre del 2024 donde se visitaron centros de investigación como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) sede en la Ciudad de México. Además, me dirigí al estado de Michoacán, cuya capital es Morelia, localizada a 245 km de la capital del país. Visité la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia de la UNAM (ENES Morelia) y por supuesto, me embarqué en ese *Méjico Profundo* en un sentido arguediano para conocer más de las rondas comunales del Estado donde visité los municipios de Morelia, Capula, Santa Fe de La Laguna, Cherán, Quiroga y Janitzio. En las siguientes líneas, les narro sobre mis experiencias¹².

3.2.1 Michoacán: datos generales

El Estado Libre y Soberano de Michoacán de Ocampo, conocido como Michoacán, hace parte de las 32 entidades federativas (incluida la Ciudad de México)

¹² En marzo de 2025 escribí una Carta para el Colectivo ODANR donde relaté parte de estas vivencias titulada “Carta desde México para mis colegas del Colectivo “El Derecho Hallado en la Calle”, las cuales contribuyeron de manera significativa para esta autoetnografía reflexiva-narrativa (PEÑA-AYMARA, 2025).

que hacen parte de los Estados Unidos Mexicanos. Se localiza en el occidente de ese país, cuenta con una superficie de 58,599 km² y su capital es la ciudad de Morelia. Michoacán tiene una población de 4,748,846 habitantes y un territorio de 58,599 km². Por el Norte limita con los estados de Jalisco y Guanajuato, al Noreste con Querétaro, al este con el Estado de México, al Suroeste con el Océano Pacífico y Colima y al Sur con Guerrero. Se divide en 113 municipios y su capital es la ciudad de Morelia (GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOACÁN, 2025). Esto se ve en los siguientes mapas.

Mapa 2- Mapa del estado de Michoacán



Fuente: México real, 2025. Acceso en junio de 2025.

Mapa 3- Mapa de los 113 Municipios de Michoacán



Fuente: Mapas.net, 2025. Acceso en junio de 2025.

Con respecto a la división administrativa, Michoacán está dividida en diez regiones administrativas: 1) Región Lerma-Chapala, 2) Región Bajío, 3) Región Cuitzeo, 4) Región Oriente, 5) Región Tepalcatepec, 6) Región Purépecha, 7) Región Pátzcuaro-Zirahuen, 8) Región Tierra Caliente, 9) Región Sierra-Costa y 10) Región Infiernillo. Según el Marco Geoestadístico Municipal del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del 2005 este estado se divide en seis regiones.

- a) La Región Centro está caracterizada por las lagunas como Pátzcuaro y Zihuaén donde se practica pesca, turismo y artesanías.
- b) La Región Ciénega presenta valles y cuencas que se inundan con las lluvias y forman ciénegas. También, es cercana con el Lago de Chapala y la cuenca Lerma-Chapala-Santiago. Sus actividades económicas son la ganadería y agricultura.
- c) La Región Costa formada por playas y las actividades son la pesca, turismo y manufactura de hierro y acero.
- d) La Región Occidente es caracterizada por su geografía montañosa con clima templado y gran producción de paltas o aguacates. El turismo, el comercio, la producción artesanal y las actividades de servicio son las principales.
- e) La Región Oriente también es montañosa con clima templado y predomina la minería como actividad económica.
- f) La Región Tierra Caliente es formada por los grandes valles y mesetas. La ganadería y agricultura son sus actividades centrales.

Un aspecto interesante y similar con Puno, es que en Michoacán se encuentran lagos con una simbología muy especial como el Lago de Pátzcuaro que visité, así como, la isla de Janitzio donde viven los pueblos *p'urhépechas*:

El lago de Pátzcuaro se encuentra a 2,000 metros de altura, en la parte más elevada de la cordillera neovolcánica en el estado de Michoacán. Tiene una superficie aproximada de 10,737 hectáreas (107.3 km²) y debido a su ubicación en una cuenca cerrada, su reabastecimiento de agua depende fundamentalmente de la lluvia y de la existencia de los recursos forestales que existen dentro de ésta. **Una de las actividades económicas más representativas y simbólicas de la región es la pesca tradicional**, de la cual se tiene conocimiento se realizaba desde hace ya poco más de dos milenios, siendo la base sobre la cual se ha construido la identidad regional; e inclusive es la que le da nombre al actual estado **de Michoacán (el lugar de los que poseen peces)**. (VARGAS, GUZMÁN RAMÍREZ, 2009, p. 2)

La conexión de los pueblos *p'urhépechas* es notable en el manejo de sus recursos y la dedicación a actividades como la pesca y el turismo, tal como sucede en Puno con las comunidades que viven bordeando y en las islas del Lago Titicaca. No

obstante, existen estudios que demuestran la afectación hacia su cultura e identidad por causa del cambio climático y el descenso del agua en los lagos (ARGUETA VILLAMAR, 2008; CHURA, MOLLOCONDO, 2009).

Con respecto a la población, el estado de Michoacán es de 4,748,846 de habitantes, lo cual representa el 3.8% de la población total de México, ocupando el noveno lugar a nivel nacional (INEGI, 2020). Esto lo asemeja al lugar que el departamento de Puno ocupa en Perú.

En lo que refiere a los pueblos originarios en este estado mexicano se encuentran los pueblos: *p'urhépechas, otomíes, mazahuas y nahuas*. Según la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2023 el 3.8% de la población michoacana habla alguna lengua indígena. De los 113 municipios que conforman este estado, ya indicado anteriormente, 38 de ellos albergan comunidades indígenas donde 21 de ellas han conseguido el autogobierno y el presupuesto directo. Estos dos temas serán abordados en un apartado especial trayendo las voces de sus protagonistas que tuve el privilegio de entrevistar en sus comunidades.

En las comunidades indígenas de Michoacán, el término de *ronda comunal* se refiere únicamente a quienes se encargan de velar y cuidar por la seguridad de toda la comunidad, es decir, en las localidades de Santa Fe de La Laguna o Cherán, éstas son conocidas como las *Kuárichas* (ARAGÓN, 2023). A diferencia de Puno, las *rondas comunales* no poseen una ley específica reconocida por el Estado para que imparten justicia, por ejemplo, ya que esa labor está destinada a la forma de organización comunal de manera autónoma que tienen las comunidades bajo su derecho consuetudinario y regidos por el autogobierno, cuyos ejemplos los veremos posteriormente en el caso de Cherán y Santa Fe de La Laguna. En ambas realidades lo que las une es que representan formas originarias de habitar el territorio, comprender el derecho y la justicia, pues ésta es una forma de vida dentro del Buen Vivir de los pueblos.

3.2.2 Mi llegada a Morelia y mi encuentro con miembros del Colectivo Emancipaciones y el Laboratorio Jurídico de Antropología y del Estado (LAJE)

El primer día que llegué a Morelia entrevisté al Dr. Orlando Aragón Andrade y al Dr. Alejandro Pérez, miembros del Colectivo Emancipaciones, catedráticos en la ENES Unidad Morelia y fundadores del Laboratorio de Antropología Jurídica y del

Estado (LAJE), luego de establecer el contacto por medio de correos electrónicos y redes sociales. Agradezco muchísimo al Dr. Jesús Antonio de la Torre Rangel, por haberme puesto en contacto, así como, al Dr. Hernán Layme por hacer el encuentro posible.

El Colectivo Emancipaciones nació en el año 2011 y es un grupo de “trabajo militante integrado por académicas y académicos vinculados a la investigación jurídica interdisciplinaria que (...) han acompañado política y judicialmente a una docena de comunidades indígenas de Michoacán y México en sus luchas por la autonomía y el autogobierno. (COLECTIVO EMANCIPACIONES, 2011). Nacida en el Terminal de Humanidades dentro de la Maestría en Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) acompañó de cerca a los movimientos sociales en Michoacán y litigó en el caso de la comunidad indígena de San Francisco Cherán en el 2011 donde lograron el reconocimiento a su derecho de la libre autodeterminación. Mientras, el LAJE pertenece a la ENES Unidad Morelia de la UNAM fue fundado el 2021, el cual es un brazo académico que integra profesores y estudiantes del pregrado y postgrado en materia de enseñanza e investigación de manera interdisciplinaria entre el derecho y la antropología. Al igual que el Instituto de Interculturalidad de Puno, el Colectivo Emancipaciones presta sus servicios de asesoría legal de manera gratuita a las comunidades indígenas.

Durante la entrevista se sintió una apertura cálida para resolver las dudas sobre el tema que vengo investigando, ya que una es la literatura que puedo encontrar y otra muy diferente es *ver, sentir y pensar* la realidad, es decir, *sumergirme en el campo*. En esas más de tres horas de entrevistas a ambos investigadores hice posible mi organización para llegar a los Municipios de Capula, Santa Fe de la Laguna, Cherán, Janitzio y Quiroga. Estos dos últimos con fines de conocer más sobre la cultura *p'urhépechas* y las tradiciones michoacanas, además de ser lugares estratégicos cerca a las comunidades.

De la misma forma como en Puno fueron las organizaciones de académicos/as y profesionales, comprometidos/as con la defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas, los que me abrieron las puertas de lo que Aragón (2023) considera “la antropología jurídica militante” donde el saber actúa en consonancia con las necesidades reales y es la academia comprometida la que genera o transgrede el uso

“hegemónico del derecho”, el cual históricamente ha servido como arma de opresión en detrimento de los más vulnerables. Por ello, cabe reflexionar fehacientemente el lugar de poder que ocupamos en la Academia y como narraba en el Capítulo 2, ¿cuál es el lugar de poder que ocupamos? ¿Cómo continuamos abriendo más alianzas entre academia y movimientos? Ya que de esa manera, *descolonizaremos* y *rondaremos* los centros del conocimiento como las universidades y las asociaciones civiles.

Foto 6- Primer encuentro con parte de los miembros del Colectivo Emancipaciones, el Dr. Orlando Aragón y el Dr. Alejandro Pérez en Morelia, 2024.



Fuente: Archivo personal.

Foto 7- Después de la conferencia con parte de los miembros del Laje en la ENES-Morelia, 2024.



Nota: El LAJE me invitó a dar una conferencia que se transmitió vía online sobre los hallazgos de mi

investigación doctoral. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Ks1nme41aeo>
 Fuente: Archivo personal.

3.2.3 Michoacán, el alma de México: el Día de Muertos o Día de Ánimas

Arrivé a Morelia justo en la semana del Día de los Muertos de 2024, principal fiesta mexicana donde el estado de Michoacán es conocido como “el alma de México”, ya que es seno de esta celebración de la manera más ancestral como los antepasados lo hacían. Una característica central fue ver toda la ciudad cubierta de las flores de cempasúchil (flor de color naranja que solo crece en México) y que, según los pueblos indígenas *p'urhépechas*, adornan como luces las tumbas y altares de quienes ya no están en vida y es que ese día su alma vuelve a visitar las casas de sus parientes. En ese sentido, solo su alma podrá llegar de visita si siguen el camino de las flores junto a las velas y ofrendas que los llevan directamente a los altares. La algarabía, las caras pintadas de catrinas, los disfraces, el tequila, el mezcal, la comida, el chile, el tradicional pan muerto en esas fechas y el recuerdo de quienes ya partieron son expresiones de la tradición viva en esas fechas. No hay mexicano o mexicana que no lo disfrute. Realmente, *Méjico es mágico* porque la vida y la muerte han aprendido a convivir.

El día central de la celebración es el 2 de noviembre que dura toda la noche y madrugada y se llena de muchos turistas de todas partes del mundo que viajan hasta ese estado. Tuve la oportunidad de visitar y vivir la tradición *desde* Santa Fe de la Laguna, comunidad *p'urhépechas* que celebra esa fecha velando y recordando a los fallecidos del año anterior en sus casas con grandes ofrendas de comida, velas, fotos, ropas, flores y en especial, frutas, las cuales son puestas en inmensos altares durante toda la noche. Toda la sala de invitados estaba llena de esos arreglos y las puertas de las viviendas estaban abiertas a los visitantes.

Según Castilleja (2011) hay dos tipos de ofrendas. Las primeras son las familiares que es para las ánimas fallecidas en año anterior o recientemente que involucran el espacio doméstico (como en Santa Fe de la Laguna) y aquellas visitas de los familiares al cementerio donde sus difuntos murieron años anteriores. Las segundas son las ofrendas comunitarias, menos frecuentes, que requieren de la ayuda de jóvenes varones quienes construyen un arco con flores cempasúchil y lo levantan al centro del atrio o en el cementerio de la comunidad. Son como *portales* que dan paso y guían a las

almas que vienen a visitar a sus familias durante toda la noche y pueden llegar a medir cinco metros de altura.

Foto 8 y Foto 9- Celebración del Día de muertos en Santa Fe de La Laguna, 2024.



Fuente: Archivo personal.

Me admiré y encanté con la fervorosidad, respeto y cariño por los muertos y los cuidados en cada uno de los detalles. La segunda parada durante la noche fue visitar el Panteón de la Isla de la Pacanda, una de las tres islas que hacen parte del Lago de Pátzcuaro, principal territorio de los pueblos *p'urhépechas*. La religiosidad católica y la mezcla entre la cultura local permearon esta tradición, pero es notable ver cómo los pueblos vienen resistiendo con su manera de velar a sus fallecidos. Así, en esta isla pude ser testigo de la fe y las oraciones que cada uno de los deudos enaltecían al velar toda la noche a sus muertos en su lengua originaria en las tumbas adornadas con muchas flores cempasúchil, velas, música y ofrendas en canastas típicas de la zona.

Foto 10 y Foto 11- Celebración del Día de muertos en la Isla de la Pacanda, 2024.



Nota: En el panteón se aprecia la decoración de las tumbas con flores cempasúchil junto a sus familias *p'urhépechas* que muy gentilmente me contaron de la tradición y me invitaron el tradicional pan de muerto que solamente es consumido en esas fechas.

Fuente: Archivo personal.

Al día siguiente tuve la oportunidad de visitar el Municipio de Capula, conocido por ser cuna de la artesanía michoacana y, en especial, de la *Calavera Garbancera*, mejor conocida como *la Catrina*. De acuerdo con Torres-Ramos (2014) en 1910 José Guadalupe Posada creó este personaje:

(...) con lo que **realizaba una crítica social contra un grupo social de mujeres** que, enriquecidas durante el Porfiriato mediante la venta de garbanza, aspiraban a formar parte de una élite tomando su apariencia y copiando las modas europeas, en particular las españolas y francesas. Por este motivo la “garbancera” es representada con un sombrero “elegante”, con plumas de avestruz de acuerdo con la moda parisina. Estas mujeres despreciaban y negaban su origen indígena (etnia, cultura). El texto de la hoja volante donde aparece por primera vez la Calavera Garbancera es bastante específico e incisivo en esta crítica, al llamar a estas mujeres “lindas gatas”, “hermosas garbanceras”, que a pesar de sus esfuerzos por vestir de manera elegante y sofisticada terminarían siendo “calaveras o cráneos del montón” llevadas por la muerte –“la Flaca” o “la Pelona” en el texto–. De tal manera, **Posada quería recalcar que “calaveras somos todos”, y que la muerte se encuentra en el quehacer cotidiano, además de que al morir todos somos calaveras sin excepción ni distinción de clase o condición socioeconómica.** (TORRES-RAMOS, 2014, p. 14).

La creación de las *catrinas* hoy son una expresión cultural de México y haber llegado al pueblo donde fue creada y que, hasta los días actuales, se dedican a la artesanía como principal fuente de actividad económica representa cómo se mantiene la herencia cultural y las tradiciones familiares dedicadas a este arte. Del mismo modo,

Posada es autor del término *Méjico Profundo* a concebir el sentir y sufrimiento del pueblo y sus críticas sociales entre el siglo XIX y XX (TORRES-RAMOS, 2014).

Otro aspecto que merece comparación en este estudio es la conexión que ambos países, Perú y México, tienen con el significado de la muerte que se ve intrínsecamente ligado a la preservación por parte de los pueblos indígenas u originarios. En especial, Puno y Michoacán guardan un valor especial al respecto. Además, este tema fue uno de los más interesantes con los que me encontré en esta investigación. Por tanto, merecen más reflexiones *desde y con* los pueblos. La también llamada como “Fiesta de las Ánimas”, en ambos países es celebrada de diversas maneras. Por ejemplo, para la cultura *quechua*:

Cualquiera fuera la causa de pérdida de la vida, se espera que la o las sombras (espíritus: *upay, supay, llanthu, hanchi*) de la persona emprendan viaje al mundo de los muertos (*upaymarka*). El muerto (*aya, amaya, hiwata*) pasa a integrarse a la sociedad de los ancestros y a llevar una existencia activa, con relaciones de reciprocidad respecto a la sociedad de los vivos, con los cuales conforma un mismo universo. (BASCOPÉ CAERO, 2021, p. 275)

Lo mismo sucede en la cultura *p'urhépecha* donde la vida y muerte tienen un sentido más amplio. El maestro Pedro Chávez lo relata de esta manera:

(...) Hoy, que acaba de pasar este Día de Ánimas o de Día de Muertos, entre la cuestión de los ancestros que ya no están con nosotros, que pero finalmente como que viven en la memoria, ¿no?, entonces es una cuestión este... muy integral entre la la **parte de donde convivimos que es el territorio, la parte de lo que somos como parte de la communalidad, de como una cooperación y la cuestión de los que ya no están que es una cuestión así como espiritual** (CHÁVEZ, 2024, énfasis propio)¹³

La *memoria colectiva*, tema que será abordado en un apartado específico, acompaña y es ahí donde residen quienes ya no están en la vida terrenal, decidieron partir o la muerte les alcanzó. Es con la espiritualidad que llegamos a comprender en gran medida el significado de ambas partes de la existencia humana y no humana también. Es en el recuerdo donde sus finados están y en ambos pueblos son las almas que visitan sus familias y comunidades durante ese día.

¹³ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

Foto 12 y Foto 13- Entrevista con el maestro *p'urhépecha* Pedro Chávez en la Escuela primaria intercultural, 2024.



Fuente: Archivo personal

3.3 Nuestras identidades son *chi'xi*: somos ronderas, ronderos, indígenas y originarios.

Antes de pasar a entender las formas de *organización epistémicas y políticas desde los mundos ronderos* cabe ahondar y discutir el tema de las identidades desde estos mundos ronderos, lo cual resulta desafiante, más aún después de haber conocido de cerca ambas realidades. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) introduce la noción de *chi'xi*, término en lengua *aymara*, que se refiere a la coexistencia y yuxtaposición de elementos diversos que no mantienen jerarquías ni se logran fusionar para entender a la cultura latinoamericana, así como, para repensar los legados de los mundos indígenas bajo esas variables, espejos e introspecciones que dibujan el pensamiento decolonial. En esa línea, mis coautores/as de esta investigación, incluida yo, poseemos características al autoidentificarnos como indígenas, pero que también se entrelazan con otras identidades como la nacionalidad, la ancestralidad *quechua, aymara, uro* o *p'urhépecha*. Del mismo modo, sucede con la categoría *rondera* o *rondero*, las cuales se refieren al pertenecimiento una *ronda campesina* en el caso peruano o a un *rondín o ronda comunal*, en el caso mexicano. Incluso, las categorías de *policía comunitaria* que se usan en estados como Guerrero, la *ronda comunal* o *kuáricha* en el Estado de Michoacán en México o *Comités de autodefensa* que se usaron con las rondas

campesinas en el Perú en la década de los años de 1990 (SONCCO-MAMANI, SONCCO-CUTIPA, 2023).

También, están las nociones de *indio*, *indígena* y *originario* que han permeado esta investigación. La primera induce, según la *memoria histórica* de mis entrevistados/as, como una forma despectiva de trato a la población local impuesta por los colonizadores, por lo que no la usamos en toda la tesis. Mientras que la segunda y la tercera, hoy en día, se entrelazan y ambas reivindican las identidades originarias de ser *quechua*, *aymara*, *uro* o *p'urhépecha*. Lo que quiero señalar es que no se establecen categorías únicamente fijas e inmutables, sino se yuxtaponen, cohabitán y relucen de acuerdo al momento o circunstancias epistémicas, políticas y jurídicas en las que los pueblos se encuentren en el transcurso de la historia. Van recreando ese dinamismo único en el mundo *rondero*, *indígena* y *originario*.

Esto sucede, por ejemplo, con la entrevista hecha a los antropólogos Orlando Aragón y Alejandro Pérez cuando les pregunté si podía nombrar a los pueblos *p'urhépechas* como *ronderos* o *ronderas*.

De hecho yo creo que la nomenclatura para referirse a lo **equivalente a las Rondas Campesinas** de Perú aquí en Michoacán, no porque sea el único, pero sí, el más dominante es en una palabra **el *p'urhépecha* que es la *kuaricha***, que además es un **nombre que proviene de un proceso comunal**. (...) Entonces, **en Cherán a la policía comunitaria como le dicen en Guerrero es un nombre más de de Guerrero, Policía Comunitaria**, lo comunitario, es de Guerrero, **acá más se habla más de lo comunal**, es que se refieren a casi lo mismo, son nomenclaturas creo que tienen que ver con la historia reciente de Michoacán. Acá hubo un **movimiento de autodefensas, que fue civiles armados, que se asocia mucho a lo comunitario, al proceso comunitario y como que muchos de los procesos de seguridad comunal de las comunidades no usan comunitaria porque se asocia a esos civiles armados que eran más bien de poblaciones mestizas**. Entonces se reivindica más lo de comunal, por ejemplo, **en Cherán se habla de la ronda comunal, del rondín comunal**, y en la mayoría, tienes tienes que tomar en cuenta que en Cherán es una comunidad que casi ya no habla la lengua, entonces. Es una comunidad que casi ya no habla la lengua entonces por eso que **incluso su nomenclatura es en castellano**. (...) Entonces varía, no hay una sola denominación, por decirlo así. **Si tu vas a Cherán, ellos siguen hablando del Rondín Comunal o de la Ronda Comunal, pero si tú vas a todas las otras comunidades *p'urhépechas*, se habla prácticamente de la *kuaricha* y de los *kuaris***, y eso tiene que ver con que las otras comunidades *p'urhépechas*, no todas, pero casi todas, hablan la lengua, mientras que en Cherán no hablan. O Hay muy poca gente muy mayores las que hablan. (...) El nombre es más como en lo colectivo, pero no hay una denominación que ya: **yo soy rondero, de hecho es como que ya, eres de la ronda**. (ARAGÓN, 2024)¹⁴

Por un lado, Aragón hace una diferencia entre lo que significa comunitario y

¹⁴ Entrevista de investigación concedida el 28/10/2024 en la Localidad de Morelia, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

comunal, anteponiendo este último a la experiencia de Cherán al lograr el autogobierno en su territorio, como un marcador de aguas. Por otro lado, lo comunitario refiere más al proceso de los civiles armados mestizos que cuidaban de la seguridad por parte del Estado, algo semejante al caso peruano con la creación de los Comités de Autodefensa en la década de 1990; ambas como iniciativas desde arriba y por parte del Estado, mas no procesos horizontales con participación *desde* los pueblos. La cuestión lingüística está presente y en Cherán, por el proceso de colonización, llaman en español a la *ronda comunal*, mientras en otras localidades *p'urhépechas* son llamadas de *kuárichas*, de manera plural y de manera singular: *kuari*.

Cuando entrevisté a Alejandro Pérez, manifestó lo siguiente: “Ahora que lo dices en voz alta, es hasta bonito eso, **justamente que es muy raro que alguien diga yo soy rondero, o sea, yo soy de la ronda, o sea siempre tú eres de la ronda así en colectivo, (...) ahora que lo pienso hay algo interesante.**” (PÉREZ, 2024, énfasis propio)¹⁵. El entrelazamiento de identidades resulta peculiar en los mundos ronderos y generan una complejidad más cuando ahondamos en las identidades indígenas y originarias.

3.3.1 Nuestras identidades y la relación con el Estado

Según el Estado peruano en el Perú existen 55 pueblos indígenas u originarios y 48 lenguas indígenas (MINCUL, 2025). Tres de estos pueblos se encuentran en regiones como Puno: *quechuas, aymaras y uros*. En el mundo rondero de Perú son esas tres identidades originarias las que acompañan a la identidad rondera, es decir, un rondero puede ser rondero en Puno y pertenecer a alguno de estos pueblos originarios, lo cual se expresa principalmente por la lengua indígena que se conservó a lo largo del tiempo. Por ejemplo:

Nosotros queremos inculcar nuestro siempre, yo le voy a decir doctorita, **nuestros usos y costumbres, no vamos a perder nuestra cultura, nuestra identidad, como nuestros antepasados seguiremos cultivando desde nuestro runasimi, el quechua que hablamos**. Siempre nos identificaremos. En esta comunidad actualmente, doctorita, hemos... el reglamento interno del Estatuto de la comunidad hemos actualizado donde nosotros en una asamblea, por ejemplo **tiene que estar bien identificados con nuestros sombreros, con nuestros ponchos con nuestros chuspas, con nuestras llicllas, las mujeres, su pollera, su enagua, así... así bien identificados con costumbres y tradiciones de nuestros antepasados**. Así es, no vamos a perder, doctorita, **nuestros usos y costumbres de nuestros antepasados, o sea, en otras palabras, nuestra identidad siempre estará por delante de**

¹⁵ Entrevista de investigación concedida el 28/10/2024 en la Localidad de Morelia, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

nosotros como comunidades originarias que somos.(LIMACHI-AÑARI, 2024, énfasis propio)¹⁶

Como vemos se señala la importancia de la preservación, generación en generación, de la *memoria colectiva* (HALBWACHS, 1995) que se guarda con el tiempo sólo si se cultiva en la comunidad y tiene el poder de reivindicar la identidad rondera. Cuando les pregunté sobre ¿qué significa ser rontero? Dos ronderos en se refirieron de la siguiente forma:

Mira, por lo menos **para mí ser rontero es identidad** ¿Por qué? Porque como nací en un *ayllu*, hoy comunidades, mis padres me lo han demostrado esa entrega al *ayllu*, esa entrega a la comunidad y no solo entrega, si no que **de ahí nace mis raíces en todo su sentido: carácter, cariño y nosotros hemos dicho que no podemos perder eso. Hemos seguido esa identidad, o sea, por algo llevamos esa sangre del padre que nos hereda de la gana y en uno propiamente la sangre que tenemos en el cuerpo, sino que esa sangre de la casta, de la comunidad. Si somos indígenas, somos indígenas y si somos ronderos, somos ronderos por identidad.** (SONCO-MAMANI, 2024, énfasis propio).¹⁷

Ser rontero es identidad sobre todo es identificarte con la comunidad de donde provienes, no hay que ser, digamos, mezquinos y negar nuestros orígenes. Venimos de ahí y estamos aquí. De repente podemos estar mejores posiciones, sí, pero nunca es bueno negar de dónde venimos. (ZÁRATE-QUISPE, 2024, énfasis propio).¹⁸

Como se observa, en la realidad rondera de Puno, la identidad ocupa un lugar central y prevalece a la identidad ancestral de forma yuxtapuesta en la que también se agrega el arraigo a la comunidad, pero en gran medida es la identidad como ronderos y ronderas. En un primer momento, consideré que la identidad originaria que concebimos en el Perú, podría expresarse de la misma forma en México, sin embargo, ésta guarda algunas diferencias.

En México existen 70 pueblos indígenas y 68 lenguas indígenas, según el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) (2025), en Michoacán se encuentran cuatro de ellos: *p'urhépechas, otomíes, mazahuas y nahuas*. Sin embargo, en este trabajo de tesis, solo fueron visitadas parte de las comunidades *p'urhépechas*, las cuales son las más numerosas.

(...) aquí a diferencia creo yo que del Perú, de Bolivia y de América del Sur, **la identidad de los pueblos está muy centrada en las comunidades**, acabamos de venir justamente de una excursión que Alejandro también hizo ahí, **que le puso Soberanías Comunales**. Y ese título de Soberanía Comunal, sí, es muy, casi literal

¹⁶ Entrevista de investigación concedida el 18/05/2024 en el Distrito de Lampa, provincia de Lampa, región Puno.

¹⁷ Entrevista de investigación del 22/05/2024 en la Ciudad de Juliaca, distrito de Juliaca, provincia de San Román, región de Puno.

¹⁸ Entrevista de investigación concedida el 22/05/2024 en la Ciudad de Juliaca, distrito de Juliaca, provincia de San Román, región de Puno.

aquí, al menos en Michoacán. **Aquí la unidad identitaria no es el pueblo, el pueblo, o sea, el pueblo es más un discurso jurídico y político por el derecho internacional, por lo que obviamente el sujeto de derecho**, en el Convenio en la Declaración todo eso que tu sabes también. Acá la situación es que el **núcleo identitario real son las comunidades, es Cherán, Cherán es como un pueblo y pero es un pueblo urbano con tu territorio, pero lo que quiere decir es como si fuera una nación**, pues no es la nación así habla de la nación *p'urhépecha* pero realmente ellos delimitan primaria, primordialmente su identidad *p'urhépecha*, **entonces por ejemplo, Patuán que también son *p'urhépechas*, ellos, su mundo es Patuán primero**. Entonces ahora el vínculo, como para decir somos... como dices tú, **somos Aymaras... somos Quechua que a lo mejor es algo más fluido, acá no es tan fluido porque acá, por ejemplo, muchas de las comunidades *p'urhépechas* indígenas en general, tienen conflictos entre ellas y conflictos fuertes ¿no?** Por ejemplo conflictos por tierra, en muchos de ellos, por ejemplo, tienen conflictos de generaciones que han muerto, la gente en esas en esas peleas, no por la tierra, entre las comunidades. **Entonces eso creo que es importante para entender la dimensión y porqué todo esto se convierte como en unidades más pequeñas, no podemos como generalizar lo *p'urhépecha*, sino que acá las identidades están más como hacia la comunidad.** (...) la realidad de Perú lo que he leído y todo esto, pero creo que allá yo observo que es más fluido o al menos eso se lee en los textos en los libros, no? O sea, **las identidades de pueblos y las sociedades más extendidas, pero acá, de hecho, pues es un tema que se ha estudiado en Michoacán como la identidad del pueblo *p'urhépecha* es una cosa que se empezó a construir en los 70s, pero que no existía como tal, antes de los setentas, no de la década de los setentas del siglo XX**. Existe desde la época de la colonia, **una identidad comunal**. (...) Yo soy de Cherán, yo soy de Teremendo, yo soy de Santa Fe de la Laguna, yo soy de Janitzio, yo soy de Cheranatzicure. **Todos son *p'urhépechas*, pero antes de ser *p'urhépechas*, son de su pueblo.** (ARAGÓN, 2024)¹⁹

Resulta interesante el ejercicio descolonizador que generan las identidades en los mundos ronderos. En lo dicho por el entrevistado cabe rescatar la identidad comunitaria que sobrepasa con la categoría de *rondero* o *rondera* cuando nos referimos como en el caso peruano. Lo mismo sucede cuando la categoría de identidad *p'urhépecha* yace de manera de reconocimiento como pueblos por parte del Estado, mas la identidad comunitaria basada en su pueblo de origen se yuxtapone en mayor medida, a tal punto de formular el concepto de *soberanía comunal* donde ser de Cherán, por ejemplo, representa ser de una nación. Por tanto, la *soberanía comunal* entiende de mejor manera esa complejidad identitaria de los pueblos indígenas michoacanos que se visibiliza, como dice el entrevistado, de manera más fluida, a diferencia de la identidad *rondera* que puede ser *aymara*, *quechua* o *uro*.

Así también, cabe señalar que la no idealización de los mundos ronderos se enmarca muy bien al detectar conflictos entre las comunidades, lo cual genera otro tipo

¹⁹ Entrevista de investigación concedida el 28/10/2024 en la Localidad de Morelia, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

de relaciones entre separaciones y reconciliaciones entre ellas, es decir, como sujetos políticos actuantes, con problemas propios. Para Alejandro Pérez: (...) “En realidad lo que sería el pueblo y su territorio y tienes un polígono muy delimitado con respecto a los polos del ruedo, entonces dicho esto, **los términos o las palabras, el *p'urhépecha* es distinto en cada comunidad.**” (PÉREZ, 2024)²⁰. Esa diferenciación de cómo se siente ser *p'urhépechas* se evidenció en las entrevistas, más aún después de la consecución del autogobierno en Michoacán.

Hoy nos presentamos de la siguiente manera. Soy José Trinidad Ramírez Tapia, del barrio tercero de la fogata 36. **Así nos presentamos el día de hoy, ¿por qué razón? porque como que todo eso fortalece ya nuestra identidad como comuneros y bueno, pues mi madre indígena**, mi abuelita, mi abuelo, indígenas, mi padre no era de aquí, era de Michoacán, pero de la tierra caliente. (TATA TRINI, 2024)²¹

Por ello, es que en el caso mexicano, se empezó a trabajar en el concepto de *supra comunidad* o “más de pueblo” como Aragón (2023) lo señala, lo que fue posible gracias a la labor de los maestros rurales o normalistas quienes ejercen la docencia en zonas rurales alejadas de las grandes ciudades.

3.3.2 El caso del pueblo *uro* y el reconocimiento como pueblo

Soy Rita Suaña Coila, hija de la Mamá *Qota*, guardiana del Lago Titicaca, orgullosa de ser una mujer *uro*. Me siento muy orgullosa y amo a mi Mamá *Qota* y amo a mi cultura. Para mí llevar este traje en donde sea que vaya, si voy a Estados Unidos o a otros países me siento feliz al lugar que voy porque amo mi cultura. En esta forma yo muestro y soy una mujer, quizás, muchas veces cuando nosotros **hemos esperado para revitalizar nuestra lengua *uro* porque yo también quiero sentirme orgullosa de hablarlo mi lengua y también de mi cultura.** Y muchas veces siendo regidora por primera vez he podido ver de cerca cuán necesario es tener y amar y tenerlo presente nuestra cultura, nuestra identidad y nuestras costumbres. (SUAÑA COILA, 2024, énfasis propio).²²

Dentro de una de las actividades con el Instituto de Interculturalidad tuve la oportunidad de conocer el Lago Titicaca, el cual es conocido como el Lago más Alto del Mundo al encontrarse a 3 812 m.s.n.m. Según la leyenda de Manco Cápac y Mama Ocllo, la cual da explicación mítica de la cultura Inca y su origen, pues fue en ese lugar donde estos dos personajes salieron a cumplir el deseo del Dios Sol (*Inti*). Además de ser un lugar de encuentro fronterizo entre Perú y Bolivia, pues ambos países lo comparten. El pueblo *uro* lo ocupa históricamente, a pesar de que aún se encuentran

²⁰ Entrevista de investigación concedida el 28/10/2024 en la Localidad de Morelia, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

²¹ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

²² Discurso en el Encuentro Tres naciones: *quechuas, aymaras y uros* el 25/05/2024 en el Distrito de Juliaca, provincia de San Román, región Puno.

invisibilizados y lucharon por su reconocimiento como pueblo originario. Un dirigente *uro*, apoderándose de su palabra, lo narra de esta forma:

Entonces, a través de nuestras luchas, nuestros esfuerzos también se ha conquistado, las instituciones que tenemos y al tener instituciones ya queríamos ser municipio, como centro poblado y nuevamente se oponen. No. **¿Dónde han visto también un municipio en medio del lago?**, pero si ellos mismos ya nos han reconocido, a las instituciones educativas, sea puesto de salud, nuestro juzgado en paz, ¿no? O sea, no tiene, o sea, sentido para decirnos que este pueblo no existe **y cuando ellos siguen con la creencia: el último uro ha muerto**, ¿Pucha, qué tal, no? Todos los guías explicaban a los turistas que el último uro ha muerto. De ahí sale mi persona, o sea, los que somos activistas de nuestro pueblo, **es decir, si el último uro ha muerto ¿qué soy yo? ¿de dónde soy yo? ¿y mis padres, de dónde son, no?** Entonces, **¿qué hacemos?** (...) Ahí nació la curiosidad. Entonces, **¿qué hacemos? Mejor, a ver, ¿cómo sabemos si somos o no somos uros? Y justamente teníamos un aliado en la National Geographic que investiga el árbol genealógico, el ADN.** (...) Tal profesor Nikita de la Universidad Pontificia, nos tomaron pruebas. El primer voluntario, el alcalde quería saber de dónde era para decir si era aymara o quechua. **Entonces sacaron nuestra sangre, nuestro cabello, todo y después de unos cuantos años llegó una alegría para nosotros que si el número sí existe. O sea, ya bajo la investigación de National Geographic. Recién un poco ya fuimos fortalecidos** y cuando yo era el alcalde, después la hermana, si no existímos en el pueblo originarios del Perú el pueblo uros, seguimos siendo, o sea, no estamos visibilizados como pueblo. **En el año 2016 con la Resolución Ministerial del Ministerio de Cultura nos reconoce** (...) En el 2016 recién existímos en el mapa de los pueblos originarios (...) Entonces, desde 2016 cuando la hermana Rita, la hermana Rita Suaña, era alcaldesa. **Entonces, hizo también ese trabajo de hacerlo de reconocimiento como pueblo, aquí está y lo hemos publicado también, el último pueblo reconocido es el uro.** (AUTORIDAD URO, 2024, énfasis propio).²³

La historia del pueblo *uro* y su reconocimiento como pueblo originario por parte del Estado peruano es un caso emblemático de cómo los pueblos indígenas u originarios luchan históricamente por tener una presencia dentro del aparato estatal. Por tanto, la historia de cómo resistieron y se vieron obligados a recurrir a pruebas científicas como la detección del ADN con ayuda de investigadores a nivel internacional merece una reflexión mayor sobre la pregunta *¿quiénes son pueblos originarios?* El Estado peruano negó su reconocimiento como pueblo en base a su identidad originaria, usos y costumbres, instituciones e identidad, lo que los obligó a acudir a otros métodos como el dirigente lo señala, siendo éste un caso paradigmático en cuanto al reconocimiento de pueblos.

(...) Entonces, *¿qué estamos buscando ahorita?* Estamos buscando el reconocimiento de los pueblos en el mapa lingüístico. Hay 55 pueblos originarios y 48 lenguas. Entonces *¿dónde están los demás?* **Pueblos que no tienen lengua también como los uros. En ese trabajo estamos el año pasado les he mostrado también algunos**

²³ Discurso en el Encuentro Tres naciones: *quechuas, aymaras y uros* el 25/05/2024 en el Distrito de Juliaca, provincia de San Román, región Puno.

textos, hemos escrito bastantes textos y la hermana Rita, los activistas hemos publicado ya tres libros. Este es el último libro que estamos publicando en nuestra lengua uro. Entonces para avanzar y estamos pidiendo, ya estamos avanzando con nuestro alfabeto también gracias al Ministerio de Cultura que nos reconoce, pero todo es un proceso, hermanos. No es fácil. Como alguien ha dicho *wawa que no llora, no mama. Si no lloramos, vamos a estar en lo mismo.* (AUTORIDAD URO, 2024, énfasis propio)²⁴

Cabe señalar que aún siguen organizándose y clamando para que la lengua *uro* sea reconocida dentro de las lenguas originarias del Perú, lo cual es un proceso arduo y organización colectiva.

Foto 14- Foto oficial del Encuentro Tres Naciones: *quechuas, aymaras y uros*, 2024.



Fuente: Archivo personal.

3.4 Nuestra memoria colectiva: guardiana de las epistemologías diferenciadas que descolonizan el derecho y la justicia desde los pueblos

Actualmente, un aspecto que se discute con frecuencia en las investigaciones antropológicas, cuando se trabajan con pueblos indígenas, es la licencia que los pueblos indígenas deben brindar cuando son “objetos” de estudio de cualquier investigación. En esta investigación, las licencias y autorizaciones con las comunidades visitadas fueron permitidas, así como, hubo una recepción abierta al tema en cuestión. Esta actitud no siempre se da en los mundos indígenas principalmente por la desconfianza histórica que han sufrido las comunidades como las constantes amenazas de invasión hacia sus

²⁴ Discurso en el Encuentro Tres naciones: *quechuas, aymaras y uros* el 25/05/2024 en el Distrito de Juliaca, provincia de San Román, región Puno.

territorios por parte de empresas extractivistas, la violencia estatal, las redes tráfico, etc. Incluso, intelectuales indígenas del pueblo Mississauga Nishnaabeg de Canadá denunciaron cómo existe el extractivismo epistémico por parte de organismos supranacionales como la Organización de Naciones Unidas (ONU) en la concepción del desarrollo sostenible, extraída de las formas de vida ancestrales con comunión con la Madre Tierra que deviene de los mundos indígenas.

Grosfoguel (2016) analizó con detenimiento el caso y conceptualiza al extractivismo académico que:

(...) **expolia ideas** (sean científicas o ambientalistas) **de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidos para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas.** El objetivo del «extractivismo epistémico» es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico. En ambos casos, se los descontextualiza para quitarles contenidos radicales y despolitizarlos con el propósito de hacerlos más mercadeables. En la **«mentalidad extractivista»** se **busca la apropiación de los conocimientos tradicionales para que las corporaciones transnacionales tramiten patentes privadas o para que los académicos de las universidades occidentalizadas simulen haber producido ideas «originales»** como si tuvieran los **«copyrights»** de la idea. En este pillaje y saqueo epistemológico son cómplices la maquinaria económica/académica/política/militar imperial de Occidente y sus gobiernos títeres del tercer mundo dirigidos por las élites occidentalizadas. (GROSFOGUEL, 2016, énfasis propio).

El mundo enfrenta esta amenaza enmarcada en este tipo de prácticas por parte de una Academia occidentalizada con pretensiones universalistas que benefician históricamente al poder eurocéntrico que perpetúa la desigualdad en el mundo. Aún más sin compromiso de retribución hacia los más vulnerables. En ese sentido, la IAP y la Co-labor rompen esa visión y recrean otras formas posibles de hacer investigación que tiene repercusión en la acción, el intercambio de saberes y la devolución de la investigación para que genere un impacto.

Con esa aclaración, para entender las formas de organización epistémica de las rondas campesinas y rondas comunales, proponemos el concepto de *epistemologías diferenciadas* referido a los sistemas complejos y únicos de las cosmovisiones, sentires, pensares, conocimientos ancestrales y experiencias generacionales guardados en la memoria colectiva de los pueblos indígenas u originarios. Llegar a este concepto fue desafiador y solo el *estar con los pueblos y escucharlos desde el poder de su palabra* fue posible.

3.4.1 “Doctorita, todo acá siempre es de dos”: el sentido de comunidad

Desde que fui recibida en Puno por el Instituto de Interculturalidad y por las autoridades ronderas presencié cómo los valores comunitarios están presentes a diario. De igual manera, en Michoacán, la apertura y espacios de comunión como en el horario del almuerzo demostraron en todo momento la amabilidad y sentimiento comunitario. Siempre me decían: “Bienvenida, Doctora”. Ahora me encuentro realizando el doctorado, que en términos formales, me convertirá en esa “Doctora”. Sin embargo, para muchos ya soy esa “Doctora”, o mejor dicho, “Doctorita”, del español mezclado con el diminutivo de la lengua *quechua* o *p'urhépecha* que refleja cariño y respeto. Soy Doctora, a pesar que no soy abogada. Trabajar y *co-razonar* con operadores de justicia, hace que me autodenominen como tal, e incluso las mismas comunidades visitadas. Es por eso y más, también los llamo así: “doctor”, “doctora” o “doctorita”.

Un elemento que rescató de los pueblos indígenas u originarios es el sentido de comunidad que persiste en el tiempo. En los pueblos andinos encontramos la noción de *ayllu*, primera forma de organización social prehispánica donde las personas se agrupaban por su parentesco, lazos territoriales y económicos. En lengua *quechua*, *ayllu* significa: familia y este concepto está ligado a *llakta* (aldea) y *marka* (terreno o pedazo de tierra que pertenece a la aldea) (ROSTWOROWSKI, 1999; SZEMIŃSKI, 1972). Por tanto, el sentido comunitario caracteriza al *ayllu* desde sus comienzos y está presente en varias prácticas sociales hasta la actualidad.

Esto lo comprobé con conexión a la tierra y territorio de los pueblos ronderos en ambos países. Así, en los encuentros comentaban: “Doctorita, todo acá es de a dos” para referirse al trabajo colectivo y comunitario que debe estar presente en cada proyecto como en un sentido de familia, así como, a la conexión que existe con los seres humanos y la Madre Tierra. Donde uno es esta deidad que para los/as puneños/as es: Santa Tierra *Pachamama* y dos es la persona. Antes de continuar con cada actividad realizábamos el respectivo pago a la tierra para continuar caminando con paso firme. Lo mismo sucedía en México cuando me invitaban a compartir con la comunidad y sentir esa conexión con la Madre Tierra guardiana de sus territorios. Con todo ello, para llegar a las *epistemologías diferenciadas* requiere de una conexión comunitaria. A continuación, un relato sobre esa construcción del Buen Vivir recuperando los bosques y el agua.

3.4.1 Rondando el Buen Vivir: Moquegache Japo y la forestación con queñuas en las alturas de Lampa

Las actividades que realicé junto al Instituto comenzaron desde que llegué a Juliaca con la visita al centro poblado Moquegache Japo, en el distrito de Lampa, provincia de Lampa en Puno. Este lugar es territorio rondero y los miembros del Instituto llevaron a cabo en estos últimos tres años la plantación de los árboles de *queñua* (*Polylepis Pallidistigma*) en los cerros de esa comunidad. Esta especie endémica sirve como catalizadora y receptora de agua, además de generar otros microclimas y albergar una amplia diversidad biológica.

Fuimos a supervisar el estado de las plantaciones, ya que uno de los problemas que enfrentan estas comunidades son los efectos del cambio climático y la escasez del agua para la siembra y agricultura. Por tanto, es de suma urgencia empezar con este paliativo local. Entrevisté al Presidente Distrital de Rondas Campesinas de Lampa, el compañero Lino Limachi Añari y lo narró de la siguiente manera:

Por el **estrés hídrico**, el **cambio climático** nos azota en este sector. Entonces también soy, también como presidente de Comité forestal en esta comunidad. Es por eso también **gracias a las Rondas Campesinas mis hermanos y la comunidad están concientizados, ellos se sienten bien ambientalistas** y este nosotros no vamos a dejar en acá, nomás, **vamos a forestar por estar nuestros cerros**. La idea es **dar ejemplo a otras comunidades**, ¿por qué, no? Entonces otras comunidades tomarán este ejemplo. No solamente mi comunidad, la provincia de Lampa, la región Puno. Esta iniciativa la tomé gracias al doctor Layme. Siempre le diré él... nos ha llevado a una **pasantía al departamento de Cusco**, a la provincia de alguna comunidad Siusa que se llama, ¿no? En Cusco **ellos han forestado los ojos de manantes de agua y con el tiempo, se ha convertido en un bosquete**. Y como se ha convertido en un bosquete, **estos manantes han aumentado su caudal. Hoy esa comunidad, gracias a esa forestación, les sobra agua**. Ahora como les sobra agua, esa **comunidad está compartiendo agua con otras comunidades vecinas**. Ese ejemplo **quiero replicar acá en mi pueblo, en mi comunidad**. ¿Por qué no? **Esa conciencia, de toma de conciencia tiene que haber a favor de nuestro medio ambiente**. Sufrimos hoy en día con la escasez, con el estrés hídrico del agua. Es por eso que queremos retomar fuertemente esta acción **a favor de nuestra Pachamama, a nuestra Madre Tierra**. (LIMACHI-AÑARI, 2025, énfasis propio)²⁵

Este es un ejemplo interesante del intercambio de experiencias y saberes ancestrales entre comunidades campesinas, pues en el caso de Siusa, en el distrito de San Salvador, provincia de Calca, región de Cusco, se logró la forestación. Por tanto, hay expectativa de que en Lampa suceda lo mismo, pero para ello se requiere el seguimiento de las plantaciones y la réplica en más territorios. Ese esfuerzo colectivo

²⁵ Entrevista de investigación concedida el 18/05/2024 en el Distrito de Lampa, provincia de Lampa, región Puno.

fue gracias a operadores de justicia que proporcionan esos encuentros, las comunidades comprometidas con la *Pachamama* y la visión de las mismas a largo plazo para seguir cuidando de su existencia, ya que la conexión con el territorio es parte intrínseca de la vida en comunidad. Esto se une con la iniciativa rondera que pretende obtener una Declaración de un Área de Conservación Comunal (ACM):

(...) donde está protegido y ahí nosotros cada año venimos forestando que somos, como decimos, **los guardianes del medio ambiente** en esta zona. Y esta **esta práctica de forestación queremos replicar... en otras comunidades vecinas** que Lampa tiene. No solamente Lampa, la región Puno y el país, el Perú. Nosotros desde esta comunidad Moquegache Japo, doctorita, de todo corazón, les deseamos la bienvenida a esta comunidad por haberme contribuido con su visita, no? **Para nosotros es un motivo más para sentirnos orgullosos de haber forestado imensos cerros, inmensos ojos de agua que nuestra comunidad cuenta. Entonces, nosotros, para nosotros es una alegría, de todo corazón.** (LIMACHI-AÑARI, 2025, énfasis propio)

Aún resuenan las palabras del compañero Lino Limachi por su dedicación y vehemencia en el proyecto, pues con el ACM emerge la categoría jurídica de Reserva Comunal, referida a esta área protegida donde se permite el uso sostenible de los recursos por parte de las comunidades al continuar con los planes de manejos específicos por parte del Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (SINANPE). Del mismo modo, contribuye al ejercicio autónomo de sus derechos como rondas campesinas y el control de su territorio para el Buen Vivir o *Sumaq Kawsay*.

Para Ailton Krenak (2020) el Buen Vivir es un paradigma de convivencia armónica que tenemos los seres humanos con la *Pachamama* y esta sabiduría ancestral de convivir sin prejuicios ni daños hacia ella es un valor de los pueblos andinos en América del Sur. Ese legado que conjuga sus prácticas, tensiones o problemas internos, conocimientos, sistemas de justicia adquiridos ancestralmente, etc. Aquí podríamos citar interesantes trabajos como Acosta (2012) y Gudynas (2011) donde aportan con la ética biocéntrica y la necesidad de dotar a la naturaleza con derechos, pues el antropocentrismo ha diseñado una manera occidentalizada de reducirla como una fuente de extracción de recursos naturales, lo cual se intenta en las constituciones latinoamericanas como Ecuador y Bolivia. Ya Albó (2009) prefiere usar los términos de Buen Vivir que se sintonizan de mejor manera según la lengua que refiere a un mundo indígena como el caso de *suma qamaña* como el Buen Convivir en lengua aymara. Estas posiciones entrelazan nuestras lecturas e interpretaciones al nutrir a las *epistemologías diferenciadas* del Buen Vivir como camino inherente junto a los pueblos

por ser senderos ya trazados por parte de las comunidades donde lo central es el dualismo entre ser humano y la conexión intrínseca e íntima con la Madre Tierra. Por ello, nos animamos a *rondar* el Buen Vivir.

Foto 15 y Foto 16- Supervisión de la plantación de *queñuas* en las altura de Lampa junto a ronderos y el Instituto de Interculturalidad, 2024.



Fuente: Archivo personal.

3.4.2 Por el rescate de nuestros conocimientos ancestrales

En Puno fui invitada por parte de las autoridades ronderas como ponente a la Capacitación de Rondas Campesinas en Ollachea, provincia de Carabaya y el discurso del Presidente Regional de Rondas Campesinas, Josué Sacaca, fue potente al decirnos lo siguiente:

La ronda es una universidad de vida, una universidad de fortalecimiento de capacidades para tu hogar, para tu familia, para tus hijos, para todos compañeros. A ver, compañeros *chasimanta*. Acá los jóvenes se conocen, ¿por qué están cansados, cabizbajos, muy cansados, *wañu wañu, lipi lipi*? No es así. La ronda está *lipi lipi*, ¿qué quiere decir? Quiere morir, quiere vivir, también. Si quiere vivir no puede ser un rontero *lipi lipi* pues. **Un rontero tiene que estar bien, con la energía positiva, digan lo que digan, ¡carajo!** Discúlpennme la palabra, pero nosotros tenemos que recuperar la soberanía del pueblo. **Tenemos que recuperar esa justicia que antes sí existía.** Entonces, queridos hermanos, el trabajo está en ustedes. **Si va a haber orden es gracias al pueblo y a la comunidad. Que haya respeto yachay, gracias a la comunidad y solamente así vamos a ganar el respeto.** Las autoridades tienen que saber qué pasa con nuestros jóvenes y todo esto se gana con trabajo, compañeros, con sacrificio. **No sientan vergüenza que son**

ronderos, eso es falso. Entonces, nos vamos a animar fuerte como buenos carabayinos, como buenos hijos ollaechainos, como buenos líderes, compañeros de que solamente vemos que la esperanza para cambiar el Perú somos nosotros como pueblos y autoridades originarias. (SACACA, 2024, énfasis propio).²⁶

Él concibe a las rondas campesinas como la universidad de la vida, como espacio de generación de respeto, fuente de esperanza y espacio de formación de líderes que recuperarán la soberanía del Perú y lugar fecundo de esperanza. En ese caminar está lo que consideramos como ese aporte *epistémico diferenciado* que esa universidad de la vida rondera propone. Estas epistemologías diferenciadas se relacionan con las:

(...) **sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia**, porque su potencial insurgente radica, en que frente al sentido fragmentador y totalitario de la razón, de la epistemología y de la ciencia, que solo nos ofrece teorías, información y datos, las **sabidurías insurgentes**, nos aportan referentes de sentido para el vivir, nos permiten una visión integral de la vida, pues tienen la capacidad de integrar la afectividad, la espiritualidad, el corazón, la razón y la acción, pues no se queda en la teorización de la realidad, sino que impulsa la lucha por su transformación; **por eso no son epistemologías, pues no se quedan solo en la dimensión cognitiva del conocimiento, no implica que la sabiduría no tiene epistemología, sino que está más allá de está, las sabidurías del corazón aportan no solo referentes epistémicos, sino cosmos de sentido para sembrar sentidos éticos políticos, estéticos y eróticos ‘otros’, distintos de la existencia.** (GUERRERO ARIAS, 2012,p.6, grifo propio)

La cita anterior nos ayuda a entender la grandiosidad de las sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia que sobrepasan el concepto de epistemología *desde* y *con* los pueblos. Por tanto, proponemos el concepto de *epistemologías diferenciadas* que dialogan y se posicionan en el ámbito del *senti-pensar* y *co-razonar* porque las experiencias ronderas de ambos realidades estudiadas proponen un rumbo diferenciado donde la justicia ocupa un lugar central, o sea, como una forma de vida en comunidad.

En añadidura, en el discurso de José Sacaca se visibiliza que en la ronda también hay problemas internos que la debilitan. Al hacer ese balance, entre las potencialidades y limitaciones, es donde la ronda se construye, he ahí la razón de recuperar la justicia desde sus ancestros y ancestrales por medio de la afirmación de *su* derecho. En el Encuentro de Rondas Campesinas y autoridades comunales en Samán, Josué Sacaca, haciendo uso del *poder de la palabra* expresó lo siguiente:

(...) **¿por qué se olvida la medicina tradicional? Díganme, ¿por qué se olvida?** van a tocar queridos. *Wayrapu qanqui kay. ¿Habrá medicina en el hospital, en el otro lado? No hay, dice, pero en la realidad de nuestros pueblos kuchinapa, ¿cierto?*

²⁶ Discurso en la Capacitación de rondas campesinas del 02/06/2024 en el Distrito de Ollachea, provincia de Carabaya, región de Puno.

Dolorman, ¿habrá medicina? Tradicional, kankuna kapi, pero ¿qué hacemos nosotros? Lo que hacemos primero es hay dolor de espalda, vas corriendo al hospital y luego a la botica y ¿qué te dan? Pastillas. Dolor de cuerpo, pastillatasurupunscnaj. Todo es pastilla. Wawa su primera vacuna, segunda, tercera vacuna, quinta vacuna, todo vacuna. Así compañeros nos han acostumbrado. Entonces, todo esto nos han hecho olvidar de la medicina tradicional. La educación compañeros ahora nos dicen que ahora aprende a sumar, restar, multiplicar, dividir, suficiente. Cuando al final no es así. (SACACA, 2024)²⁷

Con ese discurso potente el rondero llamó la atención de cómo la medicina occidental viene volviendo dependiente a las comunidades ronderas de los medicamentos venidos desde ese lado. Sin embargo, cabe la necesidad de recuperar esa medicina tradicional que está siendo olvidada y más aún, evitar el extractivismo epistémico por parte de la ciencia occidental.

3.4.3 Recuperar nuestra justicia: por un pluralismo jurídico igualitario

Incluso, el sentido de justicia es permeado por esas *epistemologías diferenciadas*. El siguiente fragmento fue en el Encuentro de Rondas Campesinas en el distrito de Putina, por parte del presidente rondero:

(...) **Tienes que recuperar lo que nos han dejado nuestros padres, el Allin Kawsay el Buen Vivir, Allin yachay el aprender.** Eso es lo que nosotros tenemos que empezar a hacer queridos hermanos. **Entonces compañeros, igualito, la justicia, recuperaremos compañeros la justicia nuestra** (SACACA, 2024)²⁸

Es interesante cuando la compara con el estado de la justicia donde ésta predomina concibiéndola como justicia ordinaria, a pesar que en la Constitución Política del Perú se encuentra el Artículo 149 que señala:

Las autoridades de las Comunidades Campesinas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el Derecho Consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona; y que la ley establecerá las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial". (CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL PERÚ, 1993)

Por tanto, es deber del Estado peruano garantizar el reconocimiento de ambos sistemas de justicia, es decir, el sistema ordinario y el sistema consuetudinario o especial. Esto bajo los presupuestos del pluralismo jurídico igualitario, el cual es una

²⁷ Discurso en el Encuentro de Rondas Campesinas y autoridades comunales en Samán del 22/05/2024 en el Distrito de Samán, provincia de Azángaro, región Puno.

²⁸ Discurso en el Encuentro de Rondas Campesinas del 01/06/2024 en el Distrito de Putina, provincia de San Antonio de Putina, región de Puno.

concepción de la coexistencia y respeto de los derechos de los pueblos indígenas u originarios donde sus sistemas de justicia son reconocidos como iguales.

(...) a) El pluralismo jurídico igualitario en primer lugar, **se basa en el principio de la igual dignidad de pueblos y culturas**. Es decir, que no hay pueblos o culturas superiores ni inferiores, ni sometidas a una relación de subordinación o dominación, como acontecía en era colonial. Al no haber pueblos o culturas superiores, el Estado se obliga al respeto y garantía de dicha igual dignidad. En ese sentido, el **reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas** no se da desde los parámetros limitantes de una sola cultura o pueblo y ninguna cultura tiene autoridad para imponer restricciones a la otra desde su propio parámetro. b) El Pluralismo jurídico igualitario **lleva, necesariamente, a procesos de descolonización de las relaciones de superioridad/inferioridad entre pueblos y culturas, y entre el Estado y los pueblos originarios**. c) El Pluralismo Jurídico Igualitario **supone que los pueblos tienen «control sobre sus formas de vida e instituciones**», como reconoce el Convenio 169 de la OIT, por lo que son quienes: (1) establecen sus instituciones o sistemas de autoridades sin injerencia externa; (2) establecen sus normas propias o derecho consuetudinario; (3) ejercen de forma autónoma sus funciones jurisdiccionales. (...) c) En cuanto a las competencias de la jurisdicción indígena, las mismas están en función de su propio derecho y necesidades sociales y culturales, por lo que no pueden tener límites neocoloniales que ni siquiera están en la Constitución o el derecho constitucional d) **El Pluralismo Jurídico Igualitario se basa en un Pacto entre Pueblos y en el diálogo intercultural para definir los derechos humanos y otros (como los de la Madre Tierra) que deben respetar todos los pueblos y el Estado**; para establecer procedimientos de resolución de posibles violaciones de derechos humanos imputados a la jurisdicción indígena, a fin de maximizar derechos colectivos e individuales; y establecer mecanismos de coordinación permanentes. (YRIGOYEN, 2023, p.5)

La autora trae los principales presupuestos al establecer las relaciones de igual dignidad entre los pueblos y el Estado, el cual respeta de manera intercultural esas diferencias culturales, sociales, jurídicas, etc. Por tanto, supone un horizonte descolonizador donde esas jerarquías son eliminadas, pues se trata de una relación intercultural para el contacto entre ambos, así como, para los derechos de la Madre Tierra.

Por tanto, es bajo el lente del pluralismo jurídico igualitario donde residen esas *epistemologías diferenciadas* de las rondas campesinas y rondas comunales. En México, uno de mis entrevistados compartió esto conmigo:

Nosotros en primera tenemos una cosmovisión bien clara, ¿no? de la cuestión del apego, del respeto a la Madre Tierra, o sea, nosotros sentimos como si fuéramos uno mismo. La cuestión de la solidaridad, la cuestión de la cohesión comunitaria, la la parte de la cooperatividad o la cooperación y la parte de una cuestión integral entre la parte hoy, que acaba de pasar este este día de ánimas o de día de muertos, entre la cuestión de los ancestros que ya no están con nosotros, que pero finalmente como que viven en en la memoria, ¿no?, entonces es una cuestión este muy integral entre la la parte de donde convivimos que es el territorio, la parte de lo que somos como parte de la comunalidad, de como una cooperación y

la cuestión de los que ya no están **que es una cuestión así como espiritual, ¿no?** (CHÁVEZ, 2024).²⁹

Las palabras del maestro Pedro Chávez, de la localidad de Cherán, son profundas por el sentido de su conexión con su territorio, su memoria colectiva, sus ancestros y ancestrales que ya no están en la tierra, pero son quienes cuidan a los pueblos. Esa espiritualidad viva también hace parte de las *epistemologías diferenciadas* por unir la vida y la muerte, así como, porque crece en la solidaridad y la comunidad. Las experiencias que viví durante mi visita a Cherán lo comprueban por su apertura, a pesar de venir de otro país y con otras experiencias. Considero que es urgente que esas cosmovisiones, saberes ancestrales, conocimientos, etc. sean protegidos por parte de los pueblos y también por parte de sus Estados, pero sin un uso indebido o por apropiación sin consentimiento. Incluso, en cuanto a la defensa y seguridad, el pueblo de Cherán emplea técnicas de resguardo a su comunidad:

Claro, ellos se defienden, sacan armas de fuego y es cuando pues suenan las campanas, **truenan los cohetes como un modo de defensa que nosotros tenemos de manera ancestral**, se corre el rumor rápido de que se están este congregando en las orillas de la comunidad los malos rápido, **entonces ponemos este piedras en todas las calles, se sacan las cocinas, las paranguas, las fogatas a las cuadras** y entonces **esas fogatas sirven como de resguardo para que esos cinco gentes que tenemos acá detenidas**. (CHÁVEZ, 2024).³⁰

En el levantamiento de Cherán del 2011 se usaron técnicas de resistencia indígena como los cohetes para salvaguardar a la comunidad frente a las armas de fuego con las que la policía pretendía usar en contra de ellos. Es así que esas *epistemologías diferenciadas* también yacen en el sentido de cuidar a la propia comunidad para cuidar su integridad cuando se sienten amenazados. Frente a lo sucedido, como vimos en esa localidad fue la resistencia de manera comunal y la organización lo que les permitió lograr el autogobierno.

En ese sentido, en sus modos de organización epistémica brillan sus *epistemologías diferenciadas* está unida con la organización política. Por ejemplo, en sus formas de elegir autoridades, sistemas de gobierno como el autogobierno en Cherán y Santa Fe de La Laguna. El Tata Trini nos relata de la siguiente manera:

(...) se planeó la elección de los jefes, tres por barrio y lo hicimos también tres por barrios para garantizarnos seguridad porque nos dimos cuenta de que si hay un

²⁹ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

³⁰ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

presidente es más fácil que lo coarten o que lo asesinen o que lo desaparezcan y **si son 12, ¿a cuál agarras? Si los 12 tienen el mismo valor, la misma responsabilidad legal**, entonces los 12 y así lo decidimos, 3 por barrio y tres por barrio y se nombra en Enero se nombra, se hace la elección y el 5 de Febrero del 2011, el 5 de Febrero del 2011 nosotros tomamos posesión, pero es aquí es una cosa bien bonita, cada barrio se junta. **Y va a llevar a sus a sus elementos al centro, pero se van con música, se van bailando, es alegría, pues, nos llevaron, estuvimos allá 5 de febrero y la toma de posesión.** (TATA TRINI, 2024).³¹

Definitivamente, para conseguir el autogobierno en Cherán fue necesario emplear las epistemologías diferenciadas donde en la forma de organización política el poder no recae en una sola autoridad o persona, tal cual sucede en las sociedades no indígenas, sino el poder político y la responsabilidad es compartida porque al ser una causa común de vivir en comunidad se requiere una salida comunitaria, descolonizada y real. Cabe resaltar la alegría que significa la política y participación en la vida comunal. Las rondas campesinas peruanas lo demuestran también en el empleo de sus canciones, danzas y música típica en cada evento protocolar, en cada compartir y en cada ceremonia. De esa manera es como se celebra el hacer política, replantear lo que está mal planteado y construir una mejor vida rondera.

Foto 17- Con miembros del Consejo Mayor de Cherán, 2024.



Fuente: Archivo personal.

³¹ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

Foto 18- Con miembros de la Junta Directiva de las rondas campesinas del Centro Poblado de Ccacco, 2024.



Fuente: Archivo personal.

3.5 Nuestras formas de *organización política desde los mundos ronderos*

Cuando nos referimos a las formas de *organización política desde los mundos ronderos* entendemos que éstas son el conjunto de prácticas, instituciones, estructuras y mecanismos de representación y toma de decisiones en su vida cotidiana. Así, los pueblos han conservado también en su *memoria colectiva* esas experiencias que los hace parte de vivir en sus comunidades, enfrentar y resolver casos de acuerdo a su derecho consuetudinario desde tiempos inmemorables. También, tiene que ver con relacionarse con diferentes entes en la historia de la humanidad como los Estados, empresas, transnacionales, organismos internacionales, etc.

Chantal Mouffe (2000) reflexiona sobre la política como el espacio de construcción de las relaciones donde las diferencias o antagonismos están presentes, así también, las prácticas por las que esas diferencias antagónicas existentes son superadas, doblegadas y transadas. En los *mundos ronderos* la política se ha constituido con ese tipo de prácticas en las constantes negociaciones y proyectos de los cuales han sido protagonistas o también han reivindicado como su actuar político los espacios que

históricamente les fueron negados. Por ejemplo, en escena contemporánea, el movimiento indígena latinoamericano viene luchando para que sus marcos constitucionales los reconozcan como sujetos colectivos de derechos y lo consiguieron como en el caso de México con la Reforma Constitucional, ocurrida el 30 de septiembre de 2024, donde se estableció en el Artículo 2 que:

La Nación Mexicana es única e indivisible, basada en la grandeza de sus pueblos y culturas. La Nación tiene una **composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional**; y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y **que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus sistemas normativos** (...) (CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, 2025, énfasis propio).

Así también, los casos de países como Ecuador (2008) y Bolivia (2009) que lograron nuevas constituciones al refundar sus Estados donde las nacionalidades originarias, los pueblos indígenas y el respeto a los derechos de la Madre Naturaleza, con la noción de Buen Vivir (FRIGGERI, RICOBOM, 2019; LEONEL JÚNIOR, 2016), son actores protagonistas y representan conquistas jurídicas que también son políticas. Ilaquiche (2012) señala que:

Todo este proceso de participación política indígena ha significado la toma del poder desde los gobiernos locales, lo que ha implicado democratizar las relaciones de poder desde las instancias locales de gobierno, así como el cuestionamiento al sistema político vigente y la construcción de un nuevo estado plurinacional desde abajo. Se evidencia una doble estrategia política que condensa la participación electoral (gestión de instancias públicas, centrales y locales) y movilización social, como crítica radical a la institucionalidad excluyente y participación ordenada dentro de las reglas de juego del régimen institucional (ILAQUICHE, 2012, p.15)

Así también, vale reconocer el potencial que representan para la región como la democratización de espacios, cuestionamiento constante a las estructuras ya determinadas y sus tensiones en la lucha social que movilizan esas conquistas:

(...) Las tensiones presentadas por los enunciados constitucionales acontecen (...), no por azar; **la lucha social es dinámica** de la misma manera que el proyecto político lo es en sus acciones tácticas. Así, por más que los principios de esa lucha sean mantenidos, las acciones políticas secundarias no poseen un camino único. Los mecanismos constitucionales, por más innovadores que sean, no presentan una configuración homogénea en el momento de la concretización de los dispositivos. **Temas como descolonización, plurinacionalidad, economía, vivir bien, democracia, autonomías, reforma agraria y jurisdicciones son parte de un conjunto de pilares, en los cuales, históricamente el Estado reproducio una lógica distanciada e impositiva a los pueblos, capaz de generar problemas sociales fundantes. No había una orientación intercultural, ni siquiera descolonizadora o antiimperialista en la estructuración institucional o en la construcción de políticas públicas.** Lo que se observaba era una estructura oblicua

y colonizada de poder, servil a una dominación de grupos oligárquicos internos y externos, que regían los instrumentos del Estado central. (LEONEL JÚNIOR, 2016, p. 220).

Como se menciona, resulta un desafío la concretización de los pilares como la descolonización, la plurinacionalidad, el buen vivir y la interculturalidad dentro de la estructura estatal, por lo que cuando hacemos alusión a la *organización política desde los mundos ronderos* cabe cuestionar el lugar que los pueblos ocupan con sus interacciones hacia el Estado. En ese sentido, una de las preguntas en las entrevistas realizadas versaba sobre ese tema: ¿cuál es la relación entre Estado y las rondas? ¿Qué tipo de relación las rondas quieren con el Estado?

He aquí la necesidad de juntar las esferas del derecho y la política como dependientes una de la otra, como la corriente ODANR y la TIDH nos han demostrado en América Latina. Incluso, la corriente del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano (NCL) viene tejiendo sus presupuestos para entender lo político y jurídico como dos caras de una misma moneda, ya que para la consecución del derecho y la justicia son esos dos espacios los que se encuentran entrelazados para la garantía de los derechos humanos de los más explotados. Por tanto, el NCL es “(...) aquel que los pueblos reinventaron para mirarse en profundidad y para ello tuvieron que cambiar la correlación de fuerzas sociales y políticas que abriera el camino a la construcción de una nueva institucionalidad, que hoy es una tarea fundamental (PINTO QUINTANILLA, 2015, p. 15). En esa línea, este nuevo paradigma constitucional en América Latina merece mayores estudios y abren más caminos para continuar pensándolo como el NCL *achado na rua*, como subcorriente dentro del ODANR. Los estudios de Lionel Júnior, Brandão y Maquez (2017), Sousa Júnior y Lionel Júnior (2017) y Sousa Júnior y Fonseca (2017) son muestras de cómo este entendimiento de NCL desde los pueblos más olvidados históricamente construyen de manera colectiva esos proyectos con el propósito de emanciparse y hacer uso de su derecho como legítima organización de su libertad (Sousa Júnior, 1993).

Por tanto, las formas de *organización política desde los mundos ronderos* es un concepto que proponemos cuando nos referimos a la actuación como protagonistas de las rondas campesinas y comunales, en Perú y México, en espacios de creación de proyectos políticos que van acompañados de la cuestión jurídica que tiene que ver con la afirmación de sus derechos humanos como pueblos indígenas y originarios. Para entenderlas hay que recurrir a su *memoria colectiva* donde se encuentran sus

epistemología diferenciadas y profundizar en sus procesos de lucha por su autonomía en ambas experiencias. A continuación, después de haber *estado, sentido y pensado* el mundo rondero traemos ejemplos únicos *desde el poder de su palabra*, entrevistas e intercambios *senti-pensantes y co-razonantes*.

3.5.1 El autogobierno en la experiencia de *Cherán K'eri* en Michoacán

La tercera comunidad que visité en Michoacán fue el Municipio de Cherán que se encuentra en la zona del centro-oeste del estado de Michoacán, específicamente en la región de la meseta *p'urhépecha* a una altitud de 2377 m.s.n.m. Quizás esta comunidad fue una de las que más me impactó por el nivel de seguridad, a cargo de las *rondas comunales o kuárichas* con la que cuentan desde el ingreso a sus territorios ancestrales llenos de bosques y vida. El Consejo Mayor asumió el cargo en septiembre del 2024 y fueron sus autoridades quienes me contaron en cuatro entrevistas cómo se organizaron para llegar hasta acá y sus instituciones de organización política, ya que son referencia a nivel mundial cuando se habla de autogobierno. Uno de los integrantes del Consejo Mayor, ya había visitado a Perú y se alegraba por mi visita desde tan lejos geográficamente, pero muy cerca culturalmente. Hasta ahora son cinco administraciones o periodos en la gestión de Cherán las que continúan sosteniendo el autogobierno junto con la comunidad, la cual se ve representada plenamente y donde la política de servicio a la comunidad es la que prima. Tuve el gran privilegio de conversar con el *Tata* Trinidad Ramírez, con quien aprendí muchísimo en cada intercambio, así como, en más de cuatro horas de entrevista, conocí al *Cherán K'eri* (Gran Cherán) y los sabios que con cariño y respeto son llamados de *Tata*, refiriéndose al Padre o Papá.

El *Tata Trini* me invitó a almorzar en su casa con su maravillosa familia y se sentía muy feliz de que una *quechua-peruana* estuviera visitando Cherán, ya que no es habitual recibir este tipo de invitadas. Aprendí a hacer las famosas tortillas mexicanas junto a las mujeres *p'urhépechas*, sintiendo en mis manos la harina de maíz, la ancestralidad en la comida y la buena comida. Por supuesto, no faltó el chile, ya que en México mi lengua comenzó a acostumbrarse a los chiles picantes, ancestros de nuestros pueblos. El *Tata Trini* comenzó a ser mi *Tata* también.

Mis entrevistados me contaron que desde el año 2006 con el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012) se declara la guerra contra el narcotráfico en México con el objetivo de legitimarse en el cargo y ese acontecimiento comienza en Michoacán, ya

que él era michoacano. Esto ocasionó que la gente del crimen organizado, antes dedicada a delinquir de manera clandestina o vender productos, empiece al cobro de la extorsión, asesinatos, cobro de cuotas, pero en Cherán sucede algo particular que fue tala indiscriminada de del bosque:

(...) para nosotros era clandestina, un pino, dos pinos desaparecían de noche, de una semana, dos semanas, pero, entonces entran de manera criminal y entran de manera directa, o sea, quien se opone o lo matan o desaparece, ¿no? Y entonces eso transcurre, vamos, tocamos las puertas a varias dependencias, gobierno, federal, gobierno, estatal y parecía ser que nunca se nos oye. (CHÁVEZ, 2024)³²

Frente a esa situación de que los taladores llegaban a extraer de sus territorios desde 7.000 a 22.000 hectáreas no había forma de la comunidad pudieran detenerlos. Entonces, una madrugada del 15 de abril de 2011 las mujeres de manera valiente fueron a misa muy temprano y se enfrentaron a la gente que bajaba con camiones llenos de madera. Para el *Tata Trini* la tala era:

La tala, yo no le llamo tala inmoderada como mucosamente le dicen, yo le llamo una **tala criminal**, porque bueno, nosotros hemos crecido en el bosque, yo crecí en el campo en el cerro, y tengo muy gratos recuerdos de mi infancia. Llena de privacidades, pero muy contento. Yo te conozco el territorio, porque desde chico lo he caminado y tengo muchas cosas bonitas del campo, el conocer las plantas, ell conocer los hongos, el conocer todo lo que hay en un bosque y también tengo lo que me platicaban los abuelos. **El bosque no es de nosotros, es prestado, así me acuerdo que me decía mi abuelo.** Entonces si pides prestado algo tienes la responsabilidad de regresarlo y a quién se los vas a regresar pues a las otras generaciones. **Entonces es convivir con el bosque de no vivir del bosque, sino la convivencia dentro del bosque, entonces esa es una así como que así nos creamos, así nos desarrollamos** y bueno, cuando viene gentes extrañas y ven al bosque como un ente vivo, sino como una situación de aprovechamiento económico, pues ya se pierde la esencia de un bosque, ya se convierte en cosa, ¿no? Y pues todo eso así empezó, entonces empezó empezó el saqueo criminal de nuestros bosques. (TATA TRINI, 2024, énfasis propio)³³

Con la afectación a su propio territorio como parte intrínseca de la existencia de los pueblos *p'urhépecha* fue que comenzó la alteración a su vida diaria. Se estiman que llegaban a bajar alrededor de cien camiones diarios llenos de madera y que atravesaban directamente por medio de la localidad y generando problemas de contaminación sonora y ambiental. Volviendo a las mujeres que se enfrentaron a los talamontes éstos se defienden sacando las armas y la comunidad tocan las campanas y hacen tronar los cohetes, hechos por ellos mismos de manera ancestral, como forma de defensa. Los demás comuneros se enteraron que los taladores se congregaron afuera de la

³² Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

³³ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

comunidad y colocaron piedras en las calles, sacaron las cocinas y las *paranguas* o fogatas de las cuadras (formas de organización política *p'urhépecha* como las asambleas que reúnen a los comuneros para tratar asuntos delicados de la comunidad) que logran detener a cinco taladores e incendiaron los camiones para impedir que sigan con ese accionar. Frente a ese acontecimiento el pueblo decide armarse y no permitir que los narco taladores entren en su territorio. Ese mismo día:

(...) algunas personas no identificadas prendieron fuego a los bosques circundantes de Cherán, devastando varias decenas de hectáreas de árboles adultos. Simultáneamente, llegaron comuneros de Tanaco y Capacuaro para intentar rescatar a sus compañeros. Se dio entonces un primer enfrentamiento en el cual hubo varios heridos de bala. Otros comuneros de Capacuaro y Tanaco bloquearon la carretera, mientras que Cherán se autoimpuso un estado de sitio. Los cheranenses armados con todo tipo de pertrechos, desde rústicos hasta armas largas, se ubicaron en los accesos al pueblo, para defenderse de una incursión de los rivales. La policía federal acudió al lugar con el fin de desalojar el bloqueo, pero fue enfrentada por los comuneros de ambos bandos y se tuvo que repliegar. Como medida defensiva, Cherán instaló barricadas en las entradas al pueblo, así como centros de reunión y vigilancia en todas las esquinas de la comunidad, que han sido conocidas como “fogatas”. (OJEDA, 2015, s/p).

Es así como Cherán logró expulsar de su territorio a los narco taladores, miembros del crimen organizado que estaban delinquiendo en su área. También, desconocieron al gobierno municipal que históricamente había pertenecido al Partido Revolucionario Institucional (PRI), el cual no había tenido una política firme frente a lo que sucedía y quienes terminaron huyendo al pueblo de a lado junto a los policías, acusados de estar coludidos con los criminales. Dentro de las victorias cheranenses estuvo la proscripción a los partidos políticos por medio de la resolución del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) que les permitió elegir a sus autoridades por sus “usos y costumbres” (ARAGÓN, 2023; OJEDA, 2015).

Con ello, se comenzó a concretar el autogobierno como un nuevo paradigma de organización política venida de los pueblos. Esto remite a que el pueblo: “(...) puede manejar también conceptos jurídicos basados en un sentimiento de justicia que deviene como consecuencia del conocimiento que adquiere por su experiencia e historia de pueblo explotado” (DE LA TORRE RANGEL, 2005, p. 2). En ese sentido, el autogobierno se relaciona intrínsecamente con el sentido de justicia como un horizonte en ser alcanzado. Como ya se mencionó en el estado de Michoacán son 21 comunidades lograron el autogobierno y el presupuesto directo.

El autogobierno representa un sistema de gobierno donde la comunidad, grupo o pueblo tiene la capacidad de decidir y gestionar sus propios asuntos internos de manera autónoma, sin interferencia externa (GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOACÁN,

2024). En palabras del Coordinador General de la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna, José Alfonso Hernández, este significa:

El autogobierno para nosotros este... **es una forma de administrar los recursos** y no nada más, no nada más los recursos. Para nosotros es yo no estoy tomando una forma de como que como estamos viviendo de una forma diferente a como vivíamos porque antes pues ahora sí que en cuanto a infraestructura no hacíamos mucho. **Nuestras calles en la administración pasada ya con las obras que hicieron ya se ve la diferencia. Un pueblo ya con mejor imagen, un poco más limpio, pues ahora sí que pues esa es la diferencia que yo veo ¿no?** A partir de ahora que pues ahora sí que nosotros podemos decidir en qué usar el recurso que tenemos, cómo usarlo y claro, pues tratamos, pues de gastarlo lo mejor que se pueda ¿no? **Invertirlo más que nada en cosas que nos beneficien**, en cosas de provecho, ¿no? Para la comunidad así está. (HERNÁNDEZ, 2024, énfasis propio).³⁴

El autogobierno ha contribuido a diseñar caminos *desde y con* los pueblos. Sin embargo, vale reconocer que éste es producto de la lucha y resistencia histórica que han tenido los pueblos indígenas en este país. Si bien la medida jurídica se logró en el año 2011, vale remontarnos a los acontecimientos en el Municipio de Cherán en Michoacán donde todo comenzó, es decir, cuando el pueblo expulsó y se levantó en contra de los taladores ilegales, policía, Estado y narcotraficantes al renunciar de participar en los comicios electorales y autodeclararse como un territorio autónomo regido por el autogobierno.

El presupuesto directo es “un enfoque de asignación de recursos financieros que implica que los fondos se asignen directamente a las comunidades o grupos específicos. En lugar de pasar por varios niveles de intermediarios o instituciones, el recurso se asigna de manera directa y descentralizada” (GOBIERNO DE MICHOACÁN, 2024, s/p). Desde el 2021, después de mucha presión política y jurídica las comunidades indígenas del estado tuvieron que organizarse para lograr la autonomía en cuanto al manejo de su presupuesto directo. De esta manera, las comunidades son las encargadas de gestionar sus propios recursos y proyectos que los beneficien. Para lograr el autogobierno y, por ende, el presupuesto directo, las comunidades tienen que pasar por un proceso de información previa, libre e informada por parte del gobierno del estado. En capula, en noviembre del 2024, se llevó a cabo el proceso de consulta en la que tuve la oportunidad de presenciar la charla del gobierno y el debate de la comunidad, aspectos que cuento con más detalles en apartados posteriores.

Las comunidades indígenas concretaron el principio de autodeterminación, avalado por normas internacionales como el Convenio 169 de la Organización

³⁴ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

Internacional del Trabajo (OIT), específicamente en el Artículo 3 donde se menciona que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural. (OIT, 1989, p. 93). Así, los pueblos determinan su estatus político, económico, social y cultural, como también, construyen su sentido de desarrollo de acuerdo con sus necesidades específicas. En esa línea, va de acuerdo con todo el marco jurídico normativo a nivel internacional como la Declaración de Naciones Unidas de Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre derechos de pueblos indígenas (2016) y su marco interno como el Artículo 2 de la Constitución de México.

Foto 19- En casa del *Tata Trini* o Trinidad Ramírez, miembro de la primera gestión del Consejo Mayor, una de las máximas referencias entre los comuneros que lucharon el 2011 para lograr el autogobierno en Cherán, 2024.



Nota: Muy amablemente me obsequió el libro para niños *Juchari echerio* en lengua *p'urhépecha* del que es coautor.

Fuente: Archivo personal.

3.5.2 Ejemplos de la organización política de las comunidades ronderas

Gracias al autogobierno conseguido de manera legal y legítima en la experiencia mexicana traemos los ejemplos de las comunidades de Cherán y de Santa Fe de La

Laguna. En el contexto peruano traemos el caso de las rondas campesinas de Puno que hacen parte de la Central Única Nacional de Rondas Campesinas del Perú (CUNARC-P). Ambas constituyen formas de *organización política desde los mundos ronderos* y ejemplos que descolonizan el derecho y la justicia *desde América Latina*.

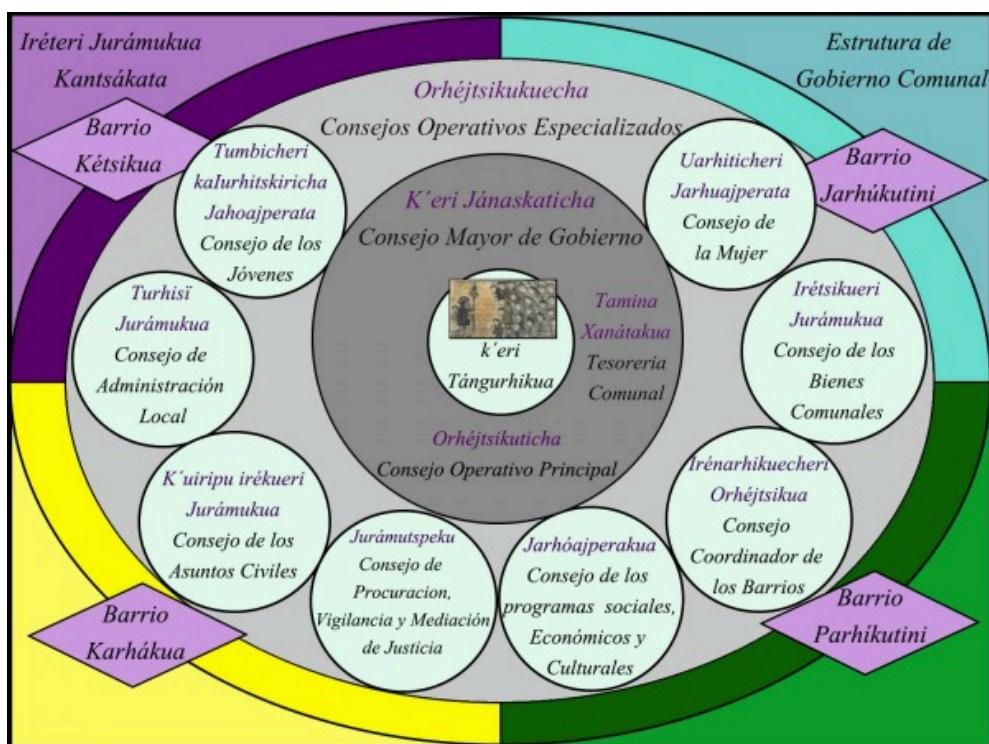
3.5.2.1 El Consejo Mayor de Cherán

El 5 de febrero de 2012 tomó posesión el Primer Consejo Mayor, “(...) entonces a partir de ahí lo que se lo que pareciera es una lucha en defensa de los bosques, en defensa de la seguridad también le complementamos la cuestión de la libre determinación o del gobierno de usos y costumbres. Entonces (...)” (CHÁVEZ, 2024)³⁵. Esas fueron las palabras del maestro Pedro Chávez cuando comenzó a narrarme sobre el funcionamiento de su forma de organización política. De acuerdo al Manual Comunal de Cherán *Jurámukua kantsákateri erójtakuecha* o Manual de la estructura y organización del nuevo gobierno.

La máxima autoridad de la comunidad es la *k'eri tángurikua* o Asamblea de la comunidad integrada por cada uno de los *ireticha* o comuneros hombres y mujeres de todos los barrios, que independientemente de sus representantes y voceros que tienen en el Consejo Mayor de Gobierno (*k'eri jáyaskaticha*), aquí ejercen su representación personal y directa con derecho a voz y voto. Es la instancia pública y abierta de participación y toma de decisiones, la cual se aboca a ratificar, confirmar y dar fe pública de las postulaciones de ideas, sugerencias de acciones, acuerdos y propuestas de nombramientos emanados y consensados desde los barrios, de acuerdo a la importancia general de la comunidad. De esta manera, se puede señalar algunas de las principales funciones y atribuciones. (CHERÁN KERI, 2011, p. 8, énfasis propio).

Como vemos es la Asamblea la que ocupa un lugar central en la organización comunal y es allí donde son elegidas las doce autoridades, tres de cada barrio, para conformar el Consejo Mayor, el cual deviene de las formas ancestrales de organización comunal. El siguiente gráfico lo explica mejor:

³⁵ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

Gráfico 1- Estructura del Gobierno Comunal de *Cherán Keri*

Fuente: Gobierno Comunal Cherán Keri (2024-2027). Acceso en junio de 2025.

Como observamos la recreación de esta *organización política desde los mundos ronderos* desde la experiencia de Cherán es resultado de los conocimientos ancestrales del pueblo *p'urhépecha* comenzando por los colores de su bandera y su significado, o sea, enaltecen sus *epistemologías diferenciadas*:

De arraigo, de identidad, **eso es lo bonito, pues lo bonito de esto, hoy nosotros, nuestro pueblo *p'urhépecha*.** Nosotros tenemos nuestros símbolos, por ejemplo **la bandera *p'urhépechas*, tenemos nuestro himno.** Nosotros en Cherán tenemos nuestro himno, se llama el Triunfo del Eco y si ese lo escuchas aquí en Japón en Rusia o en Alemania, se te enchina la piel porque es recordarte este pedacito de tierra. **Eso nosotros le llamamos identidad y muchos aunque no estén aquí pero traen los colores, el verde que significa el campo, la sierra toda esta parte de la Sierra, el azul qué significa la región lacustre, el morado que significa la región de La Ciénega de acá de Zacapu y la Cañada de los once pueblos el amarillo.** Y se conjuntan y todos no estamos diciendo el de la Cañada es que este es mi bandera, es nuestra bandera, la que nos identifica a todos, como pueblo. (TATA TRINI, 2024, énfasis propio).³⁶

Trayendo las palabras poderosas del *Tata Trini* y viendo la imagen mostrada, el número cuatro resulta de importancia por no solo identificar a los cuatro barrios que conforman la comunidad de Cherán: *Barrio Kétsikua, Barrio Kárkahua, Barrio*

³⁶ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

Jarhukutini y *Barrio Parhíkutini*; los cuales son la base fundamental de la organización, sino también porque representan los cuatro colores de la bandera *p'urhépecha*. Como parte de su identidad originaria, cada color representa una conexión íntima con el territorio: verde el campo y la sierra; el amarillo la cañada; el azul la región lacustre; y el morado la ciénaga.

Abrazados por los cuatro barrios *p'urhépechas* se encuentra el Consejo Mayor de Gobierno de la Comunidad: “(...) integrado por 12 doce consejeros, tres elementos por cada uno de los cuatro barrios, a quienes se les llama *k'eri jáyaskaticha* - Consejeros Mayores, órgano colegiado que es el que proponemos sean los cargos a elegir en la elección por usos y costumbres de acuerdo al Decreto que emita el Congreso del Estado”. (CHERÁN KERI, 2011, p.16).

En el 2011 existían solamente seis Consejos: *Irétsikueri Jurámukua* (Consejo de los Bienes Comunales); *Iréñarhikuecheri Orhéjsikua* (Consejo Coordinador de los Barrios); *Jarhóajperakua* (Consejo de los Programas Sociales, Económicos y Culturales); *Jurámutspeku* (Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia); *K'uiripu irékueri Jurámukua* (Consejo de los Asuntos Civiles) y el *Turhisí Jurámukua* (Consejo de Administración Local). Posteriormente, se agregaron dos Consejos: *Tumbicheri kalurhitskiricha Jahoajperata* (Consejo de los jóvenes) y el *Uarhiticheri Jarhuajperata* (Consejo de la Mujer).

Ahora son ocho Consejos los encargados de trabajar temas específicos como se mencionan y cabe señalar que la comunidad de Cherán viene trabajando en la agenda de los jóvenes y las mujeres como temas pendientes dentro de la comunidad por lo que vemos ese dinamismo y constante preocupación con el futuro de la juventud, quienes vienen formándose para ocupar puestos en la administración de la comunidad, tal cual lo vi en las asistencias técnicas y la presencia de jóvenes en esos espacios. De la misma forma sucede con la cuestión de género amparada en una secretaría, tema que ha generado interesantes reflexiones donde la mirada universalista de los derechos humanos no calza en un escenario como el estudiado. Es por ello que esas miradas del feminismo hegemónico no responden a esas necesidades y el reto va más allá de la participación política, sino se trata de repensar el lugar de las mujeres en las tradiciones de la comunidad y continuar en un sentido comunitario que no sostenga desigualdades entre hombres y mujeres como Torres *et al* (2020) señalan.

En la entrevista que tuve con la maestra Gloria Valencia, quien ahora es parte del Consejo Mayor en el Consejo de procuración, vigilancia y mediación de justicia, nos comentó sobre cómo funciona la elección para los cargos:

Se elige mediante las asambleas de barrio, el primer filtro es la fogata y nombra quién va a representar a la fogata de cada uno de los barrios y luego se va a la Asamblea de barrio y ahí es donde se eligen a las personas que la gente vea que que podemos apoyar al proyecto de usos y costumbres, pues nos eligen de manera directa, el voto es directo y se da el nombramiento. (VALENCIA, 2024, énfasis propio).³⁷

Como vemos, la *organización política desde los mundos ronderos* en el caso de Cherán se da de acuerdo a la voluntad de sus bases reflejadas en el primer nivel de organización que son las *fogatas* por el nivel de conocimiento de la trayectoria y compromiso de cada candidato y es el consenso el camino para su declaración en el cargo. Su procedimiento es el directo que legitima la amplia participación.

Tuve la oportunidad de hablar con uno de los Consejeros Mayores, Francisco Rosas, quien afirmó que la política es sinónimo de servir al pueblo, pues es obedecer al mandato del barrio y fortalecer lo que a sus ancestros y ancestrales les ha costado para instaurar el autogobierno y que éste sirva como referencia para otras partes del mundo. Incluso, su trabajo no recibe ninguna remuneración económica, a diferencia de como sucedía antes con el otro sistema de gobierno donde el asumir cargos en la municipalidad era motivado por el interés económico y la acumulación de poder. Esto originó, como ya hemos visto, corrupción y colusión con las mafias de los narcotaladores, muchos de ellos ligados a los partidos políticos. (CALVEIRO, 2014; ARAGÓN, 2023). Frente a ello,

(...) quienes son parte del Consejo Mayor ya no pueden volver a elegirse, ni ningún otro cargo, pero compañeros como ellos que están en operativos, ellos pues tienen el chance de hacer su mejor papel para que pues sean visibilizados y los puedan colocar en otro momento en un puesto de mayor rango. (ROSAS, 2024)³⁸

En el caso específico de la *kuáricha* o *rondas comunales* en Cherán, dentro de la estructura organizativa del Consejo Mayor está la *Jurámutspekua* o Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia donde desempeñan funciones y atribuciones relacionadas con la seguridad de las comunidades, la mediación y resolución de los conflictos y la protección ecológica de los bosques e integridad territorial. Lo narran de la siguiente manera:

³⁷ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

³⁸ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

- a) **Representar jurídicamente** al municipio-comunidad de Cherán ante el Poder Ejecutivo y Judicial del Estado de Michoacán, a través de sus cuatro consejeros - *orhéjtsikuticha*, con la anuencia y poder especial otorgado por el Consejo Mayor de Gobierno Comunal - *K'eri Jáyaskaticha*, mandatarios de la Asamblea de la Comunidad - *K'eri Tángurikua*.
- b) **Constituir y formalizar** la *Ireta kúaricha* – Corporación de las **Rondas**, para brindar seguridad pública, en los términos del artículo 1º, 2º y 21 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, procurando la prevención de los delitos en el municipio - comunidad; así como crear el **Cuerpo de Seguridad Vial** que dirija los aspectos normativos y operativos de tránsito.
- c) **Proponer** al Consejo Operativo Principal – *Orhéjtsikuticha* y al Consejo Mayor de Gobierno - *K'eri Jáyaskaticha* el “**Reglamento de Vigilancia y Tránsito**”, la que hará valer la *Ireta kúaricha* - Comisión de las Rondas, para el orden y la seguridad pública.
- d) **Crear, dirigir e institucionalizar** la “**Útatspekua Uandakua – Audiencia de Procuración y Mediación de los Asuntos Disciplinarios (Penales)**”, previa consideración del Consejo Operativo Principal – *Orhéjtsikuticha*, del Consejo Mayor de Gobierno - *K'eri Jáyaskaticha* y la aprobación de la Asamblea de la Comunidad - *K'eri Tángurikua*, para el desarrollo de las funciones de **recepción de denuncias, quejas, faltas y mediación de los asuntos o problemas disciplinarios o de carácter penal**.
- e) **Crear, dirigir e institucionalizar** la “**K'amáyjarintsperakua Uandakua – Audiencia de Procuración y Mediación de los Asuntos Civiles**”, previa consideración del Consejo Operativo Principal – *Orhéjtsikuticha*, del Consejo Mayor de Gobierno - *K'eri Jáyaskaticha* y la aprobación de la Asamblea de la Comunidad - *K'eri Tángurikua*, para el desarrollo de las funciones de recepción de todo tipo de demandas civiles, mercantiles, patrimoniales, familiares, administrativos etc. y la mediación de los mismos.
- f) **Constituir y formalizar** la *Ayátapu kúaricha* – Corporación de los Guardabosques y Protección Ecológica (Rondas), para el cuidado de los bosques, ecosistemas y la integridad territorial de la comunidad. (CHERÁN KERI, 2011, p.16).

Como observamos en los seis puntos presentados vemos que la *organización política desde los mundos ronderos* es dialógica al presentar por un lado, las normas estatales que existen y respaldan su existencia como por ejemplo, su contribución para la seguridad pública donde el mundo de las comunidades de Cherán aportan significativamente velando desde la seguridad vial hasta el cuidado e integridad de sus territorios. De la misma forma, según los Artículos 1, 2 y 122 de la Constitución Política de los Estados Unidos de México se arma un espacio intercultural desde las *rondas comunales* que transgreden el Estado, pero también construyen alternativas locales con impacto nacional como el cuidado de los bosques y ecosistemas. Esto genera un nuevo paradigma donde la seguridad es para todos y todas, pero también para la Madre Naturaleza. En el discurso por parte del Humberto Urquiza, de la Subsecretaría de Enlace Legislativo y Asuntos Registrales del Gobierno del estado de Michoacán, desde que se consiguió el autogobierno en algunas de las comunidades indígenas:

Se ha dado apoyos para las *kuárichas* cuales o elementos con el centro es la capacitación del registro anteceden porque nos interesa que sea un registro legal el

tema de la seguridad ya lo estamos haciendo, varios de los de las comunidades ya tienen elementos, certificados ante la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) y cumpliendo con todos los requisitos de ley. También se les ha dotado de uniformes a las comunidades indígenas, hay un tema de programa carpetas asfáltica y de cemento. (URQUIZA, 2024).³⁹

Esa es una prueba de cómo las comunidades organizadas han conseguido equipos y capacitaciones para fortalecer a sus *rondas comunales* como los uniformes y armas por parte del Estado, pero esta vez son los propios indígenas los responsables de estas tareas, rompiendo con el tutelaje municipal como era antes.

La Audiencia de Procuración y Mediación de los Asuntos Disciplinarios (Penales) es un asunto que se trabaja desde el mundo indígena como un lugar de solución de controversias y donde el acceso a la justicia se convierte en un derecho accesible, cercano y real en las comunidades. En ese sentido, es esa instancia la que recibe, revisa, estudia, juzga y resuelve los problemas internos de la comunidad. La calidad de jueces y juezas es una función dentro de sus territorios obedeciendo a sus usos y costumbres. Del mismo modo, la aplicación de penas y la resocialización de quien delinque es una función que la *kuáricha* cumple. Francisco Rosas, miembro del Consejo Mayor realiza un balance del potencial de la actuación de las rondas comunales, así como, de los desafíos que las mismas enfrentan:

Bueno, el tema de justicia efectivamente, como decía el compañero, o sea, muchas de las cosas por si tiene el tema el la **palabra de conciliación** porque en muchos de los casos trata de conciliar el este..., el asunto no de cómo resuelves tú. Yo creo que en eso **estamos todo muy frescos y muy en pañales**, o sea, no es sí, efectivamente está haciendo mucha chamba en en el asunto de de los este, de del tema de justicia, pero creo que estamos todavía muy este...(...) comenzando porque **si bien existen ya normas**, pero por ejemplo y son cosas que ya he vivido o en casos de, por ejemplo, de hermanas que han tenido, rompimientos con su pareja, cosas así y entonces cuando uno va allá, pues está en un fuerte jaloneo porque no hay una un código o una norma o una ley o alguna **alguna reglamentación ya pre establecida y al no haberla, pues todo es así como una mediación de escritorio**, ¿no? Oye, ¿cómo quedamos o cómo le hacemos? Y de hecho también ha habido temas de homicidio y finalmente **los homicidios sí han pasado a otras instancias de gobierno, pero eso ha sido cuando también la familia lo han decidido**, ¿no?, O sea, por ejemplo, hace un par de años atropellaron a un sobrino y entonces mueren en en ese accidente y se da aquí entonces este... **Cuando cuando estábamos en el lugar llega ya los los de la ronda comunitaria y preguntan ¿quieren que el asunto se resuelva aquí o quieren que el tema se resuelva en la Fiscalía?** pero o sea, **nos dan como nos ponen como las manos la decisión de cómo tomar el el caso**, ¿no? Y por eso digo que estamos todavía como muy muy este tiernos en ese en ese tema porque sigue siendo una situación en que pues está el jaloneo de de qué cosas sí llevarlas a la Fiscalía, qué cosa no llevarlas a la Fiscalía este o el tema, por ejemplo, más común que es como el de la pensión que pagan papás, cuya

³⁹ Discurso de la Charla sobre Autogobierno por parte del Estado de Michoacán del 05/11/2024 en la Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

relación se rompió por alguna circunstancia y que pues a veces no, no se no se hace porque, eh, no existen como un principio así como definitorio no decir es que tiene que ser así, o sea, no se te está preguntando y aparte, pues ahí afloran otro tipo de situaciones, por ejemplo, acá en México el machismo sigue dictando muchas cosas, no deseando hay mujeres que dicen, no, yo no ocupo nada de él y entonces tú no para él también no pasa nada, ¿no? Entonces, pues para entrar, ahí no puede decir eso, o sea, no es de que quieras o no quieras, pero, o sea sigue siendo ya en temas de eficientar el papel de la ronda, pues es muy bueno. (ROSAS, 2024).⁴⁰

Como percibimos en la resolución de casos, la conciliación más que una función es la instancia que se llega a agotar incansablemente para llegar a la justicia. Mientras que la voluntad de las familias y dependiendo la complejidad del caso como los homicidios son aquellos que escalan hasta otras instancias del Estado. En ese sentido, entendemos que las rondas comunales continúan nutriéndose de más expertos para que sean capaces de resolver esas vicisitudes. Por lo que llegan a acudir a instancias estatales, lo cual requiere preguntarnos ¿en qué se diferencian los protocolos de coordinación entre las dos justicias en México y Perú? Sobre este tema disertaremos más en el apartado que trata sobre las *rondas campesinas* de Puno, ya que desde mi percepción se ha avanzado más en el tema porque éstas sí llegan a resolver casos de secuestros, homicidios, feminicidios, narcotráfico, etc. Una razón más de la importancia de mostrar en estudios la comparación de ambas experiencias.

En la otra entrevista que me concedió Francisco Rosas me comentó que como no hay reelección del Consejo Mayor eso genera que quienes están realizando algunas labores administrativas aspiren a ocupar esos lugares, así como, incentiven a sus miembros de la comunidad a ser parte del proceso y continuar renovando cuadros. Por tanto, la *organización política desde los mundos ronderos* tiene el valor cíclico de rotatividad y formación de las próximas generaciones sin olvidar a quienes les antecedieron.

En el caso de Cherán la *organización política desde los mundos ronderos* responde a una forma de organización ancestral y dinámica desde la construcción Estructura del Gobierno Comunal de Cherán Keri que obedece a su *memoria colectiva*. Esto significó crear una grieta dentro del Estado y desafiar a la práctica legalista se renueve interculturalmente y presente mecanismo dialógicos entre el estado y la comunidad de Cherán. Con respecto a la justicia, ésta representa un propósito de la comunidad bajo su reglamento que recoge aportes interesantes donde el actuar de la

⁴⁰ Entrevista de investigación concedida el 06/11/2024 en la Localidad de Cherán, Municipio de Cherán, estado de Michoacán de Ocampo, México.

kuáricha es fundamental para lograr la conciliación en la comunidad. Así, para que funcione dialógicamente con esa estructura estatal que aún posee rasgos donde la colonialidad del poder está presente.

Foto 20 y Foto 21- Murales de arte por las calles de Cherán, 2024.



Fuente: Archivo personal.

3.5.2.1 Santa Fe de La Laguna

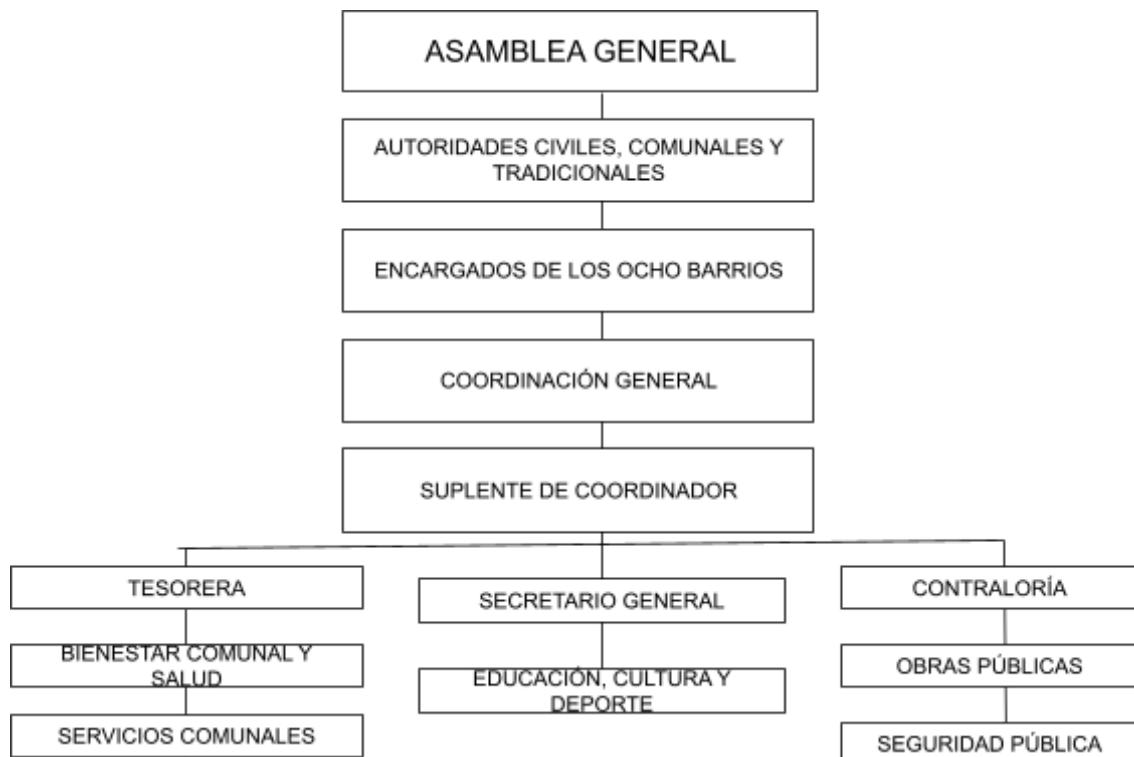
La comunidad indígena de Santa Fe de La Laguna está ubicada en la ribera del Lago de Pátzcuaro. Esta comunidad logró el autogobierno y el presupuesto directo en julio de 2021 después de que la comunidad haya sido consultada por parte del Gobierno del Estado y después de mucha organización, ya que ellos dependían de la administración del Municipio de Quiroga y los recursos no llegaban para cubrir sus necesidades. Por ello, inspirados en las experiencias vecinas como el caso de Cherán, exigieron que el Gobierno del estado les informe y consulte de manera previa, libre e informada para que puedan acceder a este paso de autonomía. El actual Coordinador General de Santa Fe da La Laguna, José Alfonso Hernández, sostiene lo siguiente al respecto:

A diferencia, compañeros, de cómo estábamos antes de que llegar el presupuesto directo a nuestra comunidad, pues era teníamos obras uno por cada año que nos autorizaba el Municipio, pero una obra pequeña. En su momento pues ahora sí que tengo un poquito de experiencia de cómo íbamos a pedir, ¿no?, a los ayuntamientos

que nos apoyaran con una obra, que esto, que aquello. En el 2015 llevé yo este... el cargo de Jefe de Tenencia de allí de Santa Fe de la Laguna también, por eso les digo de que la experiencia que yo tengo es de que siempre íbamos a pedir al municipio y por lo regular ya sabíamos que los municipios pues ahora sí que pues no nos dan el recurso que nos corresponde. Es un recurso mínimo que nos daban, pero bueno, ahora en cambio, pues se ve que florece nuestra comunidad, que va el la imagen va cambiando, pues ahora sí que muchas cosas, compañeros, vamos viendo ya la diferencia. (HERNÁNDEZ, 2024)⁴¹

Es así que, recuperando sus usos y costumbres establecieron una forma ancestral de organización que se puede apreciar en el siguiente organigrama:

Gráfico 2- Organigrama de la administración de Santa Fe de la Laguna



Fuente: Elaboración propia en base a la comunidad Santa Fe de La Laguna, 2024.

Como se observa, es la Asamblea General la que encabeza su forma de organización y es allí donde residen las principales decisiones de la comunidad. Es el pueblo organizado en la Asamblea que define los planes de trabajo de cada gestión y legitima cada proyecto a seguir. Las autoridades civiles, comunales y tradicionales hacen referencia al Consejo Consultivo de quienes ya asumieron alguno de esos cargos, tienen experiencia en la gestión o son los sabios y sabias del pueblo las que son consultadas frente a cualquier tema engorroso que se le presente a la comunidad. En Santa Fe de La Laguna existen ocho barrios de los que se divide el pueblo: Santo Tomás

⁴¹ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

1, Santo Tomás 2, San Pedro 1, San Pedro 2, San Sebastián 1, San Sebastián 2, San Juan 1 y San Juan 2. Elisa Ramos cuenta como funciona esa rotatividad de la siguiente forma:

Porque la administración pasada me parece que San Juan 1, le tocó poner al presidente que es Don Alfonso y a San Juan 2, digámoslo así como por ejemplo (...) le tocó poner a la suplente. A San Sebastián 1 y 2 le tocó poner a obra pública, otro a Contraloría y así. Entonces para mi administración a San Sebastián 1 le tocó poner al presidente ahora y a Santo Tomás 1 le tocó poner a la suplente y así entonces también los puestos que tenemos aquí se van rotando en el barrio, pero ya tienen como que una lista. Este año te toca poner a ti, el año que viene a mí y así. Igual este en enero cambian los Jefes de Tenencia entonces ahí también los barrios van rotando, pero ya hay un orden, este un orden a seguir, pues la lista no es así como que yo quiero este poner un jefe de tenencia. (RAMOS, 2024)⁴²

Por tanto, de cada barrio se elige a un representante. Alfonso nos narra de esta manera:

(...) nos regimos por barrios, entonces ahí, pues ahora sí que en cuanto a mí me encendieron ese cargo, pues dije hasta dudé, ¿no? Si he de poder o no y he de poder, pero bueno. Aquí públicamente también quiero darle las gracias a la maestra Margarita que fue como mi maestra (HERNÁNDEZ, 2024).⁴³

Podemos inferir que el barrio es una célula viva dentro de la comunidad, pues la pertenencia a uno reafirma el compromiso que cada habitante posee con los destinos del pueblo, en caso de ser elegidos como representantes. Los encargados de esos barrios ocupan un lugar central dentro del organigrama, pues cada uno o una desempeñará una función administrativa dentro de las carteras de tesorería; bienestar comunal y salud; servicios comunales; secretaría general; educación; cultura y deporte; contraloría; obras públicas y; seguridad pública. En esa última, se encontrarán específicamente las *rondas comunales* o *kuárichas* que desempeñan el papel de cuidadores del territorio y vigilancia y los jefes de tenencia serán los denominados jueces que resolverán los casos de acuerdo a sus usos y costumbres:

Aquí tenemos ***kuaris que son como los policías***, entonces si hay algún algún caso que implique encerrar a la persona, lo encierran, se lo llevan a barandillas. Lo sacan para buscar una conciliación este con los jefes de tendencia. Entonces, los jefes de tenencia son los que dan un dictamen este, pues no sé qué te paguen algún daño que te hicieron a ti o en la multa también tienen que cobrar multa, también los sancionan luego de que pues como labor comunitaria, de que te toca limpiar el panteón, no sé o la plaza. Hay que barrer o juntar la basura o cosas. También es depende pues de la situación o la gravedad que el caso exactamente, pero nosotros aquí como tal solo somos la parte administrativa de la comunidad. ***Entonces ellos son los que los que llevan pues esos casos y también los que se llevan, pues como que ese estatus de respeto porque son son los jefes de tenencias, son representantes, son este jueces***, entonces ellos son los que tienen ese estatus aquí. Nosotros solo somos aquí

⁴² Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga, estado de Michoacán de Ocampo, México.

⁴³ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

fuera de la comunidad, claro que somos autoridades somos como una presidencia no somos presidentes, pero dentro de la comunidad solo. Somos como la presidencia, somos presidentes, pero como parte de la comunidad solo somos la parte administrativa y las autoridades siguen teniendo su estatus de autoridad y no se les hace menos y es igual. (RAMOS, 2024, énfasis propio).⁴⁴

Como ya vimos, un aspecto de importancia del barrio es que la Coordinación General le pertenece a cada uno de manera rotativa en cada gestión, algo que han respetado por muchos años. De esa manera, se democratiza el poder y la oportunidad de representación si cada barrio lo desea, así como, *organización política desde los mundos ronderos* tiene que ver con el papel que cada miembro de la comunidad cumple como la parte administrativa, los *kuaris* o *kuárichas* que serían las *rondas comunales* que tienen la tarea específica de cuidar de la seguridad del pueblo, mientras la resolución de casos como *jueces* son los *jefes de tenencia*, de acuerdo a sus usos y costumbres. Esto diferencia, como veremos, a las *rondas campesinas* peruanas, pues ellas son reconocidas no solamente por gestionar su territorio, brindar seguridad, sino también resolver los casos o problemas en su comunidad en calidad de *jueces*.

Como podemos observar *organización política desde los mundos ronderos* se da de manera única y responde a las necesidades específicas del pueblo. En ese sentido, uno de los desafíos que esta segunda administración enfrenta es cómo lidiar con el presupuesto directo, pues ello implica un conocimiento jurídico específico y operaciones burocráticas que, gracias al Colectivo Emancipaciones han pedido la asesoría en temas jurídicos y legales “(...) Digo yo la importancia que tiene el colectivo Emancipaciones, el cual encabeza el Dr. Orlando y demás abogados, pues yo creo que ellos son una parte muy importante que de apoyo, de asesoría para que nosotros podamos este trabajar y pues ahora sí que lograr los objetivos que queremos.” (HERNÁNDEZ, 2024)⁴⁵.

En uno de los discursos del Discurso del presidente de la comunidad *p'urhépecha* de San Ángel de Zurumucapio brindó la siguiente reflexión:

El autogobierno es autogobernarse y autoadministrarse. Tenemos que aceptar que hay buenas ideas, hay buenas propuestas como también las hay, pero vamos a caminar con la que diga la mayoría y todo encaminado hacia el progreso de nuestro pueblo, de nuestra comunidad. **Quiero decirles que si no hay amor, si no existe el amor en los dirigentes, si no existe amor en los dirigentes por su pueblo no**

⁴⁴ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga, estado de Michoacán de Ocampo, México.

⁴⁵ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

caminamos. Tenemos que sentir a nuestro pueblo para de ahí partir porque si no nos sentimos, si sentimos el amor por el dinero, pues no vamos a avanzarle, es ahí donde tiene que entrar todo ahí. (PRESIDENTE DE LA COMUNIDAD DE SAN ÁNGEL DE ZURUMUCAPIO, 2024).⁴⁶

En los mundos indígenas encontramos a la dualidad como una manera de conexión de la comunidad y el territorio, por lo que constituyen *epistemologías diferenciadas* que se trasladan al plano político y práctico. En este caso es el autogobierno unida a la administración y su accionar entre ambos se reflejará por el *senti-pensar y co-razonar desde* las comunidades para tener éxito en continuar con el autogobierno. En ese sentido, se deja de lado los intereses mezquinos como el dinero o la individualidad para construir su derecho en base a sus realidades.

Es importante traer las voces de mujeres como Elisa Ramos, quien por segunda vez, fue elegida por su barrio para ser parte de la administración del pueblo. Me contó que su vocación de servir a su comunidad había surgido de ayudar a mujeres violentadas:

(...) Yo no conocía que había justicia, que había derechos para las mujeres. Y le dije pues para mí eso es un gusto, es un gusto porque pues también hay muchas contras, ¿no? de que te dicen que yo estoy destruyendo familia y no es cierto, yo le estoy abriendo los ojos a las mujeres. Entonces, pues tengo esa crítica, pero como te digo esa era mi visión, mi vocación principal este... en ayudar a las mujeres, pero estando acá de este lado veo más necesidades que a lo mejor yo no estaba alcanzando a mirar cómo es el tema de seguridad, educación, salud y aquí nos llegan todo tipo de casos. Entonces aquí es donde yo me voy dando cuenta de qué es lo que nos está haciendo falta y pues mis papás son de aquí. Yo soy de aquí, toda mi familia, pues somos originarios de aquí. (RAMOS, 2024)⁴⁷.

Elisa Ramos actualmente ocupa el cargo de Suplente del Coordinador General y es una pieza fundamental de la construcción del autogobierno *desde* su pueblo. Elisa dijo lo siguiente:

A mí me dieron la suplencia, si yo no hago algo ahora esto se va a quedar así, o sea las mujeres. Siempre vamos a seguir siendo la suplentes y el presidente siempre va a ser el presidente. Y entonces yo ahorita, yo estoy luchando porque la siguiente administración sea una mujer presidente y un hombre suplente. Yo les propongo que hay que cambiar roles cada cierto tiempo ¿por qué? Porque tenemos mucha organización las mujeres, tenemos bastantes ideas, tenemos también distintas formas de trabajar y creo que lo que a nosotros nos identifican, no puedo generalizar que a todas las mujeres, pero si aquí en la comunidad es que tenemos ese humanismo y esa empatía ante nuestra gente y pues nuestro pueblo. Entonces, yo sí les he dicho, incansablemente que se nos dé una oportunidad, que no se van a arrepentir. Yo sé que a mí no me toca hacer, pero no me voy a quedar con los brazos cruzados y quiero hacerlo para los futuros, pues las futuras generaciones y espero lograr algo, sí.

⁴⁶ Discurso de la Charla sobre Autogobierno por parte del Estado de Michoacán del 05/11/2024 en la Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

⁴⁷ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga, estado de Michoacán de Ocampo, México.

(RAMOS, 2024)⁴⁸

El hecho de que la nombraran suplente en ese año fue porque la población decidió que una sola persona sea el Coordinador de la comunidad. Sin embargo, ella cuestionó que haya sido un varón el que ocupe ese cargo y no una mujer. Esta situación la incomodó, pues durante las dos anteriores gestiones fueron elegidos dos personas: una mujer y un varón para que cumplieran el rol de Coordinadores. Relato este encuentro y *senti-pensando* como mujer indígena esa complicada situación, ese hecho nos hace reflexionar sobre la no idealización de los mundos indígenas, pues el machismo y las prácticas patriarcales todavía se encuentran presentes. Por lo que, las soluciones van enarbolando múltiples acciones venidas desde las mismas comunidades. Los problemas que más aquejan a la comunidad también son la seguridad que está generalizado en todo México,

(...) eso nos afecta también a nosotros como comunidades indígenas, ya ve que pues tanta delincuencia que hay, pues nosotros no estamos ahora sí que fuera de ese contexto, ¿no? Y lógicamente pues ese es el ese es el **problema más fuerte que tenemos el de seguridad** porque luego pues también tenemos este, pues ahora sí que tenemos que hacer nuestros planes, ¿no?, pero **para el desarrollo día de nuestras comunidades** lo que son, pues ahora sí que **infraestructura**. También en eso, pero pues ahorita tenemos este estamos viendo problemas o de tratar de gestionar para educación, para cultura, para todo eso porque pues ahora sí que para nosotros todo eso es importante porque no queremos perder nuestras raíces, ¿no? y costumbres más que nada. (HERNANDEZ, 2024)⁴⁹

Del mismo modo, aún persisten problemas que urgen una solución posible:

(...) todo urge porque como te digo este el tema de la violencia contra la mujer creo que tenemos todavía un montón, entonces para mí ese es un tema urgente porque yo quiero darles. Si ya somos una comunidad autónoma quiero darles esa autonomía también a las mujeres ya como mujer, como persona, pero también está el tema de seguridad porque pues aquí nos están visitando los carteles, nos están, o sea, son situaciones que a veces siento que se nos sale de las manos, pero al ser una comunidad indígena y tener la organización que tenemos. Creo que también nos hemos estado resistiendo bastante al crimen organizado, entonces tenemos también temas de seguridad que que también, pues creo que no te puedo decir. (RAMOS, 2024)⁵⁰.

Elisa no quiso entrar en detalles sobre los problemas específicos o formas de asedio que vive la comunidad, lo cual respeté en todo momento. Esto me generó preocupación por ser una vicisitud actualmente en México y una vez más vemos cómo las comunidades son alvo de este poder no fáctico como el crimen organizado y la

⁴⁸ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga, estado de Michoacán de Ocampo, México.

⁴⁹ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Capula, Municipio de Morelia, estado de Michoacán de Ocampo, México.

⁵⁰ Entrevista de investigación concedida el 05/11/2024 en la Localidad de Santa Fe de la Laguna, Municipio de Quiroga, estado de Michoacán de Ocampo, México.

violencia institucional por parte del Estado, por ejemplo. Es así que las comunidad de Santa de La Laguna nos sigue enseñando que sus formas de *organización política desde los mundos ronderos* pueden contribuir a seguir viviendo en un lugar mejor, pues es la fuerza comunal que permite el establecimiento de preceptos para vivir en comunidad ejerciendo su derecho a la libre autodeterminación de los pueblos.

Foto 22- Despues de la entrevista junto a Elisa Ramos, miembro suplente de la Secretaría General de Santa Fe de La Laguna, 2024.



Nota: Elisa sostiene la bandera *p'urhépecha*, la cual sacó para mostrarla.
 Fuente: Archivo personal.

Foto 23- Patrulla de la *kuáricha* en Santa Fe de La Laguna, 2024.

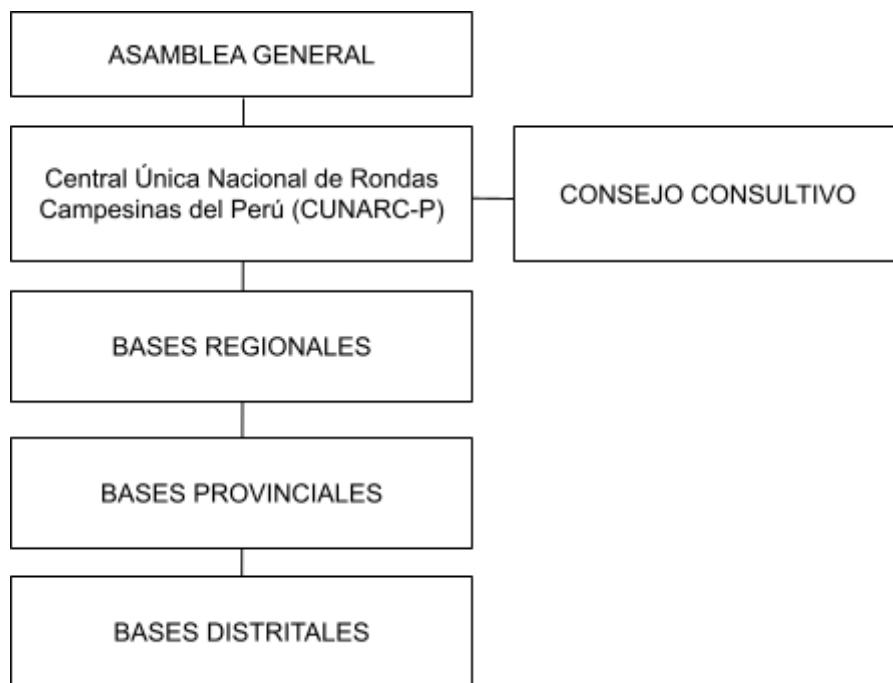


Nota: A pesar de que las comunidades en Santa Fe de La Laguna, llaman de *kuáricha* a su *ronda comunal*, hay camionetas dadas por el gobierno que escriben policía comunitaria.
 Fuente: Archivo personal.

3.5.2.1 Las rondas campesinas de Puno

Las rondas campesinas de Puno forman parte de la CUNARC-P, institución que las representa frente a cualquier instancia de negociación y participación con otros entes institucionales. Se organizan desde las bases distritales, provinciales, regionales y la coordinación general donde las asambleas generales son la instancia máxima de toma de decisiones. El Consejo Consultivo es un órgano central, pues allí se ubican los ex presidentes de la CUNARC-P, quienes guían con su conocimiento, experiencia y resuelven los casos más complejos cuando las bases lo requieran, son como los guardianes de *organización política desde los mundos ronderos*. En seguida, sigue el organigrama de manera general.

Gráfico 3- Organización de las rondas campesinas del Perú



Fuente: Elaboración propia basada en la organización de las rondas campesinas del Perú.

Dentro de los cargos del Comité Nacional de la CUNARC-P son los siguientes: Presidente; Vicepresidente; Secretaría de Economía; Secretaría de Actas y Archivos; Secretaría de Organización; Secretaría de Control y Fiscalización; Secretaría de Pluralismo Jurídico; étnico y cultural; Secretaría de Defensa Legal y litigio estratégico; Secretaría de Educación y cultura; Secretaría de Juventud, Deportes y Recreación; Secretaría de Prensa y Propaganda; Secretaría del Ambiente y Ecología; Secretaría de Justicia Comunal Rondera; Secretaría de Gestión y Desarrollo de Proyectos; Secretaría

de Derechos Humanos; Secretaría de Asuntos Femeninos; Secretaría de Disciplina y Autodefensa; Secretaría de Relaciones Internacionales de Gremios y Movimientos Sociales; Secretaría de Asuntos productivos en territorio rondero; Secretaría de promoción del niño, adolescente, adulto mayor y personas con discapacidad; Secretaría de las rondas escolares y; Secretaría de las rondas urbanas.

Las Secretarías antes mencionadas, como lo menciona el Artículo 13 del Estatuto de las Rondas Campesinas, Urbanas e Indígenas del Perú (2018), son referenciales para los cargos de los comités ejecutivos en los demás niveles organizativos. Es por ello que, en las bases provinciales y distritales no existen necesariamente todas ellas. Sin embargo, lo que vale resaltar es el abanico de temas urgentes y necesarios en trabajar en el radar rondero, pues la *organización política desde los mundos ronderos* cada vez abren más agendas y van de acuerdo con los temas coyunturales de la organización como el cuidado del medio ambiente, los asuntos de género al usar el término *femenino* y avanzar en la representación de las mujeres en los cargos en las juntas directivas. Por ejemplo, en el Encuentro de las Rondas Distritales de Ccacco, conocí a Antonia Rivera Mamani, quien me contó que al ser elegida:

Mis hijos se han alegrado, ¿no? Alguna vez, algún día voy a tener ese recuerdo que mi madre es un directivo dice, ¿no? en las rondas campesinas. Así también yo tengo que inculcar a mis hijos, ¿no? Que sigan adelante. Ustedes también tienen que ser igual que yo, digo. (RIVERA, 2024)⁵¹.

Como vemos, es relevante que las mujeres sigan dejando ese legado como dirigentes ronderas en todas las bases, así como, ir agrietando todas las estructuras de poder donde ellas sean las protagonistas en consonancia con la voluntad de la comunidad. Así continuar con el Buen Vivir donde el *chachawarmi* es central, o sea, la complementariedad y dualidad en los mundos *quechua*s y *aymaras* donde los varones y mujeres complementan esa coexistencia basada en la igualdad. Así, las diferencias nutren esas relaciones (MAMANI, 1999). Esta noción descoloniza las nociones hegemónicas en los estudios de género.

Otros temas constituyentes de la agenda rondera están las comunicaciones, la defensa de los derechos humanos, entre otros. En ese sentido, en el Encuentro de las Rondas Campesinas de Putina, la cual comenzó con la entrevista radial en la radio local de Putina a las 4 am. donde el locutor nos invitó para explicar en qué consistía el evento que íbamos a participar y explicar al distrito de Putina sobre la importancia de la justicia

⁵¹ Entrevista de investigación concedida el 24/05/2024 en el Centro Poblado de Ccacco, Distrito de Pucará, provincia de Lampa, región Puno.

rondera. En América Latina las radios comunitarias son uno de los vehículos de comunicación más usados para acceder a la información local (TORNAY, 2021).

Continuamos con la inauguración del evento que comenzó con el desfile protocolar donde mujeres y hombres lucieron sus trajes, rodearon toda la plaza para el izamiento de la bandera peruano con la presencia de autoridades como la policía de la comunidad, operadores de justicia invitados como el Dr. Hernán Layme, mi persona y un representante de la Municipalidad. Entonamos el Himno Nacional y luego nos dirigimos al coliseo del pueblo para seguir con el pago a la Pachamama y la presentación de ponencias, donde yo también fui parte al compartir sobre los mecanismos a nivel internacional que protegen los derechos humanos de los pueblos indígenas.

En ese evento, entrevisté a uno de los organizadores y encargado de Prensa y Propaganda de las rondas, Godofredo Machacaca, un joven estudiante de la carrera de periodismo, quien me dijo que la delincuencia se viene apoderando de las juventudes:

La delincuencia bastante porque si vamos ahorita a las mina Rinconada bastante delincuencia, bastante enfrentamiento entre la población y los policías. (...) De jóvenes porque los jóvenes a los 13 o 14 años ya son parte de la delincuencia son. Ya es parte de la delincuencia o parte de esa organización porque hemos visto en casos y a nivel de Putina hemos detectado. Había un caso en jóvenes de 15 años en Quilcapuncu, jóvenes de 15 años ya están manejando armas indebidas. En eso tienen que intervenir las rondas campesinas. Este caso ya está en manos de las autoridades correspondientes.(MACHACA, 2024)⁵².

Traer las palabras del joven nos remite el actuar rondero muy atento a los problemas actuales que la organización presenta y la potencialidad de trabajar temas diversos. De seguro, las rondas campesinas se empezarán a cuestionar sobre los efectos de la inteligencia artificial en las comunidades y crearán una Secretaría especializada en ese tema.

La elección de cada uno de los miembros de sus Juntas Directivas se lleva a cabo de una manera única. Tuve la oportunidad de participar del Encuentro Distrital de Rondas Campesinas de Samán donde presencié la elección de la Nueva Junta Directiva, la cual fue elegida en ese evento a través de la Asamblea General. Se presentaron seis candidatos en total, cada uno presentaba sus propuestas, se ponía de pie en medio del coliseo y al momento de votar, las personas asistentes se colocaban detrás de su candidato o candidata de preferencia. Así, se armaban las filas llenas de personas que se iban colocando detrás de cada candidato, el cual está prohibido de mirar para atrás y

⁵² Entrevista de investigación concedida el 01/06/2024 en el Distrito de Putina, provincia de San Antonio de Putina, región de Puno.

conocer a sus votantes. Quien tenía más personas ganaba la elección. De una manera práctica y eficaz, de acuerdo al número de votos alcanzados, empezaban a distribuir sus cargos dentro del organigrama de la Junta Directiva. En ese caso fue: Presidente, Vicepresidente, Secretaría de Economía, Secretaría de Actas y dos vocales. O sea, son los cuerpos, de manera presencial, que se desplazan desde sus asientos para elegir a sus autoridades, lo que me llama la atención porque al final todas y todos quedan satisfechos confiando en la nueva gestión.

Para la bendición de la Nueva Junta Directiva, me eligieron como madrina de las rondas campesinas de Samán, lo cual fue un gran privilegio, por haber estado de ponente en su evento y haberles ayudado a contar los votos, que en realidad son cuerpos presentes. De igual manera, recuerdo con mucho cariño el diploma, la medalla de honor y la torre del pueblo en versión de artesanía que me fueron obsequiados como forma de afecto y compromiso con los pueblos. Recuerdo en mi corazón cuando el alcalde de Samán me dijo: “Doctora, le hacemos entrega de la Torre Simbólica del distrito de Samán en esta artesanía, la cual, lastimosamente se ha caído debido a las lluvias y el tiempo. Esperamos contar con su ayuda para la próxima construcción de nuestra torre en la entrada del pueblo”. Fueron esas palabras con las que sellaba, yo también, mi compromiso político con el pueblo para que así alcancemos ese Buen vivir por lo que la *organización política desde los mundos ronderos* implica compromisos comunes, reconocimientos, confianza y el establecimiento de nuevas alianzas. Yo les respondí: “Pueden contar conmigo, hermanas y hermanos. Estamos juntos en esto. *Ñaupaqman* (continuemos adelante)”.

De la misma manera, tuve la oportunidad de participar en la Capacitación de las Rondas Campesinas del distrito de Ollachea en la provincia de Carabaya en Puno y entre los invitados, estaba ex presidente de la CUNARC-P, el compañero Santos Saavedra, quien empleó *el poder de la palabra rondera* y manifestó:

Si bien tenemos un Estatuto Marco nacional, lógicamente está allí, probablemente, existe vacíos, claro que hay vacíos **nunca va a estar completo porque las rondas van evolucionando en el tiempo. La ronda es un ser vivo que no está estático y el hecho que va evolucionando entrando a recoger nuevas banderas de lucha, pero también hacer uso de nuevos elementos para su comprensión del proceso y de rol histórico que le toca asumir**. Entonces también decir de que en este país es un país megadiverso, no es una uniformidad ni porque nos llamemos rondas. En cada pueblo en cada rincón del país tiene sus propias características y las propias normas.(SAAVEDRA, 2024)⁵³.

⁵³ Discurso en el Curso de capacitación de rondas campesinas del 02/06/2024 en el Distrito de Ollachea, provincia de Carabaya, región de Puno.

Ese dinamismo es lo que caracteriza a las rondas, así como, su pluralidad, diversidad y especificidad de acuerdo al lugar su sentido en la historia, pues será el contexto que defina sus agendas y el posicionamiento político que deberá tomar. En el contexto específico de las rondas campesinas de Puno esta diferencia es notable, pues no todas las rondas campesinas en el Perú poseen reglamentos de sus juntas directivas o de sus comités, es decir, esa organización política no se encuentra positivada.

En el caso estudiado, el 13 de octubre de 2024, fue aprobado el Estatuto de la Central Única Regional de Rondas Campesinas de la región de Puno en el marco de su Encuentro Provincial. Llegar a este Estatuto fue gracias al asesoramiento del Instituto de Interculturalidad y las rondas campesinas. El Preámbulo del Estatuto comienza de la siguiente forma:

Con el permiso del Dios padre todo poderoso, su querida madre la virgen María, el *tata inti*, el abuelito fuego, la *mama killa*, la *Pachamama*, la *mama Qota*, nuestros *apus*, nuestros dioses visibles e invisibles, la memoria y los espíritus de nuestros ancestros, la Central Unica Regional de Rondas Campesinas de la Región de Puno, de *quechuas*, *aymaras* y *uros*; conscientes de nuestra identidad cultural, nuestro rol histórico, en defensa de nuestras tierras y territorio, nuestra riqueza, tradiciones, idioma; promoviendo la justicia, la paz y la seguridad en nuestros pueblos, **ejerciendo el derecho al autogobierno y la libre determinación de los pueblos originarios, para la protección y el respeto de nuestros derechos individuales y colectivos**, aspirando al buen vivir, el *allin kawsay* y el *suma jakaña*; reconocemos la importancia de la justicia comunal, rondera, el ejercicio de la fiscalización de autoridades, la seguridad de nuestros pueblos; reafirmándonos en nuestros principios y valores andinos del *allin munay*, *allin yachay*, *allin ruway*, *allin llankay*, *allin Wiñay*; el *suma luraña*, el *suma yatiqña*, el *suma munasiña*, *suma Sarnakaña*, *suma amuyasiña*, revalorando nuestra sagrada hoja de coca, para el fortalecimiento de las Rondas Campesinas de la región de Puno, al amparo del Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, La Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el artículo 2.13, 2.19, 48, 88, 89 y 149 de la Constitución Política del Estado, el artículo 18 del Código Procesal Penal, el artículo 47 de la Ley de Violencia Familiar, el Acuerdo Plenario 01-2009-CJ-116 “Rondas Campesinas y Derecho Penal”, los protocolos de coordinación y actuación sobre justicia Intercultural del Poder Judicial, las sentencias de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos y el Tribunal Constitucional del Perú, afirmando nuestro propia cosmovisión andina; reconocidos por el Ministerio de Cultura con el Informe N° 0086-2022-DG-PI/MC, de fecha 21 de abril de 2022, **expedimos este estatuto de nuestras vivencias, nuestros usos y costumbres, en letras de sangre, sudor y lágrimas, para el bienestar de nuestros pueblos y nuestro amado Perú.**(ESTATUTO DE LA CENTRAL ÚNICA REGIONAL DE RONDAS CAMPESINAS DE LA REGIÓN DE PUNO, 2024, énfasis propio).

Con ese inicio *chxi* que entrelaza el *ser, estar y sentir* de los *mundos ronderos* sus identidades originarias, ronderas, *quechuas*, *aymaras* y *uros* son presentadas anteponiendo a sus ancestros y todas las deidades que los cuidan como el *tata inti*, el abuelito fuego, la *mama killa*, la *Pachamama*, la *mama Qota*, los *apus*, sus dioses visibles e invisibles, la memoria y los espíritus de sus ancestros como elementos

presentes y protagonistas. En esa lectura de su *organización política desde los mundos ronderos* cabe resaltar la lucha por sus derechos humanos en busca del autogobierno y la lucha para libre autodeterminación de los pueblos con el objetivo de alcanzar ese Buen Vivir, el cual es interpretado como armonía entre todos esos elementos mencionados y llegar al *allin kawsay* y el *suma jakaña, forma de vida* donde se reconoce la importancia de la justicia comunal, rondera, el ejercicio de la fiscalización de autoridades y la seguridad de sus pueblos. Del mismo modo, reafirma los principios y valores andinos del *allin munay* (querer bien), *allin yachay* (hacer bien), *allin ruway* (actuar bien), *allin llankay* (trabajar bien), *allin Wiñay* (visionar bien) que sientan las bases de su *organización política* gracias a su *memoria colectiva que guarda sus epistemologías diferenciadas*, las cuales descansan en modos diferentes de hacer y entender la política desde el *suma luraña*, el *suma yatiqaña*, el *suma munasiña*, *suma sarnakaña*, *suma amuyasiña*, palabras en quechua y aymara que nos conducen a la construcción de mundos posibles equilibrando el actuar del ser humano con el medio que lo rodea.

También, es interesante como la positivización del derecho hace parte de su Estatuto por dialogar con los marcos normativos a nivel nacional e internacional, pues las rondas saben que para efectivizar sus derechos uno de los caminos está en la comprensión de ese mundo *letrado y normado* por lo que es necesario su protagonismo también en esas esferas para resolver sus obstáculos. En ese sentido, uno de los problemas que les preocupaba versaba por la cooptación del poder hacia sus autoridades ronderas por parte de los partidos políticos, quienes cada cinco años compiten para la elección del ejecutivo y legislativo y cada cuatro años para elecciones de gobiernos regionales y municipales. Ese problema fue considerado como una de las formas constantes de socavar la organización propia y originaria de las rondas, pues los partidos buscaban a los dirigentes, los embaucaban y comprometían a la organización para que respondan a intereses partidarios. Muchos de la dirigencia aceptaban por motivos personales o hasta se veían obligados a ceder. Estos casos eran recurrentes en la región

de Puno, lo cual se evidencia en varias partes del país⁵⁴. Por ello, establecieron en su Artículo 25 lo siguiente:

ARTÍCULO 25. Pérdida de la condición de Rondero/ Rondera.

La calidad de miembro de las Rondas Campesinas se pierde por:

- a) Sanción de **exclusión**, acordada por la Asamblea extraordinaria del encuentro regional, provincial, distrital, de base o subbase; centros poblados, caseríos, zonas y anexos territoriales, sectores, áreas, zonas. Con el acuerdo de dos terceras partes de los Ronderos y Ronderas concurrentes, en caso de delitos graves que afectan bienes jurídicos de la Comunidad, Centro poblado, sector o parcialidad –casos de violación a menores de edad, narcotráfico, asalto a mano armada, contaminación del medio ambiente con la minería ilegal; insultos y calumnia en radio o televisión o cualquier otro medio de comunicación, en agravio de dirigentes o de la ronda como institución o desconocer las decisiones de la autoridad rondera.
- b) **Suspensión de su condición de rondero, se produce por atentar contra los bienes o intereses de las rondas campesinas, comprometer a la organización rondera con los partidos políticos. Sin perjuicio de participar a título personal en las elecciones a gobiernos locales, regionales o nacionales, solicitando la dispensa respectiva.**
- c) Apropiarse de los bienes o no rendir cuentas. El tiempo de suspensión será conforme al acuerdo de la asamblea de rondas. Al término del mismo recupera su condición de rondero.
- d) Sentencia judicial ordinaria, por comisión de delito doloso.
- e) Cambio definitivo de domicilio Nacional o Internacional. (ESTATUTO DE LA CENTRAL ÚNICA REGIONAL DE RONDAS CAMPESINAS DE LA REGIÓN DE PUNO, 2024, énfasis propio).

Llama la atención el inciso b) que trata sobre la pérdida de la condición de ser rondero o rondera por el hecho de comprometer los intereses ronderos con los partidos políticos, incluso aquel que quiera candidatearse lo podrá hacer solamente pidiendo una dispensa respectiva a la organización y a título personal. Esta situación precisó ser positivizada, pues los ronderas y las ronderas son buscados por los partidos políticos peruanos por su capacidad de convocatoria y el ejercicio político en el hacer rondero. Incluso, en muchas oportunidades eran instrumentalizados, lo cual comprometía a la organización rondera y terminaban debilitándolos.

En ese sentido, la *organización política desde los mundos ronderos* también se ve mermada por esos casos donde se fragiliza a la propia organización. Este tema es

⁵⁴ Nombramos casos donde ronderos participaron de las elecciones nacionales y regionales llegando a ocupar máximas instancias de poder. En Cajamarca tenemos a Pedro Castillo, maestro rural, rondero y campesino quien fue elegido como presidente del Perú en 2021, pero no llegó al fin de su mandato, debido a que dio un autogolpe fallido y condujo a prisión acusado del delito de rebelión. Para la prensa peruana constituyó una amenaza al *establishment* por ser el primer presidente de izquierda elegido democráticamente en la historia del Perú. (PEÑA-AYMARA, FRIGGERI, 2023). También está Gregorio Santos, rondero, campesino, candidato presidencial el año 2016 y ocupó el sexto lugar con un 4% de los votos. Del 2011 al 2014 fue Gobernador Regional de Cajamarca y fue reelegido como tal, pero no ejerció el cargo por encontrarse en prisión bajo la pena de 19 años por los delitos de colusión agravada y lavado de activos (INFOBAE, 2022).

muy preocupante en la coyuntura política a nivel nacional por el nivel de fragmentación en 43 partidos políticos que concurrirán a las elecciones presidenciales, cámara de diputados y cámara de senadores de 2026. Comparando con la realidad mexicana en Cherán fue ese divisionismo que comenzó con el descrédito a los partidos políticos que dividían a los pueblos y sus formas de organización política, además que fueron los cómplices del saqueo a los recursos de sus territorios. Fue en el hartazgo de ese contexto donde emergió el autogobierno como una forma de concretar el derecho a la libre autodeterminación con el respeto a sus formas de organización ancestrales. Por ello, cabe preguntarnos ¿Puno está pensando en el autogobierno como una forma de *organización política desde los mundos ronderos*? ¿Cómo podríamos diseñar el autogobierno y el presupuesto directo *desde* los pueblos más marginalizados históricamente? ¿En qué medida las estructuras estatales actuales están preparadas para llevar un proceso de tal magnitud?

Hasta ahora, dentro de las experiencias del autogobierno, mas no del presupuesto directo se expresa en el caso paradigmático del Gobierno Territorial Autónomo Wampis (GTAW), pueblo indígena localizado en la Amazonía norte en los departamentos de Loreto y Amazonas, quienes congregan 22 comunidades *wampis* tituladas, con 15, 300 habitantes aproximadamente. Este proceso nació como:

(...) un proceso natural de la gesta socio histórica por la dignidad y reivindicación de los derechos territoriales, sociales, culturales, educativas y económicas. La visión institucional, es el aseguramiento de la continuidad de la existencia biofísica cultural de una de las culturas milenarias Amazónicas del Perú -la nación Wampis, **tomando como base inseparable y un sistema simbiótico positivo del hombre-naturaleza y se proyecta al logro de Tarimat Pujut, como la etapa final de bienestar social.** (GTAW, 2019, énfasis propio)

En la misma línea el *Tarimat Pujut* o Buen Vivir se enaltece como el fin de convivencia y supervivencia de este pueblo amazónico. Si bien su Estatuto Constitutivo fue reconocido por el Estado peruano, a diferencia del Estado mexicano el autogobierno no se encuentra reglamentado en el Perú. Mucho menos aún el presupuesto directo, pues las municipalidades son las que administran ese dinero público, tienen iniciativa de gasto al coordinar con el Ejecutivo y son las que gestionan esos recursos. Por tanto, existe una tarea pendiente de los pueblos en el Perú para que avancen en estos dos temas: el autogobierno y el presupuesto directo.

Referirnos a la *organización política desde los mundos ronderos*, en especial de las *rondas campesinas* de Puno, a diferencia de México, es hablar de la seguridad unida íntimamente a la impartición de justicia dentro de su jurisdicción, es decir, a la

resolución de los casos menores (robos, abigeato o problemas de conciliación entre sus miembros) como casos mayores (homicidios, asesinatos, narcotráfico, feminicidios, entre otros) de acuerdo con la Ley N° 27908. En una conversación con dos líderes ronderos me comentaron cómo las rondas resuelven los casos de levantamiento de cadáver, por ejemplo:

Rondero 1: **Hay distintos tipos de muertes, por ejemplo, ahora no más está, está sucediendo. Eso muerte natural, tenía una enfermedad. Entonces, nosotros, pues nosotros, claro, claro, la autoridad estamos ahí, pero no sabemos en cuánto tiempo debe llegar la autoridad ordinaria.** Hemos llamado a la policía, el juez no nos ha obedecido, al fiscal que hemos intentado llamar, no nos ha escuchado. La policía nos ha dicho, mañana voy a venir. El médico dijo llamen al fiscal y el “pata” se había tratado en una clínica particular. Entonces, pasó un conflicto, yo nunca había pasado miedo. Entonces, ahí pasa que el familiar del occiso quiere inmediatamente levantamiento. **Entonces, yo me he quedado atontado y dije, mejor no me meto porque la policía dice mañana venimos y no me lo toquen, ¿no? He conversado con el subprefecto y el subprefecto me dice ya, te voy a dar el número, pero voy a conversar con la policía. Él más o menos me ha querido hacer las cosas más o menos. Y ahí los familiares han querido más y lo han hecho ellos, con orientación el médico.** Y ahí quería preguntarme eso...

Rondero 2: **Nosotros también hemos una vez hemos alzado un cadáver así, accidentado era y se había quebrado el cuello, creo. No escuchaba nada, no respondía. Juez de Paz teníamos, presidente de la comunidad, la ronda, tenientes, alcalde, en acto hemos levantado, para el puesto de salud también lo hemos hecho constar, al día siguiente le hemos enterrado. Tranquilo. Le hemos hecho llevar al RENIEC, muerto el hombre.** (RONDEROS ACTUACIÓN DE LA FISCALÍA, 2024, énfasis propio).⁵⁵

En esa conversación vemos el intercambio de sus experiencias las cuales cada día nutren más sus *memoria colectiva* de cómo resolver casos donde la policía se encuentra ausente o el acceso a la justicia en territorios lejanos aún no llega. Por ello, el Dr. Layme decía que la justicia rondera es patriótica por demostrar su lealtad con su país, es sencilla por llegar a todos y todas sin distinción y es eficaz por involucrar a la comunidad y, de ser preciso, a las autoridades de la justicia ordinaria. Presentamos otro caso más:

Rondero 1: **En Nicasio el toro le había matado a una abuelita.** Toro le había levantado a una abuelita. Claro, mi papá era juez entonces yo sabía el camino, **inmediatamente al juez de paz, todo el camino. El juez recién había asumido también. Entonces, yo con el Dr. Layme, con todos ellos, yo siempre digo, las rondas estamos en toda la capacidad de hacer levantamiento.** No es que no podemos. Lo podemos hacer.

Rondero 2: Pero siempre y cuando respetando al juez y al fiscal. Por ejemplo, al fiscal pidiendo autorización. En el caso de ti a era fácil, llevar su certificado e inmediatamente no había gasto, nada. Ya tenía epilepsia pe.

Rondero 1: Claro, claro. Sencillo pe.

⁵⁵ Entrevista de investigación concedida el 24/05/2024 en el Centro Poblado de Ccacco, Distrito de Pucará, provincia de Lampa, región Puno.

Rondero 2: El toro le había levantado a la abuelita de acá, la había botado. (...) Y eso han comentado mal que eso les ha generado gasto. Al juez yo le he dejado ya, señor juez aquí está. Es su competencia.

Rondero 1: Todo pasa, ¿no? Es la competencia de la ronda.

Rondero 2: Claro. Es su competencia. El juez qué había hecho, a la policía le había hecho llegar.

Rondero 1.Pobre abuelita.

Rondero 2: La policía y la fiscal se lo ha llevado directo a la morgue a Juliaca. Sí, y en Juliaca les ha sacado billete pe. En hay yo les digo la verdad no más pe, perdón si les digo la verdad. Le voy a recompensar, cuánto le debo, la ley que me diga pe, cuál va a ser el camino, el procedimiento, te lo van a decir pe. (RONDEROS ACTUACIÓN DE LA FISCALÍA, 2024, énfasis propio)⁵⁶

Una de las ventajas del fortalecimiento de la justicia rondera es que oportunidad de acabar con impunidad y casos de corrupción en los que las autoridades de la justicia ordinaria se ven inmersas, de acuerdo lo señalado con ambos ronderos. En marco del Encuentro de Rondas Campesinas en el Centro Poblado de Ccacco, quienes cumplían un año de fundación de su base rondera, a causa de la presencia de narcotraficantes en su jurisdicción por lo que decidieron organizarse y ejercer su derecho para alcanzar la justicia y paz en su comunidad. El dirigente Erwin Idme Ccoa nos comenta lo siguiente:

Derecho para mí, el derecho en las rondas, la vida, la salud de la persona siempre son el fin supremo, ¿no? Es el fin supremo derecho. Siempre se cuida, no se violan los derechos de una persona, la vida, la salud está sobre todas las cosas, ¿no? Y la justicia nosotros lo vemos de poder solucionar en casa o de acuerdo a nuestros usos y costumbres. ¿Quién más conoce el abuelo, el tatarabuelo? Las personas que vivimos en la zona o desde que han nacido saben, ¿no? De tal hito a tal hito siempre ha sido de tal. Con el transcurso de los años a veces ha podido variar en temas de repartición, algo así. Lo hacemos de acuerdo a nuestras costumbres a nuestros usos y la historia que van pasando los años los abuelos que nos cuentan. Entonces, los hitos, los problemas familiares. Eso es para nosotros justicia: solucionarlo en vez de estar pensando de repente en el sistema ordinario años, dos, tres, cuatro años. Mientras que en uno, de repente con un poco de discusión, con un poco de conversación, con un poco de compartir hasta de compartir solucionamos el problema y quedamos en paz, ¿no? No estar llevándonos entre vecinos, ¿no? o con quien he tenido problema de repente en una regalía, sino terminar en paz y de acuerdo. (IDME, 2024, énfasis propio)⁵⁷.

Como percibimos el empleo de la noción de derecho: como el fin supremo donde sus sabios como abuelos y abuelas son la fuente de los usos y costumbres, los cuales son enseñados de generación en generación; y la justicia: como estado de paz y armonía donde las controversias son superadas en base a la conversación. Como parte de las *formas de organización política* de las rondas campesinas es relevante señalar la voluntad política de sus integrantes al actuar con precisión y serenidad para resolver sus problemas. De esa forma descolonizada es como interpretan y operacionalizan su

⁵⁶ Entrevista de investigación concedida el 24/05/2024 en el Centro Poblado de Ccacco, Distrito de Pucará, provincia de Lampa, región Puno.

⁵⁷ Entrevista de investigación concedida el 24/05/2024 en el Centro Poblado de Ccacco, Distrito de Pucará, provincia de Lampa, región Puno.

derecho: *la palabra como poder* llega a crear consensos entre sus miembros. También, el hecho de que legalmente los ronderos estén habilitados a resolver esos casos los lleva a un escenario difícil de ser perseguidos y criminalizados (VILLARREAL et al, 2025).

Uno de los ronderos nos cuenta:

Yo pediría a los profesionales, como ustedes, doctores, simplemente no sólo de esa rama, sino de otros también nos tienen que dar bastante conocimiento, bastante fortaleza a los compañeros y compañeras ronderas porque todavía hay un poco de miedo. Y, ¿qué hago? y si agarro y luego, ¿qué hago? Esa necesidad también de cómo redactar un acta ¿Qué hago? Lo tengo ahí y luego, ¿qué hago? ¿Se lo castigo o no lo castigo? Levanto el acta o ¿cómo lo hago? Y, o sea, también ¿cómo digo que pague el delito que ha cometido? ¿cómo se le tiene que devolver? O sea, eso todavía hay un poco de miedo, bastante miedo. (MUÑISACA, 2024)⁵⁸.

Sin embargo, aún falta un camino para recorrer mediante estos problemas que enfrentan, lo cual no solo los perjudica de manera organizativa, sino también repercute en la tranquilidad emocional de cada uno de ellos y ellas. Es urgente visibilizar ese nivel de preocupación y hostigamiento que las rondas campesinas y sus dirigentes sienten tras ejercer sus derechos consagrados en marcos nacionales e internacionales como ya hemos visto. ¿Cuáles son las estrategias del Estado peruano para evitar este tipo de criminalización hacia sus autoridades indígenas? ¿Cómo fortalecemos protocolos interculturales que contemplen y protejan los derechos de las rondas campesinas? Preguntas que me acompañarán en otro trabajos que merecen más profundidad.

Foto 24- Junto a algunos asistentes del curso de capacitación de *rondas campesinas* en Ollachea, 2024.



Fuente: Archivo personal.

⁵⁸ Entrevista de investigación concedida el 01/06/2024 en el Distrito de Putina, provincia de San Antonio de Putina, región de Puno.

Foto 25- Identificación de las *rondas campesinas* del Centro Poblado de Ccacco ejerciendo derechos jurisdiccionales, 2024.



Fuente: Archivo personal.

Foto 26 y Foto 27- Junto a mujeres ronderas en el *quqawi* o compartir de la merienda después del Encuentro de Rondas Campesinas de Samán, 2024.



Nota: Durante los encuentros ronderos las mujeres son las encargadas de brindar alimentos a los asistentes y se distribuyen la tarea por comunidades.

Fuente: Archivo personal.

Para finalizar, vimos cómo fue sumergirme en la *autoetnografía reflexiva-narrativa* contando desde las experiencias los hallazgos más interesantes de esta investigación. La importancia de reflexionar sobre la construcción y comprensión de lo que significa la justicia y el derecho para la ronda campesina y comunal. Consideramos este camino de manera dual donde la justicia no puede ser entendida sin el derecho y viceversa. Ese mismo ejercicio que nos condujo a lo largo del capítulo a comparar las dos experiencias al entender su memoria colectiva como guardiana de las epistemologías diferenciadas *desde mundos ronderos*. Por tanto, he aquí la relevancia de empezar a usar el término de *rondar* como un verbo, al emanar acción. Para descolonizar hay que cambiar de vocabulario y hacer que el verbo *rondar* ocupe más lugares dentro de la academia porque para *rondar* hay que *descolonizar* y para *descolonizar* hay que *rondar*. En los mundos *quechucas, aymaras, uros y p'urhépechas* *rondar* es un ejercicio diario, ya sea por la acción que significa “rodear una zona” preocupándose por su seguridad comunal, su autogobierno, la cuestión de género, el futuro de las juventudes, su presupuesto directo, resolver los problemas que los aquejan, rescatar sus conocimientos ancestrales, construir sus sistemas de coordinación de sistemas de justicia nutriéndose de sus *epistemologías diferenciadas* y levantarse cada día para lograr *su* Buen Vivir. Del mismo modo, *rondar* las formas de organización política, mediante sus organigramas fue un ejercicio desafiador para ver cómo se institucionaliza y legaliza la política en mundos ronderos. Todo esto en tono propositivo y real donde reflexionamos sobre el autogobierno como un nuevo paradigma venido desde los pueblos que transgreden las estructuras del Estado.

En el primer capítulo brindamos los contenidos teóricos sobre lo que entendemos sobre descolonización y las teorías críticas de los derechos humanos. Es ahí donde aparecieron las corrientes teóricas latinoamericanas como la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos (TIDH) en la que se encuentra el planteo del derecho que nace del pueblo, de acuerdo a LaTorre Rangel (2012). En este caso, emplearemos su término para afirmar que el derecho también puede nacer de los pueblos ronderos en Perú y México. Lo mismo sucede con la corriente brasileña ODANR donde uno de los presupuestos teóricos deviene de la construcción de ese derecho que ahora se puede hallar en las rondas campesinas de Perú y en las rondas comunales de México.

CONSIDERACIONES FINALES: TODAVÍA TENEMOS MUCHO POR RONDAR

Luego de haberme *sumergido en los mundos ronderos* presento las primeras consideraciones finales de esta tesis doctoral después de cuatro años de concretizar en un texto escrito mis principales *achados* (hallazgos hechos aprendizaje) que los mundos indígenas de las *rondas campesinas* de Perú (pueblos *quechua*, *aymara* y *uros*) y *rondas comunales* de México (pueblo *p'urhépecha*) me han dejado. Ahora puedo decir que me *sumergí* en ese Perú y México *Profundos*, en un sentido arguediano. Todo comenzó desde asumir el reto de la comparación de ambas experiencias; diseñar el camino, solo andando *con* los pueblos y; contribuir, aunque sea poco, a *rondar* y descolonizar el derecho y la justicia en América Latina *senti-pensando y co-razonando* en todo momento.

En el primer capítulo de carácter teórico discutí las potencialidades y los límites de la academia decolonial latinoamericana como corriente teórica y práctica, surgida en esta parte del mundo, para descolonizar el campo disciplinar del derecho, por medio de la teoría crítica y transdisciplinar de los derechos humanos. Ese fue un ejercicio académico y político por situarme en la investigación y también hacer partícipes como protagonistas a las comunidades ronderas de Perú y México. Lo es también porque nos posicionamos en la defensa de los derechos humanos, creemos en ellos y cuestionamos sus limitaciones universalistas venidas de occidente donde los sistemas de justicia indígena recién están siendo estudiados. Al *rondar* los derechos humanos invitamos a su interpelación académica y política. De esta manera, construimos alternativas de autonomía para conseguir con la liberación de los/as sujetos/as más expoliados/as históricamente.

El Grupo Modernidad/Colonialidad nos ayudó con conceptos como modernidad, colonización, colonialismo y colonialidad, los cuales fueron nuestra brújula que nos condujeron al legado de autores y autoras, quienes con su trayectoria de vida nos ahondaron y propusieron la TIDH con la centralidad en entender el derecho desde “el pobre” y delimitar ese *desde* constituye lucidez, sagacidad y valentía. Es muy interesante y anecdotico que en Michoacán visité el Municipio de Quiroga, el cual lleva el nombre de Vasco de Quiroga, por haber defendido a los indígenas en época colonial y construir con ellos alternativas de autonomía indígena desde ese tiempo. Esto se contrapone con la Tradición Ilustrada de los Derechos Humanos (TIDH) donde el afán

“universalista” no respondió desde sus inicios a las necesidades reales de los pueblos indígenas. Por tanto, considero seguir ahondando en las tensiones entre lo universal y lo local. Al igual que la TIDH ubicamos al potencial descolonizados de *O Direito Achado na Rua*, corriente latinoamericana y original de la comprensión crítica del derecho, surgida en Brasil, y su intrínseca relación con la descolonización y la decolonialidad. Podemos afirmar que ya podemos *achar o direito nas rondas campesinas y rondas comunais*. Los sujetos colectivos de derechos son quienes construyen *su* propio derecho, sea positivizado o no, así como, entienden profundamente el significado de la justicia en su vida cotidiana donde *su* Buen Vivir es el único camino.

En el segundo capítulo (des) construimos nuestra metodología gracias a la IAP de Fals Borda (2008) y la co-labor de Leyva y Speed (2008) como fuentes de partida para llegar a una metodología original y auténtica que se posicione de acuerdo a las necesidades presentadas en todo el camino de investigación. Además, que se parezca a los *mundos ronderos*: donde se aprende *rondando*. Acabamos *rondando* el quehacer metodológico siguiendo los legados de Frantz Fanon y Paulo Freire, qué mejor introducirnos en el aprendizaje desde perspectivas descolonizadoras y críticas, las cuales contribuyeron para transformaciones en todos los niveles, no solamente en el plano académico, sino que acompañen a los proyectos de emancipación de los pueblos. En esa línea, cabe a quien hace Academia desde América Latina y, en especial, con comunidades indígenas, valorar la heterogeneidad y diversidad cultural como prácticas creadoras a lado nuestros/as coautores de esta investigación. En ese sentido, nuevamente agradezco a los trabajos pioneros con las comunidades en Michoacán como el de Aragón (2023) quien usó la autoetnografía como método y metodología, lo cual abre más sendas transdisciplinares para hacer y sentir la ciencia. Nuestro aporte yace en la autoetnografía reflexiva-narrativa que valora la experiencia y lugar de enunciación de quien escribe al *senti-pensar* y *co-razonar* donde resuena *el poder de la palabra y la palabra como poder* en el mundo indígena y *rondero*. Agradezco, una vez a mis entrevistados y entrevistadas por su apoyo en este camino y a los discursos obtenidos en los eventos públicos en Puno como en: a) Tres Encuentros de las Rondas Campesinas de Puno en Samán en la provincia de Azángaro; en el Centro Poblado de Ccacco en el distrito de Pucará, provincia de Lampa y en el distrito de Putina en la provincia de San Antonio de Putina; b) Una Escuela de Liderazgo de las Rondas Campesinas en en el distrito de Ollachea en la provincia de Carabaya y; c) Al Encuentro de las Tres Naciones: *quechuas, aymaras y uros* en la ciudad de Juliaca. De la misma forma, a la

invitación para escuchar la charla del gobierno del estado de Michoacán en la localidad de Capula sobre el autogobierno y presupuesto directo que vienen impulsando. Así, obtuve información de primera mano e hice el análisis de contenido logrando recolectar en total diecisésis entrevistas (ocho de Puno y ocho de Michoacán) y nueve discursos (6 de Puno y 3 de Michoacán).

Dentro de la IAP, en la investigación, se destaca el estudio de la realidad local a través de la autoetnografía, describiendo los ambientes y comprendiendo los problemas que los propios entrevistados vienen enfrentando. En la Acción, con la información ya obtenida, los entrevistados proponen alternativas para sus problemas. Por último, la Participación se presenta como una relación horizontal entre el investigador y las personas investigadas en la que se intercambia constantemente conocimiento con la comunidad a través de entrevistas. Todo el proceso va acompañado de una constante autocritica, con la ayuda de terceros actores, tanto en la socialización de la investigación, como en los resultados obtenidos con el supervisor y en los espacios académicos (ORTIZ, BORJAS, 2008). Esos caminos metodológicos fueron reconstruidos porque el llegar a los *mundos ronderos* me interpelaba con situaciones interesantes como el hecho de participar en calidad de ponente invitada, presenciar sus Encuentros ronderos, brindar entrevistas, escuchar sus asambleas o asistir a las charlas con autoridades estatales. Por ello es que me sumergí y mi trabajo de retribución, en parte, ha sido y continúa brindado sin que yo lo tenga previsto. Por ejemplo, en Puno en las actividades ronderas estuve el aportar con mis conocimientos y experiencia en defensa de derechos humanos en charlas de capacitación para las rondas y para la comunidad estudiantil en la Universidad Néstor Cáceres de Juliaca con estudiantes de la carrera de derecho. En México brindé una charla sobre los avances de mi trabajo de tesis para los miembros del Colectivo Emancipaciones y una conferencia en la Universidad de Ixtlahuaca sobre derecho agrario y derechos de los pueblos indígenas en Latinoamérica. Cabe resaltar que en esta última, Raique Lucas, miembro del Colectivo ODANR, me invitó a ese centro de estudios para compartir sobre mi investigación y el ODANR.

Fue en el tercer capítulo donde me *sumergí en los mundos ronderos* gracias a los vínculos académicos, activistas y profesionales de la Universidad de Brasilia, el Instituto de Interculturalidad de Puno, el Colectivo Emancipaciones y el Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado (LAJE) de la Escuela Nacional de Estudios

Superiores Unidad Morelia de la UNAM (ENES Morelia). Ellos y ellas me abrieron el *portal* rondero para la realización de mi trabajo de campo en Perú en la región de Puno y en México en el estado de Michoacán. La visita a estos lugares fue de valiosa importancia porque me permitió como investigadora tener un acercamiento a la realidad de los dos países y mayores herramientas de análisis para comparar similitudes y diferencias en relación a las formas de organización epistémica y política de ambas experiencias.

Trayendo mi voz e identidad como mujer *quechua*-peruana en cada encuentro y reencuentro de mis visitas a Puno y Michoacán presenté desde los momentos de interconexiones hasta la construcción de alianzas con quienes me guiaron para realizar este trabajo. Cuando narré mis sentimientos y aprendizajes de esos momentos únicos lo hice trayendo al público lector elementos que unen semejanzas y diferencias de las comunidades como el significado de la identidad, ancestralidad, geografía, comida y tradiciones de los lugares visitados. En especial, mencioné el impacto de los rituales a la muerte, pues en Puno visité el Complejo Arqueológico de Sillustani, antiguo cementerio *quechua* a orillas del Lago Umayo y en Michoacán estuve en la celebración de “Día de Muertos” o “Día de Áimas”, de acuerdo con la tradición de los pueblos *p'urhépechas*, donde visité la isla de La Pacanda a orillas del Lago Pátzcuaro. Esta conexión lacustre une ambos territorios indígenas y su conexión con su territorio biodiverso. Esas conexiones y recuerdos que hasta el día de hoy siguen guardados en mi memoria con mucho respeto a quienes nos antecedieron y dejaron legados imborrables para nuestros pueblos indígenas.

Un tema del que no estaba previsto desde un inicio, pero que despertó mi curiosidad en abordar fue el de la identidad rondera, ya que en Perú en concepto es más fluido y funciona al referirme a las organizaciones indígenas como las *rondas campesinas* que principalmente imparten justicia y cuidan de la seguridad de sus comunidades. Mientras que en México lo indígena y originario se yuxtapone al concepto de *rondas comunales*, al ser ésta una tarea específica de quienes resuelven conciliaciones y cuidan sus territorios de amenazas externas. Como resultado me sumergí a entender la identidad *rondera*, indígena y originaria al mostrar las diferentes categorías que interpelan al *mundo de las rondas*. Explico cada una de ellas y sus intersecciones con ayuda de la noción de *chi'xi* de Cusicanqui (2010) al afirmar esas identidades como *chi'xi*, o sea, marcadas por la coexistencia y yuxtaposición de elementos diversos que no mantienen jerarquías ni se logran fusionar. Bajo esa óptica

las comunidades pueden identificarse de manera personal o colectiva como indígenas, originarias, ronderas o ronderos, de acuerdo a la situación en la que se encuentren y usar esa identidad para conseguir sus derechos. De la misma forma, medirán el tipo de relación que quieren con el Estado.

Cuando narré la organización epistémica rondera basadas en la *memoria colectiva* me inspiré en los trabajos teóricos de Halbwachs (1995), Nora (1993) y Bosi (1987) quienes la desarrollan como el espacio donde los pensamientos, formas de organización y todo lo que se es capaz de recordar vive en el tiempo, pues se guarda de generación en generación dotándola de continuidad. En ese sentido, esto ocurre con los *mundos ronderos* donde residen en el tiempo esas *epistemologías diferenciadas* que nacen de las comunidades ronderas como sistemas de pensamientos complejos o conocimientos ancestrales únicos que descolonizan el saber, el ser y el poder. Enaltecimos el valor del sentido colectivo y comunitario cuando mis entrevistados y entrevistadas me decían “Doctorita, acá todo es de dos”. Esas frases eran constantes por el cariño, confianza y significado de que lo comunitario es un valor de los *mundos ronderos*. También, *rondamos* la noción del Buen Vivir al traer experiencias locales como el plan de forestación de la comunidad Moquejache Japo en Perú para conservar el agua en las comunidades altoandinas a más de 3 mil metros de altura. Por ello, al *rondar* el Buen Vivir rescatamos los conocimientos ancestrales y hablamos de justicia bajo los preceptos del pluralismo jurídico igualitario. En ese sentido, descolonizamos el derecho, pues son los pueblos que tienen *su* propia interpretación del derecho, son jueces y juezas de sus jurisdicciones, usan armas jurídicas como *sus* leyes (usos y costumbres) al anteponer el cuidado y preservación de la Madre Tierra como un principio de vida y defensa del territorio. Esto mediante el reconocimiento y coexistencia en los marcos normativos del Estado sus sistemas de justicia diferenciados y con prioridades ambientalistas y de afirmación de autonomías como centrales. En cada momento, brindamos ejemplos de cada uno de los países al resaltar sus semejanzas y diferencias. Consideramos este camino de manera dual donde la justicia no puede ser entendida sin el derecho y viceversa.

Al comparar las *formas de organización política* de los *mundos ronderos* tuve que establecer categorías de comparación en tres experiencias específicas por su originalidad en la organización. Se trató de las comunidades de Cherán y Santa Fe de La Laguna en Michoacán y de las rondas campesinas de Puno, las cuales hacen parte de la

CUNARC-P. Me *sumergí* en los organigramas de cada comunidad para reflexionar sobre temas *achados* en la investigación que versan sobre el significado del autogobierno como la concretización del auto gobierno en comunidades indígenas mexicanas donde el caso de Cherán es paradigmático, pues en 2011 llegaron a defender sus territorios de los narcotaladores que usaban una tala indiscriminada y alteraban el Buen Vivir *p'urhépecha*. Por lo que se organizaron y lograron que el Estado mexicano reconozca el autogobierno como una forma de organización comunal ancestral donde no hay injerencia de los partidos políticos ni de la presencia estatal en toma de decisiones, sino es la recuperación de instituciones ancestrales como el Consejo Mayor en el caso de Cherán. Esto fue posible con la ayuda del Colectivo Emancipaciones quienes acompañaron el caso jurídicamente y lograron la resolución del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) en el juicio ciudadano SUP-JDC-9167/2011. Así, se mostraron un abanico de potencialidades, pero también desafíos que las comunidades son muy conscientes que las poseen con este tema como la poca representación de mujeres en sus órganos de gobierno. De esa manera, también *rondamos* el hacer política desde las bases de las *rondas campesinas* y *rondas comunales*, de acuerdo a la realidad de cada país. En cada una de las tres experiencias trabajamos temas como la diversificación de agendas de trabajo, las funciones que desempeñan, los problemas de las comunidades, la resolución de sus controversias internas, entre otros.

Puedo afirmar que los casos de las *rondas campesinas* y *rondas comunales* descolonizan y contribuyen, desde un punto de vista político y epistemológico, al ODANR por entender y establecer un nuevo vocabulario y lenguaje como el *Derecho Hallado en las rondas*. Coincidientemente, la letra *R* en la sigla *ODANR* comienza con *R* de *rondar*. De esta manera, germina un abanico de opciones teóricas, metodológicas y prácticas donde el derecho *desde* los pueblos sirve como la expresión social legítima de la libertad (ESCRIVÃO FILHO, SOUSA JUNIOR, 2016). Lo mismo sucede en el *otro derecho* o el *derecho insurGente que nace del pueblo* siguiendo a La Torre Rangel (2012). Nuevamente, en la palabra *insurGente* también está la *R* de *rondar*.

Por tanto, es necesario seguir empleando el verbo *rondar* en la academia. Prueba de ello son los múltiples trabajos de Yrigoyen (1992) y de Soncco-Mamani y Soncco-Cutipa (2023), los cuales ya usan el verbo de rondar cuando nos referimos a las rondas campesinas en Perú. Sin embargo, en estudios comparativos como éste es donde

en la realidad mexicana y latinoamericana podríamos aportar al ejercicio *rondero*. Como decíamos al final del capítulo 3: para descolonizar hay que cambiar de vocabulario y hacer que el verbo *rondar* ocupe más lugares dentro de la academia porque para *rondar* hay que *descolonizar* y para *descolonizar* hay que *rondar*. En los mundos *quechucas*, *aymaras*, *uros* y *p'urhépechas* *rondar*, esos mundos *profundos*, es un ejercicio diario, ya sea por la acción que significa “rondar una zona” preocupándose por su seguridad comunal, su autogobierno, la cuestión de género, el futuro de las juventudes, su presupuesto directo, resolver los problemas que los aquejan, rescatar sus conocimientos ancestrales, construir sus sistemas de coordinación de sistemas de justicia nutriéndose de sus *epistemologías diferenciadas* y levantarse cada día para lograr *su Buen Vivir*. Llevo conmigo preguntas que he recogido a lo largo de la tesis doctoral y que, con el ejercicio descolonizador, abren más portales académicos que buscan su respuesta. El término de *rondar* como un verbo, al emanar acción, nos ayuda a seguir afirmando que ¡todavía tenemos mucho que *rondar*!

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACCATINO, Daniela. El saber dogmático en nuestra cultura jurídica. **Revista de Derecho**, Nº 8, 1997, p. 7-18.
- ACOSTA, Alberto. **Buen vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos**. Quito: Editorial Abya-Yala, 2012.
- AIGINEREN, Miguel. Análisis de contenido. Una introducción. **La Sociología en sus escenarios**, Nº 3, 2009, p. 1-52.
- ALBÓ, Xavier. **Suma Qamaña = el Buen Convivir**. La Paz: Fundación Friedrich Ebert, 2009.
- ALVES, Lindgren. **Direitos humanos como tema global**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- AMAYO, Enrique. Por uma América Indígena. **Novos Caminhos para a Ciência**, Nº 7, 1999, p. 1-16.
- AMIN, Samir. **Prefacio: Leer a Fanon en el siglo XXI**. In: Piel negra, máscaras blancas. FANON, Frantz. [1952], 2009, p. 5-28.
- ARAGÓN, Orlando. **El derecho en insurrección: hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.
- ARGUEDAS, José María. “No soy un aculturado...”. [Discurso] 1968. Disponível em: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/willaqanti/wp-content/uploads/sites/1365/2021/01/No-soy-un-aculturado.pdf> Acesso em maio de 2025.
- ARGUETA VILLAMAR, Arturo . **Los saberes p'urépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza**. Ciudad de México: UMSNH, UNAM, Gobierno del Estado de Michoacán, UIIEM, Casa Juan Pablos Editores, PNUMA, 2008.
- ARROYO, Adriana. ALVARADO, Sara. Conocimiento en co-labor: reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. **Universitas: Revista de Ciencias Sociales y Humanas**, vol.14, Nº 25, 2016, p. 121-148.
- BÉRNAD, Sylvia. *et al.* **Etnografía. Una metodología cualitativa**. Aguascalientes: Universidad de Aguascalientes, el Colegio de San Luis, 2019.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo: EDUSP, 1987.
- BUENO, Mariza Schuster. Direito das Minorias e as Políticas Públicas frente aos Direitos Fundamentais. **Revista Eletrônica Direito e Política**. vol.2, nº1, 2007, p. 184–206.

BALLESTEROS, Blanca. Sobre el pensamiento de Frantz Fanon en “Piel Negra, Máscaras Blancas” y “Racismo Y Cultura”, entre otras reflexiones relevantes. **Temas Sociales**, N° 39, 2016, p. 171-188.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. N°11, 2013, p. 89-117.

BASCOPE CAERO, Víctor. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba. **Chungará**, Vol. 33, N° 2, 2001, p. 271-277.

BUSTAMANTE, Javier. Hacia la cuarta generación de Derechos Humanos: repensando la condición humana en la sociedad tecnológica. **Corte Interamericana de Derechos Humanos**. N° 1, 2001, p. 1-21.

CALVEIRO, Pilar. Repensar y ampliar la democracia: El caso del Municipio Autónomo de Cherán K’eri. **Argumentos (Méx.)**, Vol. 27, N° 75, 2014, p. 193-212.

CAMPO DEL POZO, Fernando. Don Vasco De Quiroga: promotor de la educación indígena. **Rhela**, Vol. 13, 2009, p. 67-84.

CARTWRIGHT, Mark. **Bartolomé de Las Casas**. Enciclopedia de la Historia del Mundo. Publicado el 17 de junio de 2022. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-20878/bartolome-de-las-casas/> Acessado em 7 de abril de 2025.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CASTILLEJO, Aída. Ofrenda para las ánimas. Un estudio de caso en un pueblo purépecha. In: **Comida, cultura y modernidad en México**. GOOD ESHELMAN, Catharine. CORNOA DE LA PEÑA, Laura. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 151-169.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 79-91.

CHURA, René. MOLLOCONDO, Hipólito. Desarrollo de la acuicultura en el Lago Titicaca (Perú). **AquaTIC**, N° 31, 2009, p. 6-19.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL PERÚ. Artículo 149. 1993.

CERDA, Alejandro. **Construyendo nuevas formas de ciudadanía Resistencia zapatista en la región Altos de Chiapas**. In: Luchas“ Muy otras” zapatismo y autonomía en las comunidades de indígenas de Chiapas. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2011, p. 115-133.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.

Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos: última reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación: 15 de abril de 2025.

CUNARC-P. Estatuto de las Rondas Campesinas, Urbanas e Indígenas del Perú. 2018.

CUNILL, Caroline. Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos- Débats**, s/n, s/p, 2012.

CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DE LAS CASAS, Bartolomé. Historia de las Indias. Madrid: Obras Completas. 1994, [1761-1762].

DÍAZ-BRAVO, Laura. La entrevista, recurso flexible y dinámico. **Investigación Educación Médica**, número 2, 2013, p.162-167.

DUSSEL, Enrique. **Caminos de liberación latinoamericana II : teología de la liberación y ética**. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1973.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Comp.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

DUSSEL, Enrique. **1492:el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. Madrid: Editorial Nueva Utopía, 2007.

DUSSEL, Enrique. Direitos humanos e ética da libertação: Pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. **Revista InSURgênciA**. Vol.1, Nº 1, 2015, p. 121-136.

DELGADO VÁSQUEZ, Herminio. RODRÍGUEZ BARBOZA, Evaristo. **Desarrollo y perspectivas de las Rondas campesinas de 1920-1983**. Cajamarca: Universidad Nacional de Cajamarca, 1985.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **CONSTITUCIONALISMO ACHADO NA RUA EN MÉXICO: de los acuerdos de San Andrés al concejo indígena de gobierno**. In: O DIREITO ACHADO NA RUA: Introdução Crítica ao Direito como Liberdade.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo *et al.* Brasília: OAB Editora; Editora Universidade de Brasília, 2021, p.233-245.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El derecho que nace del pueblo.** 3era. Edición, Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2005.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho.** San Luis Potosí: CENEJUS, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. Sobre los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos de Alejandro Rosillo, “¿Éstos no son hombres”? **Revista Epíkeia**, Nº 21, 2012, p. 1-12.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El derecho que nace del pueblo como derecho insurgente.** México: Universidad Autónoma de Aguascalientes y Edicionesakal, 2022.

EKEDEGWA, Lemuel. A comparative analysis of global north and global south economies. **Journal of Sustainable Development in Africa**, Volumen 12, Nº 3, 2010, p. 338-348.

ELLIS, Carolyn. **The ethnographic I. A methodological novel about autoethnography.** California: Altamira Press, 2004.

ESCRIVADAO FILHO, Sérgio. SOUSA JUNIOR, José Geraldo. **Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos.** Coleção Direito e Justiça, 1. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra.** Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESPONERA, Alfonso. De la reflexión medieval sobre la justicia y misericordia a la problemática contemporánea. Luces y sombras. **Revista de Filosofía y Teología.** Año 3, Nº 5, 2016, p. 147-177.

ESTATUTO DE LA CENTRAL ÚNICA REGIONAL DE RONDAS CAMPESINAS DE LA REGIÓN DE PUNO. **Artículo 25: Pérdida de la condición de Rondero/Rondera,** 2024.

ESTELA DÍAZ, Rolando. **Reconózcase a las Rondas campesinas: experiencia de Rondas en Bambamarca.** Lima: Servicios Educativos Rurales, 1990.

ESTERMANN, Josef. Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. **Polis, Revista Latinoamericana**, Volumen 13, Nº 38, 2014, p. 347-368.

ESTRADA ALVAREZ, Adriana. Luchas "muy otras": Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. **Argumentos (Méx.)**, Volumen 25, Nº 70, 2012, p. 221-224.

FALS BORDA, Orlando. RAHMAN, Mohamed. **Acción y conocimiento: cómo romper el monopolio con investigación-acción participativa**. In: La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos. SALAZAR, María Cristina. Bogotá: CINEP, 1991, p. 96-97.

FALS BORDA, Orlando. **La investigación-acción en convergencias disciplinarias**, en LASA Forum 2007, vol. xxxviii, núm. 4, 2007, p. 17-22.

FALS BORDA, Orlando. **Una Sociología Sentipensante para América Latina**. Antología de textos seleccionados apresentados por Víctor Manuel Moncayo. Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre Editores, 2009.

FALS BORDA, Orlando. **La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones**. In: La investigación acción participativa: inicios y desarrollo. SALAZAR, María Cristina. Madrid: Editorial Popular, O El, Quinto Centenario, 1980.

FALS BORDA, Orlando. RAHMAN, Mohamed. **La situación actual y las perspectivas de la IAP en el mundo**. In: La investigación acción participativa: inicios y desarrollo. SALAZAR, María Cristina. Madrid: Editorial Popular, O El, Quinto Centenario, 1980.

FALS BORDA, Orlando. RAHMAN, Mohamed. Romper el monopolio del conocimiento situación actual y perspectivas de la investigación-acción participativa en el mundo. **Ánálisis Político**, No. 5, 1988, p. 46-54.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, [1961] 1983.

FANON, Frantz. **Piel negra, máscaras blancas**. Madrid: Akal, [1952] 2009.

FONT-OPORTO, Pablo. Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos: surgimiento y contextos interpretativos. Modernidad católica, Escuela Ibérica y Monarquía hispánica. **Filos**, Vol. 25, Nº3, p.1-18, 2024.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. **Calibán**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1982.

FRIGGERI, Pablo. RICOBOM, Gisele. La descolonización del derecho y la justicia comunitaria en el marco del nuevo constitucionalismo latinoamericano. **REDEA: Derechos en Acción**. Ano 4, Nº 12, 2019, p. 190-209.

GALLARDO, Hélio. **Teoria Crítica: matriz e possibilidade de direitos humanos.** São Paulo: Editora UNESP, 2014.

GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina.** 41a. ed. Ciudad de México: SIGLO XXI, 1985.

GARCÍA, Brisol. JASSO, Ivy Jacaranda. Los nakata males: el manjar de dar y recibir. **Boletín de Antropología**, Vol. 34, N.º 58, 2019, p.108-128.

GONZALEZ-DÍAZ, Soledad. Reducciones. La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú. **Historia (Santiago)**, Vol. 51, N° 1, 2018, p. 291-293.

GONZÁLES CASANOVA, Pablo. **La invitación.** In: Luchas“ Muy otras” zapatismo y autonomía en las comunidades de indígenas de Chiapas. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2011, p. 13-16.

GOYRI, Víctor. Derechos Humanos y Estado liberal. **Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos México.** N° 1, 1990, p. 49-65.

GROSFOGUEL, Ramón. Del «extravismo económico» al «extravismo epistémico» y al «extravismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, N° 24, 2016, p. 123-143.

GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en Movimiento**, N° 462, 2011, p. 11–20.

GUERRERO ARIAS, Patricio. Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia. **Sophia**, N° 8, 2010, p. 101-146.

GUTIERREZ, Gustavo. **Evangelio y praxis de liberación.** In: Colección Ágora: crítica, religión, sociedad. Salamanca: Sígueme, 1973, p. 231-245.

GUZMÁN, G *et al.* **Las metodologías participativas de investigación: el aporte al desarrollo local endógeno.** Córdoba: Instituto de Sociología y Estudios Campesinos, ETSIAM, 1994.

HALBWACHS, Maurice. Memoria colectiva y memoria histórica. **REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, N° 69, 1995, págs. 209-222.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Hacia una visión compleja de los derechos humanos.** In: El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

HERRERA FLORES, Joaquín. **La reinvenção de los derechos humanos.** Andalucía: Editora Atrapasueños. 2008.

HOBSBAWM, Eric. **Pessoas Extraordinárias. Resistência, Rebelião e Jazz.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1998.

HUBER, Ludwig. **Después de Dios y de la Virgen está la Ronda: Las Rondas campesinas de Piura.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

HUNT, Lynn. **Inventing Human Rights: a History.** London: W.W. Norton & Company, 2008.

INSTITUTO DE INTERCULTURALIDAD. Constitución de Asociación Civil denominada: Instituto de Interculturalidad. Estatuto. 2020.

ILAQUICHE, Raúl. **Participación política de los pueblos indígenas.** In: Construyendo las condiciones de equidad en los procesos electorales. INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS, 2012, p. 95-102

IOVANOVICH, Marta Liliana. **El pensamiento de Paulo Freire: sus contribuciones para la educación.** In: Lecciones de Paulo Freire, cruzando fronteras: experiencias que se completan. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003, p.259-324.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a Cultura do Bom Viver.** São Paulo: Cultura do Bom Viver. Org, 2020.

KUSCH, Rodolfo. Obras Completas – Tomo II. Argentina, Rosário: Editorial Fundación Ross, 2000.

LANDER, Edgardo. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas,** Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LEMOS, Eduardo. Do direito novo e da Nova Escola Jurídica Brasileira (NAIR) ao Direito Achado Na Rua: anomia, poder dual, pluralismo jurídico e os direitos humanos. **Revista Direito UnB.** Vol. 6, Nº. 2, 2022, p. 269-294.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. **Prólogo a la edición boliviana.** In: El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: un estudio sobre Bolivia. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2016.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone; BRANDÃO, Pedro; MARQUES, Magnus. Constitucionalismo Achado na Rua: reflexões necessárias. In: **30 anos do Direito Achado na Rua.** Vol. 10, 2021.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. A luta pela constituinte e a reforma política no Brasil: caminhos para um "Constitucionalismo Achado na Rua". **Revista Direito e Praxis.** Vol. 8, Nº 2, 2017.

LEYVA, Xotchil. SPEED, Shannon. **Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor.** In: Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor. LEYVA, Xochitl. BURGUETE, Aracely. SPEED, Shannon (Coord). Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2008. p. 65-111.

LEYVA, Xotchil. Escrito. San Cristóbal de las Casas, México. 17 e 18 maio 2008. Pensamentos oferecidos ao Seminário Impensar las ciencias sociales de cara a la ecología de saberes. Disponível em: <http://jkopkutik.org/sjalelkibeltik/index.php>. Acesso em janeiro de 2025.

LIMA, Jonatas. COSTA, Iasmine. Cherán: movimento de luta e sua experiência de autogoverno. **Revista Florestan.** Año 1, N° 1, 2014, p. 94-100.

LÓPEZ, Graciela. Pueblos fundadores de CRAC-PC: 18 años de lucha, uno de reconstrucción. **Periódico Luciérnaga.** 2014. Disponível em: <https://subversiones.org/archivos/22015> Accedido el 10 de junio de 2020.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. Los pueblos indígenas en las Constituciones de México. **Argumentos UAM-Xotchimilco.** Año 29, N° 82, 2016, p. 161-180.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

MACHICAO, Fredy. Machuaychas y chiñipilcos en la fiesta del 20 de enero en Juliaca. **Horizonte de la Ciencia**, Vol. 5, N° 9, 2015, p. 13-26.

MAMANI, Manuel. Chacha-warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. **Chungará (Arica)**, Vol. 31, N° 2, 1999, p. 307-317.

MANRIQUE, Nelson. La difícil construcción de la comunidad nacional. **Palestra - Portal de Asuntos Públicos.** 2005, p. 1-19.

MANDUJANO, Miguel. La primavera P'urhépecha; resistencia y Buen Gobierno en Cherán K'eri. **Bajo palabra.** N° 9, 2014, p.01-16.

MARTÍNEZ, Róger. Metodologías participativas de investigación: Un aporte agroecológico al desarrollo endógeno. **Revista ABRA**, Vol. 23, N°. 32, 2003, p. 19-33.

MEJÍA, Marco. **Las prácticas, las experiencias, las acciones como lugares epistémicos. En búsqueda de otras metodologías.** In: Investigar desde el Sur Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes. BRANDAO, Carlos *et al.* Bogotá: Ediciones desde abajo, 2022, p.16-79.

MENDEZ ALONSO, Manuel. From slave driver to abolitionist: Bartolomé de Las Casas on Africanslavavery. **Patristica et Mediaevalia**, N° 36, 2015, p. 17-28.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Revista Gragoatá**, N° 22, 2007, p. 11-41.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.

MORA, Arnoldo. De la Teología de la Liberación a la Filosofía de la Liberación. **Praxis**, N° 64-65, 2010, p. 237-261.

MOUFFE, Chantal. **En torno a lo político**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**, São Paulo, Vol. 10, 1993.

OCAMPO, Javier. Paulo Freire y la pedagogía del oprimido. **Revista Historia de la Educación Latinoamericana**, N° 10, 2008, p. 57-72.

OJEDA, Lorena. Cherán: el poder del consenso y las políticas comunitarias. **Política Común**, Vol. 7, 2015.

ORTIZ, Alexander. ARIAS, María Isabel. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. **Hallazgos**, Vol.16, N° 31, 2019, p. 01-20.

ORTIZ, Marielsa. BORJAS, Beatriz. La Investigación Acción Participativa aporte de Fals Borda a la educación popular. **Espacio Abierto**. Vol. 17, N° 4, 2008, p. 615-627.

OIT- Organización Internacional del Trabajo. **Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales**. 1989.

OVIEDO, Daniel. Epistemologías del Sur y Epistemologías para la Paz: encuentros analógicos y ecológicos. **Revista CoPaLa: Construyendo Paz Latinoamericana**, Vol. 7, N° 16, 2022, p. 42-53.

PACHÓN SOTO, Damián. Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. **Ciencia Política**, N° 5, enero-junio, 2008, p. 9-34.

PÉREZ MUNDACA, José. **Rondas campesinas: poder, violencia y autodefensa en Cajamarca central**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.

PEÑA-AYMARA, Shyrley *et al.* **O Direito Achado na Rua. Sujeitos Coletivos: só a luta garante os Direitos do Povo!** Brasília: Lumen Juris, 2023.

PEÑA-AYMARA, Shyrley. FRIGGERI, Félix Pablo. Perú: ¿golpe de Castillo o golpe de la derecha? **Revista Movimiento**, N° 44, 2023, p. 41-55.

PEÑA-AYMARA, Shyrley. Carta para el Colectivo “El Derecho Hallado En La Calle” (ODANR) desde El Altiplano, 2023. Disponível em: <https://odireitoachadonarua.blogspot.com/p/cartas.html> Acesso em maio de 2024.

PEÑA-AYMARA, Shyrley. Carta desde México para mis colegas del Colectivo “El Derecho Hallado en la Calle”, 2025. Disponível em: <https://odireitoachadonarua.blogspot.com/2025/03/carta-desde-mexico-para-mis-colegas-del.html?m=1> Acesso em junho de 2025.

PERROT, Michelle. **Mi historia de las mujeres**. Buenos Aires: FCE, 2008.

PICCOLI, Emmanuelle. Las rondas campesinas y su reconocimiento estatal, dificultades y contradicciones de un encuentro: un enfoque antropológico sobre el caso de Cajamarca, Perú. **Nueva Antropología**. Vol. 22, N° 71, 2009, p. 93-113.

PINTO QUINTANILLA, Raúl. **Prólogo a la edición boliviana**. In: El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: un estudio sobre Bolivia. LEONEL JÚNIOR, Gladstone. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2016.

PISTELLI, Pedro. Para um debate teóricoconceitual e político sobre os Direitos Humanos, de José Geraldo de Sousa Junior e Antonio Escrivão Filho. 2017. **Revista InSURgencia**. Ano 3, Vol. 3, N° 2, 2017, p. 549.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, Identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y política Ediciones, 1998.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad / racionalidad. **Perú Indígena**. Vol. 12, 1992, p. 11-20.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia. **San Marcos (Segunda Época)**, N° 25, 2006, p. 51-104.

RAMÍREZ, Gloria. **La Declaración De Derechos de la Mujer De Olympe De Gouges 1791: ¿una declaración de segunda clase?** Cátedra UNESCO de Derechos Humanos de la UNAM, 2015, p. 1-11.

RESTREPO, Eduardo. **Antropología y colonialismo**. s/a, p.1-13. Disponível em: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/antropologia%20y%20colonialidad.pdf>

REY, Germán. **Los sentidos de la urdimbre. Lo que el Sur nos cuenta**. In: Investigar desde el Sur Epistemologías, metodologías y cartografías emergentes. BRANDÃO, Carlos *et al.* Bogotá: Ediciones desde abajo, 2022, p.9-15.

RIBEIRO, Djamila. **O que é Lugar de Fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROSTWOROWSKI, Maria. **Historia del Tahuantinsuyo**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1999.

RIVERA, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RODRÍGUEZ AGUILAR, César. Justicia Comunitaria y Rondas Campesinas en el sur andino. Puno: Editora Asociación Servicios Educativos Rurales, 2007.

RODRÍGUEZ, José Darío. El cambio de rumbo de la religión en América Latina. **Hérodote**, N° 171, 2018, p. 1-18.

ROMERO, María Agustina. La oralidad como forma posible de construcción de conocimiento. **Cuadernos FHyCS-UNJu**, N° 44, 2013, p. 91-105.

ROSILLO, Alejandro. **La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga**. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2012.

ROSILLO, Alejandro. Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad. **Direito e Práxis**. Vol. 7, N° 13, 2016, p. 721-749.

ROSILLO, Alejandro. La tradición iberoamericana de derechos humanos en el pensamiento de Francisco Xavier Clavigero, S.J. **Archivo Teológico Granadino**, N° 87, 2024, p. 43-78.

SAINT-LU, André. **Bartolomé de Las Casas en sus escritos**. In J. Pérez (ed.), España y América en una perspectiva humanista. Madrid: Casa de Velázquez, 1998, p. 107-121.

SÁNCHEZ, Berenguela. ECHEVARRÍA, Gori. Quilcas en Sillustani, Puno. Cronología e implicancias. **Revista Haycaypata**. Año 4, N° 9, 2015, p. 20-43.

SÁNCHEZ-GARRAFA, Rodolfo. Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica. **Revista Cultura Religión**. Vol.9, N°1, 2015, p.64-81.

SCANNONE, Juan Carlos. La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. **Teología y Vida**, Vol. L, 2009, p. 59-73.

STREET, Susan. **La democracia desde abajo: construyendo la dignidad a partir del movimiento magisterial chiapaneco**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1995.

SONCCO-MAMANI, Sabino. SONCCO-CUTIPA, Alejandro. **Chaninchay: rondando en los pueblos por justicia, seguridad y buen vivir**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2023.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo *et al.* **Introdução: O Direito Achado na Rua 30 Anos**. In: O DIREITO ACHADO NA RUA: Introdução Crítica ao Direito como Liberdade. SOUSA JUNIOR, José Geraldo *et al.* Brasília: OAB Editora; Editora Universidade de Brasília, 2021.p.19-27.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. **O Direito Achado na Rua: concepção e Prática.** In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de (org). Introdução crítica ao Direito, Série O Direito Achado na Rua, vol. 1. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo; FONSECA, Lívia G.. O Constitucionalismo Achado na Rua: uma proposta de descolonização do direito. **Revista Direito e Praxis.** Vol. 8, N° 4, 2017.

SOUSA JUNIOR, Jose Geraldo de. **O direito achado na rua: concepção e prática.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015, p. 85.

STARN, Orin. **Hablan los ronderos. La búsqueda de la paz en los Andes.** Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2001.

SZEMIŃSKI, Jan. Tendencias de desarrollo del ayllu peruano (siglos XIV-XX). **Estudios Latinoamericanos**, N° 6 , 1972, p. 259-288.

TORNAY, Maria de la Cruz. Radios comunitarias en América Latina, una historia de las luchas populares de un continente. **Historia Actual Online**, N°. 54, 2021, p. 53-62.

TORRES-RAMOS, Gabriela. Polisemia y apropiación de la Catrina en tiempos de globalización. **Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte**, 2014, Vol. 3, N° 5, p.12-32.

TORRES, Julio *et al.* La demanda por justicia de género en una autonomía indígena las mujeres de Cherán contra el feminicidio. **Inflexiones: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, 2020, N° 6, p. 139-166.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past. Power and the Production of History.** Boston: Beacon Press, 1995.

VARGAS, Sergio. GUZMÁN RAMÍREZ, Nohora. Deterioro de la cuenca del lago de Patzcuaro cambios en la identidad étnica p'urhépech. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009, p. 1-16.

VELASCO-GOMEZ, Ambrosio. Fray Alonso De La Veracruz: fundador del republicanismo mexicano. **Tópicos**, N° 34, 2008, p.209-221.

VILLA, Zulma. TORRES, María. Caso Conga: pueblos originarios de Cajamarca resisten ante Megaproyecto Minero. **Revista Alertanet**, Año 2, N° 1, 2017, p.66-75.

VILLORO, Juan. El futuro, instrucciones de uso. **Revista de la Universidad de México**, N° 64, 2023, p. 22-27.

VILLARREAL, Julio *et al.* La criminalización de las rondas campesinas en el Perú como supuesto de violencia institucional del Estado. **Oñati Journal of Emergent Socio-legal Studies**, Vol. 15, N°. 1, 2025, p. 141-168.

UNIVERSIDADE NACIONAL DA COLÔMBIA. Orlando Fals Borda entrevistado por Alfredo Molano. YouTube, 19 de abril de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TfaZNTrfSNO&t=1s>. Acesso em outubro de 2024.

ULIÁNOV, Pavel. La historia mínima de la Ronda Comunitaria. **Michoacán 3.0**. 2015. Disponible em:
<<http://michoacantrespuntocero.com/la-historia-minima-de-la-ronda-comunitaria/>>
Accedido el 08 de mayo de 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. Ponencia presentada en el Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural, **Nueva América**, N° 122, 2009, p. 62.

WALSH, Catherine. **Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo.** In: Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. WALSH, Catherine. SCHIWY, Freya. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Quito: UASB/Abya Yala, 2002, p. 17-45.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico**. São Paulo: Saraiya, 2012.

YRIGOYEN, Raquel. **Rondas campesinas y pluralismo legal: Necesidad de reconocimiento constitucional y desarrollo legislativo**. In: Defensoría del pueblo: hacia una ley de rondas campesinas. Supervisión de la consulta nacional, 2002.

YRIGOYEN, Raquel. ABC 5. ¿Qué es el pluralismo jurídico igualitario?, **Instituto Internacional de Derecho y Sociedad**, 2023, p. 1-8.

YRIGOYEN, Raquel. Rondando el Derecho. Revista Informativo Jurídico, 1992.

Páginas web, noticias y documentos online:

BCRP- Banco Central de Reserva del Perú. Caracterización del departamento de Puno.
Disponible em: <https://www.bcrp.gob.pe/docs/Sucursales/Puno/puno-caracterizacion.pdf>
Acesso em 13 de abril de 2025.

BID- Banco Interamericano de Desarrollo. Las complejidades de la desigualdad en América Latina y el Caribe. 2024. Disponível em: <https://www.iadb.org/es/noticias/las-complejidades-de-la-desigualdad-en-america-latina-y-el-caribe#~:text=En%20Am%C3%A9rica%20Latina%20y%20el%20Caribe%20es%20la%20regi%C3%B3n%20m%C3%A1s,OCDE%20es%20de%204%20veces>. Acesso em 2 de janeiro de 2025.

CEAM. Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília-UnB. 2020. Disponível em: https://www.ceam.unb.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=729. Acesso em: 12 de maio de 2020.

COLECTIVO EMANCIPACIONES. El Colectivo. 2011. Disponível em: <https://colectivoemancipaciones.org/> Acesso em 5 de maio de 2024.

CUNARC-P. Central Única Nacional de las Rondas Campesinas del Perú. **Fundación De Las Rondas Campesinas.** 2020. Disponível em: http://cunarcperu.org/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=27 Acesso em 13 de maio de 2020.

DEFENSORIA DEL PUEBLO. **El reconocimiento estatal de las rondas campesinas.** 2006. Disponível em: https://www.defensoria.gob.pe/modules/Downloads/informes/varios/2005/rondas_campesinas.pdf Acesso em 7 de maio de 2020.

ENLACE ZAPATISTA. **Segunda Declaración de La Realidad por la Humanidad y contra el Neoliberalismo.** 1996. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/08/03/segunda-declaracion-de-la-realidad-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/> Acesso em 10 de julho de 2025.

ENADID. Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica. Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2023. 2023. Disponível em: <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/ENADID/ENADID2023.pdf> Acesso em 2 de agosto de 2025.

GTAW. Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis. **Presentación.** 2019. Disponível em: <https://nacionwampis.com/> Acesso em 7 de julho de 2025.

INEI. Instituto Nacional de Estadística e Informática. **Población de Puno.** 2017. Disponível em: <https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/noticias/nota-de-prensa-no-194-2018-inei.pdf> Acesso em 20 de junho de 2020.

INEGI. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. **Marco Geoestadístico Municipal.** 2005. Disponível em: <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825292850> Acesso em 15 de abril de 2025.

INEGI. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. **Censo de Población y Vivienda 2020.** 2020. Disponível em: <https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825292850> Acesso em 10 de abril de 2025.

INFOBAE. Gregorio Santos es condenado a 19 años de prisión por el Poder Judicial. 2022. Disponível em: <https://www.infobae.com/america/peru/2022/01/27/gregorio-santos-es-condenado-a-19-anos-de-prision-por-el-poder-judicial/> Acesso em 20 de maio de 2025.

GOBIERNO DE MÉXICO. **Mexicanos en Estados Unidos - Datos, gráficos y mapas (Cifras 2017 y 2018).** 2018. Disponível em: <https://www.gob.mx/conapo/articulos/mexicanos-en-estados-unidos-datos-graficos-y-m>

[apas-cifras-2017-y-2018?idiom=es#:~:text=En%202018%2C%20de%20acuerdo%20co,n, Unidos%20son%20de%20origen%20mexicano.&text=En%202018%2C%2012.3%20millones%20son,naci%C3%B3n%20entre%202006%20y%202016](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/7887/Michoacan.pdf). Acesso em agosto de 2024.

GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOACÁN. **Michoacán Geografía y Población.** 2025. Disponível em: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/7887/Michoacan.pdf> Acesso em janeiro de 2025.

GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOACÁN. ¿Qué es el autogobierno? 2024. Disponível em:

INPI. Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. 2025. **Pueblos Indígenas de México.** Disponível em: <https://www.gob.mx/inpi> Acesso em 20 de julho de 2024.

OBANDO, Manuel. Las Alasitas de Puno: historia de esta feria que es Patrimonio Cultural de la Nación. INFOBAE, Lima, 5 de maio de 2024. Disponível em: <https://www.infobae.com/peru/2024/05/05/las-alasitas-de-puno-historia-de-esta-feria-que-es-patrimonio-cultural-de-la-nacion/> Acesso em junho de 2025.

MUNICIPALIDAD PROVINCIAL DE PUNO. Geografía, 2024. Disponível em: <https://portal.munipuno.gob.pe/es/Geografia%C3%ADa> Acesso maio de 2024.

MINCUL. Ministerio de Cultura. Cartillas Puno. 2019. Disponível em: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Cartilla%20Puno%202020.pdf> Acesso em 10 de junho de 2025.

MINCUL. Ministerio de Cultura. Lista de pueblos originarios. 2025. Disponível em: <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas> Acesso em 2 de janeiro de 2025.

MINSJUSDH. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. **Los derechos humanos en el Perú: Nociones básicas.** Lima: Ministerio de Derechos Humanos y Justica, 2013.

PERÚ. Ley N° 24656, de 13 de abril de 1987. Ley General de Comunidades Campesinas. Diario Oficial El Peruano. Disponível em: https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/1DAB0BF2E43B8FBB0525797B006DE3C0/%24FILE/1LEY_24656_Ley_General_Comunidades_Campesinas_SPIJ.pdf Acesso em 1 de fevereiro de 2025.

PERÚ. Ley N° 27908, de 7 de enero de 2003. Ley de Rondas Campesinas. Diario Oficial El Peruano. Disponível em: <https://diariooficial.elperuano.pe/Normas/obtenerDocumento?idNorma=60001> Acesso em 1 de fevereiro de 2025.

ONU. Naciones Unidas. Pueblos indígenas y la pandemia del covid-19: consideraciones. 2020. Disponível em:

<https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2020/04/COVID_IP_considerations_Spanish.pdf>

Acesso em 15 de julho de 2020.

RED MUQUI. Riesgos del proyecto minero de litio y uranio Macusani Región: PUNO, Provincia Carabaya, distrito Corani. 2019. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcgclefindmkaj/https://muqui.org/wp-content/uploads/2020/02/Macusani.pdf> Acesso em 20 de março de 2022.

UnB. Universidade de Brasilia. 2020. A UnB. 2020. Disponível em: <<http://www.unb.br/a-unb?menu=423>>. Acesso em 1 de julho de 2020.

Músicas:

WILLIAM LUNA. Puno querido. Lima: Producciones William Luna, 2003. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SvdEwpt7Yqw> Acesso em janeiro de 2025.