

Linchamientos y legislación penal sobre la diferencia cultural

Reflexiones a partir de un juicio por homicidio contra unos comuneros del Cuzco¹

Valérie Robin Azevedo

Resumen

La gestión política de las diferencias étnicas y culturales no es nueva en el Perú: esta se remonta a las *reducciones* coloniales y llega a las *comunidades indígenas*, después llamadas *campesinas*. El Código Penal de 1991 estipula la atenuación de la pena para los delitos tipificados de «error culturalmente condicionado». En el presente artículo, cuestionamos el uso de este dispositivo que establece un trato jurídico distinto entre ciudadanos en función de su identidad étnica. Como ejemplo, hemos escogido un proceso en el que se juzgó un linchamiento perpetrado en una comunidad campesina del departamento del Cuzco. El análisis del fallo dictado permite reflexionar sobre las ambigüedades que conlleva el recurso a la noción de «cultura» y la aplicación de este tipo de legislación *diferenciada*.

Palabras clave: linchamiento, juicio por homicidio, derecho consuetudinario, Código Penal, cultura, alteridad, ciudadanía, comunidad campesina, Perú

¹ Por sus lecturas críticas, quiero agradecer a mis colegas y amigos Marlène Albert-Llorca, Nilda Garay, Enrique Herrera Sarmiento y François Mazure. Un agradecimiento especial para Ricardo Caro Cárdenas por las ricas discusiones que tuvimos sobre este tema y por sus comentarios, siempre estimulantes. Una versión de este trabajo fue publicada en francés en Robin Azevedo (ed.), 2006.

1. Multiculturalismo y legislación diferenciada

A partir de los años 80, concomitante con la promulgación del ahora famoso convenio 169 de la OIT (firmado en 1989) sobre los derechos de los «pueblos indígenas y tribales en países independientes», el multiculturalismo empieza a ganar espacio en la escena política estatal latinoamericana. Así, en la década de 1990, varias constituciones van a reconocer la realidad pluricultural y multiétnica de sus países². La Constitución del Perú de 1993, en su artículo 2.19, afirma que: «El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación». Al año siguiente, el Perú ratificaría el convenio 169 de la OIT.

Los promotores del multiculturalismo consideran que la administración de estas políticas *diferencialistas*³ constituye *la* vía que permitirá acabar con la exclusión de los llamados pueblos indígenas y demás minorías étnicas. El derecho a la diferencia es celebrado como un principio de equidad que contrasta con el principio de igualdad universal promovido por el modelo republicano. Considerado abstracto e ilusorio, este último es denunciado porque borra la identidad particular de cada individuo y, a menudo, solo sirve para encubrir la situación de dominación de grupos enteros o incluso de la mayoría de la población. Por lo tanto, el multiculturalismo es presentado como un modelo más justo y progresista, que deberían aplicar los estados contemporáneos «modernos», puesto que su aplicación constituiría un «avance legislativo». Paralelamente, el modelo «asimilacionista y homogeneizador» del Estado-nación es criticado y visto como opresor ya que no considera los derechos colectivos de dichos «pueblos»⁴.

Asimismo, el multiculturalismo cobra mayor fuerza y presencia en la medida en que muchas instituciones y financieras internacionales (ONU, FMI, BID, Banco Mundial, ONG, etc.) apoyan y fomentan el desarrollo de estas nuevas políticas. De ahí que su puesta en marcha —que coincide con el neoliberalismo dominante de la última década del siglo XX— no siempre ha sido la respuesta a una demanda social, como ya lo subrayó

² Dicho reconocimiento aparece, por ejemplo, en las constituciones políticas de Colombia (1991, Art. 7), Bolivia (reforma de 1994, Art. 1), Ecuador (1998, Art. 1), Venezuela (1999, preámbulo) y Guatemala (reforma de 1999, Art. 66).

³ En el sentido de que establecen diferencias legales entre ciudadanos, justificadas en reconocimiento de la diferencia étnica y/o cultural de los pobladores. La «discriminación positiva» (*affirmative action*) es una modalidad de aplicación de esta gestión política y jurídica de las diferencias.

⁴ Sobre las justificaciones ideológicas y políticas del derecho a la diferencia y la necesidad de aplicar el multiculturalismo, ver por ejemplo Taylor (1992), Peña Jumpa *et al.* (2002) y, para el caso peruano, Ballón Aguirre (2003).

Henri Favre (2000). En este sentido, el caso peruano es emblemático, ya que el mencionado reconocimiento constitucional no fue en absoluto el resultado de una lucha o de una movilización social de sectores «indígenas» que presionaban al Estado. Recordemos que en la región de la selva los movimientos sociales autodenominados indígenas constituyen grupos de presión débiles políticamente, mientras que en la sierra sencillamente no existen dichos movimientos, lo que hace del Perú una excepción latinoamericana en comparación con la ola generalizada de *etnicización* que atraviesa el continente en los últimos años⁵. Sin embargo, en la Constitución peruana de 1993 se plasmó la nueva tendencia multiculturalista con el afán de promulgar leyes que, en nombre del respeto a las diferencias étnicas y culturales del país, reconocieran derechos especiales para ciertos sectores de la población. Esto se manifestó en varios ámbitos: en el fomento de la educación bilingüe e intercultural (Art. 17) o en el reconocimiento del derecho consuetudinario en las comunidades campesinas y nativas (Art. 149). También podemos observar que el Código Penal peruano de 1991 establece un tratamiento jurídico distinto entre ciudadanos de acuerdo con sus diferencias culturales. Evidentemente influenciado por el discurso multicultural, su artículo 15 reformula dos artículos del anterior Código Penal «Maúrtua» de 1924, sobre los cuales volveremos luego. Según lo señala la Exposición de Motivos del Código Penal de 1991, este artículo se aplica «en reconocimiento a la heterogeneidad cultural de los habitantes de nuestro país» y estipula la atenuación de la pena para los delitos tipificados de «error culturalmente condicionado»:

«El proyecto de la Comisión Revisora ha dado acogida a una forma especial de error conocida en la doctrina como ‘error de comprensión culturalmente condicionado’. En este sentido, quien por su cultura o costumbre, comete un hecho punible sin ser capaz de poder comprender, por tales motivos, el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión, estará exento de pena. La

●
⁵ No obstante, el panorama «étnico» se está modificando últimamente en los Andes, especialmente en las zonas de inversión minera, a pesar de que dichas organizaciones no poseen (¿todavía?) sólidas bases sociales, como sí ocurre en los países vecinos (Ecuador, Bolivia). Apoyándose en la legislación internacional que protege y otorga derechos territoriales a los «indígenas», el recurso a la etnicidad es instrumentalizado como un modo de lucha contra las multinacionales mineras. Véanse Alfaro Rotondo (2005) sobre estas nuevas reivindicaciones en el Perú y, en este volumen, el artículo de C. Salazar sobre la sierra norte peruana y el de E. Herrera para una experiencia similar en la Amazonía boliviana.

sanción se atenuará si, por iguales razones, la capacidad que se indica se encontrare únicamente disminuida (artículo 15º)».

(Concord.: C.P.: 45,46 y 124; Ley n.º 25744 3, Inc.A.)

De esto deriva la redacción del artículo 15 del Código Penal de 1991 sobre el «error culturalmente condicionado»:

«El que por su cultura o costumbres comete un hecho punible sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión, será eximido de responsabilidad. Cuando por igual razón, esa posibilidad se halla disminuida, se atenuará la pena».

Como veremos, los autores de «delitos contra la vida, el cuerpo y la salud» también pueden ser ubicados dentro del marco de este artículo si es que se logra justificar dicha aserción acerca de su singular cultura. A partir del juicio por homicidio contra unos pobladores de la comunidad campesina de Pampamarca (Cuzco), llevado a cabo en la Primera Sala Penal de la Corte Superior de Justicia del Cuzco en 1998, y en cuya sentencia se aplicó el referido artículo 15, quisiera cuestionar y reflexionar sobre esta norma para subrayar las ambigüedades y paradojas que conlleva su uso, a pesar de las buenas intenciones que buscan tomar en cuenta la pluralidad cultural y étnica de la nación. Desde una perspectiva crítica, también repararé y debatiré las definiciones implícitas que conlleva la noción de «cultura» tanto desde el punto de vista jurídico como del antropológico.

2. El caso Pampamarca

Pampamarca⁶ —donde venía realizando mi primera investigación de campo al momento de los sucesos— se encuentra en las alturas del turístico valle sagrado de los incas, en la provincia de Calca, es decir, a unos pocos kilómetros de la ciudad del Cuzco. Está situada entre los 3 600 y 4 200 metros sobre el nivel del mar, en los pisos ecológicos *suní* y *puna*, y sus principales actividades económicas son el cultivo de tubérculos y el pastoreo de camélidos suramericanos y ovinos. En cuanto a su organización política interna, la autoridad máxima de la comunidad es la asamblea general, integrada por los comuneros empadronados. La reunión mensual de dicha

74 | ⁶ El nombre de la comunidad así como el de los comuneros mencionados han sido modificados para preservar el anonimato de las personas involucradas en este dramático hecho.

asamblea permite atender los asuntos importantes relativos a la gestión de la vida comunal. A su cabeza se encuentra la junta directiva, elegida cada dos años. El presidente y los demás miembros de la junta también actúan como representantes de la comunidad ante el resto de la sociedad peruana. Esta comunidad campesina⁷, quechuahablante y en su mayoría monolingüe, está compuesta aproximadamente de un centenar de familias que viven dispersas en el territorio comunal.

Presentaré brevemente, de acuerdo con el expediente judicial del caso, los antecedentes del litigio entre la familia Huamán y el resto de los comuneros de Pampamarca. Este trajo como consecuencia la muerte de María Huamán y la posterior detención de varios miembros de la comunidad. Desde inicios de los años 90, diversos comuneros habían tenido conflictos con la familia Huamán por hurtos y agresiones verbales y físicas. El pleito se agudizó en 1997, a tal punto que la noche del 13 de noviembre de ese año las averiguaciones sobre un robo de alimentos, recién donados a la comunidad por el PRONAA⁸, condujeron hasta la casa de los Huamán, por lo que los comuneros decidieron castigar a la familia luego de convocar a una asamblea extraordinaria. Habiendo escapado los padres de dicha familia al escuchar llegar a los comuneros, estos solo encontraron a sus hijos. Los niños menores fueron encerrados en la casa y María, la hija mayor, de 18 años, fue sacada afuera y obligada a dar explicaciones, mientras otro grupo de comuneros seguía la búsqueda de los padres. Finalmente, tras los golpes que le dieron, la joven murió de hemorragia interna. Al día siguiente, Juan Huamán denunció el linchamiento de su hija al puesto policial. Pocas horas después, treinta comuneros de Pampamarca (entre ellos la junta directiva) fueron arrestados por la policía y encarcelados en el penal de Ccencoro, en la ciudad del Cuzco. Un año después, el 23 de diciembre de 1998, la Primera Sala Penal de la Corte Superior de la ciudad dictó su fallo por el homicidio calificado de María Huamán. De todos los comuneros inculcados, dos mujeres, madres solteras de 21 años, asumieron solas la responsabilidad de la muerte. Con los atenuantes que constituían su edad⁹ y el «error de comprensión culturalmente

⁷ Llamada «comunidad indígena» hasta el gobierno militar de Velasco Alvarado. Sobre las categorías de clasificación quechua/indígena/campesina en el Perú, ver Robin (2004).

⁸ El PRONAA (Programa Nacional de Asistencia Alimentaria) es un programa estatal de donación de alimentos a la población más pobre del país a cambio de un trabajo de interés colectivo, similar a los programas *food for work*.

⁹ El hecho de ser menor de 21 años al momento del delito reduce la responsabilidad penal del inculcado.

condicionado», fueron condenadas a ocho años de cárcel en lugar de los quince aún previstos, en el momento, por el delito de homicidio calificado¹⁰.

3. Elaboración de la defensa de los comuneros inculpados y aplicación del artículo 15 del Código Penal

Quisiera ahora reflexionar acerca de cómo se justificó en este caso (el linchamiento cometido *por* los comuneros y *en* la comunidad campesina de Pampamarca) la aplicación del artículo 15 del Código Penal por la Corte Superior de Justicia del Cuzco. ¿Cómo se planteó, en una situación límite como el homicidio, la cuestión de la diferencia cultural desde la perspectiva jurídica? Intentaré comprender bajo qué fundamentos se aplica en la práctica —y no de manera abstracta y teórica— el «error culturalmente condicionado». La sentencia nos proporcionará los elementos para poder analizar la concepción subyacente sobre la «diferencia cultural» a la que lleva la aplicación de dicho artículo. Detengámonos ahora en el extracto de la sentencia que nos interesa:

«Que debe tenerse en cuenta que la comunidad campesina de Pampamarca, no obstante estar situada a escasos kilómetros de la ciudad de Calca, capital de la Provincia del mismo nombre, está constituido (sic.) por un grupo étnico que no ha logrado integrarse definitivamente a la civilización, analfabetos, con costumbres i estilos de vida propios, que no han tenido mayor (sic.) variaciones desde tiempos inmemoriales, aborígenes que ignoran los cambios sociales, políticos i económicos de la Nación, sumidos en la miseria, incapaces de forjar su propio progreso, situación que los ubica en un plano diferente a los otros ciudadanos i los coloca dentro del marco del artículo quince del Código Penal que prevé la atenuación de la pena».

(Causa n.º: 97-0239-100-801-JPC, considerando 24, foja n.º 470-471)

Para entender lo contenido en este extracto es necesario revisar la elaboración de la defensa de los comuneros por parte de su abogado. Sobre la base de

76 | ¹⁰ Finalmente dicha pena se convirtió en cuatro años de cárcel efectiva. Estuvieron presas hasta noviembre del 2001.

los argumentos legales disponibles, este decidió poner énfasis y subrayar la especificidad cultural de los inculpados para que esta fuera tomada en cuenta por la corte al momento de emitir su fallo. Para ello, se encontró con la necesidad de resaltar dos puntos fundamentales:

- El linchamiento, si es que lo hubo, correspondía a un modo de resolución de conflictos ancestral, característico de «la cultura» de las comunidades campesinas andinas.
- La comunidad de Pampamarca vivía aislada del resto de la sociedad nacional peruana, razón por la cual era «culturalmente» ajena al derecho oficial, es decir, estatal.

Con un enfoque netamente culturalista, el abogado buscó demostrar la dimensión consuetudinaria del homicidio para poder considerarlo como una costumbre culturalmente arraigada en las comunidades andinas, concibiéndolo como un modo de resolución de conflictos con raíces ancestrales. Quiso recurrir al artículo 149 de la Constitución, que reconoce el derecho consuetudinario, aunque especifica que este puede aplicarse en el ámbito territorial de la comunidad siempre que no se violen los derechos humanos reconocidos en la misma Carta Magna¹¹. Sin embargo, en su afán por demostrar la antigüedad de esas costumbres y aprovechando mi estancia en Pampamarca, el abogado me solicitó que redactase un informe que demostrara la longevidad de esas normas de resolución de conflicto y explicara las características del derecho consuetudinario así como la singularidad cultural de esta comunidad. También me sugirió hacer un esfuerzo más y vincular —¡mejor todavía!— el linchamiento actual con los sacrificios humanos prehispánicos, pues, claro está, ¡a quién más sino a un antropólogo se le pide establecer las supervivencias culturales de un grupo humano! Finalmente, no le entregué el informe requerido, sobre todo luego de la investigación que realicé posteriormente en Pampamarca sobre esos eventos, y sobre la cual volveré a tratar. Pero la pericia antropológica no le fue imprescindible al abogado para fundar su argumentación sobre el hecho de que era evidente —parte del sentido común— que los comuneros de



¹¹ Artículo 149: «Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial» (Constitución Política del Perú de 1993).

Pampamarca eran poseedores de «otra cultura», distinta de la de los demás peruanos. Como me lo «recordó», bastaba escucharlos (quechuahablantes y casi todas las mujeres monolingües) y mirarlos (con sus ponchos, polleras y monteras «parecen *huayruritos*»¹²) para darse cuenta de que no vivían en el mismo universo cultural que «nosotros»¹³ (o sea él y la antropóloga francesa). Más allá de sus «usos y costumbres ancestrales» era importante retratar a la comunidad de Pampamarca como un grupo social ensimismado, que por lo tanto vivía apartado, al margen de la realidad y de la vida contemporánea del país. Un retrato colectivo de este tipo permitiría evidenciar que los comuneros tenían una concepción propia del derecho, fatalmente (culturalmente) ajena al derecho oficial. Es decir, por su «cultura» los comuneros de Pampamarca no entendían o —para ser más exactos— no podían entender que el linchamiento ejecutado no era un acto de justicia dentro del marco del derecho formal, sino un delito.

Por ende, una vez resaltados estos puntos, se podía recurrir naturalmente al «error culturalmente condicionado» del artículo 15 del Código Penal para lograr la atenuación de la pena por el homicidio cometido. Ya hemos visto los resultados que tuvieron estas consideraciones en la argumentación legal plasmada en la sentencia. Conviene ahora preguntarse lo siguiente: ¿en qué medida estas aseveraciones corresponden a la realidad cotidiana de estas comunidades campesinas de las alturas del Cuzco? O, más bien, ¿qué otro tipo de información nos revela la elaboración de la defensa?

4. El inexorable desfase con la realidad de Pampamarca

Mencionaré algunos de los quehaceres de la comunidad de Pampamarca para invalidar la afirmación que retrató a los comuneros como un grupo social que vive apartado de la sociedad peruana. Por sus actividades agropastoriles, la comunidad está inserta en redes comerciales extracomunales, y participa de los mercados locales y regionales. Debido a los precios muy bajos de sus productos en el mercado nacional, los magros beneficios sacados de esas ventas a menudo no permiten satisfacer sus necesidades familiares básicas. De



¹² Término con el que se suele calificar a los campesinos de las alturas de Calca por los colores rojos muy vivos de su vestimenta, que guarda similitud con la famosa semilla-amuleto roja con puntos negros.

¹³ Para el abogado cuzqueño, una barrera cultural claramente identificable lo separaba de sus paisanos de Pampamarca. Sin embargo, tal «lejanía cultural» no le impedía comunicarse perfectamente con sus clientes al momento de cobrarles importantes sumas de dinero para seguir asumiendo su defensa.

allí que las condiciones económicas en esta comunidad sean muy precarias, a pesar de estar situada a pocos kilómetros del valle sagrado, considerado más próspero. Esta es la razón por la cual una mayoría de comuneros se ve obligada a migrar todos los años, en las épocas de reposo agrícola. Estas migraciones temporales se realizan mayormente a la ceja de selva del valle de Yanatile, donde laboran como peones agrícolas en las plantaciones de café o de cacao, así como al Cuzco, ciudad en la que venden su fuerza de trabajo como cargadores en los mercados. Indicaré también la intervención de los comuneros en las peregrinaciones llevadas a cabo hacia los santuarios más importantes del departamento del Cuzco, como los del Señor de Huanca o el Señor de Quyllurit'i, donde se congregan todos los años miles de devotos provenientes de todo el país e incluso del extranjero. Finalmente, la participación de los escolares de Pampamarca en los desfiles anuales celebrados por Fiestas Patrias en la capital de la provincia también pone en duda la idea que dicha comunidad nunca se percató de que era parte de «este país llamado Perú», como asevera la sentencia.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero son suficientes para percibir que el supuesto aislamiento de los comuneros de Pampamarca del resto de la sociedad peruana, planteado por la defensa, no es más que una ficción. Sin embargo, el dato significativo a resaltar para lo que nos interesa aquí es, sin lugar a dudas, el uso frecuente que hacen los comuneros de Pampamarca de las instituciones estatales encargadas de los temas de seguridad y justicia. En primer lugar, se debe mencionar que tienen cierta práctica de los juzgados a los que acuden mayormente por disputas de tierras, pleitos sobre linderos con comunidades vecinas o, como en los años 80, para conseguir el reconocimiento de terrenos que les fueron adjudicados, obteniendo así la ampliación del territorio comunal. Asimismo, recordaré que, bajo la segunda presidencia de Augusto B. Leguía (1919-1930), luego de que la Constitución política de 1920 reconociera la existencia legal de las entonces llamadas «comunidades indígenas» (Art. 58), los pampamarquinos se movilizaron hasta Lima para obtener el título de propiedad de su comunidad. Pampamarca fue reconocida por resolución suprema (s/n)¹⁴ del 17 de mayo de 1929. Así, se deduce que la comunidad tampoco vivía desconectada de la vida política del país en la primera mitad del siglo XX.



¹⁴ Oficina de Registros Públicos. Registro de la propiedad inmueble de la comunidad campesina: tomo 271, folio 29, Asiento 1. Fecha de registro: 03 de diciembre de 1987. Persona jurídica de la comunidad campesina. Ficha: 812. Fecha: 26 de septiembre de 1994.

Ahora bien, quiero destacar el comportamiento «ultralegalista» de los comuneros de Pampamarca, en particular en el intento de resolución del conflicto que venían arrastrando con los Huamán. Al contrario de lo que se planteó en la sentencia, los pampamarquinos no solamente son conocedores sino respetuosos de las autoridades oficiales, jerárquicamente superiores a las de la comunidad. Prueba de ello es que, por lo menos desde 1993, es decir cuatro años antes de que ocurriera el linchamiento, habían empezado a sentar numerosas denuncias por hurtos y agresiones que fueron registradas en el puesto policial y en la subprefectura de Calca, hacia donde se desplazó la junta directiva de Pampamarca en reiteradas oportunidades para buscar solucionar esa situación. Veamos solo algunas de las quejas y solicitudes emitidas por los comuneros en las asambleas de la comunidad, como consta en las actas redactadas:

En la asamblea del 10 de **noviembre de 1993** dos comuneros pidieron que se les otorgaran garantías personales en contra del padre de la familia Huamán.

En la asamblea del 10 de **septiembre de 1995**, tras el robo de llamas atribuido a dicha familia, se registró en el acta que un comunero pidió a la subprefectura garantías personales «en contra de los hijos y la familia» Huamán.

El 11 de **diciembre del mismo año** se citó a los Huamán para que se presentaran en la subprefectura, pero nunca acudieron a ella.

En la asamblea del 10 de **abril de 1996**, se indicó que se informaría al juzgado por un robo ocurrido días atrás cuyos responsables eran los Huamán, precisando que en dicha ocasión «se le hará amonestación pública, multa, descalificación, y expulsión de la comunidad». Pero la queja no prosperó, puesto que los miembros de dicha familia no se hicieron presentes.

En la asamblea del 10 de **diciembre de ese año**, se decidió no volver a empadronar a los integrantes de la familia Huamán, descalificándolos legalmente como comuneros.

Pero fue sobre todo en 1997 —año en que las relaciones entre dicha familia y el resto de comuneros se deterioraron considerablemente— que, al no encontrar solución interna posible al conflicto, las diligencias se hicieron más enérgicas para lograr que las autoridades policiales, políticas y judiciales de la ciudad de Calca intervinieran de manera eficaz y definitiva.

Así, en la asamblea del 10 de **marzo**, se decidió expulsar definitivamente a los Huamán:

«Se da un plazo de 90 días para que se cumpla; de no hacerlo hasta el 10 de junio que se verificará este hecho, será expulsado con orden forzada su traslado por los miembros de la comunidad hasta la carretera».

Esta decisión contra los Huamán generaba una situación de conflicto abierto y muy grave, puesto que implicaba desalojarlos de sus tierras, quitándoles así su principal medio de producción y de subsistencia. Esto explica que las relaciones interpersonales entre ambos bandos empeoraran.

Para la asamblea del 10 de **abril**, los comuneros pidieron al subprefecto que se hiciera presente en la comunidad con el fin de redactar un acta de garantías mutuas con los Huamán, para que estos no cometieran más abusos ni robos. El subprefecto visitó la comunidad y «en dicha reunión solicitó se le dé una última oportunidad al comunero Juan Huamán para que pueda vivir en paz en la Comunidad, con lo que se portará bien y no estará ingiriendo bebidas alcohólicas produciendo de esta forma desorden en la Comunidad, así como no esté agarrando cosas ajenas» (Acta de garantías mutuas, que se firmó el 23 de abril en la subprefectura de la provincia de Calca por el subprefecto, la junta directiva de Pampamarca y Juan Huamán). El mencionado Huamán se comprometió a no volver a ocasionar disturbios. En el acta se especificaba que:

«en caso de incumplimiento, se procederá a las sanciones de ley, así como la Comunidad en pleno tomará sus medidas de corrección. El señor subprefecto de la provincia realizará una denuncia ante el fiscal de la provincia por desacato a la autoridad política, más el pago de una multa de S/. 500 nuevos soles que serán depositados en el Banco de la Nación de Calca, en beneficio de la Comunidad».

Sin embargo, unos días después, es decir, para la asamblea del **10 de mayo**, la junta directiva pidió nuevamente al subprefecto que se hiciera presente para volver a llamar la atención a la familia Huamán, cuyos integrantes seguían cometiendo robos e insultando a los demás comuneros a pesar de la firma del acta de garantías mutuas. El subprefecto llegó a la asamblea, pero los Huamán nunca se presentaron. Finalmente, esta autoridad política regresó a Calca. Como de costumbre, no se tomó ninguna medida en contra de dicha familia, cuando la fiscalía hubiera debido hacerse cargo del asunto, en lugar de dejar a los comuneros arreglarse solos con sus «líos» internos.

Finalmente, tres días después de la asamblea del **10 de noviembre**, ocurrió un último incidente. Cuando los directivos de la comunidad regresaban a pie a Pampamarca después de haber ido a quejarse otra vez de los Huamán

en el puesto policial del pueblo de Calca, fueron atacados a palos por dicha familia, en represalia por la denuncia que habían ido a registrar. Este evento, que no figura en el expediente ni en la sentencia como elemento clave, fue sin embargo la chispa que desencadenó los acontecimientos siguientes, según me afirmaron oficiosamente varios comuneros. Esa misma noche (13 de noviembre) murió martirizada María Huamán.

Este recuento, aunque no exhaustivo, era necesario para dar a entender cómo los modos de resolución del conflicto entre los comuneros de Pampamarca y los Huamán siempre habían seguido, en forma simultánea, los canales de las instituciones comunales y las instituciones estatales correspondientes, pero nunca obviando a estas. Sin embargo, desgraciadamente, no se les hizo caso, pese a las abundantes denuncias registradas en el puesto policial y en la subprefectura.

La imagen de Pampamarca como una comunidad aislada del resto de la sociedad nacional representa una mirada sesgada sobre lo que supuestamente sería la «cultura» de los campesinos de las alturas. Detengámonos ahora en la sentencia para analizar la forma como, más que proceder a entender las causas de la muerte de María Huamán y juzgar cabalmente a los autores del homicidio, se elaboró la figura de alteridad de los comuneros de Pampamarca por medio de la visión arcaizante que implicó la argumentación legal sobre su diferencia cultural.

5. la mirada sesgada destacada en la sentencia o la producción del *otro*

5. 1. La representación holista de la comunidad campesina andina

He mencionado que solamente dos comuneras fueron sentenciadas por la muerte de la joven María Huamán al final del juicio. La corte reconoció así que no hubo linchamiento. Sin embargo, es la colectividad en su conjunto a la que se hace referencia de manera explícita cuando se justifica la aplicación del artículo 15 para atenuar la pena de las dos inculpadas. Es decir, se afirma tácitamente la responsabilidad de la comunidad —el «**grupo étnico**»¹⁵— en los hechos, por lo que, de manera soslayada y contradictoria, se admite que

82 | ¹⁵ En esta parte, las citas que figuran en negritas son tomadas del extracto de la sentencia que aparece a inicios del artículo (Causa n.º: 97-0239-100-801-JPC).

hubo linchamiento. Tanto en la sentencia como en la argumentación de la defensa existe una constante vacilación entre reconocer la responsabilidad individual de las mujeres inculpadas (que finalmente asumirían solas la pena) y reconocer la responsabilidad colectiva de Pampamarca, puesto que esas dos mujeres aparecen como representantes arquetípicos del conjunto cultural al que pertenecen. En el párrafo de la sentencia mencionado arriba, las personalidades individuales serían reproducciones de una personalidad colectiva dominante, tipo personalidad «base», determinante en cada individuo que vive en las comunidades quechuahablantes de la sierra. El paralelo con los análisis antropológicos de la escuela norteamericana denominada «cultura y personalidad» es llamativo. ¿Se podría suponer que los comuneros se caracterizan por una especie de *cultural pattern* violento, propio del medio rural andino? Al fin y al cabo, no queda claro si el homicidio fue realmente perpetrado por dos individuos (conclusión de la sentencia) o si la muerte de María Huamán fue el resultado de un linchamiento, fruto de la decisión y acción conjuntas del pueblo de Pampamarca, lo que implícitamente también reconoce la sentencia. Predomina, pues, en esta una visión holista de la comunidad de Pampamarca, considerada como un grupo social homogéneo donde prevalece lo colectivo sobre lo individual. Es importante resaltar este punto, puesto que tal dicotomía borra la individualidad de los comuneros, como si estos solo pudieran pensar y actuar en función de lo que dicta la colectividad. Así, mientras la noción de libre albedrío¹⁶ está vigente entre los ciudadanos peruanos que no son considerados por la ley como culturalmente diferentes, en el enfoque jurídico aquí analizado lo colectivo —como rasgo decisivo y definitivo del comportamiento social— prevalecería sobre la voluntad individual, negando tácitamente la existencia del libre albedrío entre los miembros de la comunidad de Pampamarca. Este dato es significativo porque, precisamente, pone en evidencia la necesidad «jurídica» de tomar en cuenta la especificidad cultural de dicho «grupo étnico» al momento de sentenciar a las dos comuneras.

5. 2. Una alteridad enraizada en el pasado prehispánico

La visión arcaizante de individuos que «**no han tenido mayor (sic.) variaciones desde tiempos inmemoriales**» retrata a estas poblaciones

¹⁶ Por «libre albedrío» no me refiero al concepto jurídico, sino únicamente al hecho de que los individuos tienen el poder de elegir y tomar decisiones propias sin estar totalmente sujetos a limitaciones impuestas por la predeterminación sociocultural.

campesinas con una «mentalidad» reificada, que parece haberse quedado congelada en el pasado precolombino. Por supuesto, tal vínculo con el pasado es distinto de la exaltación de la gloriosa época inca que inspiró, por ejemplo, el nacionalismo peruano desde los inicios de la república. El nacionalismo «criollo» del siglo XIX reivindicó el imperio de los incas al mismo tiempo que excluyó del proyecto de construcción nacional a los indios, como si el eslogan «incas sí, indios no» acompañara la ambición de fundar una república sin indios (Méndez, 1993).

También observamos un fenómeno similar con el regionalismo indigenista cuzqueño de inicios del siglo XX. Pese a que el indigenismo buscó introducir al indio en el debate sobre la identidad nacional en el contexto posterior a la derrota de la guerra del Pacífico, muchos indigenistas, a la par que exaltaban la civilización inca, también lamentaban los efectos negativos de la Conquista sobre esta raza. Los siglos de dominación colonial habían afectado moralmente a los indios. Así, los indígenas de la época no reflejaban verdaderamente el pasado inca, sino que representaban una imagen alterada y degenerada del mismo. Se admiraba la grandeza del *Tabuantinsuyu*, pero, de modo paralelo, los indigenistas cuzqueños establecían una clara distinción entre habitantes de la sierra que sirvió para trazar sutilmente la frontera entre un *ellos* (primitivos, analfabetos, campesinos pobres, indígenas) y un *nosotros* (civilizados, cultos y urbanos, «gente decente»).

Esta imagen dicotómica de la sociedad serrana sigue en parte vigente en la ciudad del Cuzco. Si bien se considera que los quechuhablantes de las comunidades campesinas son herederos, como la elite urbana y culta, del pasado incaico, el vínculo comunal con lo precolombino estaría referido a la parte menos noble de ese pasado o, por lo menos, a una herencia que fue deteriorada por la colonización española. En este sentido, los discursos de algunos miembros de la Academia de la Lengua Quechua sobre el uso actual del idioma son muy reveladores. Para los indigenistas cuzqueños de los años 20, el empleo del quechua en su versión aristocrática incaica del *capac simi*, que resulta esencial para identificar la cultura históricamente heredada de las elites, permitió al mismo tiempo diferenciarlos de aquellos que solo dominaban el *runa simi*, o sea el idioma plebeyo. Esta distinción lingüística permitía distanciarse de los entonces llamados indios (De la Cadena, 2004: 95). Hoy en día, algunos cuzqueños siguen jerarquizando el quechua hablado en el campo y el usado por los miembros de la Academia. Según ellos, la diferencia se basa en el grado de «pureza» del idioma real de los incas,

dominado por los intelectuales, mientras que la lengua de los comuneros, por las influencias del castellano, vendría a ser un quechua «bastardo». Tal partición contribuye a situar a los hablantes dentro de la estratificación social regional. Se reproducen las jerarquías sociales del pasado, pero encubiertas ahora bajo justificaciones culturales, en este caso lingüísticas¹⁷. Como lo subrayó acertadamente M. de la Cadena:

«el giro retórico hacia la cultura no canceló la estructura racializada de los sentimientos subyacentes a la sociedad cuzqueña y continuó impregnando las prácticas de discriminación social» (2004: 162).

La alusión al pasado prehispánico que hace claramente la sentencia asimila las llamadas «**costumbres i estilos de vida**» de estos «**aborígenes**» a rezagos bárbaros, que por cierto no configuran imágenes ejemplares del sentimiento nacional. Al contrario, tal asociación ahonda la diferencia entre los pampamarquinos y el resto de la comunidad nacional, debido a que la referencia a la época precolonial solo sirve para subrayar un vínculo con lo arcaico. Además, exhibe la relación ambigua con el pasado prehispánico, motivo de orgullo nacional pero también de rechazo y de fantasías, en cuanto al peligro potencial que representaría su posible resurgimiento para la sociedad peruana moderna. Sin entrar en los detalles, recordaré brevemente el conocido caso «Huayanay» (Acobamba, Huancavelica), ocurrido en los años 70, que juzgó el homicidio de Matías Escobar, ex mayordomo de la hacienda de dicho nombre¹⁸. Convertido en evento periodístico, el linchamiento de Escobar fue presentado por los medios nacionales —inscritos en el clima nacionalista de la época— como un asunto de legítima defensa de los campesinos contra los abusos del ex agente del hacendado, un *funteovejuna* andino, e incluso hubo presiones para que se liberara a los inculpados¹⁹. Pero lo que me interesa resaltar en este caso es la requisitoria del fiscal que menciona que los comuneros de Huayanay mataron a Escobar rigiéndose por los «usos y costumbres del Incario». Sin embargo, aquí nos enfrentamos con dos problemas parecidos a los del caso Pampamarca. El primero es que:

¹⁷ Ver en este volumen el texto de C. Itier, cuyo informe sobre el diccionario quechua-español-quechua de la Academia Mayor de la Lengua Quechua muestra cómo la visión de la sociedad cuzqueña actual, retratada en filigranas en dicha obra, está basada en una percepción racista de la diferenciación social entre intelectuales urbanos y comuneros. La proyección en el pasado del dualismo racial blanco/aborigen es el dualismo noble/plebeyo de la sociedad inca. Los autores son calificados de «varones de estirpe noble», diferenciándose así de los campesinos, asociados a la plebe.

¹⁸ Convertida en comunidad campesina bajo el gobierno de Velasco Alvarado.

¹⁹ Hasta que descubrieron posteriormente otras motivaciones más viles para explicar al asesinato de Escobar. Para un análisis detallado de este complejo caso, ver De Trazegnies (1978).

«sabemos muy poco del derecho incaico y resulta cuando menos aventurado afirmar que cierta costumbre indígena proviene del Incario. [...] [Además] nadie ha demostrado la supervivencia real de tal costumbre en nuestras comunidades serranas en el tiempo presente». (De Trazegnies, 1977: 100-101).

El segundo —y a pesar de la opinión pública que presionaba a la corte para que juzgara benévolamente la acción de los campesinos de Huayanay— es la alusión que hace el fiscal del vínculo de los comuneros inculpados con lo prehispánico, siendo esta afirmación ante todo reveladora de su propia percepción del pasado y del mundo campesino andino de su época. Como explica De Trazegnies:

«el peso de la argumentación reside en los aspectos negativos antes que positivos: no es que los indígenas deban ser juzgados de acuerdo a valores propios que debieron haber sido explicitados en la requisitoria sino, más bien, que no pueden ser juzgados de acuerdo a los valores occidentales porque son culturalmente retrasados. Es siempre la concepción del salvaje [...] la que sigue viviendo» (De Trazegnies, 1977: 112).

5. 3. Exclusión de los pampamarquinos de la ciudadanía peruana

Volvamos a la sentencia del caso Pampamarca, que afirma con rotundidad que los pampamarquinos «**se ubican en un plano diferente a los otros ciudadanos**», es decir, son explícitamente considerados como ciudadanos de segunda categoría. La plena ciudadanía de estos campesinos, más que negada, está sencillamente fuera de lugar. La condición de ciudadano parece merecerse. Sin embargo, por su inferioridad atávica —Pampamarca «**no ha logrado integrarse definitivamente a la civilización**»—, los comuneros no pueden acceder a ella²⁰, puesto que además «**ignoran los cambios sociales, políticos i económicos de la Nación**». «**Sumidos en la miseria, incapaces de forjar su propio progreso**», simplemente no son reconocidos como compatriotas dignos de acceder al rango mismo de peruano. Apelar a la diferencia cultural de los pampamarquinos respecto de los demás peruanos (sin saber a qué tipo

²⁰ No estamos muy lejos de las ideas de algunos indigenistas cuzqueños de inicios del siglo XX, que consideraban que la ciudadanía requería de un nivel de racionalidad que el desarrollo mental de los indios no había alcanzado todavía (De la Cadena, 2004: 325).

de peruano se está haciendo referencia) sirve para establecer una diferencia genérica entre este grupo y el resto de la comunidad nacional, que va mucho más allá de una simple cuestión de identidad cultural.

En nuestro caso, la diferencia cultural se refiere también a la poca educación de los pampamarquinos, por lo que se precisa que son «**analfabetos**». El tema de la diferencia cultural se asocia entonces rápidamente al de la inferioridad, y el término «cultura» viene a hacer referencia al nivel educativo, es decir, al saber letrado de la persona. Este recorrido semántico desde la diferencia cultural hasta una cultura inferior conduce también a las otras dicotomías que oponen los comuneros a los demás peruanos: bárbaro/civilizado, arcaico/moderno. Este punto lo observamos también en muchas de las sentencias en las cuales se ha aplicado al artículo 15 de Código Penal²¹.

6. Legislación penal vigente y los antecedentes de la criminología indigenista del Código Maúrtua

La imagen de los comuneros de Pampamarca recalcada en la sentencia es parecida al retrato dominante del «indio criminal» de los años 20. En el discurso de la criminología indigenista peruana de inicios del siglo pasado, la imagen sobresaliente del indio es la de un sujeto amorfo y constitutivamente diferente de los otros ciudadanos. Su desarrollo mental poco avanzado o deteriorado por su servidumbre desde la época colonial implicaba que se le aplicasen procesos legales distintos que reconocieran tales diferencias (ver Poole, 1991). Es lo que encontramos plasmado en el tutelaje paternalista del Código Penal Maúrtua de 1924, promulgado durante la presidencia de Leguía y vigente hasta 1991. Con una perspectiva claramente evolucionista y eurocéntrica, sus artículos 44 y 45 estipulan que, por su situación de atraso, los «indígenas semicivilizados o degradados por la servidumbre y el alcoholismo» (*i.e.* indígenas de la sierra) y los «salvajes» (*i.e.* los indígenas de la selva) deben recibir un tratamiento especial y pueden obtener una pena reducida. En consecuencia, inicialmente los inculcados podían obtener la sustitución de las penas de penitenciaría por la colocación en una colonia penal agrícola, con la idea explícita de que tal estadía les permitiera asimilarse a «la vida civilizada»²²:

²¹ Ver las sentencias recopiladas por R. Irigoyen, 2000.

²² Ver Ballón Aguirre (1980) para un análisis del «proceso civilizador» que debía recibir el «indio» al que se le aplicaban estos artículos.

Artículo 44: «Tratándose de delitos perpetrados por salvajes, los jueces tendrán en cuenta su condición especial, y podrán sustituir las penas de penitenciaría y de prisión por la colocación en una colonia penal agrícola, por tiempo indeterminado que no excederá veinte años. Cumplidos dos tercios del tiempo que según la ley correspondería al delito si hubiere sido cometido por un hombre civilizado, podría el delincuente obtener libertad condicional si su asimilación a la vida civilizada y su moralidad lo hacen apto para conducirse. En caso contrario, continuará en la colonia hasta que se halle en esta situación o hasta el vencimiento de los veinte años».

Artículo 45: «Tratándose de delitos perpetrados por indígenas semicivilizados o degradados por la servidumbre o el alcoholismo, los jueces tendrán en cuenta su desarrollo mental, su grado de cultura y sus costumbres y procederán a reprimirlos, prudencialmente, conforme a las reglas del artículo 90. Podrán asimismo, en estos casos, sustituir las penas de penitenciaría y de relegación por la colocación en una colonia penal agrícola por tiempo indeterminado no mayor que el correspondiente al delito, señalando el plazo especial en que el condenado estará autorizado a obtener libertad condicional con arreglo al título VII. Podrán también reemplazar la pena de prisión según el procedimiento permitido por el artículo 42».

La Exposición de Motivos del Código Penal de 1991 expresa su rechazo a la «terminología despectiva que infelizmente utilizó el código Maúrtua». El actual artículo 15 reformuló dichos artículos empleando términos menos peyorativos para referirse en adelante al «error culturalmente condicionado». No obstante, más allá de las expresiones políticamente correctas en uso hoy en día, ¿en qué ha cambiado el fondo del planteamiento de la época indigenista? Sigue perpetuándose la toma en consideración de una diferencia radical entre ciudadanos peruanos, algunos percibidos como representantes de una alteridad casi absoluta. Si bien el extracto de la sentencia del caso Pampamarca puede sorprender por su tosquedad verbal y simbólica (estamos en diciembre de 1998, no a inicios del siglo XX), la aplicación del artículo 15 guarda correspondencia con las pautas que para su uso sugieren reconocidos juristas. Así, por ejemplo, F. De Trazegnies (1993: 23) señala que hay «dos requisitos que se exigen para la atenuación de responsabilidad: la conducta disidente tiene que basarse en la pertenencia del sujeto a otra cultura y al mismo tiempo, ese sujeto no debe tener conciencia de que eso está prohibido dentro del

derecho Occidental». ¿Qué hizo el abogado de los comuneros de Pampamarca sino cumplir con estos dos requisitos? Más allá de los términos despectivos que emplea, y que probablemente pocos abogados usarían todavía, lo que encontramos es un uso coherente de la ley: los pampamarquinos pertenecen a otra cultura y no tenían conciencia de que el linchamiento como castigo está prohibido por la ley. Además, incluso si hubieran sabido que ese método era condenado por la ley, podían ser eximidos de la responsabilidad de su acto si se argumentaba que era conforme a sus normas culturales de administración de la justicia. Por lo tanto, mientras para los criminalistas indigenistas de inicios del siglo XX, como José Antonio Encinas, la criminalidad del indio estaba inscrita en su cuerpo (Poole, 1990), hoy parece que tal criminalidad se inscribe más bien en la «cultura» de los comuneros, razón por la cual aparece como incompatible con la «cultura nacional». Tal visión excluyente de la nación en relación con ciertos sectores de la población no es un tema nuevo en el Perú, pero aquí se volvió a plantear acudiendo a una ley promulgada en nombre del reconocimiento de la heterogeneidad cultural del país.

7. Problemas y riesgos planteados por el valor sobredimensionado otorgado a la «cultura»

El enfoque supervalorado de la «cultura» como interpretación principal que explicaría, al fin y al cabo, la causa profunda que llevó a los comuneros a cometer el linchamiento es muy dudoso. En efecto, además de no ayudarnos a entender los antecedentes del litigio, este postulado elude encarar y, por ende, juzgar verdaderamente el delito en sí, como tampoco cuestiona el papel dramáticamente inoperante de las instituciones representantes del Estado peruano, que no actuaron cuando se las solicitaba. Estas solo intervinieron en el momento de recoger el cadáver de María Huamán y en el encarcelamiento de los comuneros. Dicha situación de dejadez e inacción de las autoridades estatales, que, por su importancia, no puede ser obviada de la comprensión global de los sucesos ocurridos en Pampamarca, no aparece para nada resaltada en la sentencia. Al contrario, fue minimizada, mientras la diferencia cultural de los comuneros era destacada bajo la forma de un relativismo cultural caricaturesco.

Tenemos, pues, que subrayar los límites y problemas planteados por el valor sobredimensionado otorgado a la temática cultural, hoy en día en masiva expansión. A. Kuper (2001: 12-13), escéptico en cuanto a los usos y abusos del concepto de «cultura», sugiere que es aconsejable privilegiar

conceptos más precisos (conocimiento, creencia, tecnología, arte, etc.) y evitar así el empleo de este término «hiperreferencial». Este autor señala los problemas epistemológicos que existen alrededor de esa noción, sobre todo cuando la cultura deja de ser algo que se tiene que interpretar para convertirse en una fuente de explicaciones por sí misma. No niega que alguna forma de explicación cultural pueda ser útil. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que solo puede ofrecer una explicación parcial de por qué la gente piensa y actúa como lo hace, puesto que no se puede prescindir de las fuerzas socioeconómicas y políticas ni de las instituciones sociales. El poder explicativo atribuido a la «cultura» para entender la ejecución de María Huamán, así como la descontextualización de las demás dimensiones «no culturales», expresa más bien un juicio sobre la mencionada «identidad» de los comuneros. Esto no hace sino realzar la imagen de alteridad de los pampamarquinos. Considerarlos como «culturalmente diferentes» no sirvió sino para revelar los prejuicios y el racismo más o menos soterrado —y hoy en día encubierto bajo consideraciones culturales— de los operadores de la ley hacia el habitante de las comunidades campesinas andinas, que encarnaría un ser «naturalmente» violento. En el extracto de la sentencia, resalta la visión de ese «otro» vigente en cierto imaginario colectivo peruano que podríamos calificar de «culturalmente condicionada».

7. 1. Medios de comunicación y difusión de la imagen del campesino bárbaro

Esta visión arraigada del comunero no civilizado también fue difundida por la prensa local que tuvo conocimiento del linchamiento de Pampamarca. En un artículo publicado en la sección regional del diario *La República*, el 24 de noviembre de 1997, un periodista, que no firmó su texto, comentó el suceso con una serie de detalles inventados pero bastante significativos para demostrar el carácter de violencia innata de esos comuneros de la puna. Resaltó el ensañamiento de los comuneros, quienes, luego de violar a María Huamán, la habrían descuartizado, «cortándole las orejas, los labios, los senos y otras partes del cuerpo». Tanto el descuartizamiento como la violación son hechos que no ocurrieron. No hay ninguna explicación seria sobre el dramático evento. El énfasis estuvo en lo macabro y «espectacular» de la muerte de la joven, así como en la voluntad de mostrar la imagen del comunero «bárbaro». Está lejos de mí la idea de minimizar la cruel muerte de esa joven, que —de por sí— ya es suficientemente terrible. Sin embargo, es necesario resaltar la

construcción mediática del campesino andino en una situación de violencia: se tiene el retrato sobresaliente de un individuo feroz e irracional, tema bastante difundido por cierta prensa nacional en busca de sensacionalismo morboso. Basta recordar cómo muchos medios de comunicación enfocaron en un primer momento la terrible matanza de los ocho periodistas en la comunidad campesina ayacuchana de Uchuraccay (1983) o, más recientemente, el linchamiento del alcalde de Ilave (2004), un pueblo cercano a la frontera con Bolivia. En lugar de aportar una explicación global de los sucesos, ambos casos fueron presentados como la manifestación y el desencadenamiento de una violencia estructural característica de la «cultura andina», sea «quechua» o «aymara», todavía imperante en los lugares más apartados del país. Es decir, la alteridad cultural de las personas involucradas en las matanzas aparecía como la causa más evidente y nítida que pudiera explicar tales actos.

7. 2. El papel de la Antropología en el debate sobre «lo otro»

La prensa no es el único medio que trasmite este cuadro de «lo andino» como figura emblemática de alteridad. El mundo académico también ha contribuido en cierta medida a difundir esta imagen, otorgándole además un sello científico o, por lo menos, de objetividad. Desde los indigenistas hasta la actualidad, intelectuales e investigadores sociales han considerado que las diferencias entre el «Perú indígena» y el «Perú no indígena» son inconmensurables (ver De La Cadena, 2004). Incluso, en el afán de enaltecer la riqueza de los valores culturales del campesinado andino, algunos antropólogos han enfatizado su «diferencia», su peculiaridad respecto de un «nosotros». Encontramos aquí la famosa «gran partición» (*le grand partage*), como se ha llamado a la «tentación antropológica» (Lenclud, 1992), una antigua dificultad propia de la disciplina que nació, se desarrolló e incluso se legitimó en el estudio y en la producción de «lo otro». Mientras que en la antropología europea la dicotomía «ellos/nosotros» se basó en la oposición entre la metrópoli y sus colonias (ver Amselle, 1999 [1990]), en el caso peruano, aquella se inscribió en el interior de la frontera nacional. En un artículo sobre la evolución del santuario de Qoyllurit'i, que provocó una polémica en el mundo académico andinista, D. Poole (1988: 117-118), con cierta provocación pero con mucha lucidez, denunció:

«la producción de una antropología basada tradicionalmente en una oposición demasiado artificial o concreta entre “los otros” y “nosotros”. [...] Según las reglas del juego de la antropología tradicional, lo

que es la “cultura” andina no debe pertenecer al presente, no debe comprometerse con lo nuestro, no debe contaminar su alteridad y sus utopías».

Mantener este tipo de perspectiva dualista y reductora puede volverse desastroso para estudiar situaciones sociales menos utópicas que la conocida peregrinación cuzqueña. La idea de la «cultura» andina que enfatiza, por ejemplo, el informe de la comisión investigadora de la matanza de Uchuraccay sirve para explicar el ensañamiento de los campesinos y subrayar el abismo entre los «dos Perú» (el profundo y el oficial)²³. Mencionaré solo unas líneas, bastante reveladoras (Vargas Llosa, 1983: 36-37):

«Los hombres que mataron [a los periodistas] no son una comunidad anómala en la sierra peruana. Son parte de esa ‘nación cercada’, como la llamó José María Arguedas, compuesta por cientos de miles —acaso millones— de compatriotas que hablan otra lengua, tienen otras costumbres, y que [...] han conseguido preservar una cultura —acaso arcaica, pero rica y profunda y que entronca con todo nuestro pasado prehispánico— que el Perú oficial ha desdeñado. Dentro de ese contexto, la brutalidad de la matanza de los ocho hombres de prensa no resulta menos atroz, pero es, sí, más entendible».

Recordemos que se acudió a la pericia de antropólogos reconocidos para llevar a cabo dicha investigación. Al acudir a esta recurrente imagen común de una alteridad enraizada en una cultura andina en parte imaginaria (luego difundida e incluso recuperada políticamente), estos discursos pueden acabar participando de la exclusión de estas poblaciones (ver Remy, 1991: 262), aunque no siempre sea adrede. Debemos entonces —y ahora más que nunca, al constatar el impacto político que tiene en estos días la inflada referencia a lo «cultural», presentada en fatal desconexión con el resto de los parámetros de la vida social— seguir obrando por una «desexotización» de las ciencias sociales —y en particular de la Antropología— en nuestras aproximaciones a la cultura, como también lo señaló G. Cánepa (2004) refiriéndose al caso Ilave. Este requisito se vuelve imprescindible especialmente cuando nos toca analizar situaciones tan sensibles como la sucedida en Pampamarca, sobre todo si pensamos que la antropología jurídica —especialidad del Derecho—, para su acercamiento al pluralismo jurídico, recupera precisamente interpretaciones y

92 ²³ Para un análisis crítico del «Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay», consultar, por ejemplo, Mayer (1991) y Del Pino (2003).

conceptos elaborados por la Antropología misma en relación con la alteridad cultural.

7. 3. Ambigüedades de la diferencia cultural desde la perspectiva jurídica

Recalquemos que el tratamiento legal diferenciado se aplica a los campesinos y nativos, considerados nuevamente como los «indígenas», es decir, los mismos que, en la historia peruana, fueron marginados porque eran considerados distintos de los demás ciudadanos cuya identidad cultural aparentemente no constituía un problema o, por lo menos, no representaba una singularidad que mereciese atención jurídica especial. Claro que hoy se pretende luchar contra la situación sufrida por estos grupos acudiendo a la «discriminación positiva». Sin embargo, tanto ayer como hoy, y si bien fueron postulados históricamente distintos, pareciera que estamos ante el problema de siempre: la dificultad de considerar a ciertos sectores de la población en el mismo nivel que los demás. De ahí la necesidad de establecer leyes diferenciadas entre ciudadanos del mismo país²⁴. No obstante, cuando ocurre un crimen en Miraflores, distrito limeño de clase media y alta, se juzga el delito sin referencias a la cultura del criminal, mientras que a los comuneros de Uchuraccay se les envió una comisión compuesta por investigadores en ciencias sociales, reproduciendo la visión racista de la «criminalidad indígena», que suponía que los indios eran biológicamente distintos de los blancos (Adrianzén, 1993). Por ello:

«pensar leyes que partan del punto de vista [de] que somos iguales sin que existan instituciones que reconozcan efectivamente esa igualdad, es un error común en el país. El problema entonces es cómo somos capaces de combinar adecuadamente leyes igualitarias con instituciones que reconozcan esa igualdad. [...] [Cómo] crear un sólido Estado de Derecho que reconozca que todos somos iguales porque tenemos los mismos derechos» (Adrianzén, 1993: 74).

Recurrir al tema de la diferencia cultural puede incluso volverse peligroso cuando no hace sino colocar nuevamente a este «otro» en una condición de inferioridad. Recordemos que en Sudáfrica la política de segregación racial forzada y las doctrinas oficiales sobre la raza y la cultura invocaban la



²⁴ Ley indiana en la época colonial, tutelaje paternalista indigenista a inicios del siglo XX, multiculturalismo en el contexto neoliberal actual.

autoridad de la ciencia, y se basaban en la teoría antropológica. El arquitecto intelectual del *apartheid*, W. Eiselen, también profesor de antropología social, consideraba que la verdadera base de la diferencia entre blancos y negros no era la raza, sino la cultura. Así, el *apartheid* se legitimó con la idea de que «las diferencias culturales debían ser preservadas. [...] la segregación era la vía adecuada para Sudáfrica porque solo la segregación preservaría las diferencias culturales» de los habitantes de ese país (Kuper, 2001: 14-15).

Por lo demás, el reconocimiento legal de las diferencias culturales, con su tratamiento normativo, plantea serias dificultades de orden epistemológico y práctico: ¿qué entienden los juristas por «cultura»?; ¿cuáles son los linderos entre las culturas?; cuando se habla de las diferencias culturales de un grupo humano, ¿en relación con qué otra cultura o a qué otro modelo cultural nos estamos refiriendo?; ¿cuál es entonces el contenido de la «cultura» peruana mayoritaria que sirve de referencia? Parece que no hay preocupación por determinar tal modelo, que queda como tácito. ¿Vale decir, por eufemismo, «occidental»?; pero ¿de qué se trata exactamente? Estamos frente a nociones muy vagas y problemáticas. Aun admitiendo la hipótesis de que existen grupos totalmente distintos culturalmente y aislados dentro del territorio nacional peruano, cabe recordar lo que señaló De Trazegnies (1993) en sus reflexiones sobre el pluralismo jurídico: en la mayoría de los casos, nos encontramos con escenarios «mixtos», combinaciones de las cuales están hechas la mayoría de las situaciones, donde nada es puro. Por eso, el intento de reconocimiento del pluralismo jurídico se enfrenta a una problemática muy complicada: cuando dos órdenes jurídicos pueden ser aplicados a un mismo caso, pueden producirse conflictos de leyes. ¿Cómo establecer cuál Derecho se aplica? ¿Qué ley se emplea, a quién y por qué? (De Trazegnies, 1993: 28-30). Es una de las razones que hacen que el pluralismo jurídico pueda caer en uno de los dos extremos siguientes: un romántico pluralismo que no significa más que un simple disfraz de la opresión y dominación jurídica del derecho formal sobre otros considerados benévolutamente «consuetudinarios»; o la disolución del Estado en manos de un pluralismo ingenuo y la constitución de una serie de estados dentro del Estado, cada uno con su propio Derecho (De Trazegnies, 1993: 18-19). Creo que no hay una solución perfecta ni sencilla, pero parece imprescindible dejar abierto el debate sobre los problemas que plantea el intento de legislar sobre la otredad cultural.

La referencia al concepto de identidad cultural o étnica en el ámbito legal y su gestión jurisdiccional consiguiente acaban haciendo uso de categorías necesariamente reductoras y esencialistas, porque compartimentan y reifican las

«culturas» en grupos perfectamente separados y distintos, mirada esquemática y a menudo lejana, sino totalmente errónea, de la realidad. El riesgo con tal enfoque es que se acabe produciendo un «otro» por el énfasis excesivo puesto en las diferencias y no en las igualdades. También se vuelve incongruente cuando, en el afán de tomar en cuenta esta especificidad²⁵, induce a las personas a situarse en una condición de alteridad que, a menudo, ni siquiera fue reivindicada, como ocurrió en el caso Pampamarca. Aquí estamos ante una situación paradójica: de parte de los representantes de la ley está la afirmación de que, por su cultura, los comuneros vivían fuera de la nación; mientras estos, al contrario, buscaban ser tomados en cuenta e incluidos en la sociedad peruana, como cualquier ciudadano, pero se tropezaron con la arraigada imagen de «lo otro» que se les ofreció en el espejo.

Reflexiones finales

Si seguimos la propuesta de los juristas que definen el derecho consuetudinario «no como un corpus de reglas estático, sino la potestad de los sujetos de crear y darse sus normas a sí mismos» (Irigoyen, 2000: 5), podríamos decir que el linchamiento procede del derecho consuetudinario campesino. Sin embargo, cabe preguntarse si, por lo tanto, tal castigo con pena de muerte puede ser considerado como un hecho culturalmente condicionado, requisito necesario para la aplicación del artículo 15 del Código Penal. Es decir, ¿estamos realmente frente a un modo ancestral de resolución de conflictos o nos enfrentamos más bien a una situación de cotidiana marginalidad y exclusión social que indujo el recurso de los comuneros a esa forma radical de ejercer la «justicia por sus propias manos»? Plantear esta pregunta no significa justificar la realización de tales actos, violatorios de los derechos humanos. Pero es necesario subrayar el hecho de que el linchamiento ocurrido en Pampamarca no corresponde a una norma jurídica asentada en la «cultura» de las comunidades serranas, sino que

●
²⁵ Ver la crítica del filósofo Appiah (1999) al multiculturalismo que llama *tiránico* para distinguirlo del multiculturalismo que califica de *liberal*: «Existe [un tipo de multiculturalismo] cuya meta es obligar a los niños a vivir en esferas separadas definidas según la cultura común de su religión, de su raza o de su comunidad. Podríamos calificarlo de tiránico. Como estos dos proyectos —el primero consiste en abrir a los individuos a la diversidad de las identidades que existen en el mundo y el otro en encerrarlos al interior de las identidades que les son asignadas— se reclaman ambos del multiculturalismo, es necesario distinguirlos claramente» (*la traducción es mía*). Para una reflexión sobre la cuestión de las identidades culturales en el contexto de globalización actual, ver también Amselle (2001), especialmente el capítulo I: «La globalisation et l'avenir de la différence culturelle».

aparece, por lo menos parcialmente, como la consecuencia dramática de un vacío de poder, revelador de las fallas, ineficiencia y falta de responsabilidad de los órganos del Estado teóricamente encargados de administrar justicia. Por ello, y si bien casos memorables han sido registrados en los Andes, los linchamientos no constituyen un método sistemático de administración de la justicia²⁶, por lo menos hasta ahora.

El preocupante problema que se vislumbra es que este tipo de ejecuciones se convierta de uso común y legítimo, es decir, se acepte efectivamente como una norma consuetudinaria casi exclusiva de las zonas donde el Derecho del Estado no llega y no solamente en aquellas donde la gente es considerada a partir de su «identidad cultural» (indígena, campesina, etc.). Los frecuentes linchamientos de ladrones en los barrios marginales de la ciudad de Lima, por ejemplo, son reveladores de este fenómeno en expansión, consecuencia del vacío de poder (Garay, 1997). Por ello, en ciertas zonas, el linchamiento ya constituye una forma dominante de resolución de conflictos. El argumento constantemente evocado para sustituir la labor del poder judicial es que las desacreditadas autoridades estatales no actúan o vuelven a liberar a los culpables de los delitos. Es lo que ocurre en el Ecuador, donde la prensa incluso es invitada a presenciar los llamados «ajusticiamientos» de las comunidades indígenas para filmar y difundir el castigo y la muerte infligidos a los inculpados. Como señala Guerrero, el objetivo final que se busca es advertir al Estado e implicarlo en una negociación para que adopte medidas eficaces (Guerrero, 2000: 474). La eliminación pública de la víctima, mediatizada por los canales de televisión y las radioemisoras, implica un «juego de fuerzas perverso» que expresa una frustración social dirigida hacia el Estado y la sociedad mayor. Por otra parte, según el mismo autor, dicha violencia colectiva no hace sino reproducir (en una figura de semejanza inversa) aquella de las políticas neoliberales de las últimas dos décadas, con el retraimiento de los organismos estatales que «dejan morir»



²⁶ Si bien he aludido a los casos de Huayanay e Ilave, se debe mencionar que los linchamientos en los Andes no constituyen tampoco sucesos totalmente excepcionales. No obstante, si nos detuviéramos en cada caso, probablemente encontraríamos muchas semejanzas con lo ocurrido en Pampamarca. Podemos evocar así la muerte del renombrado poeta y escritor quechuista Andrés Alencastre, asesinado por los campesinos de Descanso, en la provincia de Canas (Cuzco), cuyas tierras pertenecían a la hacienda de la familia del poeta antes de la reforma agraria de Velasco. Denunciado por sus ex colonos de usurpación de tierras y violación de mujeres, las quejas presentadas ante las autoridades competentes nunca tuvieron un seguimiento judicial. En 1984, dichos habitantes de Descanso lo apresaron cuando pasaba por la comunidad y lo mataron, para luego quemar su cuerpo. Este caso es aún más emblemático si recordamos que su padre, famoso gamonal de la zona, fue también linchado por los peones de su hacienda en los años 20.

a las poblaciones más humildes del país, especialmente a las comunidades de la sierra (Guerrero, 2000: 487-488).

Otro peligro es la recuperación, por ciertos grupos políticos de reivindicación étnica, del argumento culturalista para glorificar y legitimar la práctica de dichos linchamientos. Cabe anotar las declaraciones en Radio Programas del Perú de Felipe Quispe, líder boliviano del Movimiento Indígena Pachacutik (MIP), luego de la lapidación de Cirilo Robles, alcalde de Ilave (30/04/2004, 14: 46). Interrogado sobre esta muerte, indicó que apoyaba a los campesinos que habían asesinado al alcalde puesto que los aymaras eran de otra cultura y no tenían que responder a las leyes republicanas ni reconocer la Constitución política del Perú. Para el *Mallku*, la cultura aymara realiza cabildos y juicios comunitarios, aplicando el *ama suwa, ama llulla, ama qilla*²⁷. Por lo tanto, el «ajusticiamiento comunitario» del alcalde «ejercita nuestros usos y costumbres porque como nación indígena tenemos nuestras propias leyes ancestrales». Tal postura tiene su lógica dentro de un proyecto radical que postula la ruptura con el Estado nacional, sea boliviano o peruano, y anuncia el restablecimiento y futura independencia del Collasuyo²⁸ para los «pueblos originarios». No obstante, este discurso oculta las causas latentes y complejas que originaron el linchamiento, como también contribuye a fortalecer el estereotipo negativo acerca de dicha población, utilizando, paradójicamente, los mismos mecanismos discriminatorios de producción de la alteridad en uso dentro de la sociedad nacional. Tal argumento, más allá de ser erróneo, esboza nuevamente la idea de la irreductibilidad de las culturas y de las fronteras infranqueables entre pueblos. Ahí residiría la verdadera explicación de los linchamientos andinos. La visión caricaturesca del hombre de los Andes, con su identidad cultural reificada, no siempre emana de donde uno supondría inicialmente²⁹. El poder explicativo y sobredimensionado otorgado a la *cultura* parece tener todavía días muy prósperos en un futuro cercano.

Quisiera anotar algo más sobre el desenlace del trágico «caso Pampamarca». Primero, ¿qué reacción suscitó el argumento cultural que utilizó el abogado durante el juicio para la defensa de los pampamarquinos inculpados?



²⁷ Referencia a la conocida idea de «justicia» incaica «no robas, no mientas, no seas perezoso», muy empleada por las personas que quieren valorar la «justicia» del *Tahuantinsuyu*, pero cuya veracidad histórica nunca ha sido comprobada.

²⁸ Alusión a la región del imperio incaico que perteneciendo al altiplano peruano y parte del actual territorio boliviano.

²⁹ Ver la nota sobre la difusión de los linchamientos andinos en la prensa europea en Robin (2005).

Mencionaré el punto de vista de Antonio, teniente-gobernador de la comunidad en la época, a quien conocía personalmente y fui a visitar varias veces el año que estuvo en la cárcel de Ccencoro. En un principio, cuando recién lo habían recluido, Antonio no dejaba de explicarme que si los comuneros (él siempre sostuvo no tener responsabilidad en aquella muerte) habían matado a María Huamán (admitiendo que realmente fue linchada) era porque las autoridades eran corruptas, habían sido compradas por los Huamán y nunca les hacían caso pese a sus reiteradas denuncias. Pero al final del juicio, unas semanas antes de salir libre, es decir, cuando su abogado ya había planificado recurrir al «error de comprensión culturalmente condicionado», me dijo, medio preguntando medio afirmando: «¿es cierto que somos salvajes en la comunidad, no?! ¡Pero parece que por eso nos van a soltar!». ¡Qué tal giro en su defensa, revelador de las ambigüedades de las artimañas legales! Antonio había dejado por completo la posibilidad de expresar la complejidad de los antecedentes del linchamiento para anclarse en la cuestión de su supuesta «identidad». Había que ser pragmático. La imagen negativa con la que los pintaban les iba a servir en el juicio. Por eso, Antonio adoptó finalmente el discurso impuesto sobre la alteridad cultural. No había otra alternativa que admitir tal representación. Aceptar ser excluidos de esta «comunidad imaginada» llamada Perú y asumir el estigma del salvaje ignorante era el precio que debían pagar los comuneros para obtener el veredicto absolutorio para la mayoría de ellos y la atenuación de la pena para las dos inculpadas. Ambas madres solteras, Mónica y Lourdes, también sirvieron de chivos expiatorios de la comunidad para que los demás comuneros involucrados obtuvieran la libertad³⁰. En cuanto a los padres de María Huamán quedó la frustración del extraño juzgamiento de los responsables de la muerte de su hija. Además, el conflicto inicial sobre su presencia en Pampamarca no se resolvió. La familia Huamán salió de la comunidad luego de ese evento, dejando sus tierras para vivir en una casa alquilada de las afueras de la ciudad de Calca. Sin embargo, se



³⁰ La reconstrucción de los eventos previos al linchamiento, por medio de entrevistas realizadas en Pampamarca y la revisión de las declaraciones de los testigos, pone en evidencia contradicciones en cuanto a la versión acatada finalmente por los reos. En un principio, los comuneros encarcelados asumieron colectivamente la responsabilidad de la muerte de María Huamán. Luego se retractaron, dejando a las dos mujeres asumir solas la culpabilidad. Al abogado le resultaba más fácil asumir solamente la defensa de esas jóvenes menores de 21 años, pues podía lograr una reducción de la pena imposible de obtener para los demás comuneros, de mayor edad. Las versiones confusas sobre la cantidad de personas presentes al momento del linchamiento hubieran debido ser investigadas, pero no hubo mayor pesquisa, muestra del interés mínimo que suscitaba este caso para los administradores de justicia del Estado.

produjeron nuevamente altercados violentos con los otros pampamarquinos. ¿Otras muertes deberán ocurrir hasta que por fin se alcance la eficacia de la autoridad estatal?

Referencias citadas

- ADRIANZÉN, A., 1993 – Comentarios a Eguren F. 'Comunidades campesinas y su protección'. *In: Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional*: 71-74; Lima: CAAAP-SER.
- ALFARO ROTONDO, S., 2005 – *Nación, política e identidad en el movimiento indígena peruano*, 11 pp.; Lima: Red Internacional de Estudios Interculturales.
- AMSELLE, J.-L., 1999 [1990] – *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*; París: Payot [éd. revue et augmentée]. [Hay una versión en inglés: 1998 – *Mestizo Logic. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*; Standford: Standford University Press.]
- AMSELLE, J.-L., 2001 – *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, 265 pp.; París: Champs Flammarion.
- APPIAH, K. A., 1999 – *Contre la culture*, 29 pp. Manuscrit.
- CÁNEPA K., G., 2004 – Los antropólogos y los sucesos de Ilave. *Quehacer*: 26-31.
- BALLÓN AGUIRRE, F., 1980 – *Etnia y represión penal*, 183 pp.; Lima: Centro de Promoción e Investigación Amazónica.
- BALLÓN AGUIRRE, F., 2003 – *Introducción al Derecho de los pueblos indígenas*, 160 pp.; Lima: Defensoría del Pueblo.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL PERÚ, 1993 – <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucioncompleta.html>
- DE LA CADENA, M., 2004 [2000] – *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, 385 pp.; Lima: IEP.
- DE TRAZEGNIES, F., 1977 – El caso Huayanay: el Derecho en situación-límite. *Cuadernos agrarios*, 1: 73-118.
- DE TRAZEGNIES, F., 1978 – Huayanay: el ocaso de los héroes. *Cuadernos agrarios*, 2: 47-65.
- DE TRAZEGNIES, F., 1993 – Pluralismo jurídico, necesidades y límites. *In: Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional*: 13-35; Lima: CAAAP-SER.

- DEL PINO, P., 2003 – Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes. In: *Jamás tan cerca arremetió lo lejos* (Degregori C.I., ed.): 49-93; Lima: Social Science Research Council - IEP.
- FAVRE, H., 2000 – Néolibéralisme, organisations indianistes et multiculturalisme. *Regards des Amériques*, n.º 3: 4-6.
- GARAY, N., 1997 – *Vacío de poder estatal en las zonas urbano-marginales de Lima metropolitana. Un caso de linchamiento en San Francisco de la Cruz de San Juan de Miraflores*. Tesis para optar al título de abogado; Lima: Universidad de Lima.
- GUERRERO, A., 2000 – Los linchamientos en las comunidades indígenas (Ecuador). ¿La política perversa de una modernidad marginal? *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 29 (3): 463-490. Boletín temático: «Violencia colectiva en los países andinos» (Sánchez G., Lair E., eds.).
- IRIGOYEN, R., 2000 – «Tratamiento judicial de la diversidad cultural y la jurisdicción especial en el Perú». Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Antropología Jurídica y Derecho Consuetudinario organizado por la Asociación Internacional de Antropología Jurídica y Pluralismo Legal y por la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU); Arica, 13-17 de marzo del 2000.
- KUPER, A., 2001 [1999] – *Cultura. La versión de los antropólogos*, 299 pp.; México: Fondo de Cultura Económica.
- LENCLUD, G., 1992 – Le grand partage ou la tentation ethnologique. In: *Vers une ethnologie du présent* (G. Althabe, D. Fabre & G. Lenclud, eds.): 9-37; París: Mission du Patrimoine Ethnologique, Éditions de la MSH.
- MAYER, E., 1991 – Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined. *Cultural Anthropology*, 6, n.º 4: 466-504.
- MÉNDEZ, C., 1993 – *Incas sí, Indios no. Apuntes sobre el nacionalismo criollo en el Perú*, 36 pp.; Lima: Documento de trabajo n.º 56, IEP.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT) 1989 – Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales, <http://www.oit.org/ilolex/spanish/convidisp1.htm>
- PEÑA JUMPA, A., CABEDO MALLOL, V. & LÓPEZ BÁRCENAS, F. (eds.), 2002 – *Constituciones, Derecho y justicia en los pueblos indígenas de América Latina*, 562 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- POOLE, D., 1988 – Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i. *Márgenes*, **Año II, n.º 4**: 101-120.
- POOLE, D., 1991 – Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana. *In: Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX* (C. Aguirre & C. Walter, eds.): 335-367; Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- REMY, M. I., 1991 – Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje. *In: Poder y violencia en los Andes* (H. Urbano, ed.): 261-275; Cuzco: CBC.
- ROBIN, V., 2004 – Indiens, Quechuas ou Paysans. À propos des communautés quechuaphones des Andes sud péruviennes. *Cahiers d'ALHIM*, **10**: 35-44. Numéro spécial: « Identités: positionnements des groupes indiens en Amérique Latine » (P. Petrich, ed.). <http://alhim.revues.org/document98.html>
- ROBIN, V., 2005 – Le cas Ilave. Lynchage dans les Andes. Vide de pouvoir ou « sacrifice ethnique ? ». *Regards des Amériques*, **10**: 25.
- ROBIN AZEVEDO, V. (ed.), 2006 – (Des)illusions des politiques multiculturelles. *L'ordinaire Latino-américain*, **n.º 204**: 220 pp.
- TAYLOR, C., 1992 – *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, 146 pp.; Princeton: Princeton University Press.
- VARGAS LLOSA, M. (ed.), 1983 – *Informe de la comisión investigadora sobre los sucesos de Uchuraccay*, 152 pp.; Lima.