

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POST-GRADO

**El derecho de sucesión de la propiedad de la tierra en la  
parcialidad campesina de Santiaguillo (Puno)**

TESIS

para optar el Grado de Magíster en Antropología  
mención en Antropología Andina

AUTOR

Euclides Walter Luque Chuquija

ASESOR

Rommel Humberto Plasencia Soto

**Lima – Perú**

**2013**



## ÍNDICE

RESUMEN	vi
ABSTRACT	vii
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
SANTIAGUILLO EN LA ETNOHISTORIA ANDINA	4
1.1 Situación de las comunidades campesinas en el altiplano peruano: balance	4
1.1.1 Comunidades originarias: ayllu, estancias y parcialidad	7
1.1.2 Comunidades campesinas después de la Reforma Agraria	8
1.1.3 Comunidades mixtas: haciendas y estancias	8
1.1.4 Centros poblados menores	9
1.2 Las parcialidades campesinas: otra forma de organización	12
1.2.1 En la organización prehispánica	16
1.2.2 En la organización colonial y republicana	19
1.2.3 La organización en la actualidad	26
1.3 Santiaguillo: un grupo social a través de la historia	32
1.3.1 Aspectos generales	32
1.3.2 Pasado y presente en Santiaguillo	36
CAPÍTULO II	
EL DERECHO CONSUECUDINARIO EN LOS ANDES DEL PERÚ	45
2.1 El derecho no escrito en los pueblos originarios	45
2.1.1 Santiaguillo: un pueblo indígena	50
2.2 El derecho a la tierra: Los Derechos Humanos en el marco del derecho internacional y la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación de la Mujer	56
2.3 El derecho a la tierra: Los derechos fundamentales de la persona y la Ley de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.	59

CAPÍTULO III	
LA SUCESIÓN DE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA	66
3.1 Aproximaciones históricas, controversias, y definiciones sobre el derecho a la sucesión.	66
3.1.1 Perspectiva histórico sociocultural	66
3.1.2 Perspectiva jurídica legal.	70
3.2 La sucesión (herencia): en los derechos humanos y derechos fundamentales.	73
3.3 La sucesión (herencia) de la tierra en el derecho consuetudinario.	76
3.4 Legitimización de la propiedad de la tierra.	80
3.4.1 Descendencia patrilineal.	81
3.4.2 Sistema de cargos y actas.	86
3.5 Resolución de conflictos sobre tierras.	89
3.5.1 Autoridades originarias: el teniente gobernador	92
3.5.2 Acuerdos y la asamblea comunal	95
3.5.3 Socialización y presión social	98
CAPITULO IV:	
PRINCIPIO DE LA COMPLEMENTARIEDAD DE GÉNERO ANDINA: OTRA MANERA DE IGUALDAD DE GÉNERO.	102
4.1 Algunas discusiones sobre la construcción de género y complementariedad.	102
4.1.1 La dominación masculina y género	103
4.1.2 Controversias de género: feminismo y complementariedad dual andina.	107
4.2 La construcción de género vista desde la cultura andina	110
4.3 La dualidad complementaria andina: Chacha- Warmi.	112
4.4 Varón y mujer en relación a las tierras en Santiaguillo	115
4.5 El principio de la complementariedad de género	117
CONCLUSIONES	120
BIBLIOGRAFIA	121
ARCHIVOS DOCUMENTALES Y DOCUMENTOS LEGALES	135

## LISTA DE CUADROS

Cuadro 1: Guancane Primer Repartimiento	23
Cuadro 2: Parcialidad de Janansaya	26

## RESUMEN

La presente investigación se realizó en la parcialidad campesina de Santiaguillo ubicada en el distrito y provincia de Huancané de la región Puno durante el período comprendido entre el año 2011 y 2012 y en la misma participaron los campesinos y migrantes en las ciudades de Juliaca (Puno), Chala (Arequipa) y Lima, de allí que el propósito de la presente investigación consistió en la realización de la importancia del derecho consuetudinario frente al derecho positivo en la sucesión de la propiedad de la tierra. Para ello fue necesario describir la etnohistoria de Santiaguillo, luego se identificó y explicó el derecho no escrito en torno al derecho escrito (Derechos Humanos y derechos fundamentales de la persona) sobre la sucesión de la propiedad de la tierra y finalmente se mostró y validó el principio de la complementariedad de género. La preocupación que se tuvo fue para demostrar la existencia de la pluralidad jurídica. El estudio se basó utilizando la metodología del método cualitativo con la aplicación de la observación participativa, levantamiento de datos en estudio de casos, las entrevistas en profundidad y la revisión de documentos oficiales escritos en la colonia y la república. Concluyéndose que Santiaguillo tiene una organización social desde tiempos prehispánicos, el derecho no escrito y el derecho escrito generó un debate en torno a los Derechos Humanos y derechos fundamentales de la persona, el derecho de sucesión de la propiedad de la tierra es por medio del derecho no escrito por ser nula en su funcionalidad y el principio de la complementariedad de género es aceptado como su norma jurídica o “ley de Santiaguillo”.

**Palabras claves:** derecho, consuetudinario, positivo, sucesión, propiedad, género, complementariedad.

## ABSTRACT

This research was conducted in the rural bias of Santiaguillo located in the district and province of the Puno region Huancané during the period between 2011 and 2012 and participated in the same farmers and migrants in the cities of Juliaca (Puno), Chala (Arequipa) and Lima, hence the purpose of this research was the realization of the importance of customary law versus positive law in the succession of the land. This involved describing Santiaguillo ethnohistory, then identified and explained the unwritten law concerning the right writing (Human Rights and fundamental human rights) on the succession of the land and finally showed and validated principle of gender complementarity. The concern people had was to demonstrate the existence of legal pluralism. The study was based methodology using qualitative method with the application of participant observation, collection of data in case studies, in-depth interviews and a review of official documents written in the colony and the republic. Concluding that Santiaguillo has a social organization pre-Hispanic times, the unwritten law and statute law generated a debate on human rights and fundamental human rights, the right of succession to the land is through the right not written to be void in its functionality and the principle of gender complementarity is accepted as their rule of law or "law of Santiaguillo".

Keywords: right, customary, positive, succession, property, gender complementarity.

## INTRODUCCIÓN

En el contexto andino, particularmente entre las parcialidades indígenas de Huancané, se puede constatar que aún prevalece el derecho no escrito<sup>1</sup>. Huancané es una de las provincias aymaras de la región de Puno; cuyos habitantes hasta la actualidad hablan la lengua aymara.

El trabajo de campo se realizó concretamente en la parcialidad campesina de Santiaguillo, ubicada en el anillo circunlacustre del lago Titicaca. Santiaguillo, tradicionalmente, no ha querido obtener la categoría de comunidad campesina, debido a que sus tierras desde tiempos coloniales, no son comunales, sino parceladas. La sucesión de la propiedad de las tierras, se establece de acuerdo a los mecanismos como el patrilineaje, el sistema de cargos y la presión social. La posesión de la tierra es un elemento legitimizador para ser reconocido como Santiagos, y ello en parte se da mediante el mecanismo de la complementariedad de “*chacha-warm*” (varón-mujer), que en la concepción aymara se interpreta como llegar a ser “uno solo” y adquirir la dignidad de “persona humana” (*jaqi*). Todos estos mecanismos constituyen lo que podríamos llamar el “otro” derecho, conocido como derecho consuetudinario.

Los derechos humanos universalmente reconocidos y los derechos fundamentales consagrados en las Constituciones de los Estados Nación, son derechos individuales y a partir de la interacción e interrelación se construye su vitalidad. Existen además los derechos colectivos que son exclusivos de los pueblos indígenas, como la tercera generación de derechos. En efecto, el indígena aymara, tiene este doble derecho: derechos humanos y fundamentales, y los derechos colectivos. De acuerdo con

---

<sup>1</sup> El derecho no escrito y escrito es una discusión que no se sale del marco académico que lo han llamado el derecho consuetudinario que se desarrolla en contextos indígenas, para otros es conocido como derechos indígenas; en cambio el derecho escrito se asocia con el derecho positivo legal, cuando ya hay una norma escrita y la regulación viene por medio de poder judicial y bajo un especialista (el jurista), ambas son formas de aproximación al fenómeno del derecho, que recientemente con mucha frecuencia se plantea: pluralismo jurídico, esto visto por dos ciencias: el derecho y la antropología. En todo caso, asumimos dichas planteamientos que no nos salimos del marco de debate de la llamada antropología jurídica o sistemas alternativos de derecho.



Boaventura de Sousa Santos (2002:69), Doctor en Sociología del Derecho, se define a los derechos humanos como una construcción de derechos “hermenéutico diatópico”, según las cuales todas las culturas tienen concepciones diferentes de dignidad humana y no todas ellas la consideran como un derecho humano. De ahí que, la interculturalidad diatópico sea el punto de partida para la reflexión y práctica de los Derechos Humanos, en nuestro caso sobre los derechos consuetudinarios de Santiaguillo.

A partir de datos etnohistóricos nos aproximaremos a la formulación del derecho de sucesión de la propiedad de la tierra que hasta hoy existen en las comunidades aymaras de Huancané, y particularmente en la parcialidad de Santiaguillo. Este derecho de sucesión es sólo una de las formas de expresión de su derecho no escrito. En cambio para otros lugares del Perú rige el derecho escrito positivo que se sustenta en las normatividades y/o leyes que regulan literalmente la sucesión (herencia) individual o colectiva, de tierras más allá de lo comunal. De este modo surge el debate entre el derecho consuetudinario por un lado; y el derecho positivista formal por el otro. En todo caso, la necesidad primordial de un diálogo y de un pluralismo jurídico andino es de suma importancia para la construcción de derechos diferenciados o interculturales.

La investigación aborda los ejes centrales de la explicación de la sucesión de la propiedad de la tierra en Santiaguillo. Los santiagos se diferencia del conjunto de la población peruana, porque: *primero*, son aymara hablantes y su cosmovisión y pensamiento se han socializado y desterritorializado, por ser muchos de ellos migrantes; y *segundo*, por la lógica de oposición complementaria (a nivel familiar y comunal) que legitima la propiedad de la tierra.

El estudio está dividido en cuatro partes. El *primer capítulo* aborda los orígenes etnohistóricos de Santiaguillo y las distintas formas de organización andina (ayllus, comunidades, parcialidades) los existentes en periodos prehispánico, colonial y republicano. La *segunda parte* trata sobre el derecho

no escrito y el derecho escrito, cuyas formulaciones provienen del ámbito académico y del sistema jurídico internacional sobre los Derechos Humanos y los derechos fundamentales de la persona que se consagran en las constituciones de los Estados-nación como fórmula de regulación y control sobre la dignidad humana, es decir, sobre la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y la no discriminación ante la ley positiva. Como expresión del derecho no escrito están las propias prácticas de la parcialidad de Santiaguillo, vinculadas con la vida cotidiana y en relación con la complementariedad igualitaria de género. El *tercer capítulo*, explica la sucesión (herencia) de la propiedad de la tierra que se adquiere por medio de los cargos comunales, el patrilineaje y la presión social. Ello no es contemporáneo sino que su práctica se da desde los periodos prehispánico, colonial y republicano. En este capítulo también se explica la forma cómo se concibe la tierra desde la óptica de los Derechos Humanos y desde la igualdad de oportunidades; y la concepción de tierra y territorio que poseen los pueblos indígenas. Finalmente, el *cuarto capítulo*, es intento y a la vez una propuesta de abordar la cuestión de género en Santiaguillo, a la cual denominamos como la lógica de oposición complementaria andina, pues, las mujeres en Santiaguillo no se sienten discriminadas, y su funcionalidad radica en el complemento de Chacha-warmi, como “la ley de Santiaguillo” para poder acceder a tierras familiares y cumplir los cargos comunales. En conclusión los cuatro capítulos nos explicarán la vigencia del derecho de sucesión de la propiedad de la tierra en la parcialidad de Santiaguillo.

Lima, julio de 2013

## CAPÍTULO I

### SANTIAGUILLO EN LA ETNOHISTORIA ANDINA

#### 1.1 Situación de las comunidades campesinas en el altiplano peruano: balance

Existen estudios y balances sobre las comunidades campesinas<sup>2</sup>, cuyos resultados han sido debatidos y expuestos desde diferentes disciplinas, como la Sociología, Antropología, Derecho, Historia, entre otras, básicamente centrándose en aspectos de su dinámica interna y externa.

---

<sup>2</sup> Los estudios sobre comunidades campesinas, se sitúan en explicar su pasado, presente y futuro desde su forma sociocultural, hasta lo jurídico, pues a sido atractivos para las ciencias sociales en su conjunto, desde el derecho y desde enfoques interdisciplinarios también. Entre ellos mencionamos estudios que marcaron la historia de las comunidades campesinas: Wolf, Eric R. (1971). *Los campesinos*. Editorial Labor. Barcelona; Fuenzalida Vollmar, Fernando (1976). *Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo* (Pp. 221- 263). En: Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú. IEP. Lima; Matos Mar, José (compilador) 1976. *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. IEP. Lima; Montoya, Rodrigo (1976). *Producción parcelaria y universo ideológico en caso de Puquio*. Mosca azul editores. Lima; Arguedas, José María (1987). *Las comunidades de España y del Perú*. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid; Iguñiz, Javier (editor) 1988. *La cuestión rural en el Perú*. PUCP. Lima; Adrián Ambía, Abel (1989). *El ayllu en el Perú actual*. Ediciones Pukara. Lima; Mossbrucker, Harald (1990). *La economía campesina y el concepto de "comunidad": un enfoque crítico*. IEP. Lima; Urrutia, Jaime (1992). *Antropología y comunidades: historia de un amor (casi) eterno* (pp 1-31). En: Debate Agrario N° 14. CEPES. Lima; Urquieta, Débora (1993). *De campesino a ciudadano. Aproximación jurídica*. CBC. Cusco; Núñez Palomino, Pedro Germán (1996). *Derecho y comunidades campesinas en el Perú*. CBC/CCAIJO. Cusco; Diez Hurtado, Alejandro (1999). *Comunidades mestizas. Tierras, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. PUCP/CIPCA. Lima; Pajuelo, Ramón (2000). *Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú* (pp. 123-179). En: No hay país más diverso, Carlos Iván Degregori (editor). PUCP/IEP. Red de ciencias sociales. Lima; Castillo, Marlene; Del Castillo, Laureano; Monge, Carlos; Bustamante, Minda; Laos, Alejandro (2004). *Las comunidades campesinas en el siglo XXI. Situación actual y cambios normativos*. Grupo Allpa. Lima; Castillo, Pedro; Diez, Alejandro; Burneo, Zulema; Urrutia, Jaime y Del Valle, Pablo (2007). *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* CEPES / Grupo Allpa. Lima.

Estos debates han contribuido a visualizar el movimiento campesino en su conjunto y especialmente en la región de Puno, ya que es aquí donde se ha acentuado las luchas por la tierra, que buscaron la liberación del gamonalismo y del sistema de haciendas, y en menor medida su reconocimiento como comunidades y recuperar su sitio como comunidades de origen: ayllus, estancias, parcialidades. Actualmente Puno sigue siendo la región con más cantidad de comunidades campesinas<sup>3</sup>; hasta donde se cuenta con 1,274 comunidades, seguido de la región Cusco con 927 comunidades, Huancavelica registra 500 comunidades, Ayacucho tiene 454 comunidades y Apurímac con 438 comunidades.

El departamento de Puno, de acuerdo al *“III Censo Nacional Agropecuario del año 1994, registra 1,274 comunidades campesinas, que constituye el 22.43% del total nacional. Sin embargo, otros organismos del Estado señalan cifras distintas, pero todos reportan alrededor de 1,250 unidades comunales. La información más actualizada de la Oficina Zonal del Organismo de Formalización de la Propiedad Informal, COFOPRI Puno, del año 2008, establece 1,267 comunidades campesinas en la región Puno”* (SER-Puno, CEPES 2008: 5).

El progresivo crecimiento de comunidades campesinas en Puno<sup>4</sup> ha sido un tema de seguridad jurídica y de obtención de títulos comunales; es decir, tener validez y reconocimiento en las instancias del gobierno nacional y local, para poder emprender actividades: actividades de desarrollo y negocios (créditos y/o préstamos). Posteriormente ellos mismos han demandado su parcelación de tierras.

En sus estudios el SER-Puno y CEPES<sup>5</sup> recogen los análisis de Del Castillo (1999) y de la Mesa de Trabajo sobre el Uso y Tenencia de la Tierra

---

<sup>3</sup> Revisar el trabajo Realizado por SER Puno y CEPES (2008), *las comunidades campesinas en la Región de Puno*. SER. Puno.

<sup>4</sup> Para mayor información sobre la dinámica de comunidades de Puno, revisar: Allpanchis (1991). *Estado y campesinos de Puno*. N°37. IPA. Cusco; Allpanchis (1999). *Puno nuestra tierra*. N°53. IPA. Cusco.

<sup>5</sup> Asociación de Servicios Educativos Rurales-SER. Es una organización no gubernamental, que trabaja diferentes temas; población rural, minería, descentralización. Dicha ONG, tiene presencia en Puno, en Cajamarca y Ayacucho y CEPES también es ONG vinculadas a temas agrarios. El equipo de SER Puno, que elaboró dicho estudio: *SER-Puno (2008), las comunidades campesinas en la región de Puno*. Hace en su conjunto una síntesis sobre la situación de las comunidades en Puno junto con ALLPA, ONGs e instituciones

en Puno (1997), respecto a la naturaleza y tipos de comunidades campesinas. Las agrupa de la siguiente forma:

1. Las comunidades originarias, cuyos orígenes se remontan al periodo anterior a la Reforma Agraria.
2. Las parcelarias, que tienen su origen en los grupos campesinos reconocidos como comunidades durante la Reforma Agraria.
3. Las mixtas conformadas en el proceso de la Reforma Agraria. (SER-Puno, op cit: 6).

A esta lista hay que añadir las parcialidades que se convirtieron en comunidades campesinas; otra característica es la presencia de miniciudades; llamadas centros poblados rurales. Investigaciones<sup>6</sup> hechas han demostrado y encontrado, para otros contextos, la dinámica de municipio-comunidad o viceversa, la relación anexos-municipios, más precisamente la disolución de formas tradicionales de comunidades y la invención de comunidades campesinas. Siguiendo a E. Hobsbawm (1998) “*invención de tradiciones*”, se estaría inventando y recreando la “ideología de comunidades”, un discurso romántico; de la misma forma pero en un contexto amplio ocurre lo que llamaría Benedict Anderson (1987) “*comunidades imaginadas*”. De manera que, el cambio y la permanencia está ocurriendo en Puno y en su modo de ser campesinos.

Para el resto de comunidades indígenas del Perú, la composición obedecía a los impactos y las alianzas que mantenía el incanato con los señoríos o reinos locales en toda la jurisdicción del Tawantinsuyo; esto se evidencia en los documentos: como crónicas, visitas y en los archivos coloniales a inicios de la conquista. De ahí podemos establecer ciertas aproximaciones a la “parcialidad tradicional” contemporánea y la conformación de comunidades campesinas. En épocas más tardías, durante la década 60-80 del siglo pasado; aún se ha podido encontrar las

---

agrupadas: CEPES, SER, CEAS, CCP, CNA, Coordinadora Rural y programa de desarrollo rural CMP Flora-Tristán.

<sup>6</sup> El estudio de Marcos, Jaime (1994). *Disolución de comunidades campesinas y dinámica municipio comunidad*. En Debate agrario N° 19. CEPES. Lima.

autodenominaciones de “estancia, “barrio”, “cuartel”, “anexo”, “parcialidad”, entre otras, han recogido en 1977 los de la Dirección de Comunidades Campesinas y Nativas (ex SINAMOS). Ello quiere decir que, hasta esa fecha, eran vigentes dichas formas de organización andina. (Salvador, R., Gregorio 1991:69)<sup>7</sup>. Así mismo, las comunidades campesinas adquirieron estatus jurídico dejando atrás las concepciones tradicionales de comunidad, para luego interactuar e incluso entablar diálogos con el Estado.

Sin embargo, el Estado promovió la incorporación, titulación y conversión de otras formas de organización tradicional, para que oficialmente sean reconocidas como comunidades campesinas. De acuerdo a datos de censos de población y relación oficial de comunidades reconocidas por el Estado (si bien es cierto, fue positivo para el país el tener la cantidad de comunidades campesinas registradas), lo interesante es que se han obviado, en dichos censos, a las parcialidades campesinas.

De acuerdo a nuestro trabajo de campo realizado en Santiaguillo<sup>8</sup>, podemos construir los siguientes tipos de comunidades campesinas para el caso de Puno:

### **1.1.1 Comunidades originarias: ayllu, estancias y parcialidad**

Antes de la Reforma Agraria de Velasco Alvarado, hubo comunidades que se llamaban ayllus, estancias, parcialidades y otras formas que tienen su origen precolombino; agrupadas en función a “troncos familiares”. Ocupaban tierras infértiles, y eran pocos los asentados en mejores tierras. El sistema de hacienda y el gamonalismo, las arrinconó y despojó de sus tierras y finalmente las convirtió en sus siervos; de allí el surgimiento de campesinos sin tierra. Pero quedaron algunas parcialidades o estancias que no fueron despojadas y permanecen hasta la actualidad.

<sup>7</sup> A partir del estudio de la comunidad de Huascoy, ubicado en la sierra limeña, hace la interpretación del modelo de comunidad indígena, su transformación y posteriormente la relación campo-ciudad. Ver su trabajo; Salvador Ríos, Gregorio (1991). *Comunidad andina. Migración y desarrollo endógeno*. CEDEP. Lima.

<sup>8</sup> Santiaguillo actualmente es parcialidad campesina de habla aymara, ubicado en Huancané. En conversaciones con algunos comuneros de zona aymara de Juli y quechuas del norte de Puno; podemos encontrar y similitudes de origen de comunidades campesinas; en el caso de Huancané está vigente las parcialidades campesinas, heredero del grupo étnico Qolla, en Juli es casi nulo la vigencia de parcialidades, más bien hay una generalización de comunidades campesinas, ellos son herederos del grupo étnico Lupaca de habla aymara.

Dichas parcialidades, con la Reforma Agraria, buscaron convertirse en comunidades campesinas, hecho que les otorgó seguridad jurídica, y alternar con los antiguos sistemas de cargos tradicionales. No todos los ayllus, parcialidades o estancias han querido seguir el mismo proceso. La Reforma Agraria no les favorecía y han continuado llamándose estancia o parcialidades, y su forma de organización difiere de las comunidades campesinas, tal es el caso de las parcialidades de Huancané.

### ***1.1.2 Comunidades campesinas después de la Reforma Agraria***

Producidas la Reforma y Post Reforma agrarias en Puno, surgieron muchas solicitudes para convertirse en comunidades campesinas, porque grupos de campesinos que luego de invadir las tierras de los hacendados buscaron que se las adjudicaran. En algunos casos, los mismos campesinos al disolverse las haciendas han optado por organizarse para el reparto de tierras. Así han nacido dichas flamantes comunidades campesinas, su lógica de organización se guió por la adopción que estableció la Ley de Comunidades Campesinas.

En Puno, dicha forma de surgimiento se dio con mayor notoriedad en la zona quechua y en algunas zonas aymaras de tradición, gamonalismo y haciendas. Su composición social ya no es de consanguinidad tradicional. La invención de cargos comunales obedeció a la necesidad de la “defensa comunal” y para tener representación en espacios o instancias públicas y privadas. Tan es así, que en muchas ocasiones han tenido que internamente reestructurar sus tierras a zonificación comunal. Otros han tenido que defenderse comunalmente del posible retorno del hacendado (dueño), o de las invasiones vecinas por ampliar su territorio comunal. También tienen título comunal que es de propiedad privada.

### ***1.1.3 Comunidades mixtas: haciendas y estancias***

Otro grupo de campesinos ha combinado la forma tradicional de organización y adoptando lo que estableció la Reforma Agraria. Es decir, los campesinos de las estancias o parcialidades han aprovechado la Reforma Agraria, invadiendo las haciendas y así han ampliado su territorio

comunal; otros, han establecido batallas por recuperar sus tierras que fue usurpado por las haciendas. De tal forma que, su lógica y su composición es mixta: producto de la tradición (“ayllu”, “parcialidad”, “estancia”) y de la ampliación de su territorio al invadir las haciendas vecinas o en algunos casos reclamar su adjudicación. En efecto, también han buscado su reconocimiento legal como comunidades campesinas. Su dinámica organizacional y sistema de cargos combina lo tradicional y lo que estableció la Reforma Agraria. Así surgen, los Consejos de Vigilancia y de Administración: el presidente comunal y sus directivas; mientras que los cargos tradicionales se han mantenido como son los tenientes gobernadores (*jilaqatas*). En comunidades de la zona aymara del sur de Puno, tanto el teniente político como el presidente comunal tienen representatividad en los espacios públicos y privados.

#### **1.1.4 Centros poblados menores**

En las últimas décadas en la región de Puno básicamente en las zonas rurales, se dio el fenómeno de “adopción” es decir dar el paso de comunidades campesinas a centros poblados menores. Este criterio de “adopción” obedece principalmente al deseo de modernidad, democratización, descentralización y la aspiración de “oficialmente ciudadanos peruanos”. Víctor Caballero (1992:108-120)<sup>9</sup>, ensaya entre otras hipótesis para el caso de urbanización de la sociedad rural puneña, una de ellas sería la migración a ciudades más próximas como Juliaca, Puno, Moho, Azángaro, Ayaviri al norte; y al sur Ilave, Juli, Yunguyo, Desaguadero y Acora. De la misma manera y debido a la crisis parcelaria o minifundización de las tierras agrícolas y por la afectación de la crisis social, muchos campesinos han tenido que migrar a ciudades como Lima, Arequipa, Cusco, Moquegua y Tacna en busca de mejores condiciones de vida.

Pero en general, los centros poblados en su naturaleza siguen siendo comunidades rurales. La única diferencia es que son mini-ciudades,

---

<sup>9</sup> Revisar sus aportes; Caballero, Víctor (1992). *Urbanización de la sociedad puneña, crecimiento y cambios en las comunidades campesinas*. En: Debate Agrario N° 14. CEPES. Lima.



enclavadas en zonas rurales, y tienen alcaldes y regidores de acuerdo a la ley de municipalidades. Es decir, su estructura es la de una ciudad, ya que cuentan con un palacio municipal y con servicios básicos como salud, educación, agua, luz, carreteras y Oficina de Registros Civiles. Pero no todos tienen dichos servicios, los centros poblados más alejados carecen de ellos, sin embargo funcionan como municipio rural, pues allí acuden los campesinos, para hacer trámites de partidas de nacimiento, entre otros.

El trabajo de Ramón Pajuelo (2005)<sup>10</sup> en parte ha contribuido a conocer la relación que existió y que actualmente existe entre provincias, distritos y centros poblados, advirtiendo que se da la dinámica de la “micro política rural”. Son escasos los trabajos sobre los centros poblados y su dinámica interna y externa. Es necesario hacer el balance de las transformaciones que han experimentado las sociedades rurales, en particular la región de Puno. Es allí donde las dinámicas campo-ciudad se han vuelto espacios de socialización, de aprendizajes mutuos y de búsqueda de ser “ciudadanos reales” en el marco del Perú oficial.

Así como se han incrementado las comunidades campesinas en Puno, se han multiplicado también la creación de centros poblados menores. Caballero (1992: 116-119) advierte que es posible que los centros poblados ubicados dentro del territorio comunal, empezaran a adquirir más importancia en las últimas dos décadas, más allá incluso de las ferias semanales agropecuarias. Las mismas comunidades empezaron a demandar más atención del Estado al ser centros poblados.

Actualmente, los centros poblados están agrupados en AMUCEP (asociación de centros poblados menores-Puno). Hasta el año 2003, a nivel nacional existieron 1864 centros poblados, ubicados en las regiones de Puno, Cajamarca, Huánuco, Huancavelica, Cusco, Ancash y en algunos casos en Ica y Callao, con uno o dos centros poblados. Pajuelo (2009: 99-108) recoge en números la evolución de centros poblados y su acentuación

---

<sup>10</sup> Pajuelo T., Ramón (2005). *Municipalidades de centros poblados y conflicto local: las lecciones del caso Ilave*. SER- OXFAM. Lima. Ver también su trabajo más ampliado sobre el mismo tema. Pajuelo, Ramón (2009). “No hay ley para nosotros...” *Gobierno local, sociedad y conflicto en el Altiplano: el caso Ilave*. IEP- SER. Lima.

o concentración en las provincias de la Región de Puno. Por ejemplo, hasta el año de 1993 solo por mencionar algunos, la cantidad de centros poblados, en el siguiente orden era: El Collao (42 centros poblados), Chucuito (37), Puno (33), Huancané (18), Moho (17), Azángaro (11), Yunguyo (10), San Antonio de Putina (6), Lampa (4), Melgar (3), Carabaya (2), San Roman (2) y, finalmente, Sandia (1). Desde ese año se sigue incrementando el número de centros poblados.

Para la región de Puno, podemos definir que la composición de centros poblados no es uniforme, es similar a la conformación de comunidades campesinas actuales, parcialidades y estancias. Podemos identificar en grupos su composición y naturaleza de funcionamiento: a) centros poblados de origen de parcialidades ayllus, son notorios en zonas donde hay la presencia de parcialidades tradicionales, caso Huancané<sup>11</sup>. Su conformación obedece a la necesidad de tener servicios básicos. b) centros poblados de origen de comunidad campesina y mixta; cuyos centros poblados están conformados algunos por 3, 4 ó 5 comunidades campesinas que responden a cuencas pequeñas de su geografía; mientras que otros están compuestos sólo por una comunidad campesina extensa; antes de ser centro poblado su división era por sectores<sup>12</sup>. Básicamente su conversión se debe a la evolución demográfica, pues así lo exigía la ley de centros poblados.

---

<sup>11</sup> El ejemplo del Centro Poblado de Cotapata, ubicado en la zona lago de Huancané, está conformado por parcialidades entre ellos mencionamos: Parcialidad de Santiaguillo, Parcialidad de Suaquello, Parcialidad de kani, Parcialidad de Kanraya. En dicha zona hay la tradición y permanencia de parcialidades tradicionales.

<sup>12</sup> El Centro poblado de Santiago (Juli) y centro poblado de Copamaya (Acora). Ambos están compuestos de manera diferente. El primero, está conformado por varias comunidades como: comunidad Santiago Thiri, comunidad Mucho, comunidad de Huarahurani, comunidad de Cutini Capilla. En cambio, el centro poblado de Copamaya, está conformado por sectores de la comunidad, es decir, la comunidad de Copamaya con sus sectores respectivos pasó a ser centro poblado menor, dejando así, el estatus de comunidad.

## 1.2 Las parcialidades campesinas: otra forma de organización

Los estudios y balances objetivos sobre comunidades campesinas son amplios y diversificados. Tales comunidades, hasta hoy, tienen existencia y reconocimiento legal, en cambio las “*parcialidades campesinas*”, como el caso de Huancané, no son formalmente comunidades campesinas. Su existencia objetiva radicaría en la organización dual y complementariedad de mitades, que se instauró con la presencia de “señoríos altiplánicos”, los más conocidos eran Los Lupaca y Los Collas. Entonces, ¿cuánto se sabe sobre la existencia y vigencia de parcialidades en la actualidad? A partir de datos etnohistóricos y fuentes orales y reales nos aproximaremos y veremos cómo estaban organizados internamente los “señoríos altiplánicos”. Dicha forma y vigencia de organización dual y complementaria (mitad Janansaya, mitad Jurinsaya; varón-mujer) se evidencia por la existencia y presencia de dos hechos fundamentales: 1) la parcialidad campesina de Santiaguillo, junto a las parcialidades campesinas de Kakachi, Suaquello y Titile fueron y son parte del “*ayllu Taypioco*”. El “*ayllu Taypioco*”, a su vez junto a los ayllus de Hilata, Munaypa, Huarisco-Uro, Yanaoco e Iscachata formaban los ayllus (qharu) de Janansaya, su otra mitad son los ayllus (qharu) de Jurinsaya; de la reducción de Huancané, que en el pasado fueron parte del “*señorío Qolla*”, 2) la vigencia de tenientes gobernadores (*jilaqatas*) de las dos mitades de *Jurinsaya* y *Janansaya* (*jilasullkas* ahora así se autodenominan), siguen su existencia representada por su *jiliris* (cabeza de ayllu) tanto de *Janansaya* y *Jurinsaya* y cada mitad representados por sus tenientes gobernadores de las parcialidades campesinas, comunidades campesinas y estancias. Así mismo, existe la asociación: Tenientes Gobernadores de los ayllus Janansaya y Jurinsaya del Distrito de Huancané<sup>13</sup>. Ambos hechos verídicos nos llevan a preguntarnos, entonces cómo fue dicha división de la dualidad y complementariedad al interior de las parcialidades en torno a ayllus, estancias y suyos. Para acercarnos es necesario entender la noción de “parcialidad” en su sentido más amplio; igualmente, hay cierta discusión

<sup>13</sup> Nos basamos en la existencia de la Escritura de constitución otorgado por la Notaría Vilca Barrantes. Dicha escritura dice: Escritura número quinientos cincuenta y cuatro: de constitución de asociación, que otorga la Asociación de Tenientes Gobernadores de los Ayllus JANANSAYA y JURINSAYA del distrito de Huancané, expedido en la ciudad de Huancané el 14 de agosto del 2005.

ethnohistórica e incluso aproximaciones a la voz “parcialidad”.<sup>14</sup> Para ello, es necesario entender cómo funcionaba la(s) “*parcialidad(es)*” al interior de los “*señoríos aymaras*” e incluso también en otros grupos étnicos pre-incas e inca; de la misma manera para las etapas de la Colonia y la República. Dicho de otro modo, cómo fue su estructuración y manejo al interior de las actualmente conocidas comunidades, parcialidades, estancias de los grupos étnicos Aymara, Uro y Quechua.

“Parcialidad” y “ayllu” (Rostworowski, 1981; Pease, 1981) refieren que no tiene un origen común o uniforme, sino que su uso fue de manera diversificada y ampliamente modificado durante el proceso histórico. Por lo que, “parcialidad”, tal como menciona Rostworowski, tiene un origen español. La voz “parcialidad”, fue ampliamente utilizada en el virreinato del Perú durante los siglos XVI y XVII, luego su aplicación se restringe al mundo andino; y su uso llega hasta nuestros días de una manera difusa y poco conocida. Rostworowski (1981:35), afirma que:

*“La expresión de **parcialidad** proviene del **parcial** y del latín **pars, partis, parte** o sea relativo a una parte de un todo...según Gutiérrez Nieto, profesor y especialista en medioevo español, la voz parcialidad significa “banda o banderilla y en el lugar de vincularse a persona, apellido u voz, tiene el sentido de un nexo topográfico referente a los que han nacido y son de la parroquia, ya sea de arriba o de abajo”. En esta definición se entiende el concepto de lugar unido a una clara división en dos mitades del hábitat”.*

La cita mencionada de Rostworowski alude a *banda o banderilla* equivalente a parcialidad, que existía en la época medioeval español. Ello nos sugiere que un hábitat (espacio) también estaba dividido en mitades. Así pues, los españoles, cuando llegaron al Perú, se encontraron con una

---

<sup>14</sup> Ver el trabajo exhaustivo de: Rostworowski, María (1981). *La voz parcialidad en su contexto en los siglos XVI y XVII*. En: Etnohistoria y Antropología andina, Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (compiladores), Segunda Jornada del museo nacional de Historia (9, 10,11, y 12 de enero del 1979). Lima. Así mismo, en el mismo texto, ver el trabajo de: Pease G. Y., Franklin (1981). *Ayllu y parcialidad, reflexiones sobre el caso de Collaguas*. Pp. 19-33. Así mismo para ver el tema de etnias, élites y recurso, ver el texto de: Rostworowski, María (2005). *Ensayos de historia andina I. Elites, etnias, recursos (obras completas V)*. IEP. Lima.

realidad y una división similar, que los indígenas mantenían y que no era necesariamente conocido con el nombre de “parcialidad”. Entonces al toparse con la división de mitades que tenían los grupos indígenas, las bautizaron como “parcialidades”. Por otra parte, la división andina de mitades: *anansaya (alasa)* y *urinsaya (masa)*, fue fácilmente entendida por los conquistadores, siendo adaptada, modificada, y en algunos casos, sobre la misma división existente implantaron los repartimientos, los corregimientos, encomiendas, entre otras cosas de orden administrativo, político, social y religioso.

Dicho razonamiento de mitades: Arriba – abajo / derecha – izquierda / hombre - mujer (*chacha-warmi*) / *janansaya-jurinsaya*, nos sugiere la lógica de oposición complementaria andina, un razonamiento de complementariedad de mitades. A pesar de que los colonizadores conocieron como: “parcialidades” o bandos. Incluso en los documentos de las tasas, visitas y revisitas coloniales consta como parcialidades (aludiendo a las divisiones duales andinas).

Sin embargo, en el vocablo Aymara y quechua; el equivalente de parcialidad sería: *suyu*<sup>15</sup>. Éste a su vez estaría compuesto por varios *ayllus*, para el caso aymara ayllu es equivalente a *Hatha*.<sup>16</sup> Mientras otros autores sugieren y complementan que la división de mitades era algo visible que variaba de acuerdo a la geografía, al contexto y al manejo socio-espacial-territorial a nivel macro e internamente lo mismo o casi similar ocurría.

En cambio, Pease, F (1981: 19-33) hace hincapié e insiste a partir de las visitas y documentos coloniales, en que entre ayllu y parcialidad había grandes diferencias territoriales y de composición humana. Para el caso Collaguas -ampliamente estudiado por él- constata que las relaciones entre

<sup>15</sup> En el diccionario de Diego Gonzáles Holguín vemos que: *saya* es igual a parcialidad, esto hace referencia a partir del forma como estuvo socialmente compuesto en Incanato, luego agrega con los ejemplos como: *Hanan suyu* (el de arriba) y *Hurin suyu* (el de baxo). En otras palabras, los Incas estaban divididos en mitades complementarias.

<sup>16</sup> Ludovico Bertonio define en su diccionario: *Ayllu*. Parcialidad de indios; más propios es *Hatha* (p 456) y *Hatha*, es: Casta, familia, ayllu. *Mayco hatha*: casta de reyes. *Qhuiti*, ver *cauqui hatha*? De qué casta o ayllu eres? (Pp. 532). Revisar su obra; Bertonio, Ludovico [1612](2005). *Vocabulario de la lengua Aymara*. Ediciones el Lector. Sin embargo, *Hatha*, tal como está escrito en Bertonio, para la actualidad sería *Jatha* (semilla).

territorio y ayllu fueron diferentes por lo siguiente: a) había ayllus repartidos en diferentes reducciones coloniales, b) regiones socio- territorialmente compartidas por diferentes ayllus venidos de diferentes señoríos locales, c) en las reducciones donde convergían gentes de diferentes regiones más lejanas, además del propio señorío. Siguiendo a Pease, precisa y se pregunta cómo se estableció las categorías *ayllu* y *parcialidad* en la documentación española, en todo caso ¿coexistieron o eran diferentes? Para seguir argumentando se observa que, en los documentos de las visitas toledanas (1562) de Chucuito, para señalar que ayllu quedó reducido (como categoría) a un grupo parental, mientras que parcialidad quedó establecido como régimen de mitades.

Qué fue entonces, o cómo se entendía la parcialidad y ayllu. Parcialidad sería una mitad sociopolítica de un curacazgo o de un señorío que a su vez estaba compuesto por varios ayllus. En cambio ayllu sería de una agrupación familiar o de linaje y una procedencia común, lo que les permitía el uso de la tierra. En suma, ayllu y parcialidad son términos asociados a territorio, linaje, disposición de bienes y status (Pease 1981, Rostworowski 1981).

La definición de *parcialidad* y *ayllu* contemporáneo -a partir de la parcialidad de Santiaguillo- sería absolutamente válida, moderna y vigente por tres características que se cohesionan interna y externamente: primero, la existencia de un espacio socio-territorial parcelado y compartido por familias que lo habitan; segundo, el patrilineaje o troncos patrilineales sobre el usufructo de la tierra son claramente visibles distribuidos por grupos en pares o más, para ello es clave el apellido paterno para la vigencia del linaje y prevalencia de la tierra y legitimizar la tierra haciendo cargos internos; tercero, el *ayllu* se recrea -reconstituye simbólica y ritualmente- en las fiestas locales y en espacios de encuentro entre tenientes gobernadores (*jilaqatas*), al representar a su parcialidad e identificarse con su ayllu, con la salvedad de que ahora se llaman parcialidades (antes estancias) campesinas y, en menor medida, algunos han adoptado la categoría de

comunidades campesinas y su pertenencia a los *ayllus de Janansaya y Jurinsaya*.

### **1.2.1 En la organización prehispánica**

Los “reinos lacustres” pre-incas estaban habitados por aymaras, uros, uruitos, uru-chipayas y puquinas. Con el avance de los incas del cusco al sur (Kullasuyo), se habría incorporado y modificado el panorama lingüístico antes y durante el período colonial. Para los arqueólogos, los llamaban “reinos altiplánicos” corresponden al *período intermedio tardío (1000-1475 d.c.)*, en el cual se dio el auge y apogeo de los “señoríos aymaras”. Aparecieron y se consolidaron después del colapso de Tiwanaku (entre 100 y 1200 d.c.). Según refiere Clark L. Erickson (1995:263)<sup>17</sup>, el periodo intermedio tardío de la cuenca del lago Titicaca:

*“Se caracteriza por los “señoríos aymaras”. Se tiene buen conocimiento acerca de estos grupos, Lupaca, Qolla y Pacajes en los documentos etnohistóricos, tal como el registro de Diez de San Miguel de la visita y los testimonios...otros estados aymaras-hablantes de este tiempo comprendían al Cana y Canchi al sur de Cusco, y la Collagua en Arequipa, que pudieron ser tan poderosos como las del lago. Los grupos del lago Titicaca fueron aparentemente gobernados por dinastías hereditarias, los gobernantes se denominaban “kurakas” o “señores”. La lengua principal de estos señoríos fue el aymara, aunque también se utilizaron otras lenguas como el Uruquilla (Uru-chipaya) y Puquina”.*

El antropólogo holandés Tom Zuidema (1964), en su obra “*The ceques system of Cusco*”, magistralmente explica el sistema de cuatripartición para Cusco, que posteriormente será ampliada desde una “visión de vencidos” por Nathan Wachtel (1973: 11-17)<sup>18</sup>, es decir, que los aspectos económicos, relaciones de poder, relaciones sociales y las

---

<sup>17</sup> Erickson, Clark L. (1995). *Investigación Arqueológica del sistema agrícola de los camellones en la Cuenca del Lago Titicaca del Perú*. P.E.L.T- PIWA. La Paz. Revisar particularmente su capítulo 7, historia de la cultura de la cuenca del Lago Titicaca (pp. 247-297).

<sup>18</sup> Ver su obra: Wachtel, Nathan (1973). *Sociedad e ideología. Ensayos de Historia y Antropología andinas*. IEP. Lima.

representaciones mentales en la sociedad andina constituyó la “historia de los vencidos” para sociedades andinas, así innovando el enfoque estructural-histórico al utilizar los documentos coloniales, la arqueología, historia y antropología; pues fue determinante su aporte al enfoque de cutripartición para las sociedades andinas. En esa línea, también J. Murra (1975)<sup>19</sup>, para los Lupacas y Chupaychus, identifica el manejo de “ecozonas” y dualidad complementaria (eco-social), los llamó el control vertical de manejo de pisos ecológicos: sistema de “archipiélagos”; de ahí podemos afirmar que otros señoríos aymaras, también tuvieron similar manejo de ecozonas, aunque no se tiene con precisión cómo fue. Por otro lado, Bouysse-Cassagne (1987) constata la presencia de varios señoríos altiplánicos, de los cuales, los más conocidos y mejor documentados son: los Lupacas y los Collas, entre otros<sup>20</sup> se conoce su existencia a través de las tasas (tributos), revisitas y otros documentos coloniales. Dichos grupos étnicos ya manejaban la noción de mitades (dualidad y verticalidad aymara): Urcu-Uma.

De acuerdo al trabajo de Waldemar Espinoza (1987)<sup>21</sup> para, los Collas al igual que para los Lupacas, la división interna era de dualidad complementaria o mitades: *Urcosuyu* y *Umasuyu*. Cada mitad estaba dividida en suyus o “provincias”, los que permanecían integrados por *hatas* o *ayllus*. Los conquistadores españoles le dieron el nombre de parcialidades a cualquiera de las mitades internas, que para las épocas coloniales erigieron en varias reducciones sobre los antiguos *Suyus*, *markas*, *ayllus* y *estancias*. De acuerdo a Espinoza, éstos serían:

*En Urcusuyu: Integrada por Caracoto, Juliaca, Nicasio, Lampa, Cabana, Cabanilla, Jatuncolla, Mañazo, Vilacahe, Puno, Paucarcolla,*

<sup>19</sup> Murra, John V (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP. Lima

<sup>20</sup> Los grupos étnicos, así mismo estaban ubicados en la división de: Urcu/Uma, esto quiere decir que la mayor parte de ellos estaban tanto en Urcusuyo y Umasuyo, un ejemplo de ello es, Collas en Urcusuyo y Umasuyo y lo mismo ocurría con Pacajes, etc. Estos señoríos aymaras son: Canchis, Canas, Collas, Lupacas, Pacajes, Carangas, Quillacas y Caracaras, en *orcosuyo*; mientras los del *umasuyo* son: Canchis, Canas, Collas, Pacajes, Soras, Charcas, Chuis y Chichas (pp 205-256). Ver su trabajo genial. Bouysse-Cassagne, Thérèse (1987). *La identidad Aymara. Aproximación histórica (siglos XV, siglos XVI)*. Hisbol-IFEA. La Paz.

<sup>21</sup> Espinoza Soriano, Waldemar (1987). *Migraciones internas en el Reino Qolla. Tejedores, plumeros y alfareros en el estado imperial Inca*. En: Revista Chungará N°19. Universidad de Tarapacá. Arica-Chile. Pp 239- 293.



*Capachica, Vilque Grande, Cupi o Cupe, Oruro (Orurillo), Ñuñoa, Huancoayllu, Sangarará, Pucará, Macarí y Umachiri.*

*En **Umasuyu**: integrada por Asillo, Arapa, Ayaviri Chichero, Saman, Taraco, Asangaro, Quequesana, Chupa, Achaya, Caminaca, Carabuco, Cancara, Moho, Conima, Ancorraimes, Huaycho, Huancasi, Vilque Chico, Huancané y Pusi (1987: 239).*

Para épocas anteriores, en el señorío Qolla se hablaba los idiomas *aymara, uros, puquina*; y luego el *quechua* ya con la intromisión de los Incas. Los lingüistas, arqueólogos y etnohistoriadores, han sostenido que los “reinos altiplánicos” eran reinos que a pesar del manejo de pisos ecológicos: tierras altas-tierras bajas/puna-valles/altiplano-valles (costeros y selváticos)/ de una ecología complementaria, también su idioma era diversificado, era el aymara de mayor predominancia. Dicha división de mitades implicaba una organización administrativa, económica, política e ideológica para mantener su unidad socio-espacio-territorial.

Lo que nos interesa es cómo estaba compuesto social y administrativamente, el señorío Qolla<sup>22</sup>. Hasta donde se sabe, Espinoza (1987: 245) identifica, a través de los Caciques de Huancané (documento colonial de 1583), la existencia de dos naciones: la colla y puquina. La primera tenía el poder y control político; en cambio los puquinas-urus conformaban los relictos de la antigua población nativa del área, invadida y derrotada ulteriormente por los invasores y conquistadores aymaras que instauraron el reino Qolla probablemente en el siglo XII después de Cristo. Así mismo, Erickson (1995:271-283) y Rostworoski (2005: 449-453)

---

<sup>22</sup> Su Kuraca o Cacique principal era *Zapana*, rey de *Jatunqolla*, que debió enfrentarse a la invasión inca, librando muchas batallas interminables, después de su derrota, los incas establecieron *mitmas* para controlarlos y “colonos” con oficios, como el caso de Milleraya (Huancané), dichos *mitmas* procedían de otros naciones e incluso estableciendo *mitmas internas* dentro del mismo. En general, posteriormente se modificó el panorama con la presencia de mitmas, de ahí deducimos que fueron adaptándose e imponiendo su lengua los incas. En cambio los Lupacas, al hacer alianza con los incas, mantuvieron su idioma e incluso sus instituciones a cambio de prestar servicios al Imperio inca. Su cacique principal, Pedro Cutimbo, así menciona la visita de Chucuito de 1567 por Garci Diez, que al mismo tiempo había dos caciques de las mitades de anansaya y urinsaya: Martín Cusi, Martín Cari. Dichos reinos a inicios de la colonia ya estaban establecidos como corregimientos, reducciones, sus curacas, jilaqatas transformado en algunos casos en cabildos y otros se han mantenido hasta la actualidad (Murra, 1975; Espinoza, 1987; Bouysse-Cassagne, 1987; Erickson, 1995; Damonte, 2011).

demuestran que había poblaciones uros, pukinas, uruquillas, chipayas, ubicadas en Capachica, Huata, Coata, y Taraco principalmente dedicados a la actividad de la pesca y recursos acuáticos, incluso en Capachica, la tasa de Toledo (1573) registró la existencia de dos Curacas uros, así mismo los pukinas, uros han tenido que inventar la tecnología de “*waru warus*” (camellones) en zonas de inundación y en las pampas inundables y orillas del lago Titicaca, para cultivo de papas. Con los cultivos de papa, pescado y entre otros, los uros pagaban sus tributos primero a los “señoríos aymaras” y luego a los españoles, incluso había poblaciones enteras de uros dedicados a los recursos acuáticos, algunos eran sirvientes de los Caciques.

Para la zona de Huancané (umasuyo), en sus ayllus se hablaba varios idiomas; en la de Huancané, Vilque (chico), Moho y Conima se hablaba el aymara y puquina; mientras en las zonas de Capachica y Coata apenas el puquina, uros, y en Puno únicamente aymara (Espinoza, 1987: 245). Cada uno, con sus divisiones de mitades complementaria: arriba-abajo/Janansaya-Jurinsaya.

La mayoría de los “señoríos altiplánicos” estaban divididos en parcialidades mayores y menores, es decir, las divisiones duales siempre estaban muy presentes y visibles tanto en los aspectos políticos, territorial e ideológico; con ello no pretendo ensayar el esquema “estructural-funcional” dualista o partición de mitades, al contrario cada ayllu, parcialidad, internamente interactuaba y de la misma manera las prácticas socioculturales eran en un nivel de ética andina, dicho de otra forma, las percepciones sobre el espacio y la organizacional sólo era posible en la medida que sus miembros mantenían respeto mutuo y la alta ritualización de sus prácticas consuetudinarias y, el manejo de una economía complementaria de pisos ecológicos.

### **1.2.2 En la organización colonial y republicano**

La organización socio-política y territorial de los grupos étnicos y del propio imperio incaico, con la llegada de los españoles, entro en colapso, y se debilitó la producción agrícola. La conquista española buscó ganar más

espacios y tierras para la explotación y acumulación de riqueza mineral. En efecto, la actividad agrícola-ganadera, fue reemplazada por la actividad minera, así se establecieron las Mitas mineras, se implantaron las Reducciones, Corregimientos con el fin de acumular riqueza a costa de los indígenas. De manera que, los indígenas estaban obligados a pagar los tributos (tasas), era difícil que escaparan; para ello se utilizó o recreó a los kuracas o señores e implantaron su régimen colonial. Esto, afectó notablemente en la configuración del panorama de los grupos étnicos existentes en el altiplano. Lo cual se puede constatar a través de revisitas, visitas, padrón de indios y estudios etnohistóricos. Con dichas Reducciones, Mitas mineras, resistencia de indígenas, la demografía y el universo de distribución varió notablemente. Hubo indígenas reducidos en espacios muy hostiles, algunos murieron en las mitas mineras y otros permanecieron en la condición de siervos explotados para pagar tributos a los españoles. De ser autónomos pasaron ser dependientes de la Corona Española, y más tarde de las repúblicas emergentes.

Para el caso de la cuenca del Titicaca, los “*señoríos altiplánicos*” con el advenimiento de la Colonia fueron reagrupados, cambiados de nombres en algunos casos y otros permanecieron en la misma condición. Las sayas (mitades binarias andinas), y otros sistemas complementarios de división dual y cuatripartición fueron bautizados como “*parcialidades*”. Incluso sobre las antiguas marcas, sayas y ayllus aymaras se establecieron dos formas de administración colonial, principalmente: las *Encomiendas*, de 1535 hasta 1570; y posteriormente fueron reemplazadas por los *Corregimientos*. Es así, como las cabeceras o “*pueblos*” pasaron a depender de la Corona Española, principalmente para la administración sociopolítica y tributación de los indígenas; con ello surgieron los Repartimientos, cada uno con su encomendero.

En efecto, el *reino Qolla* sufrió dicha modificación, reducido en Repartimientos que varió en ciertas épocas, así lo demuestran las re-visitas toledanas de 1575 y posteriores visitas también. Ya para la época dependían de la administración de Paucarcolla. De la misma manera, se

creó las jurisdicciones eclesiásticas, en donde, en cada pueblo o Corregimiento, se erguían las parroquias para catequizar a los indígenas.

Se sabe que el virrey Toledo inventó las Reducciones, “pueblos nuevos”, en más de 50 provincias; cada una agrupaba entre 10 y 20 pueblos. Para su administración se nombró un *corregidor* que era funcionario del virreinato, su nombramiento era por cuatro años, pero no siempre se respetó lo establecido; muchos corregidores alargaron sus mandatos e incluso algunos se perpetraron en sus puestos (Damonte, 2011: 37).

Para ello inventaron la república *de indios y españoles* (corregimientos de indios y españoles). Ambas compartían un mismo espacio socio territorial, la diferencia era que los indígenas tenían sus propios corregidores, y lo mismo los españoles. El corregidor de indios tenía que recolectar tributos de los indígenas e incluso organizar la mita (allí ocurrían abusos), otra de sus funciones era de tutelaje, debía defender y procurar el desarrollo de la comunidad de indios; en cambio los corregidores de españoles eran jefes políticos y administrativos, mandamases de la región asignada. Ambos tipos de corregimientos estaban impedidos de tener actividades comerciales, de tener otras encomiendas, mujeres del lugar e intereses de la localidad. Su función principal fue ocuparse de la defensa del territorio. Pero ello no se cumplía, ya que cada encomendero, en sus repartimientos hacía lo que mejor le parecía.

La manera cómo estaban jerárquicamente organizados para administrar fue: cabildo (de indios y de españoles), corregidor, Real Audiencia y Consejo de Indias en ese orden. Posteriormente, nacieron las Intendencias (con las Reformas Borbónicas en la mitad del siglo XVIII), con la idea de eliminar los Corregimientos, pues allí se cometieron los abusos y la acumulación de riquezas a costa de los indígenas. Dicha reforma, así mismo dio lugar a la conformación de virreinos; en 1784 oficialmente las intendencias reemplazaron a los corregimientos.

Pero qué pasó con los encomenderos o llamados corregimientos, en general con la población indígena, más allá de pagar tributos y prestar otros servicios. A partir de las visitas, revisitas y tasas hechas para Huancané<sup>23</sup>, explicaremos, cómo estaba aún compuesta la población de indígena o más precisamente la división de parcialidades o mitades: *Janansaya y Jurinsaya, los ayllus y estancias*.

Nuestra argumentación proviene de nuevos hallazgos como los tributos indígenas, padrón de indios originarios y forasteros, de las revisitas, de testimonios y contribuciones efectuadas a los ayllus y parcialidades duales del pueblo de Huancané, hechas por corregidores y funcionarios coloniales. Primero, del Archivo General y Documentación del Ministerio de Relaciones Exteriores de la República del Perú (AGDMREP: así abreviaremos, en lo sucesivo); segundo, proviene del Archivo Regional de Puno de la Dirección de Archivo Histórico-Puno (ARP-AH: utilizaremos así la abreviación para más adelante), éste último trata sobre las querellas y conflictos entre los notables y los indígenas, a inicios de la República.

El AGDMREP nos habla de repartimientos, para el caso de Guancané (sólo nos referiremos al actual distrito de Huancané), aunque hay una lista de repartimientos como Beringuilla, Vilquechico, Moho, sólo por mencionar<sup>24</sup>. Huancané, para esa época, fue el primer repartimiento. En el AGDMREP-LB10-022, se menciona a los ayllus existentes de las *parcialidades* (mitades), conocidos como: *anansaya (alasa)* y *urinsaya (masa)* por los reinos aymaras. Dichas parcialidades duales y ayllus son mencionados en dicho documento colonial. Así mismo la Revisita de 1713 (AGDMREP-PSG-006)<sup>25</sup> menciona a los indios tributarios de la parcialidad

---

<sup>23</sup> Hay pocos estudios etnohistóricos de la población indígena de Huancané, hasta donde se sabe hay referencias escasas no ordenadas, no sistematizadas ni mucho menos explicadas ni documentadas. Un dato temprano es: *la tasa de Toledo* (1575). Menciona como repartimiento de Guancané y su encomendero era Juan Gonzáles (Castro); hubo 480 aymaras tributarios y 270 uros tributarios con una población total de 3394 (cf. Palao Berastian 2005: 35). No menciona la división dual de parcialidades.

<sup>24</sup> El documento se encuentra en Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores-Perú, está con nombre de: "*Tabla que señala las tasas en que empiezan los padrones de cada uno de los pueblos y ayllus que componen los repartimientos contenidos en esta matrícula*" (AGDMREP-LB10-022: 414).

<sup>25</sup> Es un documento colonial de primer orden para nuestro caso, dada de 1713, que está en el Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores-Perú y dice: "*Revisita a la parcialidad de Hanansaya jurisdicción del pueblo de Huancané, realizada por el general Francisco Villavicencio y Granada, corregidor de Paucarcolla (1713)*". (AGDMREP-PSG-006) caja 498.

de Hanasaya. Por consiguiente, podemos sostener y afirmar que la vigencia de los tenientes gobernadores (*jilasullkas*) se remite a esos ayllus tradicionales, conformados por parcialidades ahora, y algunos convertidos en comunidades campesinas.

Por ende transcribimos las dos parcialidades existentes con sus respectivos ayllus:

**Cuadro 1: Guancane Primer Repartimiento**

GUANCANE PRIMER REPARTIMIENTO	
Parcialidades Anansaya	Parcialidades Urinsaya
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ayllu Hilata.</li> <li>- Ayllu Taypioco.</li> <li>- Ayllu Munaypa.</li> <li>- Ayllu Yanaoco.</li> <li>- Ayllu Guarisco-uro.</li> <li>- Ayllu Iscachata.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ayllu Hilata.</li> <li>- Ayllu Chिकासco.</li> <li>- Ayllu Guancho.</li> <li>- Ayllu Hacha Sullcata.</li> <li>- Ayllu Cupi.</li> <li>- Ayllu Ysca Sullcata.</li> <li>- Ayllu Cupisco.</li> <li>- Ayllu Yarecoa.</li> <li>- Ayllu Luriata.</li> <li>- Ayllu Milliraya.</li> </ul>

*Fuente:* AGDMREP-PSG-006, AGDMREP-LB10-022:414. Revisita de 1713

Podemos interpretar, a partir de dicha fuente, que los ayllus de Huancané, durante la época colonial, existieron como tal; e incluso, mucho más antes, fueron parte del “señorío Qolla” y formaron parte de una de las mitades, el *umasuyo*, el cual integraba a varios *suyus* o “provincias”; algunos investigadores lo identificaron como “cabeceras” (caso Lupacas). Siguiendo el esquema de dualidades complementarias, Huancané al igual que otros pueblos tenía la división de mitades tanto interna como externamente. La “cabecera” en todo caso era Huancané dividido en dos mitades que vienen a ser hoy en día los ayllus de: *Janansaya* y *Jurinsaya*.

En épocas coloniales, fue convertido en repartimiento, corregimiento, encomiendas; y finalmente en la República, lo mismo funcionó, con la salvedad de algunas modificaciones, pero a partir de los nombres mencionados podemos fácilmente identificar la actual vigencia de ayllus y estancias.

Con el advenimiento de la República, los indígenas sólo cambiaron de amo, y se produjo el mayor despojo de las tierras, se dio el inicio de la propiedad privada; pero en algunos lugares se mantuvo la organización socio-administrativa del ayllu. Así, se dio lugar al auge del gamonalismo andino y al sistema de haciendas. El impacto negativo de ellos, en las comunidades indígenas, ha generado el ciclo de las rebeliones indígenas en los andes, y también en Puno. No pretendemos hacer un tratado sobre teoría de conflictos y movimientos campesinos en los andes sur; pues el ciclo de rebeliones campesinas, dio la batalla por la defensa de la tierra y la eliminación de abusos perpetrados por los gamonales, hacendados, notables, autoridades, entre otros. El estudio del indigenismo hecho para el altiplano por Tamayo H., José (1982:193-247)<sup>26</sup> entre otras cosas señala *“la expansión de las haciendas, la violencia de los terratenientes-gamonales y los abusos de las autoridades locales de distritos y villorrios, pues las sublevaciones indígenas son una respuesta, un mecanismo de defensa”* (Pp. 195). Así mismo, Tamayo hace un listado de sublevaciones (32 movimientos campesinos), entre los más importantes señalamos:

*“Ayaviri (1920), Azángaro (1920), Huancané (1923)... el de Juan Bustamante en Huancané (1867-68), Zepita y Pomata (1904), Ilave (1905), Chupa (1909), Azángaro (1910-11), Pomata (1912), Juli (1912), San Antón (1912), Huancané (1913), Saman, Arapa, Caminaca y Achaya (1913), Isla Amantani (1914), San José (1915), Huata y Chucuito (1916)... Muñani y Calachaca (1920), Ayaviri (1920), Putina (1921), Lampa (1921), Asillo y*

---

<sup>26</sup> Ver el texto que mejor ubica y trabaja. Tamayo Herrera, José (1982). *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Ediciones Treintatrés. Lima. Para el altiplano Peruano, divide en 12 periodos históricos, el décimo periodo está referido la lucha por la tierra, el de la penetración imperialista en el altiplano y el auge de la *“intelligentsia”* puneña (1958-1821-1932), es el periodo más interesante de la historia puneña republicana, es la *“época de oro”* de rebeliones sociales y campesinos.

*Acora (1922), Huancané (1922), el de Wancho-Lima (1923) y de Choquechambi (1923)*” (ibid, 193-194).

El caso de Wancho-Lima (Huancané)<sup>27</sup>, en 1923, liderados por Carlos Condorena, Mariano Paco, Mariano Luque, Antonio F. Luque, entre otros, es interesante porque es una sublevación (Jaqi) dirigida especialmente contra los sistemas de explotación que sufrían los indígenas, pues los “notables” de Huancané exigían de los indios *“una serie de servicios gratuitos y cargos, que los indios debían prestar obligatoriamente durante toda la vida, primero como “postillones” hasta los diez años de edad, después como “campo alcalde” hasta los veinte años, en que ascendían al cargo de “hilacata” y luego a los cuarenta años, al de segunda. Existía también una especie de contribución personal en dinero que deberían pagar al “tasacamani” en beneficio del gobernador del distrito*” (Tamayo, op cit. Pp. 232).

A pesar que hubo movimientos campesinos, pues aún se mantenían las estancias, parcialidades y los modelos de dualidad complementaria; es así que, a partir de nuestro trabajo de campo, fuentes orales, documentos coloniales, republicano y actas, podemos establecer el siguiente razonamiento esquemático, sin antes mencionar que, aún está vigente la denominación de estancias al interior de los ayllus existentes, cada estancia en su mayoría se ha convertido en “parcialidades campesinas” que no tienen fecha de fundación; en cambio otros se han convertido en comunidades campesinas y tienen fecha de su constitución. Ponemos a consideración el prototipo (el ideal), en el siguiente cuadro a partir del *ayllu Taypioco*, uno de los *ayllus* de *Janansaya*:

---

<sup>27</sup> En la estancia *wancho*, surgió a iniciativa de ellos, primero la Escuela de Aña-Aña, en la casa y dirigidos por Mariano Luque, donde aprendieron las primeras letras, los líderes de Wancho- Lima. Segundo, la gesta fue planificado antes, no se lanzaron de inmediato, más bien optaron por los mecanismos de diálogo, planificación y vía legal; su objetivo era liberarse de las autoridades de Huancané, a la que estaban sometidos; tercero, concibieron una idea original, cortar todo tipos de servicios personales y comercial con el Pueblo de Huancané y finalmente, fundar un pueblo independiente totalmente indígena sin *“mistis”*, ni autoridades extrañas al medio campesino, lo llamaron: Wancho Lima, la capital. Es decir, en fondo era romper con el pueblo mestizo las relaciones de poder y se servidumbre y buscar su independencia total. Incluso, designaron el día miércoles para el mercado semanal y establecieron el uso obligatorio del español, prohibiéndose hablar el aymara en el nuevo pueblo. (cfr. Tamayo 1982).



**Cuadro 2: Parcialidad de Janansaya**

PARCIALIDAD DE JANANSAYA		
Ayllu <b>Taypioco</b>	<b>Estancias</b> (colonial-republicano)	<b>Parcialidades</b> “campesinas” (contemporáneo)
	Santiagoullo	Santiagoullo
	Suaquello	Suaquello
	Kakachi	Kakachi
	Titile	Titile

**Fuente:** Elaboración propia: Expedientes judiciales, censos y fuentes orales (2011)

### 1.2.3 La organización en la actualidad

Si bien es cierto, las actuales comunidades campesinas en el Altiplano tienen su existencia legal como tal, sus orígenes provienen de las formas tradicionales de organización socio territorial andina y estas formas no se modificaron totalmente, aun se mantienen con la existencia de parcialidades “campesinas” y los antiguos ayllus. La organización dual complementaria contemporánea, e incluso cuatripartición (Juli), se expresa en la vigencia de tenientes gobernadores de Huancané, en los ayllus de *Janansaya* y *Jurinsaya*<sup>28</sup>, recogidas de la memoria oral con la denominación, “*qharu*”. Así mismo, Juan L. Ayala L. (1988)<sup>29</sup> coincide en señalar que *qharu* es la denominación adoptada para la organización política-

<sup>28</sup> En distrito de Huancané, la mayor parte en la actualidad de los ayllus está compuesto por parcialidades y comunidades, éstas a su vez divididos o compuestos por familias patrilineales muy claramente diferenciados de una a otra parcialidad. Cada uno de estas parcialidades (antes llamado estancias), tradicionalmente estaban bajo el mando de tenientes auxiliares, hoy llamados tenientes políticos, que vienen a ser los *Jilaqatas*. En la actualidad existe 42 parcialidades y 103 comunidades, con un total de 145 tenientes de los ambos ayllus: *Janansaya* y *Jurinsaya*. Ver, Hilasaca Mamani, Esteban (Director) s/f. Revista: Jilasullca Teniente Gobernador. “*Historial de los Tenientes Gobernadores del Distrito de Huancané*”.

<sup>29</sup> Su aporte carece de argumentos necesarios, tampoco cita la fuente para el caso de “*qharus*”, que en cierta medida vendría ser, las parcialidades de *Janansaya* y *Jurinsaya*: conocidos hoy como *jilaqharu* (*mayor*) y *sullkaqharu* (*menor*), comúnmente llamados jilasullkas; tampoco no se aproxima a los ayllus que conformaban, sólo menciona los ayllus, pero en la práctica estos ayllus están bien definidos y divididos en dos mitades (*janansaya* y *jurinsaya*), su aporte es necesario, pero no cita la fuente al tratar de construir los ayllus existentes, que no han sido modificados en la actualidad. La Revisita de 1713 realizado a las parcialidades de *hanansaya* y *hurinsaya*, por el corregidor de Paucarcolla, el General Francisco Villavicencio y Granada, identifica claramente 6 ayllus en *janansaya* y 10 ayllus en *jurinsaya*. Revisar su texto Etnohistórico que carece de muchas fuentes y discusiones serias; Ayala Loayza, Juan Luis (1998). *Etnohistoria de Huancané*. I festival del libro Huancaneño Tomo I. Municipalidad de Huancané. Huancané.

administrativa de Huancané, así indica; *“el territorio comprende dos extensiones bien demarcadas, desde janansaya o jilaqharu y jurinsaya o sullkaqharu. Cada qharu comprende varios aillus, cada aillu es gobernado por un teniente gobernador. En muchos aillus existen tantos tenientes como estancias o parcialidades correspondan”* (Pp. 171-172). De la misma forma en la ciudad de Juli, se mantiene los *cuatro cabildos* (antigua organización Lupaca).<sup>30</sup> Con ello, constatamos la vigencia de ayllus y parcialidades claramente establecidas y definidas orgánicamente y en el manejo de espacios socioterritoriales, vinculados a sus costumbres. Allí no prevalece la ley positiva, sino que está vigente el derecho costumbrista en el sistema de cargos, en la resolución de conflictos, en la sucesión de las tierras parceladas. Así mismo, podemos afirmar que su vigencia es más notoria en las comunidades de Huancané, que en las comunidades quechuas (norte de Puno).

De acuerdo con los estudios contemporáneos de Peña J, A. (1998), Sánchez, R (1987), entres otros, podemos aproximarnos para contextualizar la vigencia contemporánea de parcialidades. El primero, Peña Jumpa,<sup>31</sup> en su trabajo sobre la justicia comunal en Calahuyo-Huancané, identifica que *“el ayllu se componía de cinco, seis, siete u ocho parcialidades identificadas territorial y parentalmente. Este ayllu a su vez, tuvo una parcialidad capital, donde residía el jilaqata como jefe o cabeza mayor, quien era el que se vinculaba con las autoridades distritales”* (1998:76). En efecto, la anotación de Peña es válida porque resucita la discusión romántica e inacabada, parecía cerrada en nuestro contexto; y nos obliga a hacer una visión retrospectiva de la etnohistoria y analizar el presente, de las “parcialidades”. A través de la línea del tiempo, podemos encontrar su permanencia; interactuando en los contextos neoliberales y modernos de

---

<sup>30</sup> Dichos cabildos son: *Ayanca, Mucho, Chambilla y Huancollo*; la visita de Chucuito (1567), hecha por Garci Diez, registra para dicho pueblos tres parcialidades: Ayanca, Mucho, Chambilla, con el proceso de reducciones y tasas toledana, apareció la parcialidad Huancollo, hoy cada cabildo esta agrupado por tenientes gobernadores que representan a sus comunidades. Debíó llamarse parcialidades (en la Colonia) y suyus (en señorío aymara), también existe el manejo dual complementario muy estructurado para las fiestas patronales y las relaciones internas entre dicho cabildos.

<sup>31</sup> Ver su trabajo: Peña Jumpa, Antonio (1998). *comunal en los Andes del Perú: el caso Calahuyo*. PUCP. Lima.

movilización social: Conflictos socioculturales. Segundo, Sánchez<sup>32</sup>, en un estudio comparativo entre Andarapa (Andahuaylas) y ayllu y comunidad (altiplano peruano), demuestra que el difícil tránsito de parcialidad-ayllu a comunidad campesina, en Vilquechico, y otras comunidades circunlacustre, no fue posible porque aún el control de tierras no es comunal ni colectiva, sino parcelada; respaldada con sus autoridades tradicionales: *jilaqatas* (Pp. 165-192).

Una de las características de las comunidades aymaras de Huancané es la organización de complementariedad<sup>33</sup> o la lógica de la dualidad espacial y complementaria: división de mitades; *anansaya (alasa)* y *urinsaya (masaa)*. En cambio, para otros contextos, la organización campesina es una de las formas más típicas y tradicionales expresados en ayllu. Estudios posteriores (Jacobsen, N: 1991; Calisto, M: 1991; Del Catillo, L: 1999)<sup>34</sup> han argumentado que las comunidades se han modificado total o parcialmente con la intromisión de tres hechos: primero, la Colonia les impuso la mita minera y las reducciones de indios; segundo, las legislaciones a favor de las comunidades campesinas en la República han ido evolucionado negativamente; y finalmente, la Reforma Agraria de 1969 no fue tan exitoso. Así mismo, las relaciones entre comunidades campesinas y las reformas liberales y el gamonalismo fueron controversiales. Producto de los abusos, hubo levantamientos indígenas y tomas de tierras, particularmente en la zona quechua de Puno; en menor intensidad, la zona aymara también ha hecho reclamos y protestas por los abusos de los hacendados. Dichas formas de interacción del campesinado del altiplano, obligaron a que se modificara total o parcialmente el universo de la ruralidad puneña, afectando principalmente a las estancias, parcialidades y ayllus.

---

<sup>32</sup> Examinar su trabajo: Sánchez, Rodrigo (1987). *Organización andina, drama y posibilidades*. IRINEA. Huancayo-Perú. Ver capítulo VI, el ayllu y comunidad, un difícil tránsito en el Altiplano.

<sup>33</sup> Para una discusión histórica y contemporánea sobre intercambio y reciprocidad en los andes; revisar: Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique (compiladores), 1974. *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. IEP.Lima.

<sup>34</sup> Revisar las discusiones que han argumentado críticamente para el caso de Puno: Jacobsen, Nils (1991). *Campesinos y tenencia de la tierra en el altiplano peruano en la transición de la colonia a la República*. En: Allpanchis N° 31. IPA. Cusco; Calisto, Marcela. (1991). *Campesinos puneños y resistencia cotidiana. 1900-1930*. En: Allpanchis N° 31. IPA. Cusco; Del Castillo, Laureano (1999). *La tierra en Puno ¿un problema sin salida?* En: Allpanchis N° 53. IPA. Cusco.

Por el contrario, el grupo de campesinos organizados en parcialidades (estancias) han permanecido sólidos al proceso de las encomiendas, haciendas, reformas (legales) y cambios establecidos. En la actualidad, en el contexto del sur andino existen las “parcialidades campesinas” y no están legalmente reconocidas como comunidades campesinas; a pesar de que la ley de comunidades campesinas, y la reforma y post-reforma agraria, estableció jurídicamente su existencia legal a las nacientes comunidades campesinas de “indígenas”, para dar paso así al derecho de la tierra. No obstante, las parcialidades no los requerían ni les favorecía, pues su naturaleza de organización respondió al proceso prehispánico y contemporáneo de organización “parcelaria” de tipo ayllu tradicional. Cada parcialidad “indígena”, permanecía con sus autoridades tradicionales que las guiaban, el más sobresaliente fue el *Jilacata* (hoy teniente gobernador).

Por otro lado, la presencia de parcialidades “andinas” en la actualidad no siempre es generalizada como la de comunidades campesinas. Así como también, la existencia de formas de organización andina no siempre fue uniforme, universal o única; pues la sociedad andina fue el escenario donde han interactuado las dinámicas de organización indígena, de acuerdo a la ubicación, al contexto histórico, geográfico y de acuerdo a las necesidades coyunturales. Por lo que, en nuestro imaginario “mundo andino” para estudios de las comunidades campesinas, se parte casi exclusivamente de la existencia de los ayllus (quechua) o jhata (aymara) para interpretar y contextualizar la sociedad rural.

La sociedad andina y su institucionalidad han transitado más o menos por etapas que podemos establecer secuencialmente: el ayllu tradicional, “común de indios”; la comunidad de indígenas; y finalmente la actual comunidad campesina. En algunas zonas actualmente, se da la “urbanización rural” con la adopción categorial de centros poblados, para luego convertirse en ciudades, y de esa manera adquirir o entrar a la lógica

de “ciudadanos modernos” pero, a la vez, seguir siendo aymaras, quechuas, etc.

Los balances hechos sobre comunidades campesinas para Puno han obviado la existencia de “parcialidades -estancias- campesinas”. Hasta donde se sabe, casi no existen balances o estudios exclusivos; empero, Rodrigo Sánchez es uno de los pocos que ha tratado de identificar, a través de su estudio, la presencia de parcialidades en la zona de Vilque chico (Huancané). Anota que:

*“Las parcialidades, en el contexto altiplánico son conjuntos de campesinos propietarios de parcelas minifundizadas y dispersas que raras veces van acompañadas de terrenos de propiedad comunal. En todo caso los propietarios de tales tierras colectivas cuando las hay no son las parcialidades sino las estancias, las cuales responde a los antiguos ayllus” (1987:169).*

La parcialidad campesina contemporánea presenta, como características bastante marcadas, la existencia de propiedad parcelaria-familiar y los linajes o descendencia patrilineal; así mismo su evolución comunal se ha enfrentado a múltiples obstáculos de normatividades oficiales, de allí que su dinámica interna y externa difiera del modelo de comunidades campesinas; entre los aymaras de Tarapacá (Chile), Gundermann Hans<sup>35</sup>, ha denominado “*comunidades sucesoriales*”. En ambos casos, la otra cara es la exclusión de las mujeres en el usufructo de la tierra.

Un caso anecdótico explicado por Sánchez (1987) son las incompatibilidades de formas de composición y organización social que impera en ellos. La post reforma agraria (SINAMOS) llevó a cabo el reconocimiento legal y la elaboración de catastro de tierras. Sin embargo, los pobladores de Vilquechico decidieron desalojar a los funcionarios, de esa manera el proyecto quedó encarpetao. De tal forma que:

---

<sup>35</sup> Ver su artículo: Gundermann, Hans (2005). *Comunidad aymara y conflicto interno sobre la tierra en la región de Tarapacá-chile*. En: Cuadernos Interculturales Vol.3 N°05. Universidad Valparaíso. Viña del Mar-Chile.

*“Ningún ayllu ni parcialidad llegó a adoptar la organización comunal oficial bajo tales circunstancias... el listado de razones expresadas por los representantes indígenas es como sigue: a) que habían sido engañados por sus dirigentes, quienes aceptaron firmar el acta de compromiso con los ingenieros de las ONRA; b) que no deseaban saber nada de las instituciones porque habían cometido abuso con ellos; c) que no deseaban que les levantara el plano de su parcialidad porque los ingenieros se iban a apoderarse de sus terrenos; d) que no deseaban ser “comunidad” porque no querían perder sus terrenos; e) que estaban bien cómo vivían y que deseaban que les dejara en paz” (ibíd.: 175).*

Del Castillo (1999: 84), citando a Caballero, indica que, a principios del siglo XX, “las comunidades y parcialidades fueron arrinconadas en las orillas del lago Titicaca y en las zonas de puna, dejando tierras y pastos a las haciendas”; Ello relativamente podría ser cierto en los documentos coloniales aparece como estancias (parcialidades), ayllus.

Actualmente la idea de *parcialidad*, estaría compuesto por varios aspectos: la distribución de tierras parcelarias y no comunales, la composición de sus habitantes de acuerdo al parentesco consanguíneo, la fuerte tradición de los cargos comunales, y la sucesión de la tierra por vía patrilineal. Cada jefe de familia posee parcelas no solamente en una parcialidad, sino en otras, esto por matrimonio exogámico, y por las costumbres hereditarias de tierra. Si bien es cierto que, en las comunidades campesinas, la propiedad era comunal y después se volvieron comunidades parcelarias; en cambio, las parcialidades en la actualidad, a pesar de que tienen su origen común en estancias-ayllus, su cohesión socio-territorial radica en principios de identidad “territorial-parcelaria”, en patrilineaje muy fuertemente emparentado con el sistema de cargos. Es decir, desempeñar cargos en la parcialidad significa ganar prestigio: ser gente o persona (*Jaqi*), persona completa; y así legitimar su herencia de tierra y el orgullo patrilineal de sus descendientes. Por ejemplo, los apellidos paternos tienen mucha importancia para la continuidad y vigencia de las parcialidades. Dichos

apellidos, son los indicadores de qué familia son. Entonces, se puede constatar la cantidad de sus miembros y la distribución de tierras. No siempre esto es uniforme, hay familias que al no tener hijo varón ya son vistos sin sucesión genealógica ni tierra; es decir, casi obligadamente tiene que haber hijo varón para la sucesión patrilineal genealógica y para ser respetado y considerado sujeto de herencia.

Finalmente, las argumentaciones expuestas, aunque un poco arbitrarias, no necesariamente son para legitimar la noción de “parcialidad” o hacer etnohistoria. Más allá del debate necesario, lo que importa es la “concepción de tierras y territorios” y de “recursos naturales” que tienen los pueblos originarios. Los debates son ahora esenciales, a la luz del derecho de los pueblos indígenas<sup>36</sup>. Las legislaciones internacionales están ancladas para establecer las relaciones de simetría entre los pueblos indígenas y los Estados nación; y para garantizar la continuidad de los Derechos Humanos y la igualdad de oportunidades; a pesar de que, los pueblos indígenas tácitamente tienen sus propios mecanismos tradicionales de resolución de conflictos, usos y costumbres sobre sus territorios y recursos naturales. En general, la otra “*racionalidad indígena*” radica en su pensamiento y cosmovisiones ancestrales.

### **1.3 Santiaguillo: un grupo social a través de la historia**

#### **1.3.1 Aspectos generales**

No existe la fecha de creación, ni documentos de reconocimiento legal, ni archivos que tenga la comunidad. Sólo a través de la memoria colectiva, de generación en generación, se sabe de su existencia; tampoco se recuerda el aniversario de su creación. La parcialidad de Santiaguillo

---

<sup>36</sup> Son dos normas internacionales; el *convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo-OIT*, Perú ha ratificado el 17 de enero de 1994 y entró en vigencia el 2 de enero de 1995; segundo, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, aprobada en la 107 sesión plenaria de la Asamblea de las Naciones Unidas, del 13 de septiembre del 2007, el resultado es de 25 años de lucha del movimiento indígena internacional.

(jurisdicción del distrito de Huancané)<sup>37</sup> debió ser tradicionalmente una estancia conformada por tres grupos de familias inicialmente (indios originarios), según la Revisita 1713: Ccapa, Luque, Mamani, incluye también a indios forasteros: Luque<sup>38</sup>; y en los documentos de querellas y en las actas de la parcialidad se sabe que también existieron y existen otras familias: Flores y Quispe. Actualmente, aún siguen vigentes tales familias, lo cual se constata en documentos de la época colonial, republicana y contemporánea (actas comunales), los “troncos patrilineales”.

De acuerdo al acceso a las visitas coloniales para Huancané, se sabe que Santiaguillo fue una estancia, parte del ayllu Taypioco. Este, a su vez, conformaba junto con otros ayllus la parcialidad Janansaya (hoy conocidos como los ayllus de Janansaya). El censo del INEI de 1940, lo registra como *Estancia Santiaguillo*; el IX censo de Población y vivienda (INEI) de 1993, como *unidad Agropecuaria: Santiaguillo*. De acuerdo al acta comunal reciente, se sabe que es *parcialidad de Santiaguillo*.

La denominación de *Santiaguillo*, según la memoria colectiva, se debe a que, al edificarse la Iglesia de San Santiago, y excavar las zanjas para la cimentación encontraron “*sapos verdes y lagarto verde gigantes*”; conforme a la creencia de los lugareños, la iglesia se desmoronaría. De allí, en razón de maldición, lugar malo, pondrían el diminutivo de *Santiaguillo*<sup>39</sup>. Probablemente haya existido una denominación original, pudo haber sido Taypioco, puesto que, a pocos metros, hay humedal de agua que mantiene

---

<sup>37</sup> Existe monografías y algunos artículos referidos a Huancané, casi todos inciden en aspectos socioculturales, desde una perspectiva descriptiva, utilizando una historiografía no analítica, sino, explorando las formas de cultura “popular” o describir las manifestaciones culturales a nivel etnográfico. Ver el ensayo monográfico de: Sánchez Huanca, Felipe (1994). *Huancané. Tierra y hombres*. Puno; así mismo las descripciones etnográficas para los aymaras, consultar ha: Cuentas Gamarra, Leónidas (1966). *Apuntes antropológicos sociales de las zonas aymaras del Departamento de Puno*. CORPUNO. Departamento de integración cultural. Puno.

<sup>38</sup> La revista de 1713, menciona a *indios forasteros* del ayllu Taypioco, uno de ellos es, *Mateo Luque* natural de la parroquia de San Pedro de la ciudad de La Paz. De modo que hay dos familias Luque, que no hay que confundir, ambos no son parientes. Así mismo, aparecerá ya indios forasteros con tierras.

<sup>39</sup> Haciendo una comparación analógica, ello podría ser probable; José Antonio del Busto(1978:23), dice que Francisco Pizarro, llevaba en su navío, indios nicaragüenses, españoles, caballos y perros, bajo la advocación de Santiago, para que proteja y les salvase, los tripulantes en desconfianza, lo llamaran como *Santiaguillo* (de menor importancia), textualmente dice “El navío tenía por nombre “El Santiago” y marchaba bajo la advocación del Apóstol Patrón de las Españas; pero los soldados lo conocían por “El Santiaguillo”. Como si la protección del Apóstol fuera poca”. Ver su libro: Francisco Pizarro. *El Márquez Gobernador*. 2da Edición Librería “STUDIUM”, 1978. Lima.



verde dicho lugar; desglosando sería: TAYPI (medio, centro) y HOCCO (humedal, manantial).

Está ubicado la Parcialidad Campesina de Santiaguillo, en el perímetro del anillo circunlacustre del lago Titicaca, al nor-orient de la Región Puno, al sur del distrito y provincia de Huancané, a una distancia de 5 kilómetros del mismo pueblo. Es una población de habla aymara<sup>40</sup>, que ha heredado la tradición de sus antepasados.

Santiaguillo no es un territorio continuo, de modo que la ocupación de las tierras se da en base a pequeñas -unidades- parcelas diseminadas. Para poder verificar su ocupación territorial señalamos los siguientes límites:

- Norte: con el lago de Huiniwi y la Parcialidad campesina de Vizcachani.
- Sur: con las parcialidades campesinas de Titile y Quela.
- Este: con el lago Titicaca y la parcialidad campesina de Qaqajachi.
- Oeste: con la parcialidad de Suaquello.

De acuerdo al Censo de Población y Vivienda del INEI de 1993, existen 266 habitantes de los cuales 122 son hombres y 144 mujeres; el censo del INEI de 1940 registra 67 familias y un total de 283 habitantes. De acuerdo a estos datos oficiales, en 53 años (1940-1993) la población ha disminuido en 17 habitantes. Sin embargo, de acuerdo a las actas de la parcialidad, trataremos de explicar la población existente, los cambios demográficos ocurridos. En una de las actas de 1975 a 1983, se registra 77 familias nucleares que han contribuido en la construcción y donación de terrenos

---

<sup>40</sup> La cultura aymara, ha sido objeto de estudios, desde diverso ángulos, ver los textos de: Tschopik, Harry Jr. (1968). *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. Instituto Indigenista Interamericano. México; Albó, Xavier (1998). *Raíces del mundo aymara*. Unesco. Madrid; Llanque Chana, Domingo (1990). *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidades*. IDEA-Tarea. Lima. Existen también, estudios intensos sobre la dinámica interna (el caso de Irpa Chico-Bolivia) que es muy exhaustivo, revisar; Carter, William E., Mamani P., Mauricio (s/f). *individuo y comunidad: el balance aymara*. Edición inédita. Así mismo se ha hecho estudios comparativos entre las comunidades aymaras de Perú y Bolivia incluso comparaciones de la cultura aymara con los pirineos de Europa, revisar; Damonte Valencia, Gerardo (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. CLASCO/ GRADE. Lima; Letamendia, Francisco (coordinador), Morata, Francesc; Paredes, Óscar; Condori, Elías y Alanoca, Vicente (2011). *Pueblos y fronteras en los Pirineos y en Altiplano andino. Editorial Fundamentos*. Madrid. Es un texto que analiza los pueblos como el caso aymara dividido en cuatro países, y sobre los Pirineos en Europa que también están presentes en diferentes estados. Son estos pueblos que ahora exigen sus derechos como pueblos.

para la escuela de Cotapata (5 mayo, 1978: 39-40), en la misma acta se registra la relación de 88 personas con tierras que han dado cuota al teniente gobernador para protegerse de los fenómenos naturales (13 de mayo 1982: 93-95). Para 1990, se registra familias que han participado en la construcción de la casa comunal, se registra 96 personas (24 de noviembre, 1990:48-54); la última acta aún vigente, desde 22 de diciembre del 2007 hasta hoy, es la única acta que registra tal cual: *Acta de padrón de la Parcialidad de Santiaguillo*, para el 21 de Julio de 2009 con 78 familias nucleares (21 Julio 2009: 24-26). Podemos concluir que la tasa poblacional ha variado; es decir, entre 1970 y 2009, hubo un aumento progresivo de 17 familias nucleares, esto ha ocurrido en tres décadas. Entonces, ¿qué está pasando? Las posibles respuestas serían dos, aunque complementarias: a) de acuerdo a las actas existentes constatamos que cuando se realizan los trabajos comunales, gestiones importantes ante las autoridades locales o regionales y renovación del cargo de teniente gobernador, se realiza una especie de memoria colectiva en el recuento de los jefes de familia (tipo censo), en la asamblea comunal o relevo del teniente gobernador, *uno* a mediados del mes de diciembre *-jallupacha-* y *otro* a mediados del mes de junio *-awtipacha-*; b) a los 77 jefes de familia que radican permanentemente en Santiaguillo, hay que agregar los migrantes que radican en diferentes partes del Perú (principalmente Chala -Arequipa-, Lima, Juliaca -Puno-), resultando un aproximado de 100 jefes de familia. Los migrantes varones están vinculados para dar su continuidad a su parentesco patrilineal y la identificación con Santiaguillo a través de los cargos, pero no es así con las mujeres. De ahí, deducimos que siempre va a existir una población en permanente movimiento entre lo urbano y lo rural; pero las mujeres, son las que han tenido que migrar o formar su familia y establecer su residencia patrilocal y/o neolocal con su esposo (caso los migrantes) de manera permanente.

### 1.3.2 Pasado y presente en Santiaguillo

Santiaguillo es una población nucleada<sup>41</sup>. Si un visitante foráneo llega, puede imaginarse que está en un pueblito con sus callecitas pintorescas y casas de adobe en su mayoría. Las viviendas se ubican en una lomada (*mojón*), de lejos parece un montículo grande, en una pequeña cima en medio de la pequeña planicie. Su población habla aymara y español. Todos se saludan: “tío, tía, buenas tardes, buenos días”, depende de la circunstancia. La calle principal, simbólicamente, divide en dos a la población. Así mismo, cuando examinamos las otras calles, hay subdivisiones. De forma que, estamos ante una población dividida en dos mitades complementarias; y éstas a su vez, en otras sub-mitades. A simple vista, dichas calles tienen la forma de una cruz.

Las familias que los conforman, son fáciles de identificar, puesto que sólo existe la presencia de cinco apellidos “patrilineales” que son: Ccapa, Luque (s), Mamani, Flores y Quispe. En nuestras conversaciones sostenidas en diversos momentos (fiestas y asambleas), nos decían que, siempre ha sido así e incluso constatando las actas que ellos registran, hay la repetición constante de los apellidos mencionados. También en las visitas coloniales y en el archivo republicano, se menciona estos apellidos. Lo cual nos está sugiriendo que la parcialidad estuvo conformada por “truncos familiares”, no sólo en Santiaguillo, sino también en parcialidades vecinas, como los Huanca en la parcialidad de Suaquello, los Queque en la parcialidad de Quela. Por ende, la manera cómo están estructuradas las parcialidades nos sugiere el enclave de la “organización de ayllus” duales, que necesariamente se mantiene en la actualidad con la vigencia de las parcialidades, antes llamados estancias.

Los santiagos expresan que no hay presidente comunal ni otros cargos que la reforma agraria inventó, sólo *el Teniente Gobernador*, es la

---

<sup>41</sup> Las parcialidades vecinas, lo mismo presentan viviendas nucleadas, bien planificadas, manejo interno de zonificación, la presencia de andenerías es notorio y la caracterización de ser fuertes, luchadores; así podemos inferir de la música *chiriwanos* que practican, conocidos como: verso *Achachi, Wawa*, de simple razonamiento lógico son el viejo y niño; ello también se evidencia internamente el orden que están establecidos las parcialidades, ya sea para las fiestas y de sistema de cargos.

autoridad que los representa en espacios administrativos e internamente es el que vela por la parcialidad; la manera como mantienen y legitiman; es por dos razones, primero su nombramiento se debe a las edades y por ser varón; implícitamente al asumir los cargos menores y especialmente están dando continuidad y vigencia al sistemas de cargos, el más conocido es el *jilaqata*; del mismo modo, está legitimizando las tierras de sus “truncos patrilineales”. En el fondo, hay una vinculación recíproca entre ser varón y tierras. En cambio, las mujeres aparentemente son discriminadas, lo cual no es cierto pues constituyen el complemento dual en la concepción aymara, de el *chacha-warmi*.

Cuando se dan las fiestas propias, como la fiesta de carnavales, concurso de *chiriwanos*, concurso de *sicuris*, fiesta de las cruces, o cuando bailan los “*chojñas*” o “*qapheros*”, se evidencia la identidad y el orgullo de ser Santiaguillo; pero no solamente es fiesta y alegría. En una de nuestros trabajos de campo, hemos podido presenciar las discusiones y peleas. Cuando están un poco mareados, las conversaciones giran en torno a las tierras y a la sucesión de cargos, alternando con las actividades que ellos hacen, ya sea como migrantes. Las fiestas son, a la vez, el espacio de socialización, de peleas, discusiones o de hacer la memoria colectiva. Con las peleas se establece la resolución de conflictos interpersonales; podríamos decir que es el *Tinku*, que ocurre entre los Laymis y Machas de Potosí (estudiados por Plat Tristan). Las peleas son para armonizar y restablecer las relaciones de orden, un orden comunal y de ayllu, e incluso de oposición complementaria, ya sea entre los “truncos patrilineales” o hermanos de consanguinidad.

Es maravilloso estar con ellos; verlos reír, llorar, insultarse, abrazarse y respetarse. Cuando alguien fallece todos concurren para compartir la tristeza. Bailan y comen lo que ellos cultivan (papa, habas, oca) y lo que adquieren del mercado (maíz). Un fiambre siempre es con ají, pero no siempre comen juntos los varones y las mujeres; la manera como están posicionados cuando comen “*fiambre o qhoqhawi*” es: las mujeres están en

círculo, mientras van comiendo van hablando entre ellas; así mismo, los varones comen parados, dialogan también entre ellos, se ríen, bromean, se burlan, intercambian opiniones sobre lo que hace el teniente o a veces planifican u observan lo que acontece en su parcialidad. También no se olvidan cuando fueron jóvenes; hablando de sus aventuras, fracasos, alegrías o de las barreras que han tenido que pasar al ser migrantes o residentes. Finalmente, los jóvenes migran en busca de mejores condiciones, algunos estudian en institutos, universidades locales; mientras otros asisten al colegio de Huancané; los niños y niñas estudian en la escuela del centro poblado de Cotapata, éste está cerca, a pocos metros de Santiaguillo. Cuando un lugareño de Santiaguillo llega a altos cargos es signo de orgullo; así se constata, en la persona del Director del Colegio Nacional de Varones de Huancané, quien es de Santiaguillo. Existe también otros profesionales que destacan, y trabajan en otros lugares. En los espacios de socialización (calendario festivo anual), allí vemos a ellos ver frecuentemente, como signo de decir: “aquí estoy, a pesar que estoy lejos”, llegan con su(s) caja(s) de cerveza haciendo ayni (reciprocidad) a los pasantes (teniente gobernador, guías de carnaval, qhaperos y alferados). Una de las fechas importantes para la población de Santiaguillo es la creación (03 de setiembre) del Centro Poblado de Cotapata, que celebran todos los años.

Así es la vida en Santiaguillo, qué pasará en lo posterior, hasta donde sabemos, siempre va haber físicamente Santiaguillo, compuesto por sus “troncos familiares”, quizás habrá alguna modificación, seguirán haciendo fiestas y asumiendo los cargos para legitimar sus tierras; las mujeres también asumirán las relaciones de dualidad complementariedad.

Haciendo una retrospectiva, podemos establecer quiénes fueron. Ya desde la época prehispánica y colonial existió el ayllu Taypioco. Posteriormente en la época republicana se registra como estancia Santiaguillo y junto con otras estancias siguen siendo parte de dicho ayllu.

En la actualidad se denomina parcialidad campesina de Santiaguillo, conformante del centro poblado de Cotapata.

Para la época colonial, las visitas hacen constar la existencia de la parcialidad de anansaya conformada por varios ayllus, uno de ellos era Taypioco (AGDMREP-LB10-022: 414), de acuerdo a la Revisita de 1713 (fuente más temprana, hasta donde sabemos) a la parcialidad de Hanansaya, jurisdicción del pueblo de Huancané. La revisita fue hecha por el General Villavicencio y Granada, corregidor de Paucarcolla. En otras palabras, los ayllus de Janansaya y Jurinsaya (Huancané), dependía del corregimiento de Paucarcolla. Es una fuente para aproximarnos a cómo estaba compuesto (troncos familiares) el ayllu Taypioco, la revisita (1713) registra a las personas que encontró (tipo censo). Para el caso del ayllu Taypioco, transcribimos sólo los “troncos familiares” de la estancia de Santiaguillo, sin mencionar al común de indios de las otras estancias y ayllus.

#### **Común de indios originarios:**

*Martin **Escapa** (Ccapa) de hedad de treinta yocho años casado con Isavel Cacchi olla mesma hedad no tienen hijos.*

*Thomas **Luque** de hedad de veinte y quatro años casado con Ana Chuqui de veinte y dos años tienen por hija a Esperanca (Esperanza) Chuquiña de seis meses.*

*Juan **Escapa** (Ccapa) hedad de treita y seis años casado con Francisca Quispe de treinta y quatro años.*

*Francisco **Mamani** de hedad de veinte y quatro años casado con Francisca Canicha de veinte y un años tienen por hija a Antonia Canicha de un año.*

**(Revisita del General Villavicencio y Granada, Corregidor de Paucarcolla, 1713)**<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Nos basamos en la Revisita de 1713, que se encuentra en el Archivo General y Documentación del Ministerio de Relaciones Exteriores de la República del Perú (AGDMREP, abreviación nuestra). Se denomina: *Revisita a la Parcialidad de Hanansaya, jurisdicción del Pueblo de Huancané, realizada por el General Villavicencio y Granada, Corregidor de Paucarcolla en 1713.* ( AGDMREP- PSG-6 Caja 498)

En la misma revisita (1713), incluyó a viejos reservados, personas adultas mayores de edad, dice: *Viejos Reservados deeste Ayllu* (se refiere al Ayllu Taypioco). Estos son:

*Juan **Luque** de hedad de cincuenta años casado con Ana Choqui de la misma edad.* (Revisita Villacencio y Granada 1713)

Incluso registra a forasteros de los ayllus de la parcialidad de Hanansaya; para el caso del ayllu Taypioco, había cuatro originarios y seis indios forasteros venidos de La Paz, Copacabana, de Yunguyo, Larecaja, Caracollo y Taraco. Esto nos indica que, al interior del ayllu Taypioco, había poblaciones naturales y foráneas que manejaban los espacios de tierras para cultivarlos. Los forasteros, en su mayoría, provenían de Bolivia, porque el lugar es apto la producción agrícola. Sólo transcribimos (literalmente) a algunos indios forasteros.

### **Común de indios forasteros**

*Matheo Luque natural de la parrochia de San Pedro dela ciu dela Paz de hedad de veinte y quatro años casado con Lorenci Colqui de veinte y dos años tienen por hijo a Juan Luque de quatro años.* (Revisita de 1713).

La misma Revisita de 1713 incluyó a los indios originarios que fueron designados a las minas de San Juan y Buena Vista de la provincia de Carabaya y San Gabán.

### **En calidad de mitayos**

*Juan **Luque** de hedad de veinte y seis años casado con María Chuquiña de veinte y quatro años tienen por hija a Ana Luque de dos años.*

*Sebastián **Escapa** (Ccapa) de hedad de veinte y quatro años Casado con Ysavel Quiqui ollamesma hedad no tienen hijos*

Hay otro documento colonial, para el año de 1740: *padrón 1740*<sup>43</sup>. Es un documento que también registra *indios originarios y forasteros*; solamente menciona nombre, apellido y edad de los indios de las parcialidades de Anansaya y Urinsaya; para el caso del Ayllu Taypioco, menciona dieciséis indios originarios y veintitrés indios forasteros. Esto nos indica que cada cierto tiempo se hacía visitas (censo) para saber quiénes son originarios y forasteros, así mismo para la tributación de indios. Como ejemplo transcribimos algunos:

#### **Originarios del Ayllu Taypioco.**

<i>Francisco Mamani de</i> _____	44.
<i>Diego Luque de</i> _____	36.
<i>Pasqual Condori de</i> _____	31.
<i>Felipe Guanca de</i> _____	26.
<i>Lorenzo Escapa (Ccapa) de</i> __	49.

#### **Forasteros de este Ayllu.**

<i>Andrés Mamani de</i> _____	34.
<i>Sebastián Luque de</i> _____	24.
<i>Ygnacio Flores de</i> _____	24.
<i>Agustín Guanca de</i> _____	36.
<i>Alonso Condori de</i> _____	39.
<i>Francisco Domingo de</i> _____	46.
<i>Lorenzo Cani de</i> _____	34.
<i>Melchor Cuno de</i> _____	36.

(Fuente: padrón 1740).

Finalmente, el Memorial y Razón de Personas que contribuyeron los reales tributos de los ayllus de Huancané, siendo su Alcalde Manuel Carpio

---

<sup>43</sup> Se llama: *Padrón de indios originarios y forasteros de la parcialidad de Hanansaya y Urinsaya 1740*. No dice quien lo hizo, al parecer es anónimo, e incluso registra la fecha que se hizo: *29 de diciembre de 1740*; también se encuentra en el Archivo de Ministerio de Relaciones Exteriores- Perú (AGDMREP-PSG-14 caja 499). Es interesante dicho padrón, porque menciona las edades y los nombre y principalmente los apellidos existentes en los ayllus de *Janansaya y Jurinsaya*.



para el siglo XVIII<sup>44</sup>, la población tributaria ha incrementado enormemente, puesto, que las tasas que deberían de contribuir eran muy fuertes. Hay que tener en cuenta que los que tributaban eran los varones que cumplían los 18 años hasta el máximo de 50 años; incluso viudas, casados y solteros tributaban. En el caso del ayllu Taypioco, para el siglo XVIII, había 51 originarios y 31 forasteros con tierras. Se sabe que los visitantes los conocían como *Yndios Aymaraes*. Mencionamos algunos de ellos, como muestra:

### **Ayllu Taypioco Originarios.**

*Martín Luque de 55 años cc (casado con) Ygnacia Cana sin hijos.*

*Vicente Capa de 32 años cc Matilde Luque tiene 1 hija Rosa de 2 años.*

### **Forasteros con tierras (ayllu Taypioco).**

*Mariano Luque de 33 años cc Feliciano Guanca tiene 2 hijas Paula de 6 y Catalina de 1.*

*Ysidro Mamani de 57 años viudo tiene 2 hijas Teresa soltera y María de 1 año.* (Fuente: Memoria y razones de personas que contribuyeron los reales tributos de Huancané, siendo su Alcalde Manuel Capiro siglo XVIII).

Los datos de las revisitas y de los tributos coloniales que los originarios y forasteros deberían de pagar, nos sugieren que el Ayllu Taypioco existía y existió. Los apellidos paternos encontrados, nos señalan que había personas del lugar con tierras y después, con las reubicaciones o reducciones, se reestructuró el panorama del lugar y llegaron indígenas de otros lugares en diferentes épocas, incluso de distancias lejanas como La Paz, o también de Taraco (Puno), que está próximo a los ayllus de Janansaya y Jurinsaya. Sin embargo, la población originaria del ayllu Taypioco estuvo conformada por “truncos patrilineales” bien definidos y marcados. De ahí deducimos que vivían nucleados poblacionalmente. Los

---

<sup>44</sup> Es una fuente del siglo XVIII, no dice el año; pero es importante señalar el registro que han hecho sobre la tributación de los indios originarios e indios forasteros con tierras; el documento dice: *Memorial y Razones de personas que contribuyeron los Reales Tributos de los Ayllus de Huancané, siendo su Alcalde Manuel Capiro (siglo XVIII)*, proviene el documento, del Archivo de Ministerio de Relaciones Exteriores- Perú (AGDMREP-PSG 61 Caja 501).

lugares de cultivos eran aprovechados para pagar los tributos a los corregidores. Cada parcialidad tenía sus autoridades originarias: *jilaqatas*. Así fueron recreando los cargos, el manejo de tierras y las tecnologías propias, estableciendo alianzas intrafamiliares al interior de la parcialidad, actualmente así se demuestra.

A inicios de la República Peruana, seguían manejando de la misma manera los sistemas de cargos, la transmisión de tierras e incluso recrearon algunos cargos adaptándose al contexto. De hecho hubo abusos, incluso se implantó el gamonalismo y servicios a los que se les obligaba. Un caso interesante, para la estancia de Santiaguillo, es que seguía siendo parte del ayllu Taypioco, ya bien definidos los “truncos familiares patrilineales”, ello aún prevalece hasta la actualidad.

Para el año de 1840, existe un expediente judicial de la estancia Santiaguillo<sup>45</sup>, en la estancia Santiaguillo, se celebraba matrimonio, en esas circunstancias sucede una riña, con la consecuencia de este hecho, Juan y Egidio Luque –padre e hijo- resultan los acusados de haber maltratado hasta que muera Mariano Luque. Dicha querrela duraría por varios años, en cuyas actas podemos encontrar tres cosas: a) la referencia al ayllu Taypioco, cuando declaran en sus manifestaciones señalan pertenecer al ayllu Taypioco de la estancia Santiaguillo, así mismo se identifica la presencia de su *jilaqata* y el *tasacamani* (cobrador de impuestos), b) la vigencia de apellidos como: Luque (s), Ccapa, Mamani, Flores y Quispe; para la estancia de Santiaguillo, nos sugiere que son del lugar y que allí habitan y hacen las actividades cotidianas, c) así mismo registra sobre el caso de tierras que ellos tienen, más precisamente la manera como manejan de acuerdo a los linajes patrilineales.

En las manifestaciones en dicha querrela aparece con frecuencia la identificación con ayllu Taypioco y pertenecientes a la estancia Santiaguillo,

---

<sup>45</sup> Las *querellas* se encuentran en el Archivo Regional de Puno en la Sección de Archivo Histórico, que datan del año de 1840 y los años siguientes, allí podemos encontrar la relación dinámica interna al interior de la estancia Santiaguillo y las maneras como piensan sobre la justicia y los temas de tierra.

además confirma para nuestro propósito la existencia de Santiaguillo en el pasado y presente. Extraemos algunos pasajes de la querrela, donde menciona como *estancia Santiaguillo*:

*“... y como a las ocho y media en distancia de media legua a la estancia Santiaguillo, oyeron una algarara y gritería escucharon y dijeron ambos que sin duda habrán peleado en la función del casamiento...”*(Archivo Regional de Puno-dirección histórico: 1940: 5).

Finalmente, podemos afirmar que este lugar sigue vigente, con la diferencia que se denomina parcialidad campesina de Santiaguillo, e incluso superviven la organización, estructuración y los “truncos familiares patrilineales”: Ccapa, Mamani, Luque (s), Quispe y Flores. De la misma forma, está vigente el sistema de cargos y la sucesión de la propiedad de la tierra a través del derecho consuetudinario.

## CAPÍTULO II

### EL DERECHO CONSUECUDINARIO EN LOS ANDES DEL PERÚ

#### 2.1 El derecho no escrito en los pueblos originarios

Para nuestra discusión es necesario saber qué es el derecho no escrito que poseen los pueblos indígenas, parcialidades y comunidades campesinas; ¿es lo mismo que el derecho escrito?, ¿existe alguna manera para entender y explicar el fenómeno del “derecho consuetudinario”? incluso ¿qué implicancias teóricas revierte para la antropología jurídica y el derecho positivo? y ¿es verdad que se puede hablar, para las sociedades indígenas, de un sistema jurídico indígena? Los académicos también lo han llamado como la mediación entre el positivismo jurídico<sup>46</sup> y el derecho consuetudinario, como sinónimo de “pluralismo jurídico”. Nuestra intención no es hacer un tratado sobre el derecho no escrito, sino cuestionar, a partir de estudios realizados y reflexiones hechas desde la antropología jurídica, al derecho positivista que impera en nuestra sociedad y buscar algunos consensos de acuerdo al derecho internacional indígena, e inferir en la diversidad legal y no legal que se practica en los andes del Perú.

---

<sup>46</sup> Uno de los defensores clásicos sobre el positivismo jurídico es Hans Kelsen; cuando plantea que la teoría pura del derecho “es una teoría del derecho positivo en general y no de un derecho particular...Al calificarse como teoría “pura” indica que entiende constituir una ciencia que tenga por único objeto al derecho e ignore todo lo que no responda estrictamente a su definición” (1989:15). Para mayor detalle revisar su obra clásica: Kelsen, Hans (1989). *Teoría pura del derecho*. Editorial Temas. Lima.

Así mismo, las dimensiones culturales del derecho, tanto la oficial o formas alternativas de justicia -llamadas consuetudinarias- son las más controversiales, social y jurídicamente. En esa línea, el régimen oficial y el Estado, monopolizan el principio positivista del derecho en todos los ámbitos bajo el amparo del principio de la legalidad jurídica, sin reconocer otras formas alternativas de derecho no oficial. Ello nos exige, explorar el pluralismo legal y social en diversos ámbitos y realidades socioculturales.

En la parcialidad campesina de Santiaguillo-Puno, prevalece el derecho no escrito frente al derecho escrito. Las reuniones comunales, las fiestas tradicionales y cargos comunales se convierten en espacios donde se evidencia la práctica del derecho no escrito. Ésta es una realidad que no se puede negar; sin embargo, en el Perú, se da la homogenización sociológica y jurídica, sin importar las diferencias culturales; principalmente vinculadas con las maneras de administrar la justicia indígena.

Por otra parte, es necesario definir qué se entiende por pluralismo jurídico o antropología jurídica; algunos lo llaman el “otro” derecho. Hasta donde se sabe, tampoco existe consenso sobre la noción de antropología jurídica, ni mucho menos sobre la pluralidad legal. Es cierto que las primeras investigaciones provienen de la antropología clásica y del derecho comparado; entre los más destacados exponentes tenemos a Maine, Bachofen, y Mc Lennan. Así mismo, B. Malinowski con su obra *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje (1926)*, incluso más tarde Max Gluckman y P. Bohannan, entre otros, desarrollan la idea o ensayan algunas consideraciones de la antropología jurídica, con las herramientas y métodos etnográficos enmarcados en las corrientes del Evolucionismo cultural, Funcionalismo-Estructuralismo y, en menor medida, en la teoría de conflictos; pues, casi todos procedían de sociedades occidentales. Sus aportes teóricos no reflejaban la idea del derecho propio de las sociedades no occidentales. Posteriormente, los estudios sobre pluralismo jurídico y sus reflexiones en contextos no occidentales se ven reflejado en los trabajos de Guillermo Bonfil, Angel Palerm, Rodolfo Stavenhagen, Diego Iturralde, Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros. El interés era explicar la situación de

atraso y sumisión que han mantenido los indígenas en la época colonial y republicana. Es decir, ese “sujeto indígena” pasa a ser “objeto” de discusiones jurídicas, e incluso proponen la integración al Estado y luego su protección; posteriormente se institucionalizará el Indigenismo como una forma de defensa del indio, bajo la mirada paternalista y legalista.

De lo anterior, se desprenden dos hechos: a) las interpretaciones etnográficas clásicas han priorizado la visión del indígena de una manera no objetiva, mezclados con la supuesta evolución social y dominación colonial, b) se profundizó la mirada paternalista con el auge del Indigenismo para las sociedades no occidentales, su interés era la incorporación y protección jurídica del indígena. Ambas formas de aproximarse han configurado la vigencia no bien estudiadas ni sistematizadas sobre el derecho no escrito.

Empero, persiste en las comunidades indígenas el “otro” derecho, que vendría a ser el conjunto de normas jurídicas no escritas ni codificadas, llamado “derecho consuetudinario”, inmerso en su estructura social. Tampoco existe un especialista (el jurista, para el derecho positivista) que lo pueda aplicar, sino que es la comunidad indígena la que establece los mecanismos de aplicación, regulación y resolución de conflictos. En algunos casos, coexiste con el derecho positivo.

Varios trabajos recientes, sobre el pluralismo jurídico, han explicado la vigencia del derecho no escrito en sociedades indígenas, comunidades nativas y campesinas, ya sea a nivel etnográfico, reflexiones a nivel jurídico y antropológico, algunos han planteado la necesidad de su reglamentación y la utilización en los peritajes antropológicos<sup>47</sup>. Para aproximarnos al derecho consuetudinario, Stavenhagen (1990:27-29) expresa que:

---

<sup>47</sup> Mencionamos algunos trabajos de pluralismo jurídico, hechos en diferentes sociedades y otros se centran en las reflexiones teóricas. Ballón Aguirre, Francisco (1980). *Etnia y represión penal*. CIPA. Lima; Brandt, Hans-Jurguen (1987). *Justicia popular: nativos campesinos*. Fundación Friedrich Naumann; Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (compiladores). *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano-Instituto de Derechos Humanos. México. 1990; Tamayo Flores, Ana María (1992). *Derecho en los andes. Un estudio de antropología jurídica*. CEPAR. Lima; Silva Santisteban, Fernando (2000). *Introducción a la antropología jurídica*. Universidad de Lima/ F. C.E.-Perú. Lima; Krotz, Esteban (Ed.) 2002. *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. UAM-Iztapalapa/Anthropos. México-España; Salgado, Judith (compiladora) 2002. *Justicia indígena*.

*“Es la parte integral de la estructura social y la cultura de un pueblo... junto con la lengua constituye un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo, nación o comunidad... la naturaleza del derecho consuetudinario condiciona las relaciones entre dichos pueblos y el Estado... generalmente se refiere a un conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas, distinto del derecho positivo vigente de un país... también implica que el derecho consuetudinario puede coexistir con el derecho positivo, cuando menos durante algún tiempo. Esta coexistencia puede significar una adaptación mutua o bien puede representar un conflicto entre sistemas legales no jurídicos”.*

Así mismo, el derecho consuetudinario está vinculado a otros fenómenos sociales, tales como la estructura familiar, estructura política y religiosa de la comunidad, valores culturales, idioma, cosmovisiones, sistema de cargos, tradición oral, tierras y territorio; que se organiza en función a la conciencia social y colectiva de la comunidad por la necesidad de un orden familiar y comunal.

Tales formas del derecho no escrito nos sugieren que la naturaleza de la antropología jurídica<sup>48</sup> es un fenómeno sociocultural de la humanidad. Las

---

*Aportes para un debate.* Abya-Yala/ Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador; Torres Rodríguez, Oswaldo (2005). *Antropología Jurídica.* Universidad peruana los andes. Huancayo; Pérez Guartambel, Carlos (2006). *Justicia indígena.* Universidad de Cuenca. Ecuador; Bazán Cerdán, J Fernando (2008). *Estado del arte del derecho consuetudinario.* proJur-SER. Lima; Guevara Gil, J. Armando (2009). *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la antropología e historia del derecho.* PUCP.Lima; Sánchez Botero, Ésther( 2010). *El peritaje antropológico. Justicia en clave cultural.* GTZ. Colombia.

<sup>48</sup> Krotz (2002: 27), señala que la antropología jurídica es la subdisciplina de la antropología sociocultural puede ser entendidas de dos maneras, a) la que se privilegia en los textos clásicos, que aborda la esfera social de forma distinguible de otros campos sociales, b) y como una perspectiva específica elaborada para la captación de la realidad social que da cuenta de la vida y sus características. Puntualiza, así mismo Santisteban (2000: 28) que “*la antropología jurídica tiene como objeto de estudio los sistemas normativos de control social en toda las sociedades, especialmente el sistema jurídico, así como las funciones que cumple el derecho en la satisfacción de las necesidades y aspiraciones sociales*” luego agrega que a la antropología jurídica “*le interesan no sólo la comparación de los sistemas jurídicos y legales sino también y, fundamentalmente, la comparación de las formas sociales y culturales en las que se insertan... los antropólogos jurídicos se interesan por la forma como se presentan y varían los conceptos legales en las diferentes culturas y subculturas en relación con las estructuras económica, social y política, lo mismo que por su aplicación práctica entre los distintos segmentos de la sociedad*”(p 109). Oswaldo Torres (2005:79), va más allá, plantea la noción de “*homus juridicus*”, sostiene que “*la antropología jurídica es la ciencia humana particular que estudia al homus juridicus, como creador de normas jurídicas, su proceso en el tiempo*

normas jurídicas son producto de un consenso colectivo para la regulación y orden de la sociedad, y posteriormente se ha vuelto escrito, con un intérprete (el jurista) así mismo, adscrito al Estado-nación para su funcionamiento y su respectivo cumplimiento.

Es un hecho en nuestro país, que el pluralismo jurídico, el derecho consuetudinario y otras formas de justicia indígena se dan en mayor o menor medida en las comunidades campesinas, parcialidades campesinas y comunidades nativas; por razones de orden histórico, social y jurídico han tenido que mantenerlo, adecuarlo e institucionalizar su vigencia. Aunque los campesinos no ignoran el derecho positivo, lo que sucede es que no es funcional ni resuelve sus conflictos de orden sociocultural (intra e intercomunal), es por ello que lo rechazan íntegramente. Razón por la cual, los campesinos ventilan sus conflictos ante sus propias instituciones, bajo sus procedimientos propios y comunales.

También, la aplicación y el cumplimiento del derecho consuetudinario, no se da exclusivamente en la parcialidad, sino que se extiende a los migrantes<sup>49</sup>. Tal es así en la parcialidad de Santiaguillo, por razones de mejores oportunidades se ha dado la movilidad social (migración aymara); pero, el efecto de ello ha generado el sentido de pertenencia con la parcialidad, podemos constatar, en la obligatoriedad de cargos comunales, fiestas comunales, entre otros. La cultura de los migrantes, no se pierde, sino se configura más la racionalidad andina. En otras palabras, las relaciones campo-ciudad es permanente. El caso de estudio, a pesar de vivir en la cultura urbana (residentes en ciudades), no se elimina los derechos consuetudinarios. El derecho de costumbre vale tanto para los migrantes y

---

*y en espacio, los fenómenos de identidad individual y colectiva, la pluralidad jurídica y la aculturación o interculturalidad jurídica”.*

<sup>49</sup> El trabajo de Golte, explica la movilidad social, armonía y desarrollo entre los migrantes y las comunidades de origen, a que llamó “racionalidad andina”, es el manejo de modos de la cultura urbana y la andina que dio lugar a las desterritorialización. Ver su trabajo: Golte, Jürgen (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. IEP. Lima; así mismo vale los trabajo de las invasiones andinas en espacios urbanos, ver el trabajo de: Golte, Jürgen; Adams, Norma (1987). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista en la gran Lima*. IEP. Lima; Norma, Adams; Valdivia, Néstor (1991). *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. IEP. Lima; para el caso de migrantes aymaras ver; Altamirano, Teófilo (1988). *Cultura andina y pobreza urbana. Aymaras en Lima metropolitana*. PUCP. Lima.



para los que viven en la parcialidad. De lo dicho se torna una relación de cumplimiento de los derechos consuetudinarios comunales y dar lugar a las relaciones de “enclaves de migrantes” en espacios urbanos, pues la dinámica comunidad de origen y ciudad es frecuente, hasta incluso con hijos que nacieron en la ciudad.

### **2.1.1 Santiagoullo: un pueblo indígena**

La Constitución de 1993 del Perú, reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de los pueblos indígenas. Para nuestro caso, es necesario entender qué es un pueblo indígena u originario, etnia o nación. Éste debate ha venido dándose en diferentes escenarios, particularmente en contextos de movimientos indígenas, foros internacionales, en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre pueblos indígenas, en la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre el Convenio 169 de los pueblos indígenas y en la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

La parcialidad de Santiagoullo es un pueblo indígena de acuerdo a los tratados internacionales<sup>50</sup>. Un pueblo indígena es aquella población que mantiene total o parcialmente sus instituciones ancestrales, costumbres, tradiciones e idioma que antecieron a la conformación de nuevos Estados. Por ende, los pueblos indígenas en el Perú son diversos: amazónicos, andinos y costeros. Así mismo, en la región de Puno, existen tres grupos indígenas bien marcados: aymaras, quechuas y uros, en menor medida.

A los pueblos indígenas, les asiste el derecho individual y colectivo, ese doble derecho es producto de luchas del movimiento indígena internacional; es decir, la titularidad del derecho reside en el pueblo indígena. Pero a la vez, los Derechos Humanos también les asisten como sujetos individuales que colectivos. Tanto lo colectivo como lo individual, son ya una discusión controversial para el monismo jurídico; algunos especialistas prefieren, en

---

<sup>50</sup> Los tratados internacionales son: el *convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo-OIT*, Perú ha ratificado el 17 de enero de 1994 y entró en vigencia el 2 de enero de 1995; segundo, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, aprobada en la 107 sesión plenaria de la Asamblea de las Naciones Unidas, del 13 de septiembre del 2007, el resultado es de 25 años de lucha del movimiento indígena internacional y finalmente podríamos añadir la jurisprudencia de la corte interamericana de los derechos humanos.

vez de ello, hablar de *pluralismo jurídico*, puesto que la pluralidad implica el reconocimiento de varias formas de práctica y de aplicación del derecho: escrito y no escrito.

En efecto, el derecho internacional ha ido evolucionando para los pueblos indígenas, hasta el momento se tiene tres pilares o bases: a) el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes, b) la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y, c) la jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Los cuales constituyen la guía para determinar el estado de la relación entre pueblos indígenas y los Estados-nación, básicamente sobre las múltiples formas de trasmisión de tierra y territorios, recursos naturales, cosmovisiones, resolución de conflictos, entre otros.

La declaración de las naciones unidas sobre pueblos indígenas establece el derecho a la consulta, la libre determinación de los pueblos y los derechos intrínsecos<sup>51</sup>. La declaración, en sus articulados dispone que los indígenas, como colectivos (pueblos) y como personas, tienen el derecho al disfrute de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos por la normativa internacional de derechos humanos (artículo 1°), son libres e iguales sin discriminación alguna en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen indígena (artículo 2°), tienen derecho a la libre determinación (artículo 3°), tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales (artículo 4°) y finalmente, tienen derecho a conservar y reforzar sus instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente (artículo 5°). En cambio, el Convenio 169 de la OIT, en su artículo 8 inciso 1 y 2, ha establecido lo siguiente:

---

<sup>51</sup> Ver las interpretaciones de: Aylwin Oyarzún, José (2010). *La Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y sus implicancias para América Latina* (Pp. 101-119). En: Observatorio Pueblos Indígenas. N°1, Año 1. IDECA. Puno-Perú. También consultar; Clavero Salvador, Bartolomé (2011). *Instrumentos Internacionales sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: la declaración de las Naciones Unidas y el Convenio de la Organización Internacional del trabajo* (Pp. 30- 56). En: Observatorio Pueblos Indígenas. N°02- 2011. IDECA. Puno-Perú.

1. *Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.*
2. *Dichos pueblos deberán tener derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.*

En países centro andino, los pueblos indígenas tuvieron que poner en agenda la incorporación de sistemas jurídicos indígenas; producto de ello, muchos países hicieron reformas constitucionales como Ecuador, Colombia, Bolivia, y Perú.

En nuestro caso (Perú), la Constitución de 1993 dispone en el artículo 149, lo siguiente:

*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 los demás instancias del Poder Judicial.*

Es una norma novedosa en el sistema constitucional y judicial; permite que las autoridades de las comunidades indígenas y nativas administren justicia dentro de su ámbito territorial de acuerdo a sus usos y costumbres. Pero hay un límite, ese límite es que no violen los derechos fundamentales de la persona (que son los Derechos Humanos constitucionalmente reconocidos según el artículo 3° de la Carta Magna). Por ende, en cierta manera expresa el avance hacia un “pluralismo jurídico”. En general, la coexistencia del derecho oficial y el derecho consuetudinario

obliga a que se tenga que reinventar las nociones, definiciones y construcciones sobre las prácticas del derecho positivista, e incluso adoptar las maneras de operar que posee el derecho no oficial en comunidades campesinas; lo cual no siempre es un cuestionamiento, sino que es la otra cara de la justicia que a veces no se quiere reconocer.

Marcial Rubio (1999), Ronald Cárdenas (2005) y Mario P. Dalla (2008)<sup>52</sup> enfatizan el carácter de la existencia de un derecho oficial, formal de carácter occidental y de raíces romano-germánicas. No obstante, su aplicación no es homogénea; al lado de éste, conviven “otros derechos” alternativos, consuetudinarios o populares. De ahí que, la constitución del '93 y el positivismo imperante sea el desfase entre el Estado, las sociedades y los individuos. En lugar de ello, prevalece en sociedades indígenas el derecho propio, llamado derecho consuetudinario.

En el Perú la situación jurídica de las comunidades campesinas y nativas es consagrada en la carta magna; en cambio, no se ha incorporado a las parcialidades campesinas, caseríos campesinos, anexos campesinos, entre otras denominaciones que existen en el Perú rural. Dichas formas de organización tradicional hasta la fecha persisten, mantienen sus instituciones ancestrales para la resolución de conflictos y formas de transmisión de tierras, prevaleciendo la oralidad en su aplicación.

Raquel Yrigoyen (2004)<sup>53</sup> explica que el convenio de la OIT tiene como sujetos titulares del derecho a los “pueblos indígenas”, mientras en los textos constitucionales de los países andinos se mencionan “comunidades”, “pueblos”, “comunidades campesinas” y “nativas”, “rondas campesinas”, “cantones”, “parroquias”; es decir, dichas denominaciones obedecen al criterio de cada Estado-nación y al proceso histórico que han tenido que

---

<sup>52</sup> Ver los análisis y comentarios críticos de: Rubio Correa, Marcial (2008). *Para conocer la constitución de 1993*. PUCP. Lima; Cárdenas Krenz, Ronald (2005). *Ejercicio de la función jurisdiccional por las comunidades campesinas y nativas: artículo 149* (Pp. 710-717). En: la constitución comentada. Análisis artículo por artículo. Gutiérrez, Walter (Director) Tomo II. Gaceta Jurídica/ Congreso de la República del Perú; Dalla Porta, Mario P. (2008). *La otra cara de la justicia*. Asamblea Nacional de Rectores. Lima.

<sup>53</sup> Revisar su trabajo: Yrigoyen Fajardo, Raquel (2004). *Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos* (Pp. 171-195). En: *El otro Derecho*. N°30 ILSA. Bogotá-Colombia.

interactuar los pueblos indígenas; como dice Yrigoyen, del modo que se reproduce a continuación:

*“El texto constitucional y el Convenio deben interpretarse sistemáticamente, bajo el principio de rescatar lo más favorable a los pueblos indígenas. Con base en el Convenio 169, los pueblos indígenas tienen titularidad para aplicar su derecho consuetudinario y ejercer funciones jurisdiccionales, y no sólo las instancias comunales que algunas constituciones mencionan (Perú). El concepto de pueblo es más comprehensivo que el de comunidad, pudiendo comprender formas de organización comunal que no están reconocidas por ley, o estado reconocidas, que no están tituladas propiamente como indica la ley” (Pp. 177).*

Asimismo, las discusiones antropológicas sobre las comunidades campesinas y nativas, abundan en definiciones, pero no para las “parcialidades campesinas”; entonces, en el caso de las parcialidades del distrito y provincia de Huancané, región de Puno, en nuestro caso Santiaguillo al no tener reconocimiento legal, sus prácticas tradicionales a través de sus instituciones existentes aún siguen vigentes e incluso la resolución de conflictos. La función jurisdiccional del derecho consuetudinario en Santiaguillo radica en la vigencia, aplicación y resolución a través de sus tenientes gobernadores (*jilaqatas*); no existe ni tampoco sería necesario crear las rondas campesinas como instancia especializada para la resolución de conflictos.

Es cierto que las rondas campesinas tienen su existencia legal, pero realmente surgieron en el norte del Perú (Cajamarca), y poco a poco algunas comunidades del norte de Puno, por necesidad, tuvieron que implementarlas como los casos de Carabaya y Crucero<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Ver el estudio de: Ticona Huaman, Jacinto; Quispe, Elio y Sabino Soncco (2007). *Justicia comunitaria y su reconocimiento legal. Rondas campesinas de Crucero-Puno*. Vicaría de los Derechos del Pueblos Sur andino/Instituto de Defensa Legal. Puno-Perú. Así mismo revisar, Rodríguez Aguilar, César (2007). *Las rondas campesinas en el sur andino*. SER-ProJur. Lima.

Las rondas formadas por las comunidades campesinas, normalmente están sometidas a las autoridades comunales, como si fueran un órgano o un comité. Sin embargo, las más sólidas siguen siendo las de Cajamarca, que no se basan en una comunidad.

Las rondas campesinas actualmente no sólo procesan casos de abigeato, sino numerosos conflictos que el derecho estatal consideraría de carácter civil o penal, como deudas, pago de alimentos, violencia familiar, hurtos, daños. Sin embargo, la mayoría de rondas campesinas evita enfrentar casos de homicidio y prefiere remitirlos al Poder Judicial.

Solamente el pueblo aymara, en la región andina, tiene clara conciencia de su identidad cultural. Sus instituciones tradicionales y la vigencia de autoridades originarias como los *jilaqatas* (tenientes gobernadores)<sup>55</sup> hacen de ellos, personas especiales en la manera de la resolución de conflicto. La vigencia de autoridades originarias produce que la manera de administrar y dar resolución a sus conflictos sea tan diferente a la de otros pueblos. Generalmente el teniente gobernador (*jilaqata*) es la máxima autoridad tradicional por excelencia, es la que tiene que resolver conflictos de tierras, riñas, problemas conyugales, entre otros.

También, tiene que representar a su comunidad en espacios públicos y privados como desfiles, aniversarios, pedir proyectos, solicitar apoyo o hacer gestiones para su grupo social. La doble función (interna y externa) hace que sea más respetado, incluso se diferencia de otras autoridades por llevar pocho, sombrero, vara y siempre tiene que tener su pareja (*mama t'alla*). Esa función dual (varón-mujer) los hace una persona (*Jaqi*), respetado por

---

<sup>55</sup> Existe en el pueblo aymara, las denominaciones de Mallku, Apu Mallku, Jilaqatas, mama T'allas, Campos Vigilantes, Maranis, yatiris e incluso ancianos que están inmersos en los asuntos de justicia aymara. Tanto los *campos vigilantes* (aymaras de Ilave y Juli) y *Maranis* (Huancané y Moho), autoridades de las chacras, están facultados para velar sobre los daños que infringen los aymaras y así mismo para proteger de las amenazas de la naturaleza (heladas, granizos, etc), e incluso están facultados para hacer rituales a la madre tierra, así mismo establecer la justicia cósmica conjuntamente con los *yatiris* (sabios); en cambio los *jilaqatas* (aymaras de Perú) y *Mallkus* (aymaras de Bolivia), representan en espacios públicos y privados a sus comunidades, ayllus, parcialidades, es la autoridad máxima por excelencia que algunos conocen como *mara awki* (padre del año), que necesariamente tiene toda la facultad al interior de sus comunidades de resolver conflictos y sancionarlos de acuerdo a sus usos y costumbres conjuntamente con la ayuda de los ancianos o pasados (ex *jilaqatas* o tenientes), incluso algunos mantienen sus tenientes auxiliares (segundas).

todos, ejemplo de autoridad y de pareja ideal, y con autoridad moral para resolver conflictos.

## **2.2 El derecho a la tierra: Los Derechos Humanos en el marco del derecho internacional y la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación de la Mujer**

La consolidación de los derechos humanos<sup>56</sup> se efectúa con la Declaración Universal de 1948, la cual define que los derechos humanos son universales y positivos; *universales* en el sentido de que ya no sólo son destinatarios de los principios allí contenidos las personas de tal o cual Estado, sino la comunidad internacional en su conjunto. Para precisar, los derechos humanos, según Valle-Riestra, J. (2008:301)<sup>57</sup>, “*son los derechos naturales, positivos y éticos, concebidos y desarrollados para proteger racional, jurídica y solidariamente al ser humano en lo civil, político, económico, social y cultural, con la finalidad de procurar, universalmente, su realización y felicidad*”; por su parte Ortecho V., Víctor J., (2011:23)<sup>58</sup> sostiene que es: “*el patrimonio de todo ser humano, sin tener en cuenta, las diferencias de cualquier tipo entre ellos*”. Expresiones que tienen como

---

<sup>56</sup> Los orígenes del derecho humano se remontan a sucesos como: la Carta Magna arrancada en Inglaterra a Juan sin Tierra en el año 1215. Después Petition of Rights de 2 de junio de 1628. Posteriormente, la primera declaración de derechos humanos, lo constituye el Bill of Rights en el año 1668. Sin embargo, tales derechos tuvieron un contenido estamentario, fueron sólo para los “ciudadanos libres”. Así mismo, la declaración de la Independencia de los Estados Unidos de 1776 y la promulgación de su constitución de 1787; pero el hito que marca y da partida a los derechos humanos es con la Revolución Francesa, con la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 26 de agosto de 1789, aunque en el fondo surgió con las ideas de liberalismo de la edad moderna y sucesivamente ha ido evolucionando las generaciones de derechos humanos. Carlos F. Quintana Roldan y Norma D. Sabido Peniche (2006:17) identifican tres generaciones, 1) aquellas referidas a las relaciones jurídicas en general, los derechos subjetivos tradicionales los de crédito o personales y los derechos reales también; 2) referidos a político e ideológico, con un profundo respeto a la integridad física y sociológica del hombre, están los derechos del individuo y del gobernado; 3) son los derechos sociales, que se da en el contexto de la colectividad o de la propia humanidad, integra la supervivencia, sanidad y disfrute de la vida sobre la tierra, como el derecho a la paz, derecho a la conservación ecológica, derechos de las minorías étnicas, etc. También se habla ahora sobre los derechos de género, referidos a la protección de la mujer. Para mayor detalle ver: Carlos F. Quintana Roldan y Norma D. Sabido Peniche (2006). *Derechos Humanos*. Editorial Porrúa. México.

<sup>57</sup> Ver su obra: Valle-Riestra, Javier (2008). *Manual de los Derechos Humanos*. Ediciones Jurídicas. Lima.

<sup>58</sup> Revisar el libro de: Ortecho Villena, Víctor Julio (2011). *Los derechos humanos su desarrollo y protección*. Ediciones BLG. Trujillo-Perú; así mismo, sobre la filosofía y teoría de los derechos humanos consultar a: Rafael Enrique y Aguilera Portales (2011). *Teoría de los derechos humanos*. Jurídica-Grijley. Lima.

fundamento el artículo 1° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que ha establecido lo siguiente: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos*”.

Por tanto, los Derechos Humanos tienen implicancias en el derecho a la tierra (*derecho de la tierra, es una concepción diferente, que es su vida y razón de existir*); es decir, el derecho a la tierra es sinónimo de derechos humanos y su relación con otros derechos, con base en los instrumentos internacionales que versan sobre ellos. La discriminación, la desigualdad contra la mujer violaría el principio universal de derechos humanos, pues todos los hombres y mujeres son reconocidos en igualdad de condiciones por las leyes internacionales sobre derechos humanos.

En consecuencia, el no derecho a la tierra para las mujeres, inmerso en el campo de los derechos humanos, es sinónimo de segregación y de no cumplir con los principios de igualdad y libertad; el hecho es que las mujeres al ser objeto de formas de discriminación por la sociedad, emplean múltiples forma de respuestas, exigiendo la ley de igualdad de oportunidades y respeto a sus derechos que les asiste.

La misma Declaración Universal de Derechos Humanos está dividida en dos tratados internacionales, referidos a los derechos civiles y políticos; y los derechos económicos, sociales y culturales. Pedro Castillo (2009:16)<sup>59</sup> sostiene que los primeros tutelan la libertad, la seguridad y la integridad física y moral de la persona, entre otros derechos, son individuales, su práctica depende de la existencia de un orden jurídico que los reconozca y garantice; en cambio los derechos económicos, sociales y culturales versan sobre las condiciones de vida y acceso a bienes materiales en términos adecuados a la dignidad de la persona y la familia humana (en ese sentido el derecho a la tierra guarda relación directa con estos últimos).

Las premisas anteriores, para el caso de las tierras de Santiaguillo (Huancané), revisten doble importancia, *primero*, por los derechos humanos;

---

<sup>59</sup> Ver su texto. Castillo Castañeda, Pedro (2009). *El derecho a la tierra y los acuerdos internacionales*. El caso del Perú. CEPES. Lima.



*segundo*, por la igualdad de oportunidades y la no discriminación a la mujer; pero, por ser una parcialidad campesina, ello es poco conciliable por lo que prevalece el “otro” derecho propio. Se genera las contradicciones legales y las maneras de percepción de la tierra indígena; incluso daría lugar a la jurisprudencia sobre usos y costumbres sobre la propiedad de la tierra.

Por otra parte, la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer apareció el 18 de diciembre de 1979<sup>60</sup>, es un avance en el marco internacional sobre los derechos de la mujer, referidos básicamente a la eliminación de formas de discriminación objetiva y subjetiva. La Convención recoge el espíritu de la Declaración Universal de los Derechos Humanos sobre los principios de igualdad de derechos y el respeto a la dignidad humana.

La negación de la propiedad de la tierra para las mujeres indígenas, cualquiera sea su condición, ya es un acto de discriminación y de no cumplimiento mínimo de los derechos humanos reconocidos universalmente, incluso ratificados en los pactos, tratados y declaraciones. La convención sobre las formas de discriminación contra la mujer, en su parte declarativa, claramente señala que: *“la discriminación contra la mujer viola los principios de igualdad de derechos y respeto de la dignidad humana, que dificulta la participación de la mujer, en las mismas condiciones que el hombre”*; es decir, los pactos internacionales de derechos humanos tienen la obligación de garantizar a hombres y mujeres; como se advierte en la letra a) del artículo 5 al precisar con el siguiente texto:

*“Modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres”.*

---

<sup>60</sup> La Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, fue adoptada y abierta a la firma y ratificada, o adhesión, por la asamblea general en su resolución 34/180, de 18 de diciembre de 1979. Entra en vigencia el 3 de setiembre de 1981. Así hay otras declaraciones, entre ellos mencionamos; la declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer, proclamada por las Asamblea General en su Resolución 2263 (XXII), de 7 de noviembre de 1967.

Entonces, la discusión radica en que los derechos humanos son absolutamente individuales y no colectivos ni familiares es decir, el centro de su atención es el ser humano por excelencia, sin importar su condición jurídica, cultural o credo. Al mismo tiempo, las mujeres bajo ese principio están en la posibilidad de exigir sus derechos, más que todo el de la dignidad humana. Lo interesante sería definir qué tanto son universales y válidos para otras sociedades; ya que en sociedades rurales, se da la aparente discriminación. Pero las prácticas de la “racionalidad indígena” sobre la noción de la mujer, es sinónimo de complementariedad, no en plano individual, sino a nivel de colectividad y familiar. Es ahí, que los discursos de género y los feministas se ven enfrascados en su ceguera de la racionalidad moderna e incluso legalista uniformizante, y con la supuesta eliminación de la desigualdad de género. En otras palabras hay un avance, pero carece de entendimiento de las otras formas de noción de género, o más precisamente sobre concepción heterogénea de la mujer en contextos rurales andinos.

### **2.3 El derecho a la tierra: Los derechos fundamentales de la persona y la Ley de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres**

Los derechos fundamentales de la persona, plasmadas en la vigente Constitución peruana de 1993, se derivaron de la declaración universal de los derechos humanos. Sin embargo, su aplicación no es del todo exitosa; pues a pesar de que se ha postulado la “inclusión social”, en la práctica resulta la apelación a otros derechos legales que existen ya sea derechos internacionales y constitucionales.

Los derechos fundamentales de la persona, de acuerdo a la Constitución de 1993, en su artículo 1° precisa el siguiente contenido:

*La defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y el Estado.*

Entonces el enunciado del artículo 1° de la Carta Magna peruana vigente es el eje sobre el cual gira la interpretación de las normas de este cuerpo legal, así mismo, de todas aquellas otras que integran el ordenamiento jurídico del país. La defensa de la persona humana y el respeto a su dignidad humana constituyen la razón de ser del Derecho y de la Constitución peruana. Por consiguiente, el mismo Estado está facultado para protegerla y darle sentido de existencia, sin importar la condición social, económica, cultural, religiosa o de género; sin ello, el Estado y la sociedad no tendrían razón de ser.

De acuerdo a la opinión del jurista, Carlos Fernández Sessarego (2005: 11)<sup>61</sup>, que los derechos humanos constitucionalmente reconocidos tienen la finalidad de protección unitaria e integral. Anota lo siguiente:

*“los derechos fundamentales de la persona tienen como finalidad la protección unitaria e integral de la persona en cuanto es un ser que posee dignidad. Es esta dignidad la que justifica y explica los derechos fundamentales de la persona y le sirve de fundamento. De ahí que el artículo 3 de la Constitución establezca que los derechos de la persona no se circunscriben a solo aquellos expresamente normados por el ordenamiento jurídico sino que su protección alcanza a aquellos que, sin encontrarse en esa situación, se fundamentan en la dignidad humana”.*

En otras palabras, los derechos fundamentales de la persona son a nivel individual antes que a nivel colectivo. Su objeto es la persona humana personal, antes de ser colectiva y familiar. En esa medida los derechos a la (*de la*) tierra, también es sumamente importante para los individuos.

Es necesario aclarar que la tierra (madre tierra)<sup>62</sup> es fundamental para la existencia humana, está vinculada con la supervivencia humana de un

---

<sup>61</sup> Ver: Fernández Sessarego, Carlos (2005). *Derechos fundamentales de la persona* (Pp. 7-12). En: la constitución comentada. Análisis artículo por artículo. Gutiérrez, Walter (Director) Tomo I. Gaceta Jurídica/ Congreso de la República del Perú.

<sup>62</sup> En la actualidad se habla sobre derechos de la madre tierra; es decir, que la tierra también tiene que tener ese marco jurídico a nivel más global, para así de esa manera responder al efecto del calentamiento global. Incluso se discute en foros, eventos sobre la declaración sobre derechos de la

determinado grupo de personas, y son los pobladores rurales e indígenas los que más la necesitan y tienen formas propias de transmisión de ella. La manera cómo se entiende los derechos fundamentales de la persona (Constitución 1993) es de manera humana y personalista. En cambio, en pueblos indígenas, la visión sobre la tierra es de manera diferente: es la *pachamama*, que se cuida y se cría recíprocamente entre los humanos y la tierra; es decir, da vida.

De la misma forma, la Ley N° 28983: ley de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres<sup>63</sup>, tiene su inspiración de corte liberal en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en la misma Convención sobre la eliminación de formas discriminatorias contra la mujer (1979). Tal es así, que los derechos de igualdad y la dignidad humana son parte de la ley de oportunidades entre mujeres y hombre, que en su artículo 2 sobre la discriminación es enfática en señalar que:

*“Para los efectos de la presente Ley, se entiende por discriminación cualquier tipo de distinción, exclusión o restricción, basada en el sexo, que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos de las personas, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad entre la mujer y el hombre, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en la esfera política, económica, social, cultural o en cualquier otra, en concordancia con lo establecido en la Constitución Política del Perú y en los instrumentos internacionales ratificados por el Estado peruano”.*

Antes de la Ley N° 28983, se trabajó el proyecto de la Ley de Igualdad de oportunidades con equidad de género, dicho proyecto recoge todas las declaraciones, convenciones sobre derechos de la mujer, la igualdad de oportunidades y derechos humanos. Incluso las reflexiones y

---

madre tierra. En cambio, para los pueblos indígena la noción de tierras y territorios, está referido a la manera de la “crianza de la Pachamama”, es el vínculo intrínseco entre la naturaleza (tierra) y el ser humano, de esa manera mantienen rituales a la pachamama, ello se evidencia en comunidades aymaras del Perú.

<sup>63</sup> Ley que fue promulgado el 15 de marzo de 2007, siendo presidente de la República del Perú el Dr. Alan García Pérez.

argumentos reflejan un contenido liberal y muy feminista que de equidad de género, lo cual es válido para estos tiempos. Sin embargo, es necesario citar parte del proyecto de equidad de género al acusar a la complementariedad de género de asimétrica, que citamos seguidamente:

*“Algunos al observar la diferenciación de roles por género en ciertos pueblos y culturas (por ejemplo en las culturas nativas o indígenas del Perú), han defendido la tesis de complementariedad, aludiendo a que varones y mujeres desempeñan roles complementarios. Sin embargo, al cotejarse esta tesis con la finalidad usualmente se logra demostrar que la supuesta complementariedad no es simétrica”*

Esta aseveración es reforzada por la fiscal de familia del distrito judicial de Puno (entrevista realizada)<sup>64</sup>, al precisar y defender que *“por más que se recurra a las prácticas consuetudinarias sobre complementariedad de género y sucesión de la herencia (tierras), y en caso que atente contra los principios de derechos humanos y discriminación. Es la ley positiva, la que al final prevalece más allá de sus usos y costumbres, por principio de ponderación de derechos fundamentales, derechos humanos y dignidad humana”*.

En consecuencia, los derechos humanos y los derechos fundamentales de la persona son en esencia la búsqueda de la dignidad humana, más allá de los “otros” derechos alternativos que aún persisten en contextos rurales. Dicho de otro modo, es la búsqueda de la justicia, a decir de Jesús Gonzales (1996)<sup>65</sup> que *“la justicia consiste básicamente en respetar los derechos humanos; en defender que los ordenamientos jurídicos de diferentes países para ser justos deben respetar esos derechos de los individuos”* (Pp. 12-13), de forma que el paradigma o enfoques de los derechos humanos no es, sino que *“las teorías de los derechos humanos*

---

<sup>64</sup> Fiscal Superior de Familia del Distrito Judicial de Puno, por razones de no dañar la imagen institucional nos reservamos revelar su nombre.

<sup>65</sup> Gonzáles A., Jesús (1996). *Mujer y derechos humanos: concepto y fundamento* (Pp. 9- 51). En: Derechos Humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales, vario autores, Manuela Ramos. Movimiento Manuela Ramos. Lima.

*constituyen el caso paradigmático de teoría de la justicia basada en los derechos de los individuos” (ibíd. Pp. 23).*

Pero, no todo es netamente racional moderno, apelando a la globalización o al derecho liberal, para justificar su universalización se caería en dogma jurídico. En lugar de ellos, surge lo que algunos llaman, la postmodernidad jurídica<sup>66</sup> o la vigencia de pluralidades legales sobre los derechos humanos, tierras, y formas de transmisión de la herencia y en general el derecho consuetudinario.

Las pluralidades legales que ahora existen, apelan a lo que se viene discutiendo la posmodernidad epistemológica, es decir, las epistemologías o los conocimientos periféricos. La ciencia moderna como el derecho, la jurisprudencia, filosofía del derecho, economía, filosofía, sociología, entre otros, están en crisis o colapso del supuesto universalidad, en lugar de ellos se reivindica a las epistemologías emergentes de los pueblos indígenas sobre diferentes tópicos del conocimiento humano. En síntesis, los discursos magistrales o meta teorías surgidas en la modernidad ya no es posible universalizarlos; pues va ganando terreno y configurándose otras formas de conocimiento, llamados conocimientos posmodernos, subalternos, estudios periféricos, básicamente su naturaleza radica en el cuestionamiento al conocimiento euro céntrico y al colonialismo interno que hoy impera en complicidad con el positivismo imperante a ultranza ya sea en lo jurídico, social, cultural, económico y político.

---

<sup>66</sup> Revisar el texto de: De Trazegnies Granda, Fernando (1993). Posmodernidad y derecho. Editorial Temis. Colombia. Su cuestionamiento básicamente radica, en esencia al conocimiento (teoría) y no la técnica del derecho que es hijo de la modernidad, que al hacer cuestionamientos, su futuro radica en la aceptación de un pluralismo jurídico. Su argumento tiene doble noción: *“el primero quiere observar el fenómeno en el interior mismo del Derecho moderno, en ese Derecho Civil que fue el orgullo y el baluarte del mundo liberal. El segundo estudia la situación de esos islotes exóticos de Derecho que quedaron después que se produjo la inundación de la modernidad: culturas que, si bien no dejaron de recibir la influencia de la nueva racionalidad, se conservaron hasta un cierto punto al margen y lograron subsistir ya sea en forma encapsulada, ya sea a través de las rendijas e intersticios del nuevo derecho... el derecho civil tiene que adaptarse y reconstruirse sino quiere desaparecer, por su parte, la multiculturalidad puede encontrar unos caminos saludable a través de la postmodernidad mediante la instauración de un pluralismo jurídico que, sin afectar la necesidad de una construcción integral permita la existencia de diferencias y organice su unidad como una articulación de lo diverso” (Pp. XIV-XV).*

La pluralidad legal posmoderna es una respuesta a la crisis moderna del Derecho y general o más precisamente al concepto moderno de lo jurídico que impera en las facultades de derecho. Al no cuestionar su universalidad moderna, se incurre en la aceptación tácita de la racionalidad del derecho positivo. De Trazegnies Granda (1993), sostiene que *“la crisis del derecho civil no está simplemente motivada por maneras o estilos diferentes de tratar los problemas. No es una crisis técnica: lo que sucede es que esa modernidad a la que el derecho civil ha servido durante el siglo pasado de manera tan eficiente, está siendo cuestionada desde fuera y transformada desde adentro. El cuestionamiento se dirige al centro mismo del asunto: son los contenidos de la modernidad en sí lo que están siendo objetados o modificados, y no simplemente una forma u otra de legislar”* (Pp. 42). Aseveración que se pretende dar giro hacia la posmodernidad y la concepción de pluralismo legal que se da al margen del derecho positivo. De Trazegnies Granda reconoce el aporte de la modernidad jurídica, pero el pluralismo jurídico no es sinónimo de la desorganización axiológica, social y jurídica del derecho positivo; *“el pluralismo jurídico postmoderno... quiere intentar un sistema no rígido que conserve la unidad pero respetando la diversidad: en el fondo es el viejo ideal liberal que el liberalismo no logra realizar. Es por ello, porque hay un diálogo entre una noción de unidad una de diversidad que es posible hablar a la vez de derechos humanos (noción universal) y de rescate del derecho consuetudinario de los grupos culturales (noción particularista)”* (ibíd., Pp. 100-101).

En general, se trata de que el derecho plural postmoderno tome como principio a la cultura en lo jurídico; pues el derecho moderno centró sus reflexiones y formas de resolución en una racionalidad universal impuesta a ultranza. De manera que el pluralismo jurídico postmoderno tiene la virtud en reconocer las particularidades socioculturales, así mismo la aceptación plena del derecho consuetudinario en lugar de un orden jurídico universalizante escrito y positivista. Por ende, el reconocimiento de pluralidades jurídicas, es también la otra cara de derechos culturales, derechos a la igualdad y diferencia, sin dejar de ser antes derechos humanos y en la búsqueda de la dignidad humana.

Entonces las formas de eliminación de la discriminación a la mujer radica en el principio de igualdad, y dignidad humana que es por excelencia el principio que rige a la humanidad, así mismo las herencias adquiridas por las mujeres es punto de partida para buscar la igualdad a un nivel individual como persona humana; muy contrario, a la igualdad como sinónimo de dualidad (chacha-warmi), que es funcional y eficaz en las parcialidades de Huancané, tal como constatamos en la parcialidad de Santiaguillo. La igualdad radica en la complementariedad de género, más precisamente es la lógica de la dualidad complementaria andina, a nivel colectivo, familiar para asumir en el sistema de cargos y la sucesión (herencia) de tierras en propiedad.



## **CAPÍTULO III**

### **LA SUCESIÓN DE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA**

#### **3.1 Aproximaciones históricas, controversias, y definiciones sobre el derecho a la sucesión.**

##### ***3.1.1 Perspectiva histórico sociocultural***

Para nuestra discusión es necesario recurrir, a través de la historia, a las nociones de herencia, sucesión y propiedad, que, indistintamente se manejan en el lenguaje común de la población rural y urbana. Sin embargo, las definiciones conceptuales desde lo jurídico, sociológico y antropológico tienen connotaciones diferentes. Ambas formas de percepciones, de hecho, son controversiales para el derecho escrito y no escrito, y para la sociedad.

No es cierto que, en la sociedad actual, se maneje de manera universal los conceptos de sucesión y herencia, referidos a bienes, tierras, entre otros. Hay sociedades que, históricamente, han tenido que manejar los bienes, las tierras y la herencia de forma colectiva; pero, en otras sociedades, basadas en la propiedad privada, los bienes y las tierras respondían al rey al linaje o al jefe. En cambio en otras se combinaba lo colectivo con lo privado.

La propiedad y los bienes están vinculados al origen de la familia y al modelo de sociedad que se ha construido. Así mismo con la aparición del Estado-nación, también se han configurado las sucesiones sobre los bienes, herencias, tierras, propiedad privada. Incluso se ha inventado la idea de que los bienes, recursos naturales y tierras son del Estado (más bien los propietarios son los habitantes), Mejor dicho, se ha puesto en tela de juicio la propiedad colectiva frente a la propiedad individual y familiar.

Los indígenas amazónicos más alejados mantienen de forma original su territorio, cultivan sus tierras, hacen vida familiar, delimitan su espacio de hábitat y mantienen vivamente la vinculación con la naturaleza. Sin embargo, en las comunidades andinas, es donde se ha dado el paso de la propiedad colectiva a la propiedad privada o viceversa; es así, que la tenencia de tierras se dio por factores de herencia o anticipo de herencia. A ello, ha contribuido el “derecho de sucesiones” como una forma de legitimización de “bienes” de manera mixta, dando lugar a varias formas de transmisión de bienes, sucesión, herencia, entre otras.

¿Cómo se originó ello en la sociedad antigua? De acuerdo a *enfoques evolucionistas*, L. Morgan (1977)<sup>67</sup> ha tratado de explicar el origen de la familia, la propiedad y las etapas de la civilización. La evolución de las sociedades primitivas, necesariamente debió pasar por tres etapas: salvajismo, barbarie y civilización. Anota Morgan que dichas etapas permitieron la evolución de la idea de “propiedad” y bienes; expresamente sostiene que *“a través de toda la última parte del periodo del salvajismo y del periodo integro de la barbarie, el hombre estaba organizado en “gentes”, “fratrias” y tribus, estas organizaciones prevalecieron... la idea de propiedad ha experimentado un crecimiento y un desarrollo semejantes. Comenzando en cero en el salvajismo, la pasión por la posesión de la propiedad, como*

---

<sup>67</sup> Ver su texto, que explica el origen de la familia, la propiedad en sociedades primitivas, (el de Iroqueses), y los modos de configuraciones de sucesión herencia; desde posturas patrilineal, matrilineal o mixta. Morgan, Lewis H. (1977). *La sociedad primitiva*. Con prólogo de Alfredo L. Palacios. Ediciones Pavlov. México. El origen de la familia los agrupa de acuerdo al grado de relación consanguínea: familia consanguínea, punalua, sindiasmica (poligamia), familia patriarcal, y monógama (p 72).

*exteriorización de la subsistencia acumulada, ha llegado ahora a dominar la mente humana en las razas civilizadas”* (Pp. 48-49).

Estudios posteriores de F. Engels (1891)<sup>68</sup>, R. Benedict (1967), F. Boas (1964)<sup>69</sup>, después de haber hecho trabajos de campo, han documentado sobre las formas de parentesco patrilineal, matrilineal o mixta, así mismo sobre los modos de transmisión de bienes, recursos, derechos grupales de muchas sociedades ancestrales, en contextos diversos del mundo. R. Benedict, a partir de los estudios con los indígenas *Kwakiutl*, ha definido que las maneras hereditarias (bienes) en ellos es mínimo, depende de las habilidades y destrezas del hombre, mezclado entre las invocaciones sobrenaturales, para reclamar títulos y formular prerrogativas a la rama de la familia que ha pertenecido ( cfr., 269). De la misma manera, los *Kwakiutl* “*aceptan normas extrañas. Llegan a considerar como propiedad privada hasta los nombres, los mitos, los lugares en que están las cosas, los espíritus guardianes y el derecho de ser iniciados en ciertas sociedades*” e incluso con la nueva aceptación de la propiedad, “*las reglas de herencia adquirieron una nueva importancia*” (ibid, 269).

También hay aproximaciones al parentesco y a la sucesión (herencia) desde el *enfoque estructural-funcionalista* en la sociedad primitiva, que ha sido explicado por A. Radcliffe-Brown (1969)<sup>70</sup> su aporte radica en el sistema de parentesco, organización política, religión y totemismo, vistos desde el *enfoque estructural*. Lo que buscó era explicar la estructura y función en las sociedades ancestrales desde la morfología y fisiología, y la manera cómo

---

<sup>68</sup> Ver: Engels, F. (1891). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Editorial Progreso. Moscú. Engels, retoma y amplía los estudios de L. Morgan, particularmente sobre los modos de parentesco, familia y las maneras cómo estaba compuesto los bienes (propiedades) y los posibles surgimientos de “derecho materno” o las formas patriarcales de la familia y la herencia, posteriormente las legislaciones modernas van reconociendo, el matrimonio como sinónimo de contrato libre, que durante la convivencia ambos deben tener los mismos derechos y deberes, de esa manera podrían gozar las mujeres de lo que quieran, o tener derecho a bienes (cfr. p 70 ). Así mismo, menciona que las formas de matrimonio y sucesión de bienes, responde a tres etapas de evolución humana: salvajismo, matrimonio por grupos, barbarie, matrimonio sindiasmica y la civilización, el matrimonio monogamia (p. 79). De modo, es allí se puede encontrar las formas iniciales de transmisión de bienes, sucesión, herencia.

<sup>69</sup> Ver los trabajos de: Benedict, Ruth (1967). *El hombre y la cultura*. Ed. sudamericana. Buenos Aires; Boas, Franz (1964). *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. SALAR/HACHETTE. Argentina.

<sup>70</sup> Ver su texto. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1969). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Editorial Planeta-De Agostini. Barcelona.

se resuelven los conflictos, las transmisiones y las “sucesiones” de bienes vistos como equivalente de ciclo de supervivencia humana. Además de sus estudios con los isleños de *Andaman*, señala que: “*un linaje patrilineal o agnaticio está constituido por un hombre y todo sus descendientes por línea masculina por un determinado número de generaciones*” (Pp. 85). Siendo así, tanto las sanciones, la formas de transmisión de bienes es a través de linajes, ello implicó la costumbre de obligaciones, en algunos casos voluntario; Radcliffe-Brown, indicó “*que las obligaciones impuestas a los individuos en las sociedades en que no hay sanciones legales serán considerados como cuestión de costumbres y convenciones pero no como derecho*” (ibíd. Pp. 241). En otras palabras, las sociedades tradicionales e incluso las más sencillas no tienen derecho, más bien existe en sanciones sociales consuetudinarias.

Aunque los estudios sobre las sociedades antigua, han demostrado los inicios de la propiedad más generalizado, confusos en los parentescos patrilineales y matrilineales, incluso en las relaciones de poder “primitivo”. Sin embargo, la concepción de “sucesión” es más amplia y englobante que de herencia. Tal es así, de acuerdo a la antropología, “*la sucesión para distinguir entre la herencia de propiedad, la sucesión a un cargo y las reglas de descendencia (grupos de parentesco). Cada sistema de transmisión adopta una forma diferente debido a lo que se está trasmitiendo de una generación a otra. Evidentemente hay una cantidad de maneras de transferir propiedad, pero la herencia es “una transacción autorizada”* (Diccionario de Antropología 2000:501)<sup>71</sup>. Sin embargo son usuales los términos de herencia patrilineal y matrilineal para la sucesión de la propiedad. Ello lo podemos constatar en las sociedades rurales aymaras más modernas. Pero no siempre es así, hay una marcada patrilinealidad de sucesión, herencia en las parcialidades de *Janansaya* de Huanané, que es el caso de Santiaguillo.

---

<sup>71</sup> Consultar: Barfield, Thomas (Editor). *Diccionario de antropología*. Editores Siglo veintiuno. México. 2000.

Para la herencia, en algunas sociedades tiene opción sexual, según el Diccionario de Antropología (2000) *“la herencia puede privilegiar a un sexo o a un individuo del grupo de hermanos. Muchas veces se privilegia a los varones, debido a la división de trabajo. Cuando se trate de la sucesión a un cargo suele privilegiarse a uno de ellos, que tal vez reciba la mayor parte de la propiedad (unigenitura). Cuando son propiedades con tierra suele ser el mayor de los varones (primogenitura), pero puede ser el hijo menor cuando se trate de propiedades comunes, porque es el que debe quedarse en la casa con los ancianos”* (Pp. 502).

En suma, tanto las personas colectivas e individuales, sobre el universo de la sucesión, la propiedad responde a cuestiones de un cierto grado de “primitivismo jurídico” que es fruto de una vinculación o pertenencia amplia y constante que a través del linaje se incorpora al conjunto de la sociedad con el lenguaje del parentesco, el cual incluye todas las dimensiones morales y espirituales, tanto sociales como individuales. El individuo de la sociedad primitiva no deja de ser también una persona reflexiva. Así pues, la persona “jurídica primitiva” tiene también características “personalísimas”, análogas a las nuestras. También, puede resultar hegemónica para muchas situaciones, pero no anula la personalidad jurídica e incluso se da la aparente paradoja de que en nuestra cultura la personalidad jurídica debe manifestarse de un modo formal e institucional, mientras en la sociedad primitiva, la dimensión jurídica se manifiesta siempre, aunque se halle fundida con los otros aspectos de la persona, la cultura, sistemas de sucesión y parentesco.

### **3.1.2 *Perspectiva jurídica legal.***

Las concepciones de herencia, patrimonio personal y sucesión desde la perspectiva jurídica tienen connotaciones diversas y a la vez marcadas por la legalidad jurídica. La sucesión, en su sentido gramatical y jurídico indica trasmisión. En otras palabras, es el hecho jurídico por el cual los derechos y las obligaciones pasan de una persona a otra. Este tipo de sucesiones puede ser testamentario, intestado, contractual, entre otras. Así mismo, a esta posición legalista es necesario ubicarla en sus orígenes.

Los códigos más antiguos, según Henry Maine (1979)<sup>72</sup>, aparecen en las XII tablas de los romanos. Este código escrito es el antecedente de la jurisprudencia más antigua, después suceden otros códigos que con el tiempo van tomando cuerpo frente a temas como la sucesión, herencia, o derecho de posesiones. Maine reflexiona entre la jurisprudencia legal y la antropología jurídica, y manifiesta que a partir de las doce tablas romanas se establece los inicios del derecho legal escrito, referido a los temas de herencia, humanidad, sucesiones, formas de organización, entre otros. Entonces, la propiedad familiar (caso Santiaguillo) antecedió a la propiedad privada.

Si bien es cierto que la aparición de la escritura facilitó la aparición de códigos en diferentes partes, pues las tablas escritas se consideraban mejores depositarios de la ley que la memoria de la colectividad de grupos o personas. Refiere Maine que *“del derecho consuetudinario pasamos a la otra época claramente definida de la historia de la jurisprudencia. Llegamos a la era de los códigos: aquellos códigos antiguos cuya muestra más famosa son las doce tablas de Roma. En Grecia, en Italia, en el litoral helenizado de Asia Occidental, estos códigos hicieron en todas partes su aparición en periodos semejantes”* (Maine, 1979:23). Así los códigos constituyeron las fuentes del derecho moderno escrito.

El derecho romano escrito, ya especificaba las leyes escritas para determinados espacios para su cumplimiento, que perduro como formas de estatutos, un caso señalado por Maine, en los pasajes del derecho hace esta aseveración que el *“Derecho Romano escrito y un estatuto que limitaba la capacidad de las mujeres para heredar, debe haber contribuido a mantener vivo el sentimiento y es creencia general que es sistema de crear Fidei-Commisa o legados en el depósito, fue ideado para evadir las incapacidades impuestas por estos estatutos”* (ibid, Pp. 130).

Entonces la sucesión es universal, pues la herencia es en cierto modo universal, pero a la vez es cuestionado, porque ello sucedía a la muerte de

---

<sup>72</sup> Revisar: Maine, Henry (1979). *El derecho antiguo*. Editorial Extemporáneo. México.

alguien. Podemos definir la “sucesión universal”, “es una sucesión a una *universitas juris*”. Ocurre cuando un hombre es investido con el traje legal del otro, convirtiéndose al mismo tiempo sujeto de todas sus responsabilidades y revestido de todos sus derechos. Para que la sucesión universal sea verdadera y perfecta, el traspaso debe tener lugar “*uno ictu*” (Maine: 1979: 107). En cambio la herencia es una sucesión de posesión después de la muerte, sus bienes pasaban a sus herederos de acuerdo a la legalidad.

Con los romanos, la expresión del derecho romano expresa el ordenamiento normativo contenido en la compilación de las leyes y jurisprudencias romanas, hechas por el emperador Justiniano en el siglo VI. Este cuerpo legislativo, más tarde fue llamado *Corpus Iuris Civilis*, integrado por el Código (*Codex Iustinianeus*), digesto o pandectas (*Digesta, Pandectae*), que contiene el ordenamiento de la jurisprudencia romana referidos a diferentes temas, como la sucesión, herencia, derechos del ciudadano. Sin embargo, el código civil Napoleónico, hasta el código francés, los más llamativos; han tenido que dar paso a la idea del derecho positivo. Por ende, el derecho de orientación románica y el anglosajón se han incrustado en diferentes Estados; en nuestro caso, se privilegia el de orientación romana.

En opinión de L. R. Arguello (1998)<sup>73</sup>, la sucesión tiene connotación jurídica para los romanos y para el mundo legal, al señalar que “*la palabra sucesión es el lenguaje corriente representa, en general, la idea de una relación de tiempo entre un momento que pasa y otro de sobreviene... en el lenguaje jurídico la expresión sucesión tiene un significado técnico que no dista mucho de la acepción corriente, ya que implica la sustitución o el cambio titular en una relación jurídica, que puede operarse tanto por acto entre vivos, como por causa de muerte*” (Pp. 460), algunos conocen como *successio intervivos* y *successio mortis causa*.

---

<sup>73</sup> Ver: Arguello, Luis Rodolfo (1998). *Manual de derecho romano. Historia e instituciones humanas*. ASTREA. Buenos Aires.

Para A. Ferrero (1983)<sup>74</sup>, la herencia es la masa hereditaria total, acervo bruto o líquido, en general se refiere a la transmisión y al patrimonio. En efecto, A. Ferrero sostiene que *“en sentido lato, el vocablo significa transmisión y patrimonio. En otras palabras se le identifica con el concepto de sucesión y con el objeto de la misma...en sentido restringido, la herencia se identifica con el patrimonio, concepto al que se adhiere la doctrina moderna”* (Pp. 30-31). Sin embargo, el código civil vigente (Perú), en su artículo 160 sobre transmisión sucesora indica: *“Desde el momento de la muerte de una persona, los bienes, derechos y obligaciones constituyen la herencia se transmiten a sus sucesores”*.

Hay una doctrina que se ha venido desarrollando el derecho de sucesiones<sup>75</sup>. De hecho es fundamental, puesto que visibiliza el marco del derecho pos positivista sobre las “sucesiones” como derecho fundamental e individual de la persona, en la que incluye la herencia, post-herencia y otras formas de transmisión de bienes desde lo escrito. Para el caso nuestro, se aplica de acuerdo al inciso 16 del artículo 16 de la Constitución del Perú.

### **3.2 La sucesión (herencia): en los derechos humanos y derechos fundamentales.**

Los derechos humanos universalmente reconocidos y los derechos fundamentales de la persona, son el punto de partida para la noción de dignidad, y es en ella, que se discuten la naturaleza humana de los bienes, las herencias y las sucesiones. Expresado de otra forma, la sucesión, la herencia es de naturaleza humana, en términos de igualdad, sin discriminación de sexo. Estos derechos giran en torno a la persona humana, más que todo en su dignidad e igualdad de oportunidades, entre hombres y mujeres.

---

<sup>74</sup> Ver: Ferrero, Augusto (1983). *Derecho de sucesiones*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

<sup>75</sup> Ver y consultar los textos de: Miranda Canales, Manuel (2009). *Manual de derecho de sucesiones*. Ediciones Jurídicas. Lima; Rodríguez Esqueche, Luis M. (2000). *Derecho de sucesión hereditaria*. Imprenta Koofragf. Chiclayo; Ferrero, Augusto (1998). *Manual de derecho de sucesiones*. GRIJLEY. Lima; Zárate del Pino, Juan B. (1998). *Curso de derecho de sucesiones*. Palestra Editores. Lima.



Los cambios producidos en el tiempo han hecho que la noción de “el derecho a la propiedad” sea igualmente reflexionada e incorporada en la declaración universal de los derechos humanos. Siendo un derecho inviolable y sagrado, nadie puede oponerse a él; igualmente, todos pueden acceder a la riqueza material consagrando la igualdad real, de modo que: “toda persona tiene derecho a la propiedad individual y colectiva”.

De acuerdo con Gunther González (2011)<sup>76</sup>, el derecho a la propiedad es diferente al derecho de la propiedad; al sostener que, “*el tradicional “derecho de propiedad” es el conjunto de posiciones normativas para asegurar el disfrute de un bien frente a los demás que quedan obligados a no interferir*”. En cambio, “*el derecho a la propiedad” viene a ser un derecho de segunda generación, económico y social, por el cual se busca que cada ser humano cuente con un “mínimo existencial”* (Pp. 149). Ambas formas de diferenciación obedece al proceso que los derechos internacionales sobre el ser humano han buscado la dignidad humana. La primera, individualista en sus inicios, complementada por la segunda como la cuestión social y de dignidad de ser humano.

En cambio, la Constitución vigente habla de derechos fundamentales de la persona y del bien común. Así por ejemplo, señala en el artículo 66° que: “los recursos naturales, renovables y no renovables, son patrimonio de la nación. El Estado es soberano en su aprovechamiento [...]”. En efecto, las comunidades campesinas, parcialidades campesinas y otras formas de organización han mantenido la tierra de manera tradicional, así mismo los mecanismos de herencia y sucesión de la misma. Con la formación del Estado-nación, las tierras indígenas pasan a ser parte del Estado, como un bien común pero, de acuerdo a la Carta Magna, se reduce más a una interpretación de bien común, es decir, tanto las tierras y los recursos naturales son dominio del Estado, para su manejo. Es allí que los “derechos comunales”, han sido reemplazados y tutelados como derechos fundamentales de la persona y el disfrute a la *propiedad y a la herencia*.

---

<sup>76</sup> Consultar: González Barrón, Gunther (2011). *Propiedad y derechos humanos. Superación del modelo liberal y codificación de propiedad*. Juristas editores. Lima

Es así que la Constitución de 1993, en su artículo 2 inciso 16; señala que toda persona tiene derecho “*a la propiedad y a la herencia*”. Este punto puede ser abordado desde diferentes disciplinas, tanto sociológicos, históricos, económicos, jurídico, etc. En sentido jurídico, la propiedad puede ser visto como la singularidad, en sentido estricto: “soy propietario de mi casa”, éste y otros ejemplos nos indican, que la idea de la propiedad o su posterior herencia radica de padres a hijos sin diferenciación de sexo.

De acuerdo al Jurista Jorge Avendaño (2005)<sup>77</sup>, la propiedad está garantizada como derecho de toda persona, es decir, se vincula con los derechos humanos como un fin de la dignidad humana. Indica que la propiedad “*es el derecho real más completo e importante*”. La propiedad, dice el Código Civil, es el poder jurídico que permite usar, disfrutar, disponer y reivindicar un bien (artículo 923). Precisa además que, “*toda persona tiene derecho no sólo a la propiedad sino también a la herencia. En el fondo ambas cosas concluyen en lo mismo porque la herencia, o sucesión, es un modo de transmisión de la propiedad*” (J. Avendaño, 2005: 173).

Pero no todo puede estar en la misma lógica o estar de acuerdo, más allá que los derechos fundamentales inspirados en los derechos humanos, sobre la igualdad entre hombres y mujeres, también sus postulados es de corte “individualista” que de colectivo. Así, se ha podido constatar que la forma de propiedad familiar en Santiaguillo casi nada tiene que ver con los derechos fundamentales o con los derechos humanos, pues la naturaleza de la sucesión de la propiedad de la tierra está inspirada en la “*ley de Santiaguillo*”, que en el fondo expresa el derecho consuetudinario de propiedad. Siendo así, la propiedad, la sucesión o herencia, constituyen una discusión controversial para nuestro caso, en el marco de los derechos fundamentales y derechos humanos<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Avendaño Valdez, Jorge (2005) *Derecho a la propiedad*. (Pp. 171-173) En: la constitución comentada. Análisis artículo por artículo. Gutiérrez, Walter (Director) Tomo I. Gaceta Jurídica/ Congreso de la República del Perú.

<sup>78</sup> Ver los estudios de: Mendoza Escalante, Mijail (2009). *Derechos fundamentales y derecho privado*. GRIJLEY. Lima; Rubio Correa, Marcial; Eguiguren Praeli, Francisco; Bernales Ballesteros, Enrique (2011). *Los derechos fundamentales en la jurisprudencia del tribunal constitucional*. PUCP. Lima.

### 3.3 La sucesión (herencia) de la tierra en el derecho consuetudinario.

El derecho consuetudinario en relación a la propiedad de la tierra y otras prácticas culturales, partimos de ciertos criterios sobre el derecho consuetudinario, sin antes mencionar que para otras sociedades se llamó como “*etnología jurídica*”<sup>79</sup>. En nuestro caso se ha tratado de mirar hacia lo prehispánico, colonial y republicano, a las formas de práctica del derecho consuetudinario, que en ellas se impregnó. Pero no existe un derecho propio, como teoría o filosofía del derecho peruano, más bien se recurre a otras reflexiones de orden universal, positivista, moderna, entre otras que necesariamente son codificadas y escritas, pues existe un especialista, un intérprete y un orden. Además, tuvo influencias e implicancias con la recepción decisiva del Derecho Romano y del Derecho Canónico. Pero que no se teorizó el llamado “derecho consuetudinario”, sino que el ordenamiento jurídico nacional, tuvo que aplicarlas para todos; pues ya era un derecho escrito y codificada. Al respecto, J. Basadre Ayulo (s/f)<sup>80</sup> hace esta aseveración: “*se ha llegado a sostener que el derecho indiano, es decir el derecho español aplicado a América tuvo bases más teológicas, canónicas y romanas que nacionales; y que lo mismo puede afirmarse de la escuela española del Derecho Natural*” (J. Basadre A. Pp. 40).

La concepción del derecho consuetudinario, para los aymaras de Santiago, es más integral, holístico de su pasado y presente. Consiste en ver el pasado y el presente como un todo integrado. De ahí que su enfoque de sucesión de la propiedad de la tierra y la justicia se enmarque en la dimensión diacrónica, antes que sincrónica; vale decir, en el modo en que la

---

<sup>79</sup> La *etnología jurídica*, fue la justificación para caracterizar el origen del derecho escrito. Fue en Alemania que aparece como “jurisprudencia etnológica” con Joseph Kohler, éste jurista hace análisis comparativo de diferentes códigos escritos como: Código Napoleónico, Derecho Romano, Código civil Alemán, Código de Hammurabi, las costumbres jurídicas de los australianos, mayas, aztecas, incas, entre otros. Considerando al derecho como un fenómeno cultural, que es producto de una civilización más o menos coercitivo. Según, J. Basadre Ayulo, “*la etnología jurídica, es el estudio del desarrollo y de las variedades que muestran los pueblos primitivos, en relación con la idea del Derecho y con las prácticas e instituciones anexas a ella... primero de una manera esporádica y circunstancial, más tarde como parte integrante de los estudios generales sobre la civilización y la cultura y, por último, como disciplina independiente*” ( J. Basadre A, p 20)

<sup>80</sup> Ver; Basadre Ayulo, Jorge (s/f). *Historia del derecho peruano*. (fotocopia).

parcialidad de Santiaguillo interactuó durante el período prehispánico, colonial y republicano; en su lógica de “sucesión de la tierra”, a pesar de fueron absorbidos por la lógica jurídica escrita.

Ello nos conduce a definir el derecho no escrito, entendido como aquel derecho consuetudinario que nace de la conciencia colectiva del grupo social y que al final se ha convertido en la práctica reconocida y aceptada. Comprende autoridades tradicionales, linajes, cosmovisiones, relación espiritual con la tierra, oralidad, control social; que permite regular la convivencia social para el orden social.

Empero, otros más bien perfilan una visión muy diferente que: *“el derecho y la justicias indígenas no son derechos consuetudinarios, sino más bien un sistema jurídico que funciona paralelamente al derecho positivo estatal en los espacios de las comunidades o ayllus”* (M. Fernández, 2000: 1). Es decir, su funcionalidad y práctica radica en la eficacia, es de carácter sagrado, ritual-religioso, una vinculación profunda con su pasado, respeto a sus antepasados, incluso a sus “truncos patrilineales”. Tanto la visión de derecho consuetudinario y de sistema jurídico indígena, son formas que se presentan, al momento de analizar la situación del derecho no escrito.

En el lenguaje cotidiano urbano-rural, se escucha con frecuencia “justicia”, “derecho”, pero ¿qué significa esas palabras para los aymaras? ¿qué entienden? y ¿cómo las definen en su idioma?<sup>81</sup>. Esto es un tema discutible, a la vez, responde a criterios sumamente a la lógica del pensamiento aymara. Ludovico Bertonio, no registró en su diccionario aymara dichas palabras; pero sí, aparecen algunas palabras que nos da la idea:

**Derecho o la ley según la qual viven: sara, quellca + tenerle para pedir: Atamasiñaha. Arusiñaha huqui** (Pp. 1982).

---

<sup>81</sup> En el vocablo aymara, casi no existe una palabra propia para designar al derecho y justicia; más bien hay una relación cercana con otras palabras aymaras. Cuando se refieren a justicia, lo relaciona con el concepto de “*jucha*” (desorden, delito, culpa o falta), sus derivados son: “*juchachasiña*” (persona que comete desorden, el delito, o culpable), “*juchani o juchaniña*” (tener la culpa, asumir el delito), “*juchanchaña*” (sentencia), “*jucharara*” (el quien tiene la culpa), “*jucha luraña*” (meterse en líos), “*juchakiña*” (discutir con otros).

**Justo sin culpa** (*Hochauisa*), **Justo Juez** (*Checa cuscachiri*), **Justiciero** (*Mutuacamana*), **Juzgar, sentenciar** (*Phattiatha, haquiccatha*), **juzgar, informarse de la verdad** (*taripatha*), **juez que decide pleitos** (*phattghiri, haquighiri*) (L. Bertonio, [1612]2004: 268).

Para los Santiagos de Huancané, la idea de la justicia tiene dos hechos fundamentales; a) *Jucha* (desorden), que se refiere cuando la persona comete un hecho sin la distinción penal o civil. Generalmente, se refiere a cometer hechos de menor o mayor grado, esto ocurre con los linderos de las tierras o cuando no quieren hacer cargos comunales o cuando tienen sus propias riñas, entre otros; a ello lo llaman *jucha*; b) *juchaqasiña* (el acto de conciliación), se relaciona con el acto de solución de conflictos, la reconciliación entre las partes en conflicto. Es toda una ceremonia, en la que no necesariamente es personal, es a nivel familiar y comunal. Dicha forma de conciliación, implica la solución para ambos; el acto es, hecho por el teniente gobernador, que necesariamente, por más que las mujeres no hayan cometido, sino su esposo; la solución del problema les compromete a ambos (*chacha-warmi*). En efecto, la justicia es expresada de manera familiar dual (pareja), ello difiere rotundamente del fuero del derecho ordinario. Su solución es muy rápida y eficaz.

Podemos aproximarnos, que la forma de práctica del derecho aymara en Santiaguillo, es fuertemente expresado en cargos comunales para legitimizar sus tierras. Por lo que, la herencia jurídica no encaja en la forma de sucesión de bienes inmuebles (tierras) del derecho positivo. Pues la sucesión de tierras está vinculada a los orígenes de la existencia del ayllu Taypioco y era efectuada en base a “truncos patrilineales”, que aun hoy sigue vigente.

Para la sucesión (herencia) de la propiedad de la tierra en Santiaguillo, de acuerdo a nuestro trabajo de campo, entrevistas y revisitas, podemos establecer que los varones y mujeres al convivir juntos, adquieren las tierras de acuerdo a linajes: patrilineal y matrilineal; predominando la

patrilinealidad en la sucesión (herencia) de tierras. Los padres tanto de la mujer como del varón otorgan la tierra en propiedad para vivir y para su subsistencia. El varón recibe en propiedad más cantidad de parcelas de tierras. En partes iguales con sus hermanos varones de la línea paterna -si los hubiera-; la mujer (su esposa), recibe dos, una o nada de parcelas de tierras de su madre, a veces si son dos hermanas, ocurre que una parcela deben dividirse entre ellas, en caso si es una sola hija de entre varios hijos varones, recibe toda la tierra de la línea materna, que es de uno, dos o hasta tres parcelas, que no es en partes iguales con su(s) hermano(s) varón. Hay que agregar que también funciona cuando es una convivencia o matrimonio exogámico de las parcialidades vecinas, con el mismo manejo de sucesión (herencia) de tierras. Así es su ley no escrito en sinónimo de la existencia de la propiedad familiar parcelada en Santiaguillo.

Esta forma de adquirir la tierra, en Santiaguillo, es la otra manera de complementariedad dual, a partir de la unión de ambos sexos (chachawarmi); sin embargo, desde los enfoques positivistas, modernistas se le acusa de un patriarcado andino; es decir, la predominancia del varón respecto a la mujer.

J. Ledezma (2006:9-40) asocia la tenencia de la tierra con la complementariedad andina, este principio está fuertemente relacionado con la economía multicíclica y la crianza de la vida. En el fondo expresa el manejo de espacios socioterritoriales a nivel interno y externo, conocidos como la "teoría de la complementariedad eco-simbiótica", de ahí se desprende para asociarlo que el varón se ocupa del control territorial en cambio las mujeres del control de la administración del hogar, de hecho, ello se ha puesto en tela de juicio, pero la única manera de entender es que, también el uso y tenencia de la tierra es por lo general -en el mundo andino- el varón hereda la tierra, asociado al hecho de producción y de producir los cultivos para mantener la familia andina.

El otro caso, fuertemente relacionado con la transferencia de la tierra, estudiados por Xavier Albó (s/f: 15-20), que los hijos varones que permanecen en la comunidad siempre suelen recibir tierra de uso ancestral

por la línea ascendiente paterna, estas transferencias en casi la mayoría de las situaciones son transferidas de acuerdo al derecho consuetudinario, sin que medie ningún tipo de documento legal o escrito. Pero, la posibilidad de que las mujeres hereden depende de las variantes regionales y contextos dados. En esa misma línea reflexiona los trabajos de Irene Silverblatt (1990:80-91), la élite incaica, después de la conquista española reclamaba los derechos sobre la tierra, que les había sido arrebatados, es decir, reclamaron lo “poseído” anteriormente por sus curacas o la élite; la propiedad privada no existió en los andes, pues en Europa, los campos de los reyes, virreyes era propiedad suya.

Por otro lado, hay voces diferentes sobre la herencia de la tierra, para el caso de América latina, sostiene Carmen Deere y Magdalena León (2000:325-355) que la mayor parte de la tierra en América Latina es de propiedad masculina, de ahí su dicción de género en la herencia de la tierra, que tendría varios factores, entre otros, la patrilinealidad, patrilocalidad o virilocalidad, dichas formas de sucesión no son estáticas en las sociedades andinas, sino complejas, en otras palabra según ellas es un “mito” la teoría de la complementariedad sobre las tierras.

### **3.4 Legitimización de la propiedad de la tierra.**

Es *“nuestra ley, “ley de Santiaguillo”, es costumbre, así siempre había sido, mediante cargos uno adquiere las tierras y los varones tienen más terreno y las mujeres uno o nada”*. Estas expresiones, entre otras, guardan relación con la visión del pasado y presente de Santiaguillo; en efecto nuestro punto de partida y discusión sobre la sucesión de la tierra se inscriben en los enfoques diacrónico y sincrónico. Ambas formas de contextualizar lo que ocurre actualmente sobre las tierras, cargos comunales, sucesión patrilineal, claramente vigente los apellidos paternos. Es por ello, utilizaremos, las actas comunales, las revisitas y entrevistas hechas o fuentes orales que ellos mismos nos dicen. Todo ello para explicar, la vigencia del derecho consuetudinario sobre las tierras, claramente marcadas entre ellos. Allí también las mujeres adquieren sentido

de ser mujer, cuando ellas ya han adquirido ser “jaqi” (persona completa) y viven en pareja.

En la entrevista sostenida con Tomás Luque, nos dice que la sucesión (herencia) y legitimación de la propiedad de la tierra se establece mediante los cargos, del modo que reproducimos a continuación:

*“...soy el único varón, no tengo hermanas, mi papá fue Pedro Luque Cayo, su mamá de mi papá era de qhellauyu. Tengo cuatro hijos varones, tres hijas mujeres, ya son casadas, mi papá me dejó algo de 20 parcelas como herencia, mi mamá era de Kela, le han dado una parcela. Con mi compromiso anterior tuve como hijo a Rolando Luque Queque, muere su mamá y ahora mi mujer es de Suaquello, con ella tengo hijos e hijas. A Carmen (su hija), le he dado una parcela y su ganadito, si me pidiera no le daría, es nuestra costumbre, lado de Jurinsaya es igual pues hombre y mujer... y por qué será así, es costumbre de nuestros abuelos, a los varones le damos en partes iguales. Los cargos, nos permite la legitimización, esa es la ley autónoma que manejamos nosotros...”* (Entrevista a Tomás Luque, 17/07/2011).

### **3.4.1 Descendencia patrilineal.**

Para los santiagos de Huancané, está rotundamente establecida y vigente la sucesión patrilineal de la propiedad de la tierra, así mismo su dinámica, la estructura y su función interna está claramente marcada por la dualidad complementaria. Ello se evidencia en las actividades comunales del ciclo anual de la parcialidad de Santiaguillo.

En los documentos coloniales como visitas y revisitas se constata el registro de apellidos paternos de los indios originarios y forasteros, posteriormente para el año de 1840 también podemos encontrar la vigencia patrilineal, y finalmente en la actualidad sigue manteniéndose la sucesión patrilineal de la propiedad de la tierra por apellidos. Sin embargo, la dualidad complementaria está reflejada cuando ya se establecen como parejas (chacha-warmi), es decir, los varones reciben de la línea patrilineal las tierras



en mayor cantidad, en cambios las mujeres reciben las tierras de la línea materna en poca cantidad o nada. Ambas formas implica la complementariedad de la tierra para los santiagos al momento de establecerse como parejas comprometidas.

Para el año de 1713, la revisita registra en el ayllu Taypioco (caso Santiaguillo) los apellidos paternos para la tributación:

Martín Escapa (Ccapa) de 38 años

Thomas Luque de 24 años.

Juan Escapa (Ccapa) de 36 años

Francisco Mamani de 24 años.

Juan Luque de 90 años, viejo reservado del ayllu.

Posteriormente, en el padrón de indios originarios y forasteros de 1740 para el ayllu Taypioco aparece de igual forma la patrilinealidad, a las siguientes personas:

**Indios originarios.**

Francisco Mamani de 44.

Diego Luque de 36.

Lorenzo Escapa (Ccapa) de 49.

**Indios forasteros.**

Andrés Mamani de 34

Sebastián Luque de 24

Ignacio Flores de 24.

Para el siglo XVIII en la memoria y razón de las personas que contribuyeron los reales tributos de los ayllus del pueblo de Huancané. Aparecen por primera vez indios forasteros con tierras, e indios originarios.

**Originarios.**

Martín Luque.

Vicente Capa.

## **Forasteros con tierras.**

Mariano Luque

También, a inicios de la República (1840), en la estancia Santiaguillo, ha ocurrido un hecho lamentable que se vislumbra la clara presencia de linajes patrilineales, entre Mariano Luque el fallecido y Egidio Luque el hijo y su padre Juan Luque. Dicho acontecimiento se dio en un callejón de la estancia donde se contraía matrimonio. Hay que advertir, los dos Luque en litigio no son parientes.

En la actualidad, de acuerdo al acta vigente<sup>82</sup>, se puede encontrar apellidos patrilineales como Ccapa, Luque (s), Flores, Mamani y Quispe. Las mismas que, siempre está explicitado y constatada en las fiestas y/o actividades comunales de la parcialidad.

Para el caso de sucesión de tierras, los santiagos se fijan en la descendencia patrilineal, así lo podemos verificar en los documentos coloniales y las actas actuales, aunque un poco modificadas en el presente. Damián Luque<sup>83</sup>, nos relata que *“en la casa hablamos entre nosotros de nuestra familia, mi mamá es Faustina Cuno, mi abuela Joaquina Condori de Titile, mi papá Mariano Luque, mi abuelo Juan Luque, su papá de mi abuelo era Emilio Luque, eran tres hermanos: Luciano, Juan y Mariano Luque”* (Entrevista a Damián Luque, 10/08/2011).

Asimismo, Rogelio Mamani<sup>84</sup> expresa que *“desde nuestros tatarabuelos viene, aquí la herencia de tierras no es igual, más preferencia*

---

<sup>82</sup> Nos referimos al acta de la parcialidad vigente del 10 de octubre de 1992 hasta la actualidad. Aparece los apellidos paternos registrados cuando hay reuniones en la parcialidad, trabajos comunales, cuando ocurre cambio de autoridades de tenientes. Así mismo, se registra, la sucesión de cargos por edades y por tierras. El inicio de la legalización contiene de la siguiente forma, *“el presente libro de actas servirá para tomar en la presente, todos los acuerdos que llevará la parcialidad de Santiaguillo y que deberá de respetarse los acuerdos de la mayoría de comuneros de dicha parcialidad en forma interna. Huancané, noviembre 1992”* (Acta de 1992: 1), siendo su teniente gobernador de Santiaguillo: Fabio Luque Q. Para mayor detalle ver el libro de acta de la parcialidad de Santiaguillo: del 10 de octubre de 1992 hasta 22 de junio 1998.

<sup>83</sup> Damián tiene 88 años, en su juventud viajó a Lima, ha estado en la selva puneña, actualmente vive en la parcialidad de Santiaguillo. Habla aymara y español, entre otras cosas tiene una memoria muy clara de su descendencia patrilineal.

<sup>84</sup> Rogelio vive con su esposa Carmen Luque en Santiaguillo, tiene tres hijos varones y una hija. La entrevista se hizo en su casa En la entrevista ha participado su esposa, ambos nos han ofrecido sus testimonios. Sus reflexiones y puntos de vista son de doble mirada y complemento, en el sentido

*dan a los varones, a las mujeres tercera o cuarta parte o a veces nada. Nosotros somos cuatro, una mujer y tres varones; Balbina es soltera, yo, Néstor, Froilán Mamani, estamos manejando en global los terrenos, aún nuestro papá no nos distribuye. En este caso, mi mamá tiene 5 parcelas mi papá 3 parcelitas. Según la costumbre dice que las mujeres heredan de la mamá y los varones de su papá”* (Entrevista a Rogelio Mamani, 05/09/2011).

Para mantener la descendencia patrilineal, necesariamente debe haber un hijo varón. La construcción y funcionamiento de la patrilinealidad en Santiaguillo se inicia con la formalización de la pareja (chacha- warmi), la pedida de la mano lo hace el varón; después establecen su residencia, que generalmente es patrilocal. La mujer también sabe que al momento de formar la pareja ya no pertenece a la familia de sus padres, sino que asume conscientemente que es parte de la familia de su pareja “Luque jaqixtwa” (familia de los Luque ya soy)<sup>85</sup>. E incluso, las mujeres prefieren que su esposo sea mayor en años, y generalmente que sea alto. En esa línea, las mujeres de Santiaguillo y de otras parcialidades conocen la sucesión patrilineal o permanencia por vía paterna de la herencia de tierras. En otras palabras, ellas aceptan conscientemente la vigencia de la patrilinealidad. Necesariamente la pareja debe tener hijo varón, en caso de que no lo hubiera es poco respetada socialmente en la parcialidad o en lugares de encuentros entre ellos, en las ciudades donde migran o en las fiestas.

Los varones al establecerse con su pareja (chacha-warmi), ya saben que ella no va recibir muchas tierras, vía sucesión (herencia). Los tipos de matrimonios y/o convivencia tanto endogámicos y exogámicos al interior de Santiaguillo o fuera de él necesariamente implican que el varón asume todas las responsabilidades, y su pareja es el complemento para las actividades

---

siguiente, Rogelio (45 años aproximadamente), es consciente y consiente de la costumbre de Santiaguillo y la discriminación a la mujer, en cambio Carmen (40 años aproximadamente), le hace recuerdo, así siempre es, riéndose, refiere si sabias, así es la costumbre. Ella es consciente y consiente, que uno o nada de terrenos va tener.

<sup>85</sup> Esta expresión fue dada por Herminia Ccapa, lo hizo al momento de retirarse de la fiesta de los carnavales. Ella, ha vivido en Lima, ahora tiene a su esposo a Adolfo Luque mayor que ella. Actualmente vive en Santiaguillo en la residencia patrilocal y tiene un hijo varón. De modo que, las expresiones similares o iguales, es signo de que las mujeres están mentalizadas sobre la sucesión patrilineal y saben la costumbre de Santiaguillo.

cotidianas. Ambos ya forman una sola persona formal (*jaqixiwa*), un nuevo hogar, así adquiere el estatus de reconocimiento de la colectividad. El vocablo aymara “*jaqichasiña*” (formalizar la convivencia) significa hacerse persona (hombre hecho y derecho) y es la culminación de la personalidad aymara, así sucede en Santiaguillo. Las fiestas o los cargos son el mejor medio para entender la vigencia patrilineal, ello implica que, por más que hayan migrado a las ciudades, tienen que volver a Santiaguillo a posesionar su genealogía patrilineal y sus tierras.

En una conversación sostenida con Bernabé Flores<sup>86</sup> nos manifiesta *“ya no podía tener hijo varón, después de la muerte de mi primer hijo, mejor “saca con otra”, así me bromeaban la gente. Yo quería tener hijo varón, para dejar mis terrenos, me decían quien se va a quedar como heredero, así no más, vas a morir. Tan poquito Flores somos. Al final he tenido... pero al mes de nacido se ha muerto. Pues, mi suegro venia borracho a mi casa y a la de mi papá, ¡carajo cuando vas a ser casar, o así nomás va andar; mi papá en bromas le respondía, si quieres mañana mismo. Cuando llegaba borracho lloraba mucho, me dicen ahora en broma la gente que ya no puedes, incluso he ido donde un yatiri (sabio) para ver la coca”, pero al final ya tengo, puedo morir feliz* (entrevista a Bernabé Flores, 03/05/2011).

En Santiaguillo, después de la muerte de su esposa, los varones normalmente pueden contraer de nuevo el matrimonio y/o la convivencia. Las mismas mujeres solteras de Santiaguillo, cuando han pasado más de 30 años y al no haber tenido esposo en su debido momento, esperan que alguien quede viudo; así con el viudo pueden establecer su compromiso de convivencia. Por otro lado, el matrimonio endogámico y exogámico es normal<sup>87</sup>. Generalmente son las mujeres de las parcialidades vecinas las

---

<sup>86</sup> En la conversación tipo mesa redonda participaron los varones de Santiaguillo que ya tienen su pareja, entre risas, bromas, carcajadas hablaban lo importante que es tener hijo varón. Las burlas que recibe, aquel que no tiene hijo varón. Saben que el hijo varón es sinónimo de orgullo, por ellos trabajan y se sienten orgullosos, estas y otras diálogos salen en los encuentros, actividades, fiestas que ellos participan.

<sup>87</sup> Para otras sociedades andinas, es normal los matrimonios endogámico y exogámico, incluso es frecuente entre ellos hablar sobre su descendencia y la sucesión, referidos al apellido paterno, entre los aymaras de Juli suelen decir: “*khitina achupatasa*” (de quien su hijo eres) se refiere a su descendencia patrilineal. Si miramos el conjunto de la sociedad, siempre prevalece el apellido paterno que el

que vienen a Santiaguillo a formar la residencia patrilocal. Por lo tanto, es la razón por la que los apellidos paternos siguen vigentes y prevalecen claramente en su dinámica interna y externa de Santiaguillo para la sucesión de la propiedad de la tierra.

### **3.4.2 Sistema de cargos y actas.**

El sistema de cargos más importantes de la parcialidad no está separado del sistema de cargos festivos. Ambas formas son de cumplimiento obligatorio para los santiagos. La manera cómo asumen no se diferencia del resto de las parcialidades vecinas. Las responsabilidades y las obligaciones adquiridas al asumir el cargo son sinónimo de carta de presentación ante los habitantes de Santiaguillo. Los cargos que deben asumir son: *teniente gobernador* (jilakata), *qhapero* de la Fiesta de la Cruz del 2 de Mayo, *alferado* central del 3 de mayo, *hiliya* fin de Fiesta de la Cruz de Mayo, guía en carnavales, como cargo opcional no obligatorio, guía de “*chojñas*” en pentecostés; sin embargo hasta la década de los 90 existían los cargos de teniente escolar, comisario, entre otros, pero ello en la actualidad ha desaparecido por no estar dentro de la funcionalidad de la parcialidad.

El cargo político-administrativo de *teniente gobernador* es asumida de acuerdo a la edad o año de nacimiento, necesariamente lo asumen los varones junto a su esposa y en ausencia del varón lo reemplaza la mujer, con todas las prerrogativas del cargo; para ello no es importante tener grado de instrucción, tampoco estar en matrimonio. Lo importante es cumplir con el cargo de acuerdo a las costumbres internas. Los que asumen el cargo de *jilaqata*, en caso de que fuera soltero, ejercen la función dual complementaria con su mamá o su hermana. Ambos tienen poder sobre el resto de la parcialidad. De la misma manera ocurre para aquellos que asumen teniendo su pareja. En efecto, el hecho de ejercer y cumplir con el cargo de teniente gobernador, les otorga la “persona” (chacha-warmi), prestigio, status, respecto y reverencia. En otras palabras ya es “gente” de

---

materno, así podemos constar en las actas, en los expedientes judiciales, en los colegios, en los héroes nacionales, en las publicidades, en las actividades cotidianas, entre otros.

“Santiaguillo”. Normalmente ellos llegan a tener opiniones, voz y respeto al estar en las fiestas, pues se gana el cariño de los presentes y se les denomina Jiliris (mayores). A los que aún no pasaron el cargo de jilaqata se les denomina Sullca (menores); pero dispuestos a pasar el cargo. En cambio aquellos que no han pasado cargos ya sea de teniente gobernador y otros cargos menores (fiesta de las cruces, fiesta de carnavales), son objeto de burlas y merecedores de la sanción colectiva y de la presión social. A ellos la gente no los respeta, no tienen prestigio ni cariño de los santiagos.

En Santiaguillo, en torno a la tierra y descendencia patrilineal, los cargos son de estricto cumplimiento. Aquella persona que incumple los cargos, las sanciones son de orden social y moral. Hay que señalar que Santiaguillo no es comunidad campesina, más bien es una de las parcialidades del ayllu Taypioco. Allí no prevalece la idea de “comunero calificado y no calificado”, su existencia y funcionamiento se basa en linajes en línea paterna al mando de su teniente gobernador (jilaqata). En consecuencia, para los santiagos (varones), en el lugar donde estén; migrantes en ciudades o viviendo en la parcialidad, el cumplimiento de los cargos es necesariamente obligatorio. Para otros contextos de la comunidades aymaras de Juli, Yunguyo, Acora, es importante ser comunero calificado para poder desempeñar cargos, es decir, necesariamente se tiene que estar empadronado en la comunidad, de esa manera se cumplirá los cargos. Dicho registro o incorporación permite todas las potestades al comunero dentro y fuera de la comunidad. Cuando haya pasado los cargos, es libre, puede ser migrante o no.

Para las parcialidades del ayllu Taypioco, al no existir un padrón o censo en el registro de comunidades campesinas, en caso de Santiaguillo, el padrón comunal es sólo como referencia, pues muchos han migrado y otros permanecen. Una idea más fácil de contabilizar es de acuerdo al patrilineaje, es decir por apellidos paternos: Ccapa, Luque (s), Mamani, Flores y Quispe. Cada linaje patrilineal lleva una cuenta oral quienes son, cuántos son, donde están e incluso sociabilizan entre ellos en las reuniones, fiestas; por ello se

escucha: “él es mi hermano, tío, primo; somos tantos hermanos, están en... ahora le toca hacer cargos, hemos crecido juntos”.

Los cargos de mayor importancia como el de teniente gobernador y otros se registran en el acta de la parcialidad. El *jilaqata*, al final de su período, entrega el cargo al siguiente, dando cuenta de lo actuado en su período. El mecanismo de relevo del cargo se hace en una asamblea de la parcialidad con la asistencia de la mayoría, quien asume por un periodo de seis meses y recibe los bienes de la parcialidad.

En las actas de la parcialidad se registran generalmente el cambio de autoridades, se anota los trabajos comunales y acontecimientos importantes de la parcialidad. En una de las actas sobre el cambio de teniente gobernador se registra de la siguiente manera:

Acta de renovación de teniente político y escolares del año 1997.

*“En la parcialidad de Santiaguillo a los 18 días del mes de junio de mil novecientos noventa siete, siendo las horas 2:00 P M de la tarde se llevó una asamblea general en el lugar del salón comunal de la parcialidad de Santiaguillo, **con el único fin de renovar de los cargos de los tenientes políticos y tenientes escolares de acuerdo a nuestros usos y costumbres que tenemos que cumplir con los cargos que tenemos que hacer en la parcialidad.***

*Primero: en primer lugar **como teniente gobernador o político de esta parcialidad de Santiaguillo, asume la responsabilidad de dicho cargo y la vez le dan la juramentación a cargo del señor Demetrio Luque Luque, como teniente escolar asume el señor Miguel Luque Luque<sup>88</sup>** que tomará los tenientes de la parcialidad de Santiaguillo durante seis meses esto a partir del mes de junio hasta fines del año en curso...se levantó esta asamblea siendo las horas*

---

<sup>88</sup> Se puede notar que la renovación de teniente político es de acuerdo a usos y costumbre y de apellido paterno, sin embargo el de teniente escolar en la actualidad ha desaparecido, debido a que era innecesario, puesto que la escuela de Cotapata ya tiene su junta directiva de padres de familia, esa ha sido la razón de dejar este cargo. Entonces podemos decir que la parcialidad de Santiaguillo no es estático, sino que se adapta a los cambios, sus modos de vida es dinámica y cambiante.

4:00 PM de la tarde del mismo día firman todo los presentes”(Acta de 1992 a 1998:8. Subrayado y negrita nuestro).

### 3.5 Resolución de conflictos sobre tierras.

Uno de los aportes más importantes de las comunidades indígenas es la “*resolución de conflictos*”<sup>89</sup> al interior de ellas, es el derecho no escrito que se practica, tiene su eficacia cuando resuelven el conflicto y establecen la armonía con la colectividad. En Santiaguillo, la resolución de conflictos se da en la sucesión de las tierras y otros actos menores, no acuden ante el juez letrado o juez no letrado, ni al abogado especialista. La solución de conflictos radica al interior de la parcialidad, el teniente gobernador de la parcialidad es la máxima autoridad con facultades para resolver los casos que se presentan, pero es la presión social la que exige, sanciona y juzga a los que cometan desobediencias; es decir, la colectividad asume la responsabilidad de exigir, de burlarse, de criticar y de restablecer el orden.

El trabajo de Peña Jumpa (1998), sobre la justicia comunal en Calahuyo-Huancané, hace alusión a que las comunidades campesinas son las únicas que practican la justicia comunal, lo cual no es cierto; se equivoca, al afirmar que: “*de la experiencia de Huancané hemos podido constatar que son las parcialidades los únicos grupos campesinos que tienen gran vinculación con los órganos oficiales referidos. En cambio las comunidades - caso de Calahuyo- han venido mostrando su rechazo, sobre todo a partir de los abusos y excesos de las “autoridades de la ciudad”* (A. Peña 1998:179-180). Podemos sostener que la práctica del derecho no escrito se da con más intensidad en las parcialidades de Janansaya de Huancané. Cada

---

<sup>89</sup> Al respecto ver el texto de: Hans-Jurgen Brandt y Rocío Franco Valdivia (compiladores). *El tratamiento de conflictos. Un estudio de actas en 133 comunidades*. Serie Justicia comunitaria en los andes: Perú y Ecuador. IDEELE. Lima, 2008. El texto básicamente aporta sobre las maneras de resolución de conflictos que las comunidades indígenas resuelven sus conflictos, los mecanismos de procedimiento, las sanciones y entre otros. Para el caso del derecho campesino señala “*se caracteriza porque emerge de su aplicación en la vida cotidiana y por parte de las autoridades locales. A su vez, este derecho organiza el sistema de autoridades locales, procedimientos y valores apropiados para solucionar conflictos y problemas que se presentan, así como para aplicar sanciones que den fuerza a sus decisiones y aseguren la cohesión social*”. (H. Jurgen y R. Franco, 2008:11)



parcialidad tiene su “*ley interna*” para poder sancionar, aplicarlo y resolverlo; en cambio las comunidades campesinas obedecen al estatuto de la ley de comunidades campesinas, que está vigente entre ellas, De hecho la vigencia del derecho consuetudinario está presente tanto en las comunidades, como en las parcialidades, pero la diferencia radica en que la comunidad campesina está reconocida legalmente, mientras que las parcialidades tienen su origen en el período prehispánico, de ahí que sus resoluciones de conflictos –sobre tierras, entre otras- son más visibles, con fuerte presencia de linajes patrilineales.

En esa línea de resolución de conflictos, nuestro entrevistado, sobre el problema de la tierra, acudió ante el teniente gobernador, quien intervino y resolvió el caso, de tal manera que reproducimos a continuación lo que nos manifestó:

*“...cerca de la posta “Cotapata”, estaba dando al partir a pepe (su ahijado), [mi hermana] Edith estaría mirando que es chacra de mi mamá diciendo a la gente que me corresponde a mí. Cuando era Castro teniente había puesto notificación, para que diga que ese terreno está haciendo hacer a otra gente, ese es mi terreno que suelte, si en caso que no suelte vamos a entrar en juicio, según la ley vamos a ir a Huancané. Ya pues dije que se agarre ese terreno, mientras tanto le dije, de quien su hijo seré, no seré hijo de mi madre [así le dije]. Yo soy hijo de mi padre, ese terreno que le ha herenciado es de mi padre entonces me corresponde, como dice de su madre que se agarre ese terreno. Los terrenos que le ha dado es de mi padre que le suelte, tanto los totorales, así hemos tenido discusiones. Yo le dije, al teniente Castro<sup>90</sup>, es depende de ti, ya pues en tu despacho...-estando en la casa del teniente- ahí hemos tenido discusiones los dos. De frente me ha dicho a mi, me corresponde ya, por qué pues y yo de quien soy, [mi padre] te ha dado los terrenos sin*

---

<sup>90</sup> Su nombre es: Javier Mamani, él es migrante por más de 25 años, vive en Chala (Arequipa), ha hecho el cargo de teniente y otros cargos. Nos dice, cuando las cosas, como el negocio sea un fracaso, tendré que ir a Santiaguillo, ahí tengo mis terrenitos, hay algo para comer, por eso hacemos cargos. Hemos entrevistado en Chala (Arequipa), para el caso mencionado, y sobre la resolución de conflictos.

*autorización de mi yo no he dicho nada, ese también es mío me dijo llévatelo le dije, si tu quieres, tu eres ambiciosa le dije, aquí no hay igualdad en esta tierra, habrá igualdad en otros sitios, acá hay un margen que a una mujer le dan por los menos unos 20 ó 30 por ciento, no es pues cincuenta por ciento; -no se reparten en partes iguales entre hijos varones y mujeres- ella quería igual, hazlo, procede según tu lo que quieres esa ley (derecho positivo), esas leyes conmigo no va valer, yo [le dije] voy a aplicar otro método como ha pasado en Santiaguillo las consecuencias a eso iremos le dije. Estaba presente mi esposa, no había venido su esposo, ella dijo, qué tiene que saber él...ya pues hemos quedado, en la casa del teniente, ya pues, los terrenos de mi padre es mío y de tu madre, agárratelo, quien da pues igual en Santiaguillo, eso a penas dan uno, o dos, eso a ti te estoy dando cinco qué más quieres... -la preferencia- dice que el varón se queda en la casa del papá, las mujeres se van a la casa ajena por eso, le dan preferencia de dar más terreno, a la hija menor parte, no es por igual por igual...” (Entrevista a Hugo Luque<sup>91</sup>, 17/07/2011).*

Igualmente, para contrastar el hecho detallado, entrevistamos al ex teniente gobernador de la parcialidad Javier Mamani (el popular Castro), sobre el caso en la solución del conflicto suscitado, manifestándonos de la siguiente manera:

*“... había el problema donde está el terreno cerca de la posta, de eso era el problema, ella [Edith] quería ese terreno de la posta, se ha reunido en mi casa, no han llegado a un acuerdo, les dije deben arreglar, ambos estaban peleados...ese terreno de la posta quería con eso decía, se quedaría contenta, para eso no más era eso. Yo les hice entender que ya no le correspondía. Edith era ambiciosa... en*

---

<sup>91</sup> Hugo Luque, vive en Santiaguillo en su entrevista nos ha manifestado que, tuvo su compromiso anterior con Alicia Luque (otro linaje) que ya falleció y no le dieron ni un terreno, inmediatamente después, tiene a su pareja Hilda Queque. Su papá fue Antonio Luque Ccapa, fueron sus hijos Alipio (fallecido soltero), Hugo y Edith Luque, los terrenos les ha dado cuando su papá aún vivía, es en esa circunstancia, le ha dado a Edith 5 terrenos. Su hermana, le exigía en partes iguales, de ahí surgió el problema. En nuestra entrevista, tipo mesa redonda, estaba presente su esposa actual, sus hijos, las hijas y nosotros, la entrevista se hizo en Santiaguillo.

*nuestra zona Santiaguillo, existe la ley que a una mujer pueden dar tres o dos o a veces nada, en otros lugares como Viscachani es igual entre varón mujer. Ahora vivo con mi mujer que es de Suaquello, no me han dado nada, tampoco mi mujer reclama ni yo reclamo. Es nuestra ley, así es en Santiaguillo sobre la herencia de la tierra...”* (Entrevista Javier Mamani, 08/03/2012).

### **3.5.1 Autoridades originarias: el teniente gobernador**

Hay pocos estudios sobre tenientes gobernadores, sobre su importancia, relevancia y las formas de elección e incluso sobre la administración de justicia indígena y el poder de ellos. Respecto a ello Esteban Hilasaca (s/f), Roger Rasnake (1989), Gerardo Damonte (2000), Efren Choque (2004)<sup>92</sup>, se aproximan al universo de los tenientes gobernadores conocidos en el mundo aymara como: *jilaqatas*<sup>93</sup>. Damonte (2004:111-117) señala que: “*los tenientes gobernadores cumplen múltiples funciones, varía de acuerdo a regiones y geografías, de representar, fiscalizar, hacer justicia hasta incluso de encarnar al Estado en su lugar; como señala, en algunos lugares su elección es diversa; lo mencionado, en Puerto Huarmey, el teniente se mantiene en el cargo de manera continua por 30 años, en algunos casos, es reelegido permanentemente. Si bien es cierto que en los espacios rurales, la jurisdicción de las autoridades políticas vinculadas al gobierno central se determina de acuerdo con status de cada pueblo. De manera jerarquizada tendríamos la siguiente relación: prefectos en las capitales de Departamentos, subprefectos en las capitales de Provincias, gobernadores en los Distritos, y tenientes gobernadores en los*

<sup>92</sup> Ver estudios no sistematizados para el mundo aymara sobre los tenientes: Hilasaca, Esteban (Director) op cit (s/f). *Jilasullka teniente gobernador: historial de los tenientes gobernadores del Distrito de Huancané*. Rasnake, Roger (1989). *Autoridad y poder en los andes. Los Kuraqkuna de Yura*. Hisbol. La Paz; Damonte, Gerardo (2000). *Apuntes sobre el teniente gobernador (Pp. 109-124)*. En: *Autoridad en espacios locales*. Juan Ansión, Alejandro Diez y Luis Mujica (editores). PUCP. Lima; Choque Capuma, Efren (2004). *Las prácticas de poder y liderazgo de los Jilaqatas y Mama T'allas en Huachacalla Marka*. Tesis de Maestría UMSS- Cochabamba.

<sup>93</sup> El cargo de *Jilaqata* para los santiagos expresa una estrecha relación con el territorio y sus tierras, los elementos simbólicos que presenta es el elemento cohesionador para la parcialidad. Uno de sus funciones es la administración del conjunto de las normas internas no escritas, conocidos como derecho consuetudinario, sus facultades es a nivel de sus jurisdicción, es en esa medida entra en competencia con el Estado en la administración de la justicia. Los espacios de competencia y ejercicios de poder se vuelven como la “otra cara de la justicia”, es en esa medida, es necesario entender el pluralismo jurídico.

*anexos, caseríos, comunidades y parcialidades. De esta manera el gobierno central mantiene presencia en todas las unidades políticas*". En el caso de Huancané, la elección de tenientes gobernadores obedece a las normas internas de cada parcialidad y/o comunidad, de acuerdo a usos y costumbres, en algunos casos se designa por la edad, en otros se requiere que haya cumplido cargos menores y en otros lugares es democrático su elección. En general, las designaciones obedecen al derecho consuetudinario. Como señala Hilasaca (s/f), su nominación debe hacerlo el Ministerio del Interior, en base a la propuesta o terna del mismo, es decir; en cierta forma sigue siendo el Ejecutivo quien debe nombrar, pero en la práctica en las poblaciones aymaras no se cumple, sino prevalece el "otro" derecho. Para los casos de Oruro (Bolivia), estudiados por Choque, E. (2004: 16-20) los *jilaqatas* y las *mama t'allas* se constituyen en las máximas autoridades de la comunidad; su cargo es dual y descansa en la imagen del matrimonio. La dualidad es una de las particularidades más relevantes de la lógica aymara que en este caso se expresa en la responsabilidad asumida por la pareja.

En consecuencia, los *jilaqatas* y otras autoridades originarias se encargan del cumplimiento, aplicación y vigencia del derecho consuetudinario comunal. Como pueblos indígenas y colectivos, los aymaras, a partir de sus instituciones ancestrales mantienen la otra forma del derecho no escrito, tal como lo establece el Convenio 169 de la OIT; para los casos de territorialidad indígena, es importante utilizar el Convenio que define el territorio como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos ocupan o utilizan de alguna manera (artículo 13.2) e incluye dentro de los derechos territoriales "las tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia" (artículo 14.1); por su parte Yrigoyen (2004). Anota que:

*El ámbito territorial no equivale entonces a tierras de propiedad del pueblo indígena, comunidad o ronda, sino al espacio geofísico que utilizan de alguna manera. Esto es importante porque en los diversos*

*países no todo los pueblos o las comunidades tienen tierras tituladas o perfectamente delimitadas; además, hay comunidades que carecen de algún reconocimiento legal de la propiedad común de la tierra.... En tal espacio, por ende, es donde se aplica el derecho y la justicia indígena/comunal (Pp. 180-181).*

En ese contexto, las parcialidades de Huancané no tienen su existencia legal, allí no prevalece la propiedad colectiva, sino prima la propiedad familiar-tradicional; es decir, estamos frente a diferentes concepciones de tierras y territorios y la vigencia del derecho consuetudinario es fundamental para su existencia tal cual es. Los derechos colectivos indígenas, a un nivel más amplio es sinónimo de pueblo indígena. De la misma manera y de acuerdo al derecho internacional, Santiaguillo como pueblo indígena tendría ese doble derecho: derechos colectivos como pueblo y derechos humanos como individuos; su doble funcionalidad y el ejercicio del derecho consuetudinario nos lleva a discutir y enfocar el tema de tierras, la sucesión de cargos y la resolución de conflictos, entre otros, en el marco del pluralismo jurídico.

En Santiaguillo, al no ser comunidad campesina y al no existir las rondas campesinas<sup>94</sup> para resolver conflictos, el teniente gobernador, junto a las personas mayores, en asamblea y por presión social; son los encargados de la aplicación, administración y resolución de conflictos.

De acuerdo a nuestro trabajo de campo, constatamos que aquella persona que no asume cargos no legitima su pertenencia a Santiaguillo; dicho en otras palabras podemos decir que en torno a la tierra gira el derecho consuetudinario, la sucesión de patrilinealidad, el sistema de cargos y otras prácticas que ellos cotidianamente viven. Los cargos permiten la garantía de las parcelas en propiedad que uno posee o va poseer de acuerdo a la sucesión patrilineal.

---

<sup>94</sup> Las rondas campesinas en el Perú, tienen su reconocimiento legal en la administración de la justicia el artículo 149 de la Constitución del Perú, faculta el ejercicio del derecho consuetudinario. Pero no toda las comunidades campesinas de Puno tienen dicha institucionalidad. Es en la zona quechua existe en las provincias de Carabaya, Sandia, Melgar; en la zona aymara no existe, pues sería innecesario, son los *jilaqatas*, *maranis*, los *campos vigilantes*, quienes administran la justicia comunal, en coordinación con la asamblea comunal y las autoridades comunales.

Se puede constatar que ante cualquier problema que ocurra en la parcialidad, ya sea problemas de tierra, riñas, entre y otros hechos, el indicado para intervenir es el teniente gobernador de la parcialidad, a veces acuden las personas mayores entendidas. De igual importancia cumplen con sus consejos, propuestas, o avalando la *“ley de Santiaguillo”* los que han pasado los cargos.

Los casos estudiados por M. Fernández O. (2000), para Oruro (Bolivia), concluye que las autoridades originarias como el *jilaqata* son los que al final resuelven conflictos. En el caso de Canton Sica Sica se constata que: *“cuando los problemas se complican, el alcalde suele acudir al jilaqata, y, de seguir persistiendo, convocará directamente al secretario general o en su defecto a la asamblea general, hasta lograr el entendimiento. Para la correcta administración de justicia, las autoridades generalmente se guían por el consejo de mayores o ex autoridades, y actúan en cuerpo colegiado, pues no darán una solución individual, independiente de si los casos son mayores o menores”* (Fernández 2000:105). Siendo así que la competencia en la resolución de conflictos en nuestro caso, compete al teniente gobernador de la parcialidad de Santiaguillo, ya sea sobre cuestión de tierras, riñas, insultos o cualquier desorden que ocurra en su periodo.

Antes de iniciar cualquier actividad, el teniente gobernador siempre advierte, les recuerda no hacer *“jucha”* (desorden) y les suplica *“no hacerle dolor de cabeza como autoridad”*. Por decir, en la fiesta de carnavales antes de iniciar, el teniente de Santiaguillo, expresó el siguiente encargo y recuerdo *“danzarines, taqinpacha ya, sin problema utjaspa natakixa janiwa walkaspati, janiwa piq’i usuyapxitatati, por favor hermanos les ruego a todos hermanos de Santiaguillo. Bueno ukakirakispawa palabraxaxa, sart’apxañani Cotapataru”* (Versión del Teniente de Santiaguillo, 22/02/2012).

### **3.5.2 Acuerdos y la asamblea comunal**

En Santiaguillo, las reuniones comunales y otras reuniones de emergencia se realizan periódicamente. El teniente gobernador de la

parcialidad convoca a la reunión ordinaria para la renovación de cargo. En esta reunión formal se delibera principalmente sobre quién va a asumir el cargo de teniente gobernador, y sobre otros cargos menores; así mismo se hace conocer los trabajos y/o actividades que se han realizado o las que se piensan realizar, esto con el acuerdo de los asistentes. Esta reunión ordinaria se registra en el libro de acta, así mismo los asistentes, al final de la reunión, firman para dar fe de la misma. Las reuniones de emergencia o esporádicas no necesariamente se registran en el libro de actas, más bien son reuniones de orden colectivo, por ejemplo para realizar una faena comunal, entre otras. En las reuniones conversan sobre los hechos que pasan en la parcialidad; algunos ahí se enteran de lo que pasa. Todos, varones y mujeres, intercambian opiniones.

Muchos observan las conductas (ética aymara) de aquellas personas que no quieren asumir cargos. Generalmente, son los varones quienes asumen los cargos y si no se encuentran lo hace su esposa, conviviente, mamá o hermana. Aquella persona que no ha cumplido o no asume comete “*jucha*” con la parcialidad y no es digno de respeto.

Los santiagos registran en su libro de acta, los sucesos o acontecimientos importantes que afectan a su vida cotidiana. El 10 de octubre de 1992, hubo un hecho fatídico en Santiaguillo, sobre el que a continuación transcribimos (según el acta) algunos párrafos:

*Acta de sentencia y garantía.*

*“En la parcialidad de Santiaguillo, a los catorce días de mil novecientos noventa y tres, a horas diez A.M. Se hace una asamblea general ordinaria con todos los moradores de esta parcialidad, encabezado por el teniente gobernador (encargado) Rufino Luque Bizarro, con el único propósito de dar sentencia y/o garantía a los autores del crimen, el fallecido en manos de los criminales de los sujetos Laureano Ccapa Queque y el sujeto Silverio Ari Quispe.*

*Primero.- el señor teniente gobernador de esta parcialidad manifiesta en forma clara, que, el sujeto llamado Laureano tiene muchos antecedentes nada bueno en contra de los moradores de esta parcialidad, lo mismo puntualizó que, las autoridades de la provincia de Huancané es conocedor de los malos acciones del mencionado sujeto, porque este señor para en las puertas de los señores jueces, para este individuo no es necesario pruebas, testigos y otros, sino el mejor testigo es el pueblo, los moradores de Santiaguillo, autoridades como los tenientes gobernadores de nuestro distrito y provincia de Huancané y por último dijo que estos individuos deben ser desterrados, deportados de esta parcialidad... así mismo dijo que este sujeto se deben a ese labor de abigeo, convirtiéndose en un hombre nocturno, termina diciendo que, en los posteriores si pasara algo en cualquier sitio o paraje, será los directos culpables los mencionados sujetos.*

*Segundo.- también los moradores o pobladores de esta parcialidad de Santiaguillo, se manifiestan en forma unánime lo siguiente: los mencionados sujetos Laureano Ccapa Queque, Silverio Ari no tienen nombre, porque estos señores son individuos de mal vivir, tienen acciones muy bochornosos, negras, entonces el acuerdo es muy drástico en contra de estos dos personas, por unanimidad dijeron que estos sujetos sean desterrados de esta parcialidad, si no que condenen a una cadena perpetua o fusilarlo... [las autoridades políticas, jueces deben hacerlos cumplir de acuerdo a las leyes], nuestras autoridades no lo hacen cumplir las leyes...nosotros los pobladores en general, lo haremos justicia desterrando de esta parcialidad o de lo contrario quemándolo vivo, a esta letra y frase versado en esta acta en forma unánime, garantizamos con nuestras propias firmas de los moradores en esta parcialidad de Santiaguillo.*

*No habiendo más puntos que tratar esta reunión o acuerdo se levanta junto al cadáver de Julio César Ccapa Luque a horas once AM del*



*mismo día*” (Acta de la Parcialidad, del 10 de octubre de 1992 a 1998: 29-30).

Éstas y otras formas de acuerdos se registran en el acta, pero no siempre los registran, más bien los acuerdos quedan en la memoria colectiva. Formalmente hay dos reuniones ordinarias al año, para el cambio del teniente gobernador de la época de la lluvia en el mes de diciembre, y para el cambio del teniente gobernador de la época seca, el mes de junio.

### **3.5.3 Socialización y presión social**

La manera como los santiagos establecen las sanciones a los que no desempeñan cargos o cometen algún acto en contra de las familias y la parcialidad, es mediante la socialización y la presión social, es decir, la misma población con su actitud va mostrando su rechazo, su molestia, su mofa. En algunas ocasiones no son bienvenidos, es como si dijeran: *aquí hay que cumplir la “ley de Santiaguillo”, las costumbres y los cargos*. En las asambleas comunales, en las fiestas propias del lugar, o en borracheras los van excluyendo, no les dan buen trato, más bien son merecedores de no ser llamados de Santiaguillo, pero los sancionados pueden, restablecer las relaciones comunitarias siempre y cuando ofrezcan disculpas y cumplan su cargos respectivos, de esa manera son reconsiderados y recuperan la legitimidad en propiedad de sus tierras, la libertad de bailar, tomar, hablar, conversar e incluso recibir el aprecio y respeto a nivel familiar y comunal.

Los tipos de sanciones colectivas sirven para no romper esquemas establecidos colectivamente en su derecho no escrito. Sin embargo, por más que hayan migrado, los santiagos necesariamente tienen que adecuarse a la ley de Santiaguillo, sobre todo los varones están obligados a pasar los cargos y mantener su linaje patrilineal; las mujeres nacidas en Santiaguillo son conscientes de esa costumbre, la aceptan y la asumen; tampoco reclaman sus derechos de igualdad de oportunidades y exigen a su esposo que desempeñen deben los cargos y cumpla con los servicios a la

parcialidad; son ellas las que los motivan y se entusiasman para cumplir los cargos como sinónimo de complementariedad dual.

Las mujeres de Santiaguillo se reprochan cuando han cometido alguna falta. Cuando ellas participan en las reuniones, se sancionan moralmente. Algunas mujeres para no ser sancionados han tenido que asumir el cargo de teniente gobernador, ante la ausencia de su esposo. Por ende, la socialización es el medio para establecer sanciones morales como la “burla”, hasta que el infractor sea mal visto. A veces, entre ellos, suelen decir: *anucha, jaqicha*, (es perro o gente foránea). La presión social la ejercen tanto los varones como las mujeres.

La presión social afecta necesariamente a la familia de la persona que cometió el desorden. Los santiagos, ya no saludan a sus familiares. Así mismo se burlan de los niños, cuando su padre no ha hecho cargos. Para restablecer la relación y la armonía necesariamente tiene que acatar la ley no escrita de Santiaguillo.

Es así que en uno de los libros de Acta de la Parcialidad, encontramos una carta remitida desde la ciudad de Lima a la parcialidad de Santiaguillo por don Donato Mamani Chambi<sup>95</sup> quien se resistió en pasar los cargos, pues sus argumentos eran sobre la noción de la comunidad campesina y ser empleado del Estado y migrante en Lima; con el siguiente texto que reproducimos:

---

<sup>95</sup> Donato, es migrante vive en la capital Lima, él es de Santiaguillo, fue la primera persona que no quiso pasar el cargo de teniente político, amparándose en la ley de comunidades campesinas y otras razones más. Hay que señalar Santiaguillo no es comunidad campesina, es una parcialidad de Huancané, su autoridad máxima es el teniente político, pues no existe presidente comunal ni otras consejos de vigilancia tal como estipula la ley de comunidades campesinas.

“Año del bicentenario del nacimiento del Libertador Simón Bolívar”

Lima, 05 de junio de 1983

Señor teniente gobernador de la comunidad de Santiaguillo-  
Huancané

*“En primer lugar reciban mis más cordiales saludos y por ende a la comunidad entera; por intermedio de la presente carta me dirigo a la comunidad para que sea contemplado la decisión tomada por Uds en la supuesta Acta que me ha sido enterado por intermedio del Sr Santiago Flores Luque que ni siquiera me ha sido entregado una carta escrita conforme **debe dirigirse por conducto regular**, sino ha sido en forma verbal, por cual para mi es una sorpresa grande la decisión tomada por Uds. **Por cuanto se me quiere obligar a tomar el cargo de Teniente Político de la comunidad, sin tener en cuenta que, según las leyes vigentes, una persona residente fuera de la comunidad por más de tres años no puede tomar ningún cargo público ni mucho menos cuando es servidor del Estado, por lo tanto no se me puede obligar aquel cargo bajo amenazas...** que en todo momento estoy presente colaborando sin escatimar esfuerzos, todo esto no ha sido tomado en cuenta y **sin embargo tomaron medidas drásticas contra mi persona tomando la decisión de querer vender mis terrenitos, pero no podrán hacerlo porque atentarían contra la ley de comunidades campesinas que a la letra dice, que una persona ausente no se le puede tomar sus propiedades**<sup>96</sup>. En caso que realizaran sus amenazas yo podría recurrir a la oficina central de las comunidades campesinas para hacer prevalecer mis derechos a la propiedad...atentamente, Donato Mamani Chamb” (carta tipo oficio, 05/06/1983, negrita y subrayado nuestro).*

---

<sup>96</sup> Se puede interpretar que Donato se ampara en la ley de comunidades campesinas, el derecho positivo y sobre la ley vigente del Estado, sobre la propiedad de la tierra. Pues en Santiaguillo prevalece la ley no escrita, los usos y costumbres en la sucesión de cargos, por lo tanto ha cometido “*juccha*” (desorden), para ser admitido, aceptado de nuevo, necesariamente tiene que hacer los cargos, de esa manera restablece su relación con los Santiagos. Pues la sentencia se da con la presión social, sabiendo que Santiaguillo es parcialidad y no una comunidad campesina.

Documento que, según comentario generalizado, de los habitantes de Santiaguillo, fue tomado como desorden o la comisión de “juca” por no querer cumplir con las leyes tradicionales. En consecuencia constatamos que hasta la fecha el remitente de la carta sufre la presión social junto a sus familiares, por no haber cumplido la “ley de Santiaguillo” y se encuentra desterrado.

## **CAPITULO IV**

### **PRINCIPIO DE LA COMPLEMENTARIEDAD DE GÉNERO ANDINA: OTRA MANERA DE IGUALDAD DE GÉNERO.**

#### **4.1 Algunas discusiones sobre la construcción de género y complementariedad.**

Hay muchos estudios sobre la mujer, sobre género, pero son escasos los enfoques sobre la complementariedad de “*chacha warmi*”, un concepto totalmente nuevo, a pesar de existir estudios muy limitados sobre la “lógica de oposición complementaria” entre el varón y la mujer en contextos de los pueblos indígenas, particularmente en el mundo andino. Por un lado, las prácticas y construcciones de género moderno han llevado a generalizaciones abstractas sobre la idea de igualdad de oportunidades y roles complementario en relación sobre la existencia de la desigualdad, discriminación y machismo, marcado por el patriarcado generalizado. Sobre ello, nos obliga a dudar, cuestionar, encarar y repensar la construcción de género desde el mundo andino, especialmente desde la cultura aymara.

No obstante, en una sociedad totalmente globalizada y con una economía y mentalidad neoliberal en la que prevalece cada vez más la competitividad y el individualismo, quebrada por la división social del trabajo

se establecen infinidad de roles y funciones ordenadas jerárquicamente que genera caos y desigualdad individual y colectivo, es en esa perspectiva que la sociedad moderna expresa sus asimetrías de género, expresados en que los varones y mujeres se desenvuelven.

Desde las teorías modernas occidentalizadas, se discute la construcción de género, a ello han contribuido las teorías feministas, como reacción al patriarcado. Pues, los puntos de vista de la ciencia occidental moderna han tratado de justificar, es más, inventar la tradición de la noción de género, las diferencias sexuales y las divisiones de trabajo entre varones y mujeres. En efecto, es una mirada moderna, neoliberal, unilateral que trata de deslegitimar las prácticas andinas de complementariedad dual (chacha-warmi) con el “*rótulo de un patriarcado andino*”<sup>97</sup>. Lo que intentaremos es cuestionar algunos criterios y enfoques sobre la categoría de género occidental moderno, y recuperar el sentido de la lógica de la dualidad complementaria, esa otra manera de percibir las relaciones entre varones y mujeres.

#### **4.1.1 La dominación masculina<sup>98</sup> y género**

Las sociedades tradicionales y modernas, presentan sociedades masculinas. Es marcada por una gran dominación masculina respecto al feminismo; pero dichos postulados no son estáticos, sino que con las relaciones sociales, las prácticas cotidianas y la aceptación tanto del varón y de la mujer se hace la diferenciación y división de roles. Hay que señalar que cuando se habla de género, nos referimos a la funciones tanto del varón y de la mujer, sin confundir, la diferenciación de sexo. Por lo tanto, con “género” nos referimos a las personas, sus funciones y el complemento que ambos desarrollan.

---

<sup>97</sup> Nos remitimos a las reflexiones de: Medrano Valdez, Yanett (2011), *Chacha –Warmi. “otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara”*. Grupo de estudio de interculturalidad. Puno, (texto inédito). Sus apuntes son reveladoras, para nuestra reflexión de género al cuestionar la construcción de género decimonónica y en su lugar explicar y proponer la dualidad complementaria de *chacha-warmi*, que ocurre en las relaciones sociales en contextos andinos.

<sup>98</sup> El título es prestado de la obra de: Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Si para las mujeres de Santiaguillo -nuestro objeto de estudio- existe la otra lógica de complementación de género que no es discriminación masculina. A razón que las prácticas cotidianas tienen que ver mucho con las construcciones mentales de cada sociedad y cultura, incluso quedan aceptadas y asumidas por las mujeres. Para algunos, ello no sería cultural, sino que estaría en cada ser humano impregnado, mejor dicho inserto en el cerebro humano; siendo así, las investigaciones de Roger Bartra (2008)<sup>99</sup> son reveladoras, al exponer que las prácticas, la conciencia humana y las construcciones sociales son parte del cerebro humano, al sostener sus postulados de la siguiente manera: primero, *“la conciencia no radica en el percatarse de que hay un mundo exterior (un hábitat), sino que una porción de ese contorno externo “funciona” como si fuese parte de los circuitos neurales. Para decirlo de otra manera: la incapacidad y disfuncionalidad del circuito somático cerebral son compensadas por funcionalidades y capacidades de índole cultural”*; segundo, *“la conciencia surgiría de la capacidad cerebral de reconocer la continuación de un proceso interno en circuitos externos ubicados en el contorno. Es como si una parte del metabolismo digestivo y sanguíneo ocurriese artificialmente fuera de nosotros”* (Bartra 2008: 23-24); tercero, la pregunta central que nos preocupa sobre el funcionamiento del cerebro es: *“uno de los temas favoritos de la antropología, y en cuyo estudio tiene experiencia, es el de la identidad, una condición que suele ser vista como enjambre de símbolos y procesos culturales que giran en torno de la definición de un yo, un ego que se expresa primordialmente como un hecho individual, pero que adquiere dimensiones colectivas muy variadas: identidades étnicas, sociales, religiosas, nacionales, sexuales y otras muchas. ¿Qué identidad hay dentro del cerebro? Su principal expresión es la identidad”* (ibíd. Pp. 11).

Con ello no se pretende justificar los tipos de expresiones, comportamientos e identidades personales, al contrario se trata de poner las reflexiones y cuestionamientos -“duda”- sobre las formas de pensamiento, construcciones y prácticas de género que se da en sociedades diferentes,

---

<sup>99</sup> Ver su genial obra: Bartra, Roger (2008). *Antropología del Cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de cultura económica. México.

dictadas o predeterminadas en el cerebro humano. Es decir, es el cerebro el que determina el comportamiento, las conductas y otras formas de expresiones que el ser humano asume, acepta y socializa en la vida cotidiana.

Asimismo los trabajos de Pierre Bourdieu (2000) Maurice Godelier (2005), R. Bartra (2008)<sup>100</sup> son reveladores, pues, sus reflexiones y explicaciones sobre la masculinidad y feminidad giran en torno a la aceptación, tanto del varón como de la mujer, tal cual son, es decir, como dijera R. Bartra, están en el cerebro humano, ya determinados, los comportamientos, las actitudes y las diferenciaciones de sexo y por qué no decir de complementariedad de género.

En efecto, las prácticas de dominación masculina no se pueden interpretar ni definir como el patriarcado o machismo sobre la mujer. Ambos cumplen funciones y roles específicas en contextos diversos, cada cual responde con los trabajos, desde su naturaleza de mujer o varón; así mismo ambos aceptan conscientemente las dominaciones mutuas, las asimetrías de roles, y la complementariedad mutua.

Por otro lado, la construcción de igualdad de oportunidades entre varones y mujeres, a pesar de que existe legislación nacional e internacional, no siempre es eficaz; es con las prácticas de varón o mujer que se diferencian o se abren fisuras de discriminación, abuso y humillación, marcadas por la sociedad individualista, personalista y globalizada sobre los parámetros de competitividad y acumulación de bienes de consumo. Es decir, es una sociedad lleno de anti valores y conductas de egocentrismo.

Frente a ello, muchas instituciones feministas, han tratado de alzar su voz de protesta, exigiendo poner en práctica la noción de igualdad de oportunidades entre varón y mujer, para desterrar la discriminación,

---

<sup>100</sup> Nos referimos a sus trabajos, Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona; Godelier, Maurice (2005). *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya en Nueva Guinea*. Editorial Akal. Madrid; Bartra, Roger (2008). *Antropología del Cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de cultura económica. México.



educando y dando herramientas sobre sus derechos como mujeres. Hechos que ha venido construyendo una “idea inventada de género” desde la lógica moderna, bajo los marcos del positivismo jurídico. En Santiaguillo, las nociones de género no es sinónimo de igualdad de oportunidades, sino del manejo de la dualidad complementaria de “*chacha warmi*”, en donde el varón y la mujer, forman una sola persona de complemento; ello también, ocurre para la sucesión (herencia) de la tierra. Así mismo la naturaleza, los animales, las plantas, son siempre par e inclusive en sus rituales se simbolizan así. Este tipo de lógica complementaria necesariamente se distancia y se diferencia de las construcciones de género moderno, inventadas por los feministas y las políticas públicas del Estado.

De la misma forma, existe la conciencia de aceptación de la “dominación masculina” casi generalizada en sociedades modernas y rurales. Las mujeres de Santiaguillo prefieren que su pareja sea mayor en edad y de mayor estatura que ellas. Son conscientes de que debe ser así, al final ellas cumplen la función de complementariedad de la pareja. Para el caso de los Bayura, estudiados por Godelier, el poder de un sexo ejercido sobre el otro, es el poder de los hombres en la producción de “grandes hombres” es el complemento, como se constata lo siguiente: *“los Baruyas se gobernaban sin clase dirigente y sin Estado, lo que no quiere decir sin desigualdades. Una parte de la sociedad, los hombres, dirigía a la otra, las mujeres y gobernaban no sin las mujeres, sino contra ellas...la subordinación, la opresión, e incluso la explotación de las mujeres son realidades sociales que no han nacido con la emergencia de las clases sociales, sino que son anteriores a ellas y poseen otra naturaleza, incluso si el dominio masculino se ha consolidado y renovado del mil maneras con las mil formas de explotación del hombre por el hombre que han precedido a las nuestras”* (M. Godelier 2005:8). Por otro lado, a similares conclusiones llega P. Bourdieu para el conjunto de la sociedad global, al observar fenómenos visibles, que termina señalando lo siguiente: *“si bien la unidad doméstica es uno de los lugares en los que la dominación masculina se manifiesta de manera más indiscutible y más visible (y no sólo a través del recurso a la violencia física), el principio de la perpetuación de las relaciones de fuerzas*

*materiales y simbólicas que allí se ejercen se sitúa en lo esencial fuera de esa unidad, en unas instancias como la Iglesia, la Escuela o el Estado y en sus actuaciones propiamente políticas, manifiestas u ocultas, oficiales u oficiosas”* (Bourdieu 2000:140). En efecto, la dominación masculina estaría expresada en las instituciones privadas y públicas, que con sus prácticas y hechos se acepta, se vive cotidianamente entre varones y mujeres, a pesar que la mujer reconoce como aceptadas la dominación masculina sobre ella; ello no pone en conflicto, sino es la forma de vivir la vida en complemento.

#### **4.1.2 Controversias de género: feminismo y complementariedad dual andina.**

Con la emergencia de los discursos de los movimientos feministas se ha puesto en tela de juicio las prácticas de subordinación y discriminación en contra de las mujeres. En efecto, fue lo más importante para buscar la igualdad de oportunidades entre varones y mujeres. Ello se ha convertido en un principio de los derechos humanos y derechos de la mujer. Sin embargo hay detractores que han tratado de explicar el principio de género como una construcción sociocultural, más que diferenciación de sexo, pero indistintamente se maneja la noción de “sexo opuesto” para explicar el género moderno.

Los estudiosos de género han tratado de aproximarse a la conceptualización de género desde diferentes perspectivas, desde el lugar que ellos interactúan y las construyen, es decir, sus aportes son necesarios pero no absolutos. Por otro lado, las políticas públicas de igualdad y equidad entre varón y mujer, también han construido su propio enfoque, incluso las mismas organizaciones no gubernamentales, dedicadas al fomento de género. De hecho, varían de cultura a cultura, las prácticas y construcciones de género, sexo y complementariedad. Por decir, para el caso de la amazonia peruana, entre los airo-pai, estudiado por Luisa E. Belaunde (2008)<sup>101</sup>, género está vinculado a la sangre derramada durante la

---

<sup>101</sup> Ver su genial obra para el caso de género entre los amazónicos: Belaunde, Luisa Elvira (2008). El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Perú. CAAAP. Ella misma reflexiona, recoge a pesar que género es una construcción social, pero su aporte radica en la

menstruación, el parto y la guerra, es el principio vector de producción y de transformación y diferencia de género amazónico.

Existe casi un consenso de la definición de género<sup>102</sup>, de acuerdo a Nelly P. Stromquist, sostiene: *“el género debe ser definido como la construcción social y política de un sistema que crea diferencias entre hombres y mujeres simplemente en virtud del sexo. Estas diferencias producen representaciones sociales grandemente difundidas de creencias y valores en cuanto a la feminidad y masculinidad”* (N. Stromquist 2006: 14); por su parte, en similar definición concluye Laura Torres San Miguel, al referir *“el término sexo nos remite a las diferencias biológicas, anatómicas, cromosómicas y fisiológicas que se distinguen entre sí al hombre y a la mujer; mientras que género se refiere a la construcción cultural que se realiza sobre esas diferencias”* (L. Torres San Miguel 2006:33), mientras tanto para Jhonny Ledezma, género es un tema de debate, al expresar que: *“el tema de género está en debate ya que se viene verificando que las relaciones sociales entre hombres y mujeres varían de una sociedad a otra. Y estas relaciones sociales pueden ser explicadas por varios aspectos, como la cultura, los símbolos, la economía, la política, entre otros”* (J. Ledezma 2006:15). En consecuencia, no está acabada la definición de género, varía de acuerdo a las circunstancias y culturas, es decir, hay otras formas de inferir desde los otros contextos reales con ojos propios antes que de posturas netamente feministas.

También desde la opción de la antropología feminista, desde estudios críticos y corrientes feministas, el enfoque de género, se ha rastreado desde sus orígenes, siguiendo las huellas del debate social, político y de

---

sangre de las mujeres, al momento de la menstruación y el parto al respecto dice *“ la sangre es el principal vehículo tanto de la diferenciación como de la unidad entre los géneros a lo largo de la vida de las personas...la sangre entre los pueblos amazónicos reúne lo biológico, lo mental y lo espiritual, por el manejo del flujo de la sangre en todo el ciclo de vida es un proceso constitutivo no solamente de la fertilidad sino de la salud, el trabajo, la creatividad, el bienestar, la religiosidad, la identidad personal y las relaciones interétnicas”* (L. Belaunde 2008:24-25).

<sup>102</sup> Aunque existe muchos estudios de género relacionados con diferentes temáticas, para nuestro tema revisar los estudios de: Stromquist, Nelly P (editora). *La construcción de género en las políticas públicas. Perspectivas comparadas desde América Latina*. Lima, IEP, 2006; Torres San Miguel, Laura (2006). *Mujer y filosofía*. En: *Mujer y educación. Educar para la igualdad, educar desde la diferencia*. Editorial GRAO. Barcelona; Ledezma Rivera, Jhonny L. (2006). *Género: trabajo agrícola y tierra*. CENDA Abya-Yala. Ecuador.

movilizaciones de las mujeres a nivel global, es decir, su incidencia a nivel académico, político y social ha dado un giro controversial de la construcción del “poder de lo femenino”; de modo que, con la aparición de las olas de movimientos colectivos de gays, lesbianas y transexuales y las críticas de las académicas feministas sobre el modelo de “patriarcado moderno”, ha contribuido a la emergencia de estudios, reflexiones sobre feminismo, género, antropología de la mujer, entre otros.

En efecto, así lo demuestran varios estudios sobre la mujer, matizados con diferentes puntos de vista, hasta con el surgimiento de una antropología feminista o de la mujer<sup>103</sup>. Así que, ello ha llevado a serias discusiones, propuestas desde las mujeres, específicamente, incidiendo en las relaciones de poder, equidad de género, sobre la igualdad de oportunidad, derechos de la mujer, derecho a la reproducción sexual, derecho al trabajo, entre otros. Pero todo ello, bajo la inspiración de un modelo modernista individual de igualdad de oportunidades válidos para todas, su ceguera radica en la no comprensión de la equidad de género dual complementaria que existe en las culturas andinas, como en la aymara, por ejemplo.

La dualidad andina de complementariedad es una propuesta, es un intento de cuestionamiento a los paradigmas y epistemologías construidas en la modernidad sobre género, sexo y la división de roles entre varones y mujeres. La manera como se da el “genero aymara” (y andino) es siempre en par y más holístico, no existe la noción de “*ch’ulla*” -solitario (a)-, sino es “*parisa*” (dualidad); es decir, para los aymaras, las cosas funcionan en par, tales como hemos podido observar en Santiaguillo. Las representaciones simbólicas, objetivas y subjetivas es de acuerdo a la lógica de oposición

---

<sup>103</sup> Ver los trabajos sobre antropología feminista, género y mujer a: Méndez, Lourdes (2007). *Antropología feminista*. Editorial Síntesis. España; Villota, Paloma de (editora). *Globalización y desigualdad de género*. Editorial Síntesis. España, 2004; Buxó Rey, María Jesús (1991). *Antropología de la mujer: cognición, lengua e ideología cultural*. Anthropos. Barcelona; Deere, Carmen Diana y Magdalena León (2000). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Editorial Tercer Mundo. Colombia; Nicholson, Linda J. (compiladora). *Feminismo/ posmodernismo*. Feminaria Editora. Argentina; Stolcke, Verena (s/f). *Sexo es genero lo que la raza es a etnicidad* (artículo fotocopiado).

complementaria<sup>104</sup>, ejemplos tenemos: el aymara cuenta en par, en los rituales agrícolas están presentes las formas de dualidad, la mujer y el varón, lo mismo ocurre en la formación de la familia (chacha-warmi), concepciones como derecha-izquierda, arriba-abajo, macho-hembra, entre otros, todo ello está relacionado con su cosmovisión.

Entonces, la concepción de chacha-warmi va más allá de las concepciones de sexo y género; es más bien un principio y una categoría que solamente funciona de acuerdo al otro opuesto (su complemento). Por esas consideraciones, se llama lógica andina de complementariedad.

## 4.2 La construcción de género vista desde la cultura andina

Antes de entrar en las discusiones de género y cultura andina, es necesario saber qué se entiende por la cultura andina. Estudiosos de la cultura andina definen, entre ellos, J. Estermann (1998), J.v Kessel (1997), P. Enriquez (2005), S. Arnold (2009)<sup>105</sup>, que lo “andino” es una categoría multifacética, puesto que se refiere a un ámbito espacial y topográfico. En los países andinos, básicamente, Perú, Ecuador, Bolivia, Argentina y Chile (desde Venezuela hasta norte Argentino-Chileno) sigue la vigencia del “mundo andino” como una realidad étnica y culturalmente diferenciada con su propia cosmovisión, religión y ética andina. Es un espacio para la elaboración de un pensamiento filosófico propio, también se asocia con el gran macizo montañoso o cordillera de los andes que recorre, de norte a sur, el continente sudamericano. Por lo tanto, lo andino es esa realidad en la que se reflexiona desde los andes, es una manera de nuestros pueblos de hacer, y de comprender la historia, es decir, es un paradigma a partir de sus mentalidades frente a la cultura moderna-posmoderna; en efecto es el

---

<sup>104</sup> Ver algunos trabajos de: Harris, Olivia (1985). *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*. En: Allpanchis N° 25 Año XV, Vol. XXI. IPA. Cusco; Medrano Valdez, Yanett (2011), *Chacha –Warmi. “otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara”*. Grupo de estudio de interculturalidad. Puno, (texto inédito); Montez Ruiz, Fernando (1999). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. Editorial Armonía. La Paz (especialmente ver su capítulo: lógica andina de oposición complementaria).

<sup>105</sup> Consultar sus obras iluminadoras y reveladoras para la construcción de la “epistemología andina”: Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala. Quito; Kessel, Juan van (1997). *Antropología andina*. IECTA-CIDSA. Iquique-Puno; Enríquez Salas, Porfirio (2005). *Cultura andina*. Care Perú. Puno; Arnold, Simón P. (2009). *Ensayos andinos*. IDECA- Verbo Divino. Bolivia.

arquetipo para las relaciones de vida, con la Pachamama y los principios de relacionalidad complementaria holística e integral.

En esa medida, cómo se define género “dentro de” y “para” la cultura andina. Si bien es cierto que las ONGs feministas y las políticas públicas sobre la mujer han traído la idea de género desde la sociedad moderna (globalizada y neoliberal) hacia el mundo andino, tiene sentido el universalizar, implantar, e imponer los “principios de igualdad” de género, cuando en la cultura andina, es muy aceptada la lógica de la complementariedad dual, la cual no excluye, sino que es una ética cósmica funcional incluyente. Tanto los seres humanos, las deidades y la naturaleza establecen relaciones recíprocas no excluyentes, puesto que hay una ética cósmica funcional de reciprocidad a partir de lo permitido y lo prohibido. La moral y ética andina es a nivel familiar y comunitario, y de cumplimiento obligatorio, como cuando se asumen cargos, y cuando se participa de la ritualidad andina. Es la lógica de mediaciones ya que todos han oído y visto, es objetivamente oral; en cambio en lo moderno occidental, el escrito tiene valor funcional, tales como las legislaciones sobre género, la mujer, y otras normas escritas que necesariamente conlleva a un modelo principista legalista.

La cultura andina es “acéntrica”, no existe un centro, un referente donde se tiene que llegar. Para la sociedad moderna y occidental, el referente es la persona, lo individual, es decir, es centrista; sobre ello giran las construcciones, teorías, las prácticas y las formas de división y roles entre hombres y mujeres. El centrismo estaría marcado por la alta especialización de las ciencias, como Antropocentrismo, feminicentrismo, justicentrismo, logo centrismo, entre otros; todos tiene objetivos, una meta, un fin para dar a conocer sus postulados, propuestas y generalizaciones sobre sus campos de acción. En efecto es una forma de “racionalidad occidental” de pensar. En cambio, la racionalidad andina es la forma de pensar, de construcciones y prácticas sobre la vida y la noción de *chachawarmi*, está más vinculado a la concepción de saberes andinos complementarios.

Por ende, género es una categoría “antropocéntrica” modernista universal y uniforme; es con las prácticas sociales, hábitos y la acción social se logra la universalización del enfoque de género. En esa perspectiva, no entraría la complementariedad andina holística, puesto que dicho principio, no sólo es del ser humano, sino incluye a todo los componentes de la pacha (pacha-sofia), de modo que la complementariedad andina se logra mediante los principios equilibrados de la reciprocidad, la correspondencia y la relacionalidad; estos principios básicos nos permite establecer esa otra forma de relaciones entre varones y mujeres (chacha-warmi) en el contexto de la cultura andina.

### 4.3 La dualidad complementaria andina: Chacha- Warmi.

Para la cultura andina, particularmente la aymara, la dualidad complementaria de chacha-warmi se logra mediante el “*jaqichasiña*” (par) antes de ello es “*chu’lla*” (impar) pues, ya sean varones o mujeres, no es considerado “*jaqi*”, aún no han pasado a la etapa de ser “*jaqi o runa*” (persona completa y realizado de hecho y derecho en matrimonio), de esa manera se complementa el ciclo vital de la vida. Finalmente llegan a ser esposos entre sí, es allí donde se adquiere el principio de complementariedad dual de chacha-warmi. Esta noción de completitud es a nivel de la cosmovisión, es decir, los humanos (hombre), las deidades (espíritus), y la naturaleza. Tal como lo anotara para el caso de los seres humanos, Yanett Medrano (2011:18)<sup>106</sup> sostiene que: “*la dualidad chacha-warmi, desde un punto de vista biológico “chacha” adquiere el significado de varón, esposo, adulto, señor, mientras que “warmi” es mujer, esposa, adulta, señora*”. Dicho razonamiento es la unión de dos seres humanos opuestos que rige el modelo de “*jaqi*”, expresados como esposa y esposo mutuamente, de modo que es indispensable no sólo a nivel humano sino a

---

<sup>106</sup> Medrado, Yanett (2012:22-24), establece a partir de su estudio los criterios de la dualidad andina que existe en el mundo andino: Chacha-warmi, tiene que ver con relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad. De modo que los diferentes tipos de relacionalidad complementaria se da a nivel: pensamiento, sentimental, lenguaje (voz), espiritualidad y de trabajo. Para mayor detalle ver su Artículo actualizado: Medrano Valdez, Yanett (2012). Chacha-Warmi. “*otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara*”. Pp. 11-39. En: Pluralidades, Revista para el debate intercultural, vol. 1 N°1. Puno.

nivel de “pacha”, la noción de “*panicha*”, de ahí viene los términos aymaras de “*panichasiña*” “*jaqichasiña*”; cuando ambos ya hacen la residencia neolocal, puede ser patrilocal o virilocal, los dos comparten las tareas, responsabilidades y compromisos de manera equitativa. Así mismo, la pareja (chacha-warmi), asume los cargos, responde como “jaqi” a las costumbres propias de su comunidad, con ello adquiere, finalmente la persona completa, modelo de pareja dual, digno de respeto, consejero y con solvencia moral para resolver los conflictos interpersonales, familiares y comunales.

En un trabajo de campo en Chuschi (Ayacucho), Billie J Isbell (1976), encuentra las relaciones de complementariedad que lo llama “la otra mitad esencial”, la asociación de dicha mitad complementaria es a nivel holístico e integral, por ejemplo para los Chuschinos, el año está dividido en tiempo de lluvia, asociado con lo femenino y el tiempo de sequía o seca relacionado con lo masculino. Dice Isbell, B. (1976: 37) “cuando ocurre un matrimonio, los parientes de ambos cónyuges están unidos por relaciones simétricas. En el plano ideal la herencia es paralela, los varones heredan de los varones y las mujeres de las mujeres. Las mujeres poseen y siembran toda la semilla; los hombres cultivan la tierra. En la base de todas estas estructuras está el principio de complementariedad sexual”. Es decir, en los andes peruanos, la noción para formar el todo es indispensable, es por ello que una persona, caso Santiaguillo, no se considera como adulta o maduro hasta que se haya casado y pasado el cargo de teniente gobernador, puesto que uno necesita su “otra mitad esencial” para ser respetado y tenga prestigio en la parcialidad de Santiaguillo.

Este tipo de relación dual complementaria no sólo es a nivel de humanos, según la cosmovisión andina, el caso, el dibujo cosmogónico de Pachacuti Yanqui Juan, refleja dicho complemento de la dualidad, en la que el sol y la luna son complementos, señor tierra y su complemento la madre mar, varón y mujer, etc. Dicha percepción es generalizada en las culturas panandinas; en efecto, para las mujeres y varones de Santiaguillo, ello se expresa en las relaciones de la vida, cada poblador va viendo que en el lugar



donde viven todos tienen su complemento: el teniente gobernador con su esposa, las fiestas locales, cuando uno pasa cargos mayores, se asume en pareja (chacha-warmi), las estaciones del año es tiempo de lluvia y tiempo de seco, cada época tiene su teniente o autoridad local.

Un trabajo muy revelador y explicativo para el contexto aymara, Fernando Montes (1999), nos explica en su capítulo tercero, sobre la lógica de oposición complementaria señala como el paradigma andino, bajo tres modelos: varón-mujer, hermano primogénito y segundo y derecha-izquierda. Para el caso que nos interesa, de chacha-warmi, la oposición sexual se hace, incluso más simbólica como las mitades andinas, urqusuyu y umasuyo, los cerros son machos y las pampas hembras, hasta en las semillas, la papa es warmi y el maíz es chacha. Lo que nos dice, Montes es que *“entre hombre y mujer se establece una dialéctica de oposición complementaria: por una parte ambos cooperan entre si y conforman la unidad social, económica, política y ritual básica de la organización andina... la pareja humana está constituida por dos individuos distintos y diametralmente opuestos en su polaridad sexual y en sus atributos; dos contrarios potencialmente antagónicos, que sin embargo se complementan precisamente en virtud de su oposición recíprocamente inversa: cada uno de ellos posee exactamente lo que le hace falta al otro, y la combinación de ambos restituye el todo”* (F. Montes 1999:131).

Para los santiagos, -tema de investigación- funciona, exactamente como lo explicara Fernando Montes, un ejemplo es, los cargos no se asumen de manera individual, sino es la familia que asume, de hecho, en casos que el varón es soltero, tiene que recibir acompañado de su pareja opuesta, ya sea su hermana o su mamá. Ambos se responsabilizan hasta la culminación de su periodo. Por otro lado, la dualidad socioterritorial complementaria estaría expresada, en la existencia de ayllus de Janansaya y Jurinsaya. La parcialidad de Santiaguillo está en la otra mitad de Janansaya (considerados varón), los otros de Jurinsaya (considerados mujer). De modo que, la dualidad complementaria está presente transversalmente.

Las mujeres de Santiaguillo, casi no se separan después de conformar la pareja opuesta, establecen su residencia patrilocal, allí ambos viven procrean hijos, pero para su continuidad de su linaje patrilineal, tiene que haber un hijo varón. Suele decirse entre ellos, que aquella mujer y varón que está sola aun no es de “Santiaguillo”, al tener su pareja, especialmente los varones adquieren el status de ser de “Santiaguillo”, con todo los derechos y deberes, pero conscientes de asumir los cargos y responsabilidades al interior de la parcialidad.

#### **4.4 Varón y mujer en relación a las tierras en Santiaguillo**

Al aproximarnos a la sucesión (herencia) de las tierras en Santiaguillo, observamos que la condición fundamental de su funcionamiento es constituir la pareja “chacha-warmi”. Es necesario señalar que tanto el matrimonio endogámico y exogámico, son vitales en el esquema de funcionamiento de los derechos a la tierra, con el compromiso de cumplir con el sistema de cargos de la parcialidad, para legitimizar la propiedad en función a la descendencia.

Se tiene conocimiento, a partir de crónicas o fuentes coloniales que en el impero incaico, cuando nacía un varón en una familia se le asignaba más un *topo* adicional de tierra, mientras si nacía mujer se le daba medio *topo*. Lo cual nos hace pensar que la norma incaica en relación a las tierras era asimétrica. Pero, la investigación hecha por Silverblatt (1980) revela que en los andes imperaban sistemas paralelos de parentesco y herencia, y que éstos fueron alterados durante el régimen colonial. Parece que existe consenso entre los especialistas que en los andes la herencia es bilateral (que el resto de latinoamérica), aunque no igualitario en sentido de igualdad, sino la sucesión (herencia) de la tierra, es la condición para la vivencia de una pareja andina<sup>107</sup>, en la actualidad los hijos varones como las hijas

---

<sup>107</sup> Para mayor información revisar in extenso el debate y los puntos en controversia sobre la tierra y género en contexto latinoamericano: Deere, Carmen D.; León, Magdalena (2002). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, estado y mercado en América latina*. México. UNAM/FLACSO-Ecuador. Según Lambert (1997:15), citado por Deere y León Magdalena (2002:330-31), Lambert sostiene que “la desigualdad de los sexos en materia de herencia era probablemente mayor en el siglo pasado que ahora, sobre todo entre los aymaras y en las proximidades del Lago Titicaca. En algunas

acceden a tierras y animales de ambos padres después de haber formalizado como pareja, esto se cristaliza con el matrimonio. Dicho de otra forma, Santiaguillo es el prototipo ideal en la que actualmente se mantiene dicha sucesión (herencia) a pesar que muchos de ellos han migrado, pero su naturaleza de complementariedad, radica en que, las hijas generalmente heredan las tierras de su madre y los hijos varones reciben la tierra de su padre, pero ello no es rígido, ocurre a veces que la familia al momento de su matrimonio puede dar a la hija una o dos parcelas de línea patrilínea, para los de Santiaguillo la complementariedad es sinónimo de igualdad; la tierra recibida después de haber contraído el matrimonio, se vuelve como uno solo, para que ambos puedan emprender la etapa de la vida de chachawarmi.

Por eso, la tierra entre los santiagos es fundamental, está íntimamente relacionado con su economía, su alimentación y es el lugar reservado para su existencia. La manera como se desarrolla dicho razonamiento es partir del matrimonio endogámico y exogámico; los troncos familiares -patrilíneales- como los Ccapa, Luque (s), Mamani, Flores y Quispe, establecen alianzas matrimoniales al interior de la parcialidad o con las parcialidades vecinas o de otros lugares rurales y urbanos. De manera que las mujeres se van de la casa familiar, cuando ellas ya han adquirido su pareja; pues, la residencia es patrilocal.

Es decir, en caso de la convivencia o matrimonio endogámico, los santiagos, saben que deben vivir al lado de su padre; su pareja "warmi" debe salir de su residencia anterior (sus padres), pues con frecuencia entre ellas, suele decirse, "*ya soy tal familia*" aludiendo a la familia de su esposo. En cambio, cuando se da la convivencia exogámica, funciona en dos formas: a) las mujeres que son o han nacido en Santiaguillo, cuando ya tienen su pareja, necesariamente pierden la identidad de Santiaguillo, ya son parte de la familia de su esposo; b), mientras tanto, con los varones del lugar, al tener su pareja no del lugar, más bien establecen su residencia en Santiaguillo, allí

---

*comunidades aymaras, toda las hijas heredaban tradicionalmente una porción de las tierras paternas equivalente a la que hereda un solo hijo...*"

vivirán con su pareja como signo de “jaqi”. De tal forma que, sobre la base de ese razonamiento funciona la sucesión de tierras centradas en la pareja “chacha-warmi”; así mismo en la actualidad, no es necesario u obligatorio vivir en Santiaguillo, pues hay mucha migración, lo importante es legitimizar su propiedad de la tierra patrilocal con el sistema de cargos.

#### **4.5 El principio de la complementariedad de género**

Para los santiagos, el principio de complementariedad de género difiere sustancialmente de la concepción de principio de igualdad ante la ley. Son dos formas de interpretar, de ver las nociones de género, igualdad, libertad, discriminación y las de “chacha-warmi”, es decir, son dos paradigmas contradictorios. La visión andina es más funcional a nivel familiar, comunal, cósmico, ético y de ser “jaqi”; en otras palabras es la “ley de Santiaguillo”. El otro paradigma universalizante se basa en los principios legalistas de igualdad entre varón y mujer, son construcciones sociales y culturales, pero coloca el énfasis en la persona, antes que en lo familiar o comunal. En efecto, es una monotonía moderna del enfoque de género. Como Medrano, Y. (2012:25), expone que: *“el principio de complementariedad, establece que cada parte, elemento y acción tienen su opuesto-complemento, un opuesto que no es excluyente, al contrario, es inclusivo y complementario, que constituye lo opuesto en un todo integral”*.

Entre tanto, uno de los temas urgentes en la actualidad es la igualdad de oportunidades entre varones y mujeres ante la ley, es decir, bajo un marco normativo jurídico se regula los derechos humanos, derechos fundamentales de las personas y derechos de las mujeres. En otras palabras, la ley escrita es un principio regulador, normativo para el funcionamiento de la sociedad, que busca la eliminación de las diferencias, las barreras culturales y étnicas. Eso es lo que nos proporciona el derecho escrito que se sostiene bajo el principio de la existencia de un Estado-nación, y la aplicación de las normas jurídicas, son de obligatorio cumplimiento. Es así que, los operadores del derecho se apoyan en las legislaciones internacionales y nacionales para sostener el *“principio de igualdad ante la ley”* a partir de un ordenamiento jurídico kelsiano.

El concepto de complementariedad de chacha-warmi, para los santiagos, es una categoría vital y principio para entender su “ley de Santiaguillo”, no necesariamente género es roles y funciones, como dijera O. Harris (1985:21), “*el concepto de chacha-warmi va más allá de las atribuciones de características de género a los guardianes sobrenaturales*”; es decir, el principio de complementariedad es una condición para la existencia de los andinos, en este caso para los santiagos, por lo siguiente:

*Primero*, hay que entender desde el derecho, cuando hablamos de principio, al cual nos referimos; derecho y principio están intrínsecamente relacionados. El derecho según Claude Du Pasquier (1983:3-4), “*es un fenómeno social, que sólo puede existir en la sociedad y para ella*”. Entonces, la “ley de Santiaguillo” es un fenómeno de su derecho, esta ley para ellos se convierte en su “principio” de la complementariedad de género.

*Segundo*, el principio<sup>108</sup> de complementariedad dual constituye la continuación de la sucesión de la propiedad de la tierra, expresados en la noción de “chacha-warmi”, como forma de la existencia de la continuidad de la vida de los santiagos.

*Tercero*, el principio de la complementariedad, está implícito y explícito en su historia, en la naturaleza de su organización social, en la vigencia de la personalidad aymara de ser “*jaqi*”. Siendo así, cuando a las mujeres de Santiaguillo les hacen la “pedida de la mano” suelen dar su consentimiento manifestando: “*nayaxa jaqixaña munjtxa, sapañaxa janiwa walikaspati, unch’ukipxitaspawa jaqinakaxa*” (yo, ya quiero ser persona completa, no puedo estar bien sola, me pueden mirar y hablar la gente mal de mí). De manera que, el principio de complementariedad está en su “ley de Santiaguillo” que -la naturaleza del principio jurídico- son aquellas conductas que se consideran valiosas, de aceptación general y deben ser realizadas. Este postulado, para los santiagos se convierte como una norma esencial

---

<sup>108</sup> El principio en derecho, según Torres, Aníbal (2006: 483-484), “*estos principios son las ideas, postulados éticos, o criterios fundamentales, básicos, positivizados o no, que condicionan y orientan la creación, interpretación e integración del ordenamiento jurídico escrito (legal y jurisprudencial) y consuetudinario*”; para mayor detalle ver su obra: Torres Vásquez, Aníbal (2006). *Introducción al derecho. Teoría general del derecho*. EDEMSA. Lima.

inserto en su principio de complementariedad; así pues, el derecho vendría a ser *“el conjunto de principios o reglas de actuación que rige la vida colectiva y es uno de los instrumentos de control social que tienen en sus manos la organización de la sociedad”*<sup>109</sup>. Por lo tanto, las normas jurídicas, como parte de su *“ley de Santiaguillo”* juega un rol fundamental para establecer las relaciones de complementariedad (paridad) humana (chacha-warmi) y de ello adquirir los derechos, legitimizar sus tierras, mantener la sucesión de sus tierras (vía troncos patrilineales), y finalmente adquirir el status quo y ser *“jaqi”* con sus derechos, deberes y obligaciones que en Santiaguillo se vivencia.

---

<sup>109</sup> Tomado de: <http://teoría-del-derecho.blogspot.com/2007/12/principio-jurídico.html>. visto por primera vez el 19/08/2011.

## CONCLUSIONES

Estando al trabajo de campo, la hipótesis planteada y los resultados interpretados, llegamos a las siguientes conclusiones:

**Primero**, Santiaguillo es una de las parcialidades campesinas de Huancané que ha mantenido, la organización tradicional del sistema de ayllus prehispánicos. Que en consecuencia la existencia de Santiaguillo es reveladora para poder entender otros aspectos de los campesinos del altiplano peruano, quienes se diferencian de las comunidades campesinas legalmente reconocidas.

**Segundo**, el derecho escrito o positivo, y el no escrito o consuetudinario ha generado un gran debate en torno a los Derechos Humanos (internacional) y derechos fundamentales de la persona (nacional). Sin embargo la diatopía hermenéutica o el pluralismo jurídico sería la mejor opción.

**Tercero**, el derecho de sucesión de la propiedad de la tierra, se da por medio del derecho no escrito; debido a que la funcionalidad del derecho escrito es nula por prevalecer los troncos patrilineales, y se legitima principalmente mediante el cargo de teniente gobernador.

**Cuarto**, el principio de la complementariedad de género en Santiaguillo es la respuesta al discurso feminista liberal e individual. Tal principio no es segregacionista sino inclusivo y de igualdad en todas las actividades que se realizan, señalando que la incomplitud tiene que ser completitud en la práctica social, y que el respeto y derecho se adquieren al tener una pareja y formar con ella “una sola persona” (chacha-warmi), generando de esta manera la continuidad de la sucesión de la propiedad de la tierra.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, (1991) Norma; Valdivia Néstor. *Los otros empresario. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima.* Lima. IEP.
- ADRIAN Ambía, Abel. (1989) *El ayllu en el Perú actual.* Lima. Ediciones Pukara.
- ALBÓ, Xavier (Compilador) (1998) *Raíces del mundo aymara.* Madrid. Unesco.
- ALBÓ, Xavier s/f. *Algunas pistas antropológicas para un orden jurídico andino* (texto inédito)
- ALTAMIRANO, Teófilo. (1988) *Cultura andina y pobreza urbana. Aymaras en Lima metropolitana.* Lima. PUCP.
- ALLPANCHIS (revista) (1991) *Estado y campesinos de Puno.* Cusco. N° 37. IPA.
- ALLPANCHIS. (1999) *Puno nuestra tierra.* Cusco. N° 53. IPA.
- ARGUEDAS, José María (1987) *Las comunidades de España y del Perú.* Madrid. Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- ARGUELLO, Luis Rodolfo (1998) *Manual de derecho romano. Historia e instituciones humanas.* ASTREA. Buenos Aires.
- ARNOLD, Simón Pedro. (2009) *Ensayos andinos.* IDECA- Verbo Divino. Bolivia.
- AVENDAÑO Valdez, Jorge (2005) *Derecho a la propiedad.* (pp. 171-173) En: la constitución comentada. Análisis artículo por artículo. Gutiérrez,



Walter (Director) Tomo I. Gaceta Jurídica/ Congreso de la República del Perú.

AYALA Loayza, Juan Luis. (1988) *Etnohistoria de Huancané*. I festival del libro huancaneño Tomo I. Huancané. Municipalidad provincial de Huancané.

AYLWIN Oyarzún, José. (2010) *La declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y sus implicancias para América Latina*. Pp 101-119. Puno. En: Observatorio pueblos indígenas. N°1, Año 1. IDECA.

BALLON Aguirre, Francisco. (1980) *Etnia y represión penal*. Lima CIPA.

BASADRE Ayulo, Jorge. *s/f Historia del derecho peruano*. (fotocopia).

BARFIELD, Thomas (2000) *Diccionario de antropología*. Editores Siglo veintiuno. México

BARTRA, Roger. (2008) *Antropología del Cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Fondo de cultura económica. México.

BAZAN Cerdán, J. Fernando. (2008) *Estado del arte del derecho consuetudinario*. Lima. ProJur-SER.

BRANDT, Hans-Jurguen. (1987) *Justicia popular: campesinos nativos*. Lima. Fundación Friedrich Naumann.

BELAUNDE, Luisa Elvira (2005) *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Perú. CAAAP.

BENEDICT, Ruth (1967) *El hombre y la cultura*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

- BERTONIO, Ludovico. [1612] (2005) *Vocabulario de la lengua aymara*. Ediciones el Lector.
- BOAS, Franz (1964) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. SALAR/HACHETTE. Argentina.
- BOURDIEU, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse. (1987) *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglos XV, siglos XVI)*. La Paz. Hisbol-IFEA.
- BUXÓ Rey, María Jesús (1991) *Antropología de la mujer: cognición, lengua e ideología cultural*. Anthropos. Barcelona.
- CABALLERO, Víctor. (1992) *Urbanización de la sociedad puneña, crecimiento y cambios en las comunidades campesinas*. Pp 107-120. Lima. En: Debate agrario N°19. CEPES.
- CALISTO, Marcela (1991). *Campesinos puneños y resistencia cotidiana. 1900-1930*. Pp 169-202. Cusco. En: Allpanchis N° 37. IPA.
- CARDENAS Krenz, Ronald. (2005) *El ejercicio de la función jurisdiccional por las comunidades campesinas y nativas: artículo 149*. Pp 710-717. En: La constitución comentada. Análisis artículo por artículo. Walter Gutiérrez (Director) Tomo II. Lima. Gaceta Jurídica-Congreso de la República del Perú.
- CARTER, William E. y Mauricio Mamani P. s/f *Individuo y comunidad: el balance aymara*. Edición inédita (borrador).

CASTILLO, Marlene; Del Castillo, Laureado; Monge, Carlos; Bustamante, Minda; Laos, Alejandro. (2004) *Las comunidades campesinas en el siglo XXI. Situación actual y cambios normativos*. Lima. Grupo Allpa.

CASTILLO, Pedro; Diez, Alejandro; Burneo, Zulema; Urrutia, Jaime y Del Valle, Pablo. (2007) *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima. CEPES-Grupo Allpa.

CASTILLO Castañeda, Pedro. (2009) *El derecho a la tierra y los acuerdos internacionales*. El caso del Perú. Lima. CEPES.

CLAVERO Salvador, Bartolomé. (2011) *Instrumentos Internacionales sobre los Derechos de los Pueblos indígenas: la declaración de las Naciones Unidas y el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo*. Pp 30-56. Puno. En: Observatorio pueblos indígenas. N°02-2011. IDECA.

CHOQUE Capuma, Efren (2004) *Las prácticas de poder y liderazgo de los Jilaqatas y Mama T'allas en Huachacalla Marka*. Tesis de Maestría UMSS- Cochabamba.

CUENTAS Gamarra, Leonidas. (1966) *Apuntes antropológicos sociales de las zonas aymaras del Departamento de Puno*. Puno. CORPUNO. Departamento de integración cultural.

DALLA Porta, Mario P. (2008) *La otra cara de la justicia*. Lima. Asamblea Nacional de Rectores.

DAMONTE, Gerardo (2000) *Apuntes sobre el teniente gobernador (pp 109-124)*. En: Autoridad en espacios locales. Juan Ansión, Alejandro Diez y Luis Mujica (editores). PUCP. Lima.

- DAMONTE Valencia, Gerardo. (2011) *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima. CLACSO-GRADE.
- DEERE, Carmen Diana y Magdalena León (2000) *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Editorial Tercer Mundo. Colombia
- DEL CASTILLO, Laureano. (1999) *La tierra en Puno ¿un problema sin salida?* Pp 75-101. Cusco. En: Allpanchis N°53. IPA.
- DIEZ Hurtado, Alejandro. (1999) *Comunidades mestizas. Tierra, elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Lima. PUCP-CIPCA.
- DU Pasquier, Claude (1983) *Introducción al Derecho*. Lima. Ediciones Justo Valencia.
- ENGELS, F. (1891) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Editorial Progreso. Moscú.
- ENRÍQUEZ Salas, Porfirio (2005) *Cultura andina*. Care Perú. Puno
- ERICKSON, Clark L. (1995) *Investigación Arqueológica del sistema agrícola de los camellones en la cuenca del Lago Titicaca del Perú*. La Paz. PELT-PIWA.
- ESQUECHE, Luis M. (2000) *Derecho de sucesión hereditaria*. Imprenta Koofragf. Chiclayo.
- ESPINOZA Soriano, Waldemar. (1987) *Migraciones internas en el Reino Qolla. Tejedores, plumeros y alfareros en el estado imperial Inca*. Pp 239-297. Arica. En: Revista Chungará N° 19. Universidad de Tarapacá.

ESTERMANN, Josef (1998) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala. Quito.

FERNÁNDEZ Sessarego, Carlos. (2005) *Derechos fundamentales de la persona*. Pp 7-12. En: *La constitución comentada. Análisis artículo por artículo*. Walter Gutiérrez (Director) Tomo I. Lima. Gaceta Jurídica- Congreso de la República del Perú.

FERNÁNDES Osco, Marcelo. (2000) *La ley del ayllu: práctica de j'acha justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz. Fundación PIEB.

FERRERO, Augusto (1998) *Manual de derecho de sucesiones*. GRILEY. Lima.

FERRERO, Augusto (1983) *Derecho de sucesiones*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

FUENZALIDA Vollmar, Fernando. (1976) *Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo*. Pp. 221-263. En: *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima. IEP.

GUEVARA, Gil, J. Armando. (2009) *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la antropología e historia del derecho*. Lima. PUCP.

GODELIER, Maurice (2005) *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya en Nueva Guinea*. Editorial Akal. Madrid

GOLTE, Jurgen. (2001) *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima. IEP.

- GOLTE, Jurgen; Adams, Norma. (1987). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista en la gran Lima*. Lima. IEP.
- GONZÁLES Amuchastegui, Jesús. (1996) *Mujer y derechos humanos: conceptos y fundamentos*. Pp 9-51. En: Derechos Humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales. Lima. Movimiento Manuela Ramos.
- GONZÁLES Barrón, Gunther (2011) *Propiedad y derechos humanos. Superación del modelo liberal y codificación de propiedad*. Juristas editores. Lima.
- GUNDERMANN, Hans. (2005) *Comunidad aymara y conflicto interno sobre la tierra en la Región de Tarapacá-Chile*. Pp. 43-66. Chile. En: Cuadernos interculturales Vol. 3 N°5. Universidad Valparaíso. Viña del Mar.
- HANS- Jurgen, Brandt y Rocío Franco Valdivia (2008) (compiladores). *El tratamiento de conflictos. Un estudio de actas en 133 comunidades*. Serie Justicia comunitaria en los andes: Perú y Ecuador. IDEELE. Lima
- HARRIS, Olivia 1985 *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*. En: Allpanchis N° 25 Año XV, Vol. XXI. IPA. Cusco
- IGUIÑIZ, Javier (Editor). (1988) *La cuestión rural en el Perú*. Lima. PUCP.
- JACOBSEN, Nils. (1991) *Campesinos y tenencia de la tierra en el altiplano peruano en la transición a la república*. Pp. 25-92. Cusco. En: Allpanchis N°37. IPA.

- KELSEN, Hans. (1989) *Teoría pura del derecho*. Lima. Editorial Temas.
- KESSEL, Juan van (1997) *Antropología andina*. IECTA-CIDSA. Iquique-Puno.
- KROTZ, Esteban (Ed.) (2002) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. México. UAM-Iztapalapa-Anthropos.
- LARRAIN B., Horacio. (1993) *¿Pueblo, etnia o nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas*. Pp 19-36. Iquique. En: Revista de ciencias sociales N°2. Universidad Arturo Prat.
- LEDEZMA Rivera, Jhonny L. (2006) *Género: trabajo agrícola y tierra*. CENDA-Abya –Yala. Ecuador.
- LETAMENDIA, Francisco (coordinador); Morata, Francesc; Paredes, Oscar; Condori, Elías; Alanoca, Vicente. (2011) *Pueblos y fronteras en los Pirineos y el Altiplano andino*. Madrid. Editorial Fundamentos.
- LLANQUE Chana, Domingo. (1990) *La cultura aymara. Desestructuración o afirmación de identidades*. Lima. IDEA-Tarea.
- MAINE, Henry (1979) *El derecho antiguo*. Editorial Extemporáneo. México.
- MAMANI Hilasaca, Esteban (Director) s/f *Revista: Jilasullka Teniente Gobernador*. Historial de los tenientes gobernadores del distrito de Huancané.
- MARCOS, Jaime. (1994) *Disolución de comunidades campesinas y dinámica municipio comunidad*. Lima. En: Debate agrario N°19. CEPES.

- MATOS Mar, José (compilador). (1976) *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima. IEP.
- MEDRANO Valdez, Yanett (2011) *Chacha –Warmi. “otra manera de equidad de género vista desde la cultura aymara”*. Grupo de estudio de interculturalidad. Puno, (texto inédito)
- MÉNDEZ, Lourdes (2007) *Antropología feminista*. Editorial Síntesis. España;
- MENDOZA Escalante, Mijail (2009) *Derechos fundamentales y derecho privado*. GRIJLEY. Lima;
- MIRANDA Canales, Manuel (2009) *Manual de derecho de sucesiones*. Ediciones Jurídicas. Lima.
- MONTOYA, Rodrigo. (1976) *Producción parcelaria y universo ideológico en caso de Puquio*. Lima. Mosca azul editores.
- MONTES Ruiz, Fernando (1999) *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. Editorial Armonía. La Paz
- MOSSBRUCKER, Harald. (1990) *La economía campesina y el concepto de “comunidad”: un enfoque crítico*. Lima. IEP.
- MORGAN, Lewis H. (1977) *La sociedad primitiva*. Con prólogo de Alfredo L. Palacios. Ediciones pavlov. México.
- MURRA, John V. (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima. IEP.
- NICHOLSON, Linda J. (compiladora). s/f *Feminismo/ posmodernismo*. Feminaria Editora. Argentina.



- NÚÑEZ Palomino, Pedro Germán. (1996) *Derecho y comunidades campesinas en el Perú*. Cusco. CBC- CCAIJO.
- ORTECHO Villena, Víctor Julio. (2011) *Los derechos humanos su desarrollo y protección*. Trujillo. Ediciones BLG.
- PAJUELO, Ramón. (2000) *Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú*. Pp. 123-179. En: No hay país más diverso, Carlos Iván Degregori (editor). Lima. PUCP/IEP. Red de ciencias sociales.
- PAJUELO, Ramón. (2009) *"No hay ley para nosotros..."Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso llave*. Lima. IEP-SER.
- PEASE G.Y., Franklin. (1981) *Ayllu y parcialidad, reflexiones sobre el caso de Collaguas*. Pp 19-33. En: Etnohistoria y antropología andina, Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (compiladores). Segunda jornada del museo nacional de Historia (9, 10,11, y12 de enero del 1979).
- PEÑA Jumpa, Antonio. (1998) *Justicia comunal en los andes del Perú. El caso de Calahuyo*. Lima. PUCP.
- PÉREZ Guartambel, Carlos. (2006) *Justicia indígena*. Cuenca. Universidad de Cuenca-Ecuador.
- QUINTANA Roldan, Carlos y Norma D. Sabido Peniche. (2006) *Derechos Humanos*. México. Editorial Porrúa.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1969) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Editorial Planeta-De Agostini. Barcelona.

- RASNAKE, Roger (1989) *Autoridad y poder en los andes. Los Kuraqkuna de Yura*. Hisbol.La Paz
- RODRÍGUEZ, Aguilar, César. (2007) *Las rondas campesinas en el sur andino*. Lima. SER-ProJur.
- ROSTWOROWSKI, María. (1981) *La voz parcialidad en su contexto en los siglos XVI y XVII*. Pp 35-45. En: *Etnohistoria y antropología andina*, Amalia Castelli, Marcia Koth de Paredes y Mariana Mould de Pease (compiladores). Segunda jornada del museo nacional de Historia (9, 10,11, y12 de enero del 1979).
- ROSTWOROWSKI, María. (2005) *Ensayos de historia andina I. Elites, etnias, recursos* (obras completas V). Lima.
- IEP. RUBIO Correa, Marcial. (2008) *Para conocer la constitución de 1993*. Lima. PUCP.
- RUBIO Correa, Marcial; Eguiguren Praeli, Francisco; Bernales Ballesteros, Enrique (2011) *Los derechos fundamentales en la jurisprudencia del tribunal constitucional*. PUCP. Lima.
- SALGADO, Judith (compiladora) (2002) *Justicia indígena. Aportes para un debate*. Ecuador. Abya-Yala- Universidad Andina Simón Bolívar.
- SALVADOR Ríos, Gregorio. (1991) *Comunidad andina. Migración y desarrollo endógeno*. Lima. CEDEP.
- SÁNCHEZ Botero, Éster. (2010) *El peritaje antropológico. Justicia en clave cultural*. Colombia. GTZ.
- SÁNCHEZ, Rodrigo. (1987) *Organización andina, drama y posibilidades*. Huancayo. IRINEA.

- SÁNCHEZ Huanca, Felipe. (1994) *Huancané. Tierra y hombre*. Puno.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2002) *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*. En: el otro derecho N° 28. Pp. 59-83. Bogotá. ILSA
- SER (Asociación Servicios Educativos Rurales) y CEPES (Centro Peruanos de Estudios Sociales).  
2008 *Las comunidades campesinas en la Región de Puno*. Lima.
- SILVA Santisteban, Fernando. (2000) *Introducción a la antropología jurídica*. Lima. FCE- Universidad de Lima.
- SILVERBLATT, Irene (1990) *Luna, sol y brujas. Género y clases en los andes prehispánicos y coloniales*. Cusco. CBC
- STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego Iturralde (compiladores)  
1990 *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México. Instituto Indigenista Interamericano /Instituto de Derechos Humanos.
- STOLCKE, Verena s/f *Sexo es genero lo que la raza es a etnicidad* (artículo fotocopiado).
- STROMSQUIST, Nelly P (editora) (2006) *La construcción de género en las políticas públicas. Perspectivas comparadas desde América Latina*. Lima, IEP.
- TAMAYO Flores, Ana María. (1992) *Derecho en los andes. Un estudio de antropología jurídica*. Lima. CEPAR.

- TAMAYO Herrera, José. (1982) *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Lima. Ediciones Treintaitres.
- TRAZEGNIES Granda, Fernando de. (1993) *Posmodernidad y derecho*. Colombia. Editorial Temis.
- TICONA Huaman, Jacinto; Quispe, Elio y Sabino Soncco. (2007) *Justicia comunitaria y su reconocimiento legal. Rondas campesinas de Crucero-Puno*. Lima. IDL- Vicaría de los Derechos del Pueblos Sur andino.
- TORRES Rodríguez, Oswaldo. (2005) *Antropología jurídica*. Huancayo. Universidad privada los Andes.
- TORRES San Miguel, Laura (2006) *Mujer y filosofía*. En: *Mujer y educación. Educar para la igualdad, educar desde la diferencia*. Editorial GRAO. Barcelona
- TORRES Vásquez, Aníbal (2006) *Introducción al derecho. Teoría general del derecho*. EDEMSA. Lima
- TSCHOPIK, Harry Jr. (1968) *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. México. Instituto Indigenista Interamericano.
- URQUIETA, Débora. (1993) *De campesino a ciudadano. Aproximación jurídica*. Cusco. CBC.
- URRUTIA, Jaime. (1992) *Antropología y comunidades: historia de un amor (casi) eterno*. Pp. 1-31. Lima. En: *Debate agrario N°14*. CEPES.
- VALLE-RIESTRA, Javier. (2008) *Manual de los Derechos Humanos*. Lima. Ediciones Jurídicas.

VILLOTA, Paloma de (editora) (2004) *Globalización y desigualdad de género*. Editorial Síntesis. España.

WACHTEL, Nathan. (1973) *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andina*. Lima. IEP.

WOLF, Eric R. (1971) *Los campesinos*. Barcelona. Editorial Labor.

YRIGOYEN Fajardo, Raquel. (2004) *Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos*. Pp. 171-195. Bogotá. En: El otro derecho N°30. ILSA.

ZÁRATE del Pino, Juan B. (1998) *Curso de derecho de sucesiones*. Palestra Editores. Lima.

## ARCHIVOS DOCUMENTALES Y DOCUMENTOS LEGALES

1. **Revisita a la Parcialidad de Hanansaya, jurisdicción del Pueblo de Huancané**, realizada por el General Villavicencio y Granada, Corregidor de Paucarcolla en 1713. (AGDMREP- PSG-6 Caja 498)
2. **Padrón de indios originarios y forasteros de la parcialidad de Hanansaya y Urinsaya 1740.**
3. **Memorial y Razones de personas que contribuyeron los Reales Tributos de los Ayllus de Huancané**, siendo su Alcalde Manuel Carpio (siglo XVIII), proviene el documento, del Archivo de Ministerio de Relaciones Exteriores- Perú (AGDMREP-PSG 61 Caja 501).
4. **Tabla que señala las tasas en que empiezan los padrones de cada uno de los pueblos y ayllus que componen los repartimientos contenidos en esta matrícula”** (AGDMREP-LB10-022: 414).
5. **Archivo Regional de Puno en la Sección de Archivo Histórico**, que datan del año de 1840. Sobre querellas de la parcialidad de Santiaguillo.
6. **Notaría Vilca Barrantes**: Escritura número quinientos cincuenta y cuatro: de constitución de asociación, que otorga la Asociación de Tenientes Gobernadores de los Ayllus JANANSAYA y JURINSAYA del distrito de Huancané, expedido en la ciudad de Huancané el 14 de agosto del 2005.
7. **Convenio 169 sobre pueblos indígenas** y tribales de la Organización Internacional del Trabajo-OIT
8. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.**

9. **La convención sobre la eliminación** de todas las formas de discriminación contra la mujer apareció el 18 de diciembre de 1979. Dado por las Naciones Unidas.
  
10. **La Ley N° 28983: ley de igualdad** de oportunidades entre mujeres y hombres. Dado por el Estado Peruano.
  
11. **Libros de Acta** de la parcialidad campesina de Santiaguillo. (1975 hasta 2011).