

**Luis Alberto Pacheco Mandujano\***

# Las penas “salvajes” en el ejercicio de la función jurisdiccional de las comunidades nativas en el Perú: el caso Mayapo\*\*

## RESUMEN

Este ensayo se propone identificar, a partir de un estudio de caso, las diferencias existentes entre el derecho occidental y el derecho originario propio, en relación con la penalización de ciertas conductas dentro de la comunidad indígena Mayapo –el hurto de unos bienes de la comunidad por parte de un menor de edad–. Lo anterior relacionándolo con el artículo 149 de la Constitución Política peruana.

**Palabras clave:** derecho occidental, justicia indígena, penas, comunidad indígena Mayapo, Perú.

## ABSTRACT

Through the use of a case study, this essay aims to identify the existing differences between western law and the *indigenous origin law*, regarding the penalization of certain behaviours within the Mayapo indigenous community –the theft of common goods by a minor of the community–. I aim to relate this to article 149 of the Peruvian political Constitution.

**Keywords:** Western law, indigenous justice, penalties, Mayapo indigenous community, Peru.

\* Profesor de Antropología Jurídica, Sociología del Derecho y Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Peruana “Los Andes” de Huancayo. E-mail: luispacheco@peru.com

\*\* Este artículo ha sido publicado en el Boletín N° 203 del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, febrero de 2001, páginas 139-150.

*En lo concerniente a los dominios de la ideología que flotan aun más alto en el aire: la religión, la filosofía, etc., éstas tienen una raíz prehistórica de lo que hoy llamaríamos disparates, con los que la historia se encuentra y acepta. Estas diversas representaciones falsas de la naturaleza, el carácter del hombre mismo, de los espíritus, las fuerzas mágicas, etc., se basan, en la mayoría de los casos, en factores económicos de aspecto negativo; el incipiente desarrollo económico del período prehistórico tiene por complemento, y también en parte por condición, e incluso por causa, las falsas ideas acerca de la naturaleza. Y aunque las necesidades económicas habían sido, y lo siguieron siendo cada vez más, el acicate principal del conocimiento progresivo de la naturaleza, sería, no obstante, una pedantería querer buscar a todos estos disparates primitivos una explicación económica. La historia de las ciencias es la historia de la eliminación gradual de estos disparates o de su remplazo por nuevos pero ya menos absurdos disparates.*

(Carta de F. Engels a K. Schmidt, Londres, 27-10-1890).

## 1. INTRODUCCIÓN

El tema que voy a tratar en este artículo tiene que ver con nuestra forma de entendimiento de los diversos tipos de cultura que existen en el mundo, a las cuales consideramos, aún hoy en día, *inferiores*, por su *diferencia* con la nuestra. De ahí que sus costumbres, formas de vida, relaciones humanas, valores, sistemas normativos, en fin, todo el cúmulo de elementos que forma lo que latamente llamamos *cultura*, continúe apareciendo ante nuestros ojos, aunque ya no se diga o se diga a media voz, como *salvaje* o, en el mejor de los casos –irónicamente, para la cultura occidental, en términos *menos despectivos y más comprensivos y superadores– incivilizados*.

Inclusive las explicaciones teóricas más *reflexivas* acerca de las culturas distintas a la nuestra –esto es, la Occidental–, no están exentas de percibirlas como *la cultura de los otros*. De ahí que, inclusive B. Malinowski, con semejante tipo de percepción, si bien más *aprehensiva* de dichas culturas, ha dicho: *Estoy dispuesto a ofrecer una justificación razonable para todo uso,*

*practicado en cualquier otra sociedad, por repugnante que pueda parecer a la nuestra civilizada.* En esta ya histórica aseveración, se advierte, no obstante el patente etnocentrismo presente en ella, una superación en cuanto a la tratativa de *los otros*, es decir, ya no sólo se los identifica como *culturas*, en el sentido despectivo del término, sino como verdaderas *sociedades*. Taylor, en esta línea, por ejemplo, logró *demostrar* a sus paisanos ingleses que los *salvajes* no eran sino hombres como los demás, a los que, por tanto, había que tratar como tales, y que, a lo sumo, se encontraban en una *etapa atrasada* de su evolución cultural, *aún no humana*.

Estas visiones antropológicas –entre otras tantas de similar importancia–, preponderantemente influyentes en la ciencia que nos apasiona, han impregnado con fuerza el sello despectivo de los occidentales hacia *los otros*. Ello por su carencia casi absoluta de objetividad material que los lleve a comprender el porqué de la existencia de estas sociedades aún hoy en día y por qué, a pesar de la vorágine implantación de la *civilidad* en el mundo<sup>1</sup>, se profetice una todavía larga existencia de aquéllas en el planeta que habitamos. Esto, amén de la también casi absoluta falta de interpretación –por vía científica que parte de la práctica– de las *culturas* –en el sentido espiritual de la palabra– a partir de lo anteriormente señalado.

Pues bien, en las siguientes páginas, con la más absoluta modestia, y sin pretensiones grandilocuentes, pero con la firmeza de la visión materialista científica, me propongo identificar, a partir de una situación cultural concreta, pero con matiz globalizante para ciertas sociedades objeto de investigación de la antropología (como el caso nuestro), en general, la disimilitud existente entre el Derecho occidental y la imposición de cierto tipo de penas a cierto tipo de conductas sancionadas negativamente, como parte funcional de un *Derecho* originario propio, en un caso determinado de la sociedad asháninka, y la infraestructura social de ésta, relacionando todo ello con el artículo 149º de la Constitución Política del Estado, para inferir después, del modo más científico posible, algunas hipótesis que –aspiramos a ello– constituyan, luego, objetos de contraste con la realidad presentada actualmente en las sociedades antedichas, motivando y generando materia de investigación en adelante.

## 2. LOS HECHOS

Narraré entonces, brevemente, el caso tomado como muestra. Los pasados 14 y 15 de octubre de 2000, en la comunidad nativa de Mayapo, ubicada a orillas del río Tambo, en el distrito de San Martín de Pangoa, provincia de

<sup>1</sup> *Civilidad* que se halla, en la actualidad, pautada por el orden económico estadounidense que se proyecta imperialmente en forma totalitaria al mundo, al cual, de modo bastante irónico, pero ante todo preciso, ha calificado N. Chomsky como el resultado de la *macdonalización de la economía mundial*.

Satipo, departamento de Junín, se llevaron a cabo dos asambleas comunales encabezadas por su jefe, su teniente gobernador, el presidente del comité de auto defensa (CAD), el secretario de la comunidad, el promotor y el tesorero de la *posta de salud*, además de dos alguaciles y un comunero. En dichas asambleas, a las que, por lo demás, asistió la totalidad de los miembros de la comunidad, se trató un tema que había provocado la alarma generalizada de sus miembros: dentro de un marco de constantes *robos* sufridos por los nativos de esta comunidad –aunque por la *modalidad*, jurídicamente hablando, los hechos, propiamente, constituyan hurtos–, alguien había *robado* la suma de S/. 323.50 nuevos soles, pertenecientes a lo que se puede denominar *posta de salud* de Mayapo, dinero que se encontraba guardado en un baúl de propiedad de su tesorero, en su vivienda, además de haberse llevado una docena de cucharas y una balanza de cien libras.

El 16 de ese mes, temprano por la mañana, se había logrado identificar al autor del *crimen*. Se trataba de un menor de trece años de edad llamado Silvero Paredes Imposhito, quien vivía solamente con su abuela materna. Con tal motivo, la comunidad realizó otra asamblea general en la cual participaron todos y cada uno de sus miembros comunales. En ella, por acuerdo unánime, se decidió castigar *ejemplarmente* al ladrón. No encontraron mejor manera de hacerlo que al modo de la antigua costumbre nativa, como aún hoy se sigue haciendo en las comunidades nativas de Kapitiri e Ivotsote<sup>2</sup>: atar al autor del *crimen* al árbol conocido con el nombre de *tangarana*, en el cual habita una especie de hormigas llamada por los lugareños *perro negro* o *coki* –de una longitud de entre 5 y 7 centímetros– que, por su naturaleza *guerrera*, es una especie altamente venenosa. Efectivamente, se ejecutó así la sanción: una vez atado al árbol, estos animales atacaron al niño sólo después de que aquél fuera previamente golpeado por el jefe de la comunidad. Como es lógico suponer, un ataque masivo de estas hormigas a un ser humano le asegura su muerte si no es atendido a tiempo.

Así sucedió en este caso. El niño infractor de la norma social falleció al día siguiente del castigo, luego de haber sido *devorado* por las hormigas antedichas por espacio de unos diez minutos. Por supuesto que antes de morir, confesó él su *crimen* y pidió por ello disculpas. Durante su agonía no fue tratado médicaamente, aún a pesar de haberse podido dar el caso. Y es que tanto su abuela-madre como el resto de miembros de la comunidad lo dejaron morir porque *si vive va a seguir robando*<sup>3</sup>. En razón de este hecho,

<sup>2</sup> En el curso del desarrollo de esta asamblea general, uno de los asistentes pidió, precisamente, la aplicación de esta pena, porque, según el relato dado en las manifestaciones policiales de los procesados asháninkas detenidos por la Policía Nacional de Satipo, así se sigue castigando, todavía hoy, a los infractores de las normas sociales de estas comunidades.

<sup>3</sup> Así fue como refirió en su manifestación brindada ante la Policía Nacional de la Comisaría de Satipo, la abuela del niño infractor.

todas las autoridades comunales que participaron en estos hechos fueron procesadas en el Juzgado Mixto de la provincia de Satipo, por el delito de *homicidio culposo* (artículo 111º del Código Penal), a instancia de la denuncia que formuló la directora del Centro Educativo Base No. 64437 de Mayapo al Coordinador del Área de Desarrollo Educativo (ADE) de la provincia, quien, a su vez, puso el hecho en conocimiento del Ministerio Público, echándose así a andar la maquinaria judicial penal que, en primera instancia, durante las investigaciones preliminares, no dejó de hacer uso del máximo poder coercitivo del que goza, ordenándose la detención de todos los implicados, por actuación de la Policía Nacional, para luego ser liberados con mandato judicial de comparecencia restringida.

### **3. EL PROBLEMA PLANTEADO, QUE ANTES QUE JURÍDICO ES ANTROPOLÓGICO, DEBE SER RESUELTO CON EL MÉTODO CIENTÍFICO QUE OFRECE LA DIALÉCTICA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO**

La pregunta inmediata, en este caso, es la siguiente: amparados en el constitucional derecho de ejercer función jurisdiccional del que gozan las *Comunidades Campesinas y Nativas* en el ámbito de su territorio (por el artículo 149º de la Constitución Política del Estado), ¿puede admitirse y considerarse, en cuanto respecta a la forma de pena aplicada que acabamos de relatar, que el proceder de esta comunidad nativa es una forma de plasmación de *justicia legal y legítima*, más aún cuando el *ajusticiado* era un menor de edad?

El problema, claramente, nos lleva, como lo dejamos entrever al inicio, al campo teórico-práctico donde se albergan los conceptos de *cultura* y de *Derecho*<sup>4</sup> –de lo que se deduce, en primera instancia, que el problema que se nos ofrece es un problema de antropología jurídica<sup>5</sup>–, categorías dentro de las cuales podemos identificar, en común, a la *justicia* como valor social, producida e integrada por la una, y constituida en faro guía de la otra. Sólo

<sup>4</sup> La relación existente entre *Derecho* y *Antropología* es, más que una relación meramente interdisciplinaria, una de carácter *simbiótico natural*, puesto que, si se entiende a la Antropología, en términos amplios –y sin afán ni interés ahora de debatir aquí el tema–, como la *ciencia que tiene por objeto de estudio a la cultura* (entendiéndosela como *toda creación humana*, sea ella material o espiritual), y al Derecho como una forma de *creación humana* que, de manera sistemática –más o menos compleja–, se encarga de regular las conductas sociales de los individuos, la relación indicada, evidentemente, está dada en forma palmaria. Para ampliar el tema, ver Silva Santiesteban: año, 17 y ss. Asimismo, para ampliar el sentido semántico del término *cultura*, desde una perspectiva antropológica, ver Navarro Alcalá-Zamora: 1984, 17.

<sup>5</sup> Dado que la antropología jurídica no se reduce, como antaño, a la mera *curiosidad* que despiertan las instituciones *primitivas*, sino, ante todo, ella *pretende develar aquellos elementos jurídicos fundamentales y esenciales de la vida en sociedad...* [porque] *busca comprender los fundamentos del comportamiento normativo de nuestra especie* (Tamayo Flores: 1994, 40 - 41).

que este problema, por ubicarse en el ámbito de lo *espiritual*, no puede ser estudiado aisladamente del contexto material que lo define. Por eso, nuestro siguiente trabajo constituirá una disquisición que aborde el asunto desde el punto de vista del método del materialismo histórico; primero, porque, al igual que J. P. Sartre, de modo objetivo, también considero al marxismo, y a su método de estudio: la dialéctica, *como la filosofía insuperable de nuestros tiempos* (Sartre: 2000, 10 y ss); segundo –lo que se deduce de lo anterior–, porque no se encuentra mayor precisión científica en otras *metodologías* usadas por la antropología para el estudio de sus objetos de investigación<sup>6</sup>; y, tercero, porque, por todo esto, y compartiendo con Rodrigo Montoya, considero también que para la izquierda nuestra en América Latina podría ser un elemento de salud, de avance y de desarrollo, el encuentro con la propia realidad de nuestros países (Montoya: 1999, 155 y ss), en el sentido seguido por el Amauta en la Tercera Internacional celebrada en Montevideo en 1929, cuando presentó él una propuesta política que reconocía el carácter indígena del Perú, planteada sobre la base de la cuestión étnica –mas no etnocéntrica–, el problema del indio y el problema de la raza, junto con el problema de la tierra, cuestiones que definía como problemas cardinales del Perú y de los países andinos, y que hoy parecen haber sido olvidados por los propios *mariáteguistas*, y ni qué decir de los demás izquierdistas, en general, de nuestra indoamérica. Montoya, a modo de *sacudón ideológico* a sus camaradas, recordó alguna vez, muy oportunamente, la segunda de las siete grandes tesis de Mariátegui sobre el problema indígena: *las reivindicaciones de los indios del Perú son absolutamente revolucionarias... forman parte de la más pura tradición occidental de reivindicaciones y de lucha nacional* (Montoya: 1999, 155 y ss). Muchos, a pesar de las duras condiciones que debemos vivir en el terreno social, político e ideológico, creemos en la vigencia de estas tesis en la hora actual, las que reclaman, a la vez, la necesidad de su desarrollo programático especializado. Creo, asimismo, en el carácter científico del materialismo histórico y en su enorme y grandiosa capacidad para la búsqueda de leyes sociales que explican, definen y hasta pueden llegar a dar solución real a los problemas que en nuestras sociedades se presentan.

Hace más de un siglo, en el prólogo a su *Crítica a la Economía Política*, Marx presentó un esbozo casi acabado –ahora ya clásico– de los postulados y principios fundamentales del materialismo histórico que conviene recordar y citar del modo más completo posible, así como de todos los demás pasajes que sean necesarios de la obra de Marx (al igual que en lo que ataña a Engels), pues, como puntualizara Lenin, *es de todo punto imposible prescindir de ellos* (Lenin: 1981, 6), para lograr así una explicación científica del tema:

<sup>6</sup> Para ampliar y precisar la valía del método dialéctico, además de recurrir al estudio de los clásicos del marxismo, recomendamos, por su agudeza filosófica y científica innegables, y su insoslayable vigencia actual, la lectura de *La cosificación y la conciencia del proletariado* de Georg Luckács (Luckács: 1975, 123-266).

... en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, **la base real sobre la que se erige la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social**. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia ...  
(Marx: 343. Los subrayados son míos).

Por tanto, para comprender claramente la *justicia* de los *asháninka* que ahora tomamos como objeto de estudio, debemos inicialmente determinar, del modo más claro y preciso, qué tipo de *infraestructura*, de relaciones materiales, de relaciones económicas, son las que caracterizan a su sociedad. En una palabra, debemos determinar el *modo de producción* que la define.

#### 4. CARACTERIZACIÓN SOCIAL (MATERIAL Y ESPIRITUAL) DE LA SOCIEDAD ASHÁNKNA

Gracias a minuciosos trabajos de campo realizados por antropólogos abocados concienzudamente al estudio de las sociedades asháninka (Rojas Zolezzi: 1994, 151-212; Büttner: 1989), bien se sabe que aún hoy, en la casi totalidad de las comunidades nativas de la selva central del Perú –a las cuales en adelante llamaremos como corresponde, *nampitsi* (ámbito territorial donde operan una serie de mecanismos de control social)–, no están éstas integradas por más de cinco a siete familias nucleares (Rojas Zolezzi: 1994, 224), formando así un tipo de organización ancestral que está *dirigida* por el *jefe* o *pinkathari*, y cuya economía regente está determinada por una forma de agricultura incipiente, la caza de animales salvajes y la pesca. En otras palabras, en las sociedades asháninka rige un proceso de producción marcado por la actividad agrícola incipiente, por un lado, y la caza y la pesca, por otro. En ambos casos, la producción de dichas actividades está destinada al consumo interno inmediato, por lo que se descarta la presencia de un *plusproducto*, quedando tan sólo un pequeño remanente destinado a establecer un *pseudocomercio*, un impropio *comercio de intercambio*, con otras tribus, comunidades de sierra o la propia ciudad, lo que no implica, en modo absoluto, una acumulación originaria de bienes ni menos de capital.

Me explico: la agricultura de estas sociedades presenta un desarrollo muy elemental. Se inicia con el *rozo* de una zona de montaña, o sea el *aclaramiento* de una zona de vegetación selvática por medio del fuego, actividad que es

acompañada de ciertos ritos mágico-religiosos que en este análisis no entramos a detallar, dada la naturaleza del objeto del mismo.

A partir de ese momento, los asháninka designan ése como el lugar destinado a la siembra de algunas hortalizas, yuca, entre otros vegetales, por un período máximo de tres años puesto que la tierra selvática, en realidad, es bastante pobre en minerales y nutrientes para el cultivo agrícola. La tierra debe por tanto *descansar* para recuperarse.

En el proceso del trabajo agrario, son utilizadas, ahora, herramientas de hierro y bronce (que han reemplazado al *kiritsiki*, un hacha de piedra toscamente pulida y utilizada hasta hace poco menos de un siglo) que no han sido fabricadas por los nativos, sino que han sido adquiridas gracias a las relaciones comerciales de intercambio mantenidas eventualmente con otros *nampitsi*, comunidades de sierra e inclusive la propia ciudad, en la forma descrita más arriba.

Las actividades de la caza y la pesca se rigen por el mismo principio colectivo, y su producción está, también, destinada al autoconsumo inmediato del *nampitsi*, y constituyen labores netamente masculinas, porque existe una división social del trabajo con base en el sexo, principalmente<sup>7</sup>. Por eso es que el hombre lleva para sí la carga del rozo, de la caza y de la pesca. La mujer, en cambio, se encarga de sembrar y cosechar lo cultivado –de todos modos, con la participación, en vías de ayuda, del hombre–, de preparar los alimentos, de guardar y cuidar a los críos<sup>8</sup>.

Empero, tanto en el caso de la caza y la pesca, como en el de la agricultura –actividad preponderante–, el trabajo siempre es social, colectivo, por lo que su producto es redistribuido también en forma social, y en atención de las diferencias naturales presentes entre los miembros de la comunidad (sexo, número de miembros de la familia, etc.).

Ahora bien, si todo esto es así, ello se debe a que *la tierra*, como *medio de producción*, es de propiedad colectiva, lo que caracteriza la generación de un tipo de fuerzas productivas comunitarias, surgidas en razón de que en estas comunidades asháninka existen, por el modo de propiedad antedicho, *relaciones sociales de producción* horizontales, libres de explotación, las que se caracterizan por la producción de bienes materiales a través del trabajo cooperativo, de la ayuda mutua entre los hombres (*shirámpari*).

<sup>7</sup> No obstante ser ésta la principal forma de división del trabajo (el sexo como factor de diferencia), también es real la presencia de una ínfima y casi imperceptible división en función de la especialidad del trabajo (como en el caso de la cerámica y el tejido, por ejemplo).

<sup>8</sup> Para ampliar el tema, teóricamente, con mayor profundidad, ver Linton: 1992, 32 y ss.

Entonces, es precisamente en virtud de esto, de la correspondencia existente entre las *fuerzas productivas* y las *relaciones sociales de producción* antedichas, que logramos identificar un *modo de producción* de tipo comunista rudimentario, obviamente no científico. En otras palabras, nos hallamos ante una sociedad de tipo horizontal.

Tenemos entonces ante nosotros una *base económica* caracterizada por un modo de producción de tipo primitivo, aunque en proceso de descomposición, y en tránsito cualitativo de desarrollo acelerado a cierto tipo de capitalismo manufacturero, formación económico-social predominante en el Perú actual. Dicha base no es sino la estructura económica de la sociedad, el conjunto de las relaciones de producción del *nampitsi*.

Ahora, a partir de esta caracterización social de la sociedad asháninka –caracterización obtenida sólo después de haber confrontado la realidad objetiva con la teoría– y sabiendo correctamente que:

1. Es la *base económica* de la sociedad –en verdad, de cualquier sociedad– la que expresa la función social de las *relaciones de producción* como fundamento económico de los fenómenos sociales que se encuentran fuera del ámbito de la producción material. Es más, las *relaciones sociales de producción*, siendo la forma concreta de las *fuerzas productivas* materiales, constituyen, a la vez, el contenido de las formas de la *superestructura social*.
2. La *superestructura social* comprende tres grupos de fenómenos sociales: primero, las *ideas sociales*, los *estados de ánimo*, los *sentimientos sociales*, en una palabra, la *ideología* y la *psicología social*; segundo, las distintas *organizaciones e instituciones* (el Estado, los tribunales, la Iglesia, los *pinkathari*, los *ovayeri*, los *sheripiari*, etc.); y, tercero, las *relaciones de superestructura*, que son relaciones ideológicas. Por consiguiente, la *superestructura* no es sino ese conjunto de *ideas, instituciones y relaciones sociales* que tienen como *fundamento* una base económica dada. Forman parte de la *superestructura* diversos fenómenos sociales que poseen, sin embargo, algunos rasgos comunes; y,
3. la *superestructura* está determinada por la *base*. Dice al respecto Engels:

*La estructura económica de la sociedad en cada caso concreto constituye la base real cuyas propiedades explican, en última instancia, toda la superestructura de las instituciones jurídicas y políticas, al igual que la ideología religiosa, filosófica, etc., de cada período histórico* (Engels: 1968, 26).

Cada formación socioeconómica tiene su *base* y, en correspondencia con ella, su *superestructura*. De ahí que ésta, lo mismo que aquélla, tenga un carácter histórico concreto (Academina de Ciencias de la URSS: 1977, 81).

Pasemos ya a identificar los rasgos fundamentales de la superestructura asháninka que alberga las normas jurídicas<sup>9</sup> de su sociedad y los valores de esta comunidad, trabajo ciertamente complejo si se considera, por un lado, que particularmente éstos, que son el contenido substantivo de aquélla, no pueden ser identificados, las más de las veces, individual y abstractamente, ni siquiera por los propios *shirāmpari*, por lo que su registro deberá deducirse, primero, de los procesos materiales de producción, y, después, a partir del lenguaje común, de las actividades sociales, etc. Por otro lado, el trabajo también se hace tedioso, desde el punto de vista de las referencias académicas, porque nos hallamos frente a una clamorosa carencia previa: en nuestro país, hasta donde sabemos, no existen estudios anteriores sobre el particular, como el que ahora se hace.

No obstante estas dificultades para nada insalvables, y después de haber visitado y estudiado la propia comunidad de Mayapo (entre otros *nampitsis* de la provincia de Satipo), es posible reconocer, por ejemplo, un valor indisolublemente unido al tipo de sociedad que hemos determinado: el de la *unidad social*, o *solidaridad*, que se desprende de las *relaciones sociales de producción* vigentes aún hoy y que identifican a la comunidad como una sola fuerza, una sola entidad. Más o menos como sucede en las comunidades andinas del centro del país, como, v. gr., en Chopcca (Huancavelica), donde rige el aforismo quechua *juk humalla, juk makilla, juk sonccolla*<sup>10</sup>, sólo que en este último caso, la relación es mucho más estructural, aunque el ejemplo vale para comprender el tema sobre el que se habla. Asimismo, de este valor puede deducirse otro muy ligado a él: la *reciprocidad*.

La *reciprocidad* del pueblo asháninka –así como también sucede, relativamente en forma similar, en las sociedades andinas– (Tamayo Flores: 1994, 50 y ss) se

<sup>9</sup> La juridicidad de una norma no sólo se encuentra, de modo privativo, en el proceso de creación de una norma positiva que el Estado moderno produce a través de sus aparatos legislativos (Poder Legislativo, sobre todo, y Poder Ejecutivo, en otras ciertas ocasiones, fuera de los demás casos institucionales), sino que, en el sentido más amplio del término, al decir de A. M. Tamayo, la juridicidad es *parte de la constitución natural del hombre [que] se manifiesta en la actitud abstracta de éste para las normas, los juicios de valor*. De ahí que, siendo las normas de la sociedad asháninka que se estudian, normas reguladoras de trato social, aunque si bien de marcado contenido axiológico, finalmente resultan siendo normas eficaces que organizan y ordenan la vida colectiva de los individuos de esta sociedad, situación que las convierte en un tipo de *normas jurídicas*. No debe perderse de vista, en este apartado, que, en palabras de la misma Tamayo, *si bien el hombre no es el único animal social, sí es el único que goza de actitud jurídica en el sentido en el que es capaz de dar y recibir juicios de valor* (Tamayo Flores: 1994, 41. El agregado aclaratorio en el texto transscrito intermedio es mío).

<sup>10</sup> *Loc. runa simi*, “un pensamiento, un esfuerzo, un sentimiento”.

sustenta en la cosmovisión *holística* del universo, propia de la *racionalidad* de este pueblo en su estadio característico de desarrollo histórico, según la cual se considera, a través de una visión plana y horizontal del mundo, que el hombre gira en torno a él (el universo, la naturaleza) y no al revés, como se asume en Occidente; es decir, *no se puede concebir una cosa sin la otra*, nada existe en forma aislada; en otras palabras, existe una suerte de *relacionalidad del todo* (Estermann, 95 y ss), razón que se constituye en norma universal por la cual no se puede concebir la vida de la naturaleza sin el aire o sin el río, ni la vida de la comunidad sin la vida misma de la naturaleza. Nada es concebido como substancia aislada, individual. Queda proscrita así toda forma de visión individualista y antropocéntrica del cosmos. Nada individual es más importante que el todo y su armonía. Éstos últimos siempre (el *todo armónico*), en consecuencia, prevalecerán ante la casi insignificancia de lo individual aislado.

Esta lógica es la que determina el patrón de conducta social de los individuos al interior de la comunidad *asháninka*, y son aquéllos los *valores* que se *materializan* en sus normas de trato social y, al mismo tiempo, constituyen el fundamento de su forma de resolver conflictos. En consecuencia, la forma de *administración de justicia* de este pueblo se encuentra iluminada por esta razón, y la sanción que haya de aplicarse por medio de *penas* o *castigos* a los infractores de la indicada regla universal holística, dependerá del grado de trasgresión de este orden social universal que rige en el *nampitsi*.

Pero si esto viene a ser el marco general –aún sin desarrollo profundo, es cierto– en función del cual trato de conceptualizar lo que significa la *administración de justicia* del pueblo asháninka, ¿cuál es el concepto correlativo que de *sanción* maneja su colectivo?

Aquí me permito, entonces, abrir un breve paréntesis: más allá de las consideraciones de índole jurídico-penal, no olvidemos que toda forma de *sanción*, *prima facie*, no es sino la forma de reacción social con que la sociedad, a través de sus *instituciones* (más o menos complejas) hacen frente a un modo de conducta proscrito consensualmente por ella, y constituyen así el *instrumento material* con que se castigan las infracciones a las normas impuestas por el uso y la costumbre. El sujeto físico o institucional que ejecuta una sanción puede ser una persona o un grupo (sanción secundaria) que puede implicar a la comunidad entera o a sus representantes. Las sanciones son a veces, igualmente, respuestas espontáneas y desorganizadas ante una conducta determinada (sanciones difusas) (Duverger: 1970, 36); en otros casos existen procedimientos definidos y regulados para aplicarlas (sanciones organizadas).

Cada sociedad tiene un variado repertorio de sanciones negativas –con distintos niveles de castigo por la imposición de las *penas*– para mantener

las conductas individuales dentro del orden establecido (sanciones satíricas, informales, rituales en las sociedades menos complejas y las legales en las más complejas). La *pena*, como sanción negativa, implica, en general, dos funciones bien definidas: la venganza y la retribución. El *Código de Hammurabi*, por ejemplo, en la antigüedad, cumplía indudablemente ambas funciones, pero con un marcado tono de inclinación por la primera. Una forma de aplicación de penas que acentúa la segunda función, la hallamos precisamente en nuestras tierras. En efecto, desde la llegada invasora de los españoles a nuestro continente, y hasta hoy, para las sociedades indígenas (entre andinas y amazónicas), la pena implica la aplicación del *principio de reciprocidad*, por el cual se resarce, primero, el daño ocasionado por medio de una compensación que repara el mal inferido y consigue así la restauración y permanencia del orden social totalizador y la vigencia de sus normas<sup>11</sup>. Esto quiere decir que mientras en Occidente se han aplicado, históricamente, penas tales como la muerte, la tortura, la mutilación, la confinación en las mazmorras, etc., en estas antípodas, si por ejemplo un *shirámpari* mataba a una mujer de nampitsi distinto, la aplicación de la *reciprocidad* hacía necesario matar a otra mujer de la tribu del homicida, mas no al homicida mismo, de no haber llegado antes a un acuerdo por el que se hubiese restablecido el equilibrio social entre ambos grupos; acuerdo que podía consistir en la entrega de ganado para pagar el precio de la mujer asesinada, o en la cesión de otra que sustituyera a ésta<sup>12</sup>.

244

Por otro lado, volviendo ya a nuestro tema, y en cuanto a las instituciones de control social, las que son también de carácter supraestructural, es menester precisar que las modernas figuras del *teniente gobernador*, la *asamblea comunal*, los *alguaciles*, etc., si bien han sido recientemente introducidas por el Estado peruano a partir de los años 90 del siglo pasado –movido por el interés *integracionista* al que lo obligaba la implementación de su mal llamada *lucha antisubversiva*– para poder ejercer cierta presencia y relativo *dominio* en estas zonas selváticas del país, han sido ellas más bien incorporadas por la fuerza en estas comunidades, aunque han llegado a mimetizarse, identificándose con rezagos de sus antiguas instituciones organizacionales o ubicándose en lugares alternos, produciéndose así una especie de sincretismo institucional societario, donde hay de ambos lados. El asunto, por tanto, no sólo es lingüístico –por el uso de los términos antedichos–, sino que va más allá, hacia los dominios de una especie de *aculturación social*.

<sup>11</sup> Aquí parece encajar con precisa exactitud la concepción *comunitarista* de G. Jakobs acerca del delito y de su consecuencia, la pena: *el hecho* [delictivo] es *una lesión de la vigencia de la norma, la pena es su eliminación* (Jakobs: 2003, 64).

<sup>12</sup> Este es un ejemplo que retrata una forma de *administración de justicia* antigua de uso poco común en la actualidad –al menos eso se cree–, aquí, en la selva de Perú, pero, en general, el principio valorativo último que lo guía sigue vigente.

Y es que, por ejemplo, el tradicional *jefe* sigue siendo el mismo *koraka* o *pinkathari*, a quien ahora se le ha cambiado el nombre por el de *Presidente de la Comunidad*, y se le ha otorgado, al mismo tiempo, cierto poder coercitivo para ejercer sus funciones de control del orden social y de la resolución de conflictos, poder del cual antes no gozaba, ya que a él le estaba encargado socialmente, sobre todo y de modo especial, cuidar el territorio de los que vivían con él y *solucionar* los problemas entre ellos, allí mismo. Aunque, claro, no podemos dejar de indicar que esto no sucede por lo general y que son aspectos más bien presentados en aquellos *nampitsi* que tienen mayor facilidad para contactar con las urbes y sus instituciones estatales. En la gran mayoría de las comunidades nativas de la selva peruana, alejadas por enormes distancias de las ciudades y por la geografía de la selva peruana, aún se desconoce o se niega de plano la incorporación del sistema estatal al sistema de organización comunal.

## 5. CHOQUE ENTRE EL DERECHO POSITIVO PERUANO Y EL DERECHO CONSUEUDINARIO ASHÁNINKA: ¿EXISTE UNA SOLUCIÓN PARA ESTE PROBLEMA? A MANERA DE CONCLUSIÓN, SURGE EL ASUNTO DE LA JURISDICCIÓN ESPECIAL

Después de todo lo anterior, y yendo ya al caso concreto que he presentado hoy, debo indicar puntualmente que la llamada *posta médica* de la comunidad nativa de Mayapo, en realidad es una institución autogenerada –creada y desarrollada sin ayuda del Estado– que se encuentra al servicio de aquélla, y en la cual todos *depositan su fe* porque ella *podría salvarlos* de la enfermedad, y hasta de la muerte, a través de la *curación*.

Concretizo: si consideramos en serio esa visión holística de los asháninka de la que hemos hecho precisión antes, cosmovisión relacional, por la cual –en este caso específico que origina todo el asunto– todos los miembros de la comunidad colaboran con el sostenimiento de la *posta* (lo que es posible gracias al producto obtenido con el trabajo cooperativista), ante la no presencia del Estado que, por lo demás, a aquéllos no les importa como tal, resulta claro y lógico entender que cualquier *ataque* a esta institución comunal, como puede suceder a cualquier otra de semejante o análoga naturaleza, representa un *ataque* material directo a la comunidad misma, a cada uno de sus integrantes, y una alteración de la convivencia social pacífica normada a través del Derecho asháninka<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Se comprueba así, en este punto, una clara relación de correspondencia dialéctica entre la *superestructura* y la *base económica* de la comunidad nativa tomada aquí como objeto de estudio y, al mismo tiempo, por los resultados obtenidos, se comprueba la eficacia del método del materialismo histórico para el análisis íntegro de la sociedad, independientemente del tipo que ésta sea.

Es que el Derecho –para unos, *consuetudinario*, para otros, simplemente, *sistema normativo*– que es albergado por la *superestructura* de la sociedad estudiada, responde, pues, a los condicionamientos de las *relaciones sociales de producción*, relaciones materiales de vida que se ubican en la *infraestructura* social de Mayapo y, desde ésta y por inducción, a toda comunidad asháninka. Por tanto, frente a una conducta violatoria de la relationalidad, de la totalidad que atiende su cosmovisión, una alternativa para frenar el ataque a la comunidad, quizá la única en este caso, es *deshacerse* del infractor, porque, al fin y al cabo, el *derecho a la vida*, según la cosmovisión de los diversos *nampitsi*, no se refiere a la vida individual del hombre, sino a la vida de la sociedad, *vida* que se expresa en su unidad armónica, y en la unidad armónica y funcional de ésta y la naturaleza, en una palabra, del universo, por más extraña y rara que la situación nos parezca. La *vida* del universo, de la naturaleza, de la sociedad, prima antes que la de cualquiera de los individuos, a diferencia de la visión antropocéntrica que conocemos de Occidente. Bajo tal percepción, como lo hubiera querido explicar Malinowski –por supuesto aquí tomado con las distancias del caso–, según la frase recordada al inicio, el proceder de los procesados, creo, fue correcto, justificado y, con seguridad, justo.

Sin embargo, en la línea de la legalidad, el problema radica en que, de acuerdo al artículo 149° de la Constitución Política del Estado, todo tipo de ejercicio comunal de *administración de justicia* no debería violar los *derechos fundamentales* de las personas, esto es, sus *derechos humanos*, reconocidos por ella misma. Este nuevo elemento nos lleva por otro tema, no desconectado, sino más bien, íntimamente ligado al anterior original. ¿Qué debe entenderse, pues, en fin de cuentas, por *derechos humanos*? ¿Deben concebirse por tales sólo a aquellos que se consideran a la luz de las concepciones jurídicas, filosóficas, sociológicas, antropológicas, en una palabra, en función de aquellas concepciones ideológicas occidentales? Y si ello fuera así, ¿qué sucede con aquellos otros *derechos* que surgen de las concepciones de *los otros*?

Para absolver los interrogantes, el tema central de las respuestas exige un desarrollo que va más allá de la mera teoría jurídica de los *derechos humanos* y compromete, en el caso en cuestión, el concurso de la Filosofía del Derecho, de la Sociología del Derecho y de la Antropología Jurídica, para obtener respuestas satisfactorias y, sobre todo, científicas. Lamentablemente, ésa no es la intención de la presente ponencia<sup>14</sup>.

No obstante ello, brevemente entonces, y sin intención de zanjar el tema, con el puro afán de trazar un esbozo tentativo de respuesta, puede decirse

<sup>14</sup> Para introducirse en el campo de los derechos humanos de los pueblos indígenas, ver Arana de la Peña: 2000.

que la concepción que sobre *derechos humanos* posee Occidente –sobre todo después de haberse verificado dramáticamente, por causa de las dos más grandes guerras imperialistas del siglo XX, una relación asimétrica y disfuncional entre el Estado *todopoderoso* y el individuo– concluye que siempre es preferible, por ante todo, proteger al individuo antes que al Estado mismo, éste que, en teoría, representa a la comunidad, a la *sociedad civil*–para utilizar un concepto hegeliano. Empero, en forma contraria a esto último, el concepto de *derechos humanos* según la concepción de los mismos pueblos indígenas como el asháninka, en virtud de las relaciones materiales que los caracterizan, supone una relación *horizontal, plana* y, más aún, real, existente entre la comunidad y el universo. Es por eso mismo que mientras en el primer caso –en el del Derecho occidental, sobre todo el positivo– existe una jerarquía de *bienes jurídicos*<sup>15</sup> que ubica a la vida humana individual en la cúspide de su sistema y, abajo, en la base del mismo, a los intereses colectivos de los hombres; el Derecho consuetudinario mantiene una visión inversa, según la cual, son los intereses colectivos los que priman ante los intereses individuales –como la vida humana individual.

En consecuencia, con la comprensible –por lo ya dicho– característica teórico-práctica elemental que presenta la forma de la explicación precedente, es menester también preguntarse lo siguiente: siendo así como es la concepción que sobre *derechos humanos* manejan los pueblos indígenas, como el asháninka, ¿cuándo se produce una verdadera violación de *derechos humanos*, a la luz de la cosmovisión indígena?

A esta pregunta final debe responderse, con las precisiones dialécticas del caso, conjuntamente con la profesora Raquel Yrigoyen Fajardo:

*Para el establecimiento de cuándo se produce la violación de derechos humanos, debe interpretarse los hechos ubicados en su contexto sociocultural. Los hechos y el Derecho son objeto de interpretación, y la interpretación es un acto culturalmente condicionado... los hechos y el Derecho, incluso en derechos humanos, no deberían ser interpretados desde un único prisma cultural, sino que deberían ser materia de un diálogo e interpretación intercultural. El Convenio 169 señala que debe establecerse procedimientos para resolver la supuesta incompatibilidad entre derechos humanos y derecho consuetudinario (art. 8,2). Dichos procedimientos deberían garantizar una interpretación intercultural de los hechos y el Derecho* (Yrigoyen Fajardo: 2000, 4).

En esta apreciación, la profesora Yrigoyen enlaza muy bien un supuesto teórico con una norma supranacional. Yo creo que la situación exige que para que

<sup>15</sup> Jerarquización que sigue la pautación filosófica hegeliana que va de individuo a sociedad, hasta alzarse al espíritu absoluto: el Estado. Al respecto, ver Hegel: 1975, 193-390.

este enlace sea real y ponga de relieve el sentido dialéctico de su naturaleza, tal procedimiento debe ser establecido a la luz de la metodología del materialismo histórico que, por lo visto aquí –y en otros múltiples casos– demuestra su enorme calidad científica y los beneficios que nos ofrece.

De ahí entonces que no creo que el artículo 15° del Código penal, desde un honesto modo de ver las cosas, pueda resolver, y menos en términos meramente judiciales, el problema mayor. Sustento las razones de mi consideración:

1. Resulta claro que esta norma no nos sirve sino sólo para lograr una disminución de la pena a imponerse al nativo trasgresor del Derecho nuestro y, eventualmente, con una *correcta* aplicación de la dogmática jurídico-penal, lograr su absolución al momento de la sentencia. Pero eso no es otra cosa más que –por supuesto sin desmerecer el *avance* experimentado por la dogmática y la doctrina penal modernas– mantenerse dentro del sistema jurídico-judicial occidental, usando las armas propias y necesarias que convengan a ciertas estrategias de defensa judicial, pero que, en esencia, no contribuyen en sí a la tratativa y solución de fondo: el problema de la *Jurisdicción Comunal Especial*. Claro, ello porque el orden jurídico, así como el sistema judicial *nacional* que lo ejerce y suministra, responde a otro tipo de formación socioeconómica en la cual los *valores* que éste recoge para la elaboración de sus *normas* son antagónicamente opuestos, en cuanto a su entendimiento, a los tratados aquí<sup>16</sup>.
2. Porque cuando esta norma penal, por una lado, exime de pena a quien *no puede comprender* el carácter delictuoso de su acto o *determinarse* de acuerdo a esa comprensión y, por otro, aplica una pena atenuada cuando el sujeto *puede* en alguna medida *comprender* –otra vez– el carácter delictuoso del acto o *determinarse* –de nuevo– de acuerdo a esa *comprensión* –para rematar–, lo que en verdad sucede es que se está sancionando la *resistencia* del indígena a adecuar su conducta a una pauta cultural diferente a la suya y, además, predominante. Como bien observa sobre el particular la profesora Yrigoyen, *en el fondo, entonces, se trata de una forma de castigo a quien no se integra a la cultura hegemónica* (Yrigoyen Fajardo: 2000, 5).

Por todo esto, como se ve, el problema tratado no es simplemente un problema *jurídico-judicial* que sólo pueda subsumirse al artículo 149° de la Carta Magna peruana, ni menos sólo al artículo 15° del Código penal. El choque advertido

<sup>16</sup> Se pone aquí de relieve la relación dialéctica existente entre los *hechos sociales*, los *valores* y la *norma jurídica*, dimensiones ontodialécticas del Derecho. Para profundizar el estudio acerca de la trazón natural existente de estas tres categorías en la formación del Derecho, ver Pacecho Mandujano: 2004.

aquí –y de permanente *regeneración*– entre las antipódicas racionalidades de la *cultura* occidental y la *cultura* indígena asháninka, en el plano de lo jurídico, nos obliga a reconocer, conjuntamente con las anteriores preguntas y las que de ellas deben seguir, el surgimiento del problema de la *Jurisdicción Especial*. Es ya necesariamente impostergable la inclusión, en nuestro contexto socio-estatal, de un sistema de *jurisdicción comunal especial*, distinto y distante al de la *justicia de paz*. Y esto plantea, a la vez, el problema orgánico que su construcción ha de generar. O sea, el asunto no puede constituirse –como todo en la vida– en asunto de voluntarismo puro que se convierta, al final, en utopía irrealizable; de hecho, merece una solución concreta en planos tales como determinación previa del espacio geográfico de su *jurisdicción*, reconocimiento de las diferentes *naciones* constituyentes del Perú, entre otros apartados más de enorme importancia.

Aquí me detengo. Y es que, no obstante lo reconocido en el párrafo anterior, tal como lo indiqué al empezar, y dada mi orientación filosófica, no es mi afán en adelante dar ya respuestas exactas, de última instancia, a las cuestiones surgidas y planteadas. Y es que no es cosa de hacerlo aquí, pues este discurso sólo quería servir como motivación para la discusión del asunto de la *Jurisdicción Especial*. En cierto sentido, creo haberlo hecho<sup>17</sup>. Por otro lado, el asunto ya está planteado y me parece que han surgido importantes objetos de contraste con la realidad presentada actualmente en las sociedades antedichas, lo que debería generar materia de investigación en adelante. ¿Quiénes, ahora, asumirán ese reto? ¿Juristas, sociólogos, antropólogos? ¿Todos ellos, mejor?

En todo caso tenemos, señores, desde todas las perspectivas científicas a las cuales nos adscribamos, grandes retos concretos que asumir para el futuro en este campo del saber humano –por lo pronto resulta indudable que el materialismo dialéctico, como ya se ve, y guste o no, ofrece grandes ventajas y posibilidades mayores de éxito en el análisis y solución de problemas como los que nos convocan hoy–; pero fundamentalmente es un reto del marxismo del siglo que pasa, porque tiene la obligación de devolverse a la ciencia y saldar la cuenta aún impaga desde las épocas del imperialismo socialista acabado. Mientras tanto, gracias a la visión que nos permite el caso estudiado, tal vez sólo nos quede por el momento comprender que Occidente no es precisamente la forma superior del desarrollo de la humanidad a partir de la cual se ha deducido la necesidad de que los otros pueblos sean como él y dejen de ser lo que son.

<sup>17</sup> En este sentido, me avengo completamente en todo lo que sobre el particular refiere Engels en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, así como en su *Anti-Dübring: quien en el plano de las ciencias sociales salga a la caza de verdades inmutables y de última instancia, no conseguirá sino lugares comunes de lo más vulgares y groseros* (Engels: 1984, 361; Engels: 1968, 79-80).

Porque, finalmente, y aunque suene a sorna y lugar común, ¿por qué no podría ser que *los otros* enjuicien, por ejemplo, a su modo, a los petroleros de la amazonía peruana que *matan* el equilibrio ecológico y, por ende, el sentido de universalidad que la cosmovisión nativa *reconoce* en el mundo, en su vida cotidiana? Aquéllos, que por *uti posidetis*, tienen mayor derecho sobre sí mismos y sus territorios por haber vivido y haberse desarrollado allí desde hace miles de años. ¿Con qué legitimidad, entonces, el Estado peruano, que representa en lo jurídico la occidentalidad del Derecho, puede enjuiciar la conducta de estos *otros*? ¿Es que el desarrollo *científico* del Derecho de Occidente garantiza una administración seria de *justicia*, en cuanto valor representa ella? Al menos, en nuestro país, ya hemos visto lo resultados. Aquí, donde, en palabras de Facundo Cabral, estafan y roban desde los bancos, mienten desde los templos y matan en nombre de la patria. ¡Y llamamos a todo esto, con gran orgullo, *civilidad*!

250

## BIBLIOGRAFÍA

Academia de Ciencias de la URSS, *Fundamentos de filosofía marxista-leninista. Parte II. Materialismo Histórico*, Moscú, Editorial Progreso, 1977.

Arana de la Peña, Oscar Javier, *Los Derechos Humanos desde la cosmovisión andina, Tesis inédita para optar el título de abogado. Facultad de Derecho y CC.PP. de la Universidad Peruana “Los Andes”*, Huancayo, 2000.

Büttner, Thomas Th., *La rojez de anoche desde la cabaña*, Lima, Editorial Colmillo Blanco, 1989.

Duverger, Maurice, *Instituciones Políticas de Derecho Constitucional*, Barcelona, ediciones Ariel, 1970.

Engels, Federico, *Anti-Dühring*, México, Editorial Grijalbo, 1968.

\_\_\_\_\_, *Anti-Dühring*, en Marx, Carlos y Engels, Federico, *Obras completas. Tomo XX*. Moscú, Editorial Progreso, 1984.

\_\_\_\_\_, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en Marx, Carlos y Engels, Federico, *Obras escogidas en dos tomos. Tomo II*, Moscú, Editorial Progreso.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.

Jakobs, Günther, *¿Qué protege el Derecho Penal: bienes jurídicos o la vigencia de la norma?*, Mendoza, Ediciones Jurídicas Cuyo, 2003.

Lenin, Vládimir Illytch, *El Estado y la Revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Moscú, Editorial Progreso, 1981.

Linton, Ralph, *Cultura y Personalidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1975.

Márgenes. Encuentro y Debate No. 7, Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo, 1991.

Marx, Carlos, *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El desarrollo de la producción capitalista*, Buenos Aires: Editorial Cartago, 1973.

- \_\_\_\_\_, *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, en Marx, Carlos y Engels, Federico, *Obras escogidas en dos tomos. Tomo I*, Moscú, Editorial Progreso.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, *La Ideología Alemana*, Lima, Librería y Distribuidora “El Alba”, 1983.
- Navarro Alcalá-Zamora, Pío J., *Sociedades, Pueblos y Culturas*, Barcelona: Salvat, 1984.
- Pacheco Mandujo, Luis Alberto, *La Dialéctica del Hecho, Valor y Norma como definición ontológica del Derecho (Crítica Marxista de la “Teoría Tridimensional del Derecho” del señor Reale)*. Tesis inédita para optar el título de abogado en la Facultad de Derecho y CC.PP. de la Universidad Peruana “Los Andes”, Huancayo: 2004.
- Rojas Zolezzi, Enrique, *Los Asháninka: un pueblo tras el bosque*”, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la Razón Dialéctica (Precedida de Cuestiones de Método). Tomo I, “Teoría de los Conjuntos Prácticos”. Libro I, “De la praxis individual a lo práctico inerte”*, Buenos Aires: Losada, 2000.
- Silva, Fernando. *Introducción a la Antropología Jurídica*, Fondo de Cultura Económica-Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima, Lima, 2000.
- Tamayo Flores, Ana María, *Derecho en los Andes. Un estudio de Antropología Jurídica*, Lima: CEPAR, 1994.
- Yrigoyen Fajardo, Raquel, *Tratamiento Judicial de la Diversidad Cultural y la Jurisdicción Especial en el Perú. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Antropología Jurídica y Derecho Consuetudinario organizado por la Asociación Internacional de Antropología Jurídica y Pluralismo Legal y por la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*, Arica: texto inédito, 2000.