

LA JUSTICIA Y EL DERECHO COMUNAL O COMUNITARIO EN LA HISTORIA DEL PERÚ

JUSTICE AND COMMUNITY OR COMMUNAL LAW IN PERU'S HISTORY

Antonio Peña Jumpa*

Pontificia Universidad Católica del Perú

What is the origin and the foundations of Justice and Community or Community Law in Peru?

In the present article, the author studies the origins of the aforementioned concepts mentioned in several communities, supporting in pre-Inca history and other tools.

The focus of this study is two basic institutions: the family and the community as well as some expressions in the community and the social ordering; finally, it presents a balance of the institutions addressed.

KEY WORDS: *Communal justice; community law; family; community.*

¿Cuál es el origen y en qué se fundamenta la Justicia y el Derecho comunal o comunitario en el Perú?

En el presente artículo, el autor estudia los orígenes de los conceptos mencionados en diversas comunidades en nuestro país, valiéndose, entre otras herramientas, de la historia preinca.

El análisis se concentra en dos instituciones básicas: la familia y la comunidad y algunas expresiones de esta en la ordenación social y el entorno social; y, finalmente, presenta un balance de las instituciones abordadas.

PALABRAS CLAVE: *Justicia comunal; derecho comunal; familia; comunidad.*

* Abogado. Magíster en Ciencias Sociales. PhD por la Pontificia Universidad Católica de Lovaina. Profesor ordinario de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Contacto: apena@pucc.edu.pe.

Nota del Editor: El presente artículo fue recibido por el Consejo Editorial de THÉMIS-Revista de Derecho el 3 de mayo de 2018, y aceptado por el mismo el 8 de agosto de 2018.

I. INTRODUCCIÓN

En un reciente trabajo sobre Justicia Intercultural y bienestar emocional (Ansión et al., 2017), los autores muestran que, a pesar de la violencia política armada desarrollada en la década de los años ochenta en la región de Ayacucho, cuyas muertes y consiguiente migración masiva produjo la desarticulación de la organización social de sus comunidades quechua-hablantes, la Justicia Comunal ha pervivido y se puede desarrollar y proyectar hacia futuro.

Esta justicia comunal fue encontrada en los testimonios de casos de un grupo de jóvenes y docentes universitarios de hoy, cuya convicción permite proyectar su capacidad de reconstrucción teniendo en cuenta las limitaciones de la justicia ordinaria del Estado en las comunidades de la región.

Esto significa que el concepto de Justicia Comunal o Justicia Comunitaria, donde también podemos incluir el Derecho, a pesar de situaciones de desastres como la guerra interna en una región, se mantiene y pueden seguir existiendo. ¿Qué explica esta fuerza histórica de los conceptos de Justicia y Derecho en la población y, específicamente, en sus propias comunidades originarias?

Esta pregunta está relacionada con otra pregunta que indaga por la historia de los conceptos: ¿cuál es el origen y en qué se fundamenta la Justicia y el Derecho comunal o comunitario en países como el Perú? El origen se remonta ciertamente a su historia pre-hispánica. Los cronistas españoles, así como los primeros etno-historiadores locales, como Guamán Poma de Ayala, presentan dichos conceptos, directa o indirectamente, aunque con poca referencia a la naturaleza de la justicia o el derecho que nos ocupa.

En esta historia pre-inca es que se presentaron ambos conceptos, de justicia y derecho comunal. Pero, ¿cuál es su fundamento? Nos atrevemos a formular que los conceptos de Justicia y Derecho comunal o comunitario existieron (desde esa historia pre-inca) en tanto existieron las instituciones principales que le dieron sustento. Estas instituciones básicas son dos: la familia y la comunidad. Se trata de dos instituciones fundamentales que nos permite sustentar que cuando ambas instituciones aparecieron, con la cercanía del contenido de los conceptos que los conocemos aún hoy, los conceptos de Justicia y Derecho Comunal se consolidaron y también pasaron a existir. En las páginas siguientes buscamos demostrar esta hipótesis.

Recurrimos a nuestra experiencia de campo en las comunidades aymaras de la región de Puno, en los Andes del Perú (1991, 1998 y 2004) y de las comu-

nidades aguarunas de la región de Amazonas, en la Amazonía (2009), para confirmar esa hipótesis. Ello sin dejar de mencionar nuestra experiencia en comunidades quechuas de distintas regiones de los Andes (por visitas familiares y académicas), y en comunidades kandozís y shapras de Loreto en la Amazonía (por un proyecto social del año 2010).

Teniendo en cuenta esa referencia contemporánea, retrocedemos en el tiempo para encontrar sus orígenes pre-incas. Recurrimos a las crónicas de los españoles realizadas sobre comunidades andinas cercanas a las referidas en el trabajo de campo con Quechuas y Aymaras, y a los estudios históricos sobre comunidades amazónicas, con énfasis en los aguarunas o su familia lingüística, Jíbara, en general. Hacemos presente que queda pendiente referirnos a la historia más remota, de los grupos culturales anteriores, que habrían desaparecido y donde la comunidad ya existía. Estudios arqueológicos existen para la historia de la comunidad andina y costeña, más no para las comunidades amazónicas. Dejamos pendiente esta referencia histórica para otros trabajos.

Se inicia el ensayo presentando un pequeño marco teórico de los conceptos de Justicia y Derecho Comunal, para luego focalizar las dos instituciones básicas que les dan sustento: la familia y la comunidad. Estas instituciones son reconstruidas a partir de nuestro trabajo de campo reciente. Luego se intenta su reconstrucción histórica pre-inca recurriendo en parte a las crónicas y en parte a los estudios focalizados en las comunidades cercanas a nuestro trabajo de campo. Se parte de sus contenidos actuales, para luego ir a la historia. Al final, se presenta un balance de las instituciones abordadas y los conceptos tratados, sistematizando los resultados obtenidos.

II. LOS CONCEPTOS DE JUSTICIA Y DERECHO COMUNAL

En nuestras primeras investigaciones con comunidades andinas aymaras, iniciadas el año 1988, pudimos conocer cómo se articulan los conceptos de Justicia y Comunidad, así como los conceptos de Derecho y Comunidad, para configurar el concepto de Justicia Comunal y Derecho Comunal, respectivamente (Peña, 1998, 2004). En un trabajo de campo posterior, en comunidades amazónicas aguarunas, del año 2009, pudimos comprobar los mismos conceptos de Justicia y Derecho Comunal en aplicación, aunque con diferencias en su contenido demarcado por la geografía y la historia de cada comunidad (Peña, 2009).

La Justicia Comunal es definida como aquella valoración y materialización de lo que entienden por

justo los miembros de una comunidad determinada. La valorización de lo justo se encuentra en las ideas o concepciones que guían las actitudes de los miembros de la comunidad en su organización social, económica y cultural, en tanto que la materialización de lo justo se encuentra en la manera cómo actúan los miembros de la misma comunidad frente a los conflictos que se producen en la interacción de esas actitudes de la misma organización social, económica y cultural (Peña, 1998).

El concepto de Derecho Comunal sigue el mismo sentido de Justicia Comunal. Se trata inicialmente del conjunto de reglas que siguen los miembros de la comunidad en la valorización y materialización de lo que entienden como justo (Peña, 1998). Pero, más allá de las reglas, o normas jurídicas, se tienen principios y procesos o procedimientos que se suman en el contenido del Derecho Comunal¹. Los principios aportan valores en la construcción y aplicación de las normas, en tanto el proceso o procedimiento aporta maneras de actuar sumando las normas con sus principios. De ahí que el concepto de Derecho Comunal revisado sea entendido como el conjunto de normas, principios y procesos o procedimientos concientizados y aplicados por los miembros de una comunidad siguiendo lo que valoriza y materializa como justo.

Estos conceptos de Justicia y Derecho Comunal es posible encontrarlos en las comunidades Aymaras y Aguarunas del Perú. En ambos grupos de comunidades el concepto de Justicia Comunal se materializa a través de un proceso de resolución de conflictos, que tiene en su contenido propia tipificación de sus conflictos, órganos y procesos o procedimientos de resolución, propios acuerdos o decisiones finales, y propias formas de ejecución de esos acuerdos o decisiones finales (Peña, 1998, 2004). Por ejemplo, en un caso de linderos entre dos familias de comuneros, si el terreno se encuentra en la misma comunidad, el tipo de conflicto es interno, los órganos de resolución serán los familiares mayores o las autoridades de la comunidad, y el acuerdo o decisión final se basará en la conciliación de las partes en conflicto, procediéndose a la ejecución de lo acordado inmediatamente.

El concepto de Derecho Comunal, a su vez, se encuentra en las fuentes normativas, los principios

que guían estas normas, y los procesos y procedimientos que acompañan el proceso de resolución. El Derecho Comunal es el que guía a los comuneros para materializar su concepto de lo justo, pero también es el que recibe todo el aprendizaje de esa materialización. Esto último ocurre, por ejemplo, al resolver un conflicto de linderos semejante a otro bajo criterios diferentes a los previamente conocidos. Ello hace que el concepto de Derecho cambie, pero sin que signifique la prohibición de volver a los criterios anteriores, dependiendo de la decisión de los miembros de la comunidad y de sus necesidades prácticas en lo social, económico y cultural. Ello influye propiamente en el cambio del mismo concepto de Justicia.

De otro lado, cabe tener presente que el concepto de comunidad que utilizamos, se refiere al de un grupo social o humano que comparte su propia organización social, económica y cultural, al lado de su historia, cuyos miembros interactúan individual-familiar y colectivamente en un territorio para provecho de todos (Peña, 1998, p. 66). Esto último se confirma por la existencia de relaciones sentimentales, como refiere Max Weber (2016, p. 171)².

En su estructura, el concepto de comunidad destaca por sus instituciones básicas de familia y comunidad propiamente. No existe comunidad sin familias que la integran, y no existen familias sin la protección y seguridad que brinda la vida en comunidad. Ambos conceptos se complementan y hacen posible la propia existencia de la familia y la comunidad.

Bajo este concepto de comunidad, cabe tener presente su diversidad en el mundo. En el caso peruano, donde se sitúa el presente artículo, el concepto de comunidad se agrupa a través de la diversidad de sus grupos étnicos. En el Perú compartimos cuando menos 65 grupos étnicos diferentes. De éstos, dos grupos importantes, que superan el millón de habitantes, se encuentran en los Andes: los quechuas, que pueden ascender a 10 millones de habitantes, si incluimos a los migrantes ubicados en las grandes ciudades, y los aymaras, que pueden superar el millón y medio de habitantes, incluyendo también a sus migrantes. Los otros 63 grupos étnicos habitan la Amazonía, comprendien-

¹ El concepto de Derecho como normas, principios y procesos en acción, tiene como base el concepto de sistema legal de John Merryman: “[...] el sistema legal [...] es un conjunto operativo de instituciones, procedimientos y reglas legales” (2012, p. 15).

² Max Weber define en forma particular lo que entiende por “relación comunitaria”: “Llamamos relación comunitaria a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro– se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de pertenencia en común a un todo constituido” (2016, p. 171).

do grupos grandes, como los Ashaninkas y Aguarunas, con poblaciones que superan los 80,000 y 60,000 habitantes respectivamente, y grupos pequeños como los Kandozis y Shapras, que tienen una población de 2000 y 1000 habitantes respectivamente³.

III. LA INSTITUCIÓN DE LA FAMILIA EN LA ESTRUCTURA DE LA JUSTICIA Y EL DERECHO COMUNAL

En la diversidad de comunidades existente hoy, el concepto de familia es variado. En el pasado también fue así (Murra, 2014). Sin embargo, sobre esa variedad es posible entretrejer elementos sustanciales de la institución que existieron y se mantienen hasta hoy. La idea de institución o cuerpo jurídico, desarrollada por Jhering (1946, p. 131 y ss) nos ayuda a identificar estos elementos sustanciales⁴. Siguiendo su concepto de cuerpo jurídico, de-construimos la institución de la familia en las comunidades originarias bajo cinco elementos: sujetos, objeto, contenido, efecto y acción (Jhering, 1946, p. 131 y ss). A continuación, la aplicación de los mismos:

- Los sujetos de la institución familiar, en una comunidad, se refiere a los miembros que la integran o que compone el conjunto de sus relaciones, que en la concepción originaria son madre, padre e hijos. En esta concepción es aún raro que persista una familia de solo padre y madre. Los hijos se suman como sujetos fundamentales, sea para el apoyo en el trabajo de la economía familiar o sea para el apoyo futuro ante el envejecimiento del padre y la madre.
- El objeto de la institución, que es el elemento más importante que define propiamente la institución familiar, consiste en la unión de un hombre y una mujer para la procreación, o reproducción de los miembros de la familia. El objeto no es la unión para la relación sexual, idealmente, sino para la reproducción. Si la pareja no puede tener hijos, "reciben" o adoptan los hijos de su familia extendida (consanguínea o por afinidad como se explica en la parte de los efectos del concepto) y cumplen con el objeto de la

reproducción. La unión de la madre con el padre, bajo el concepto de matrimonio del grupo, se suma como parte del objeto de la institución.

- El contenido del objeto de la institución familiar consiste, a su vez, en un conjunto de derechos y obligaciones dirigidos a cada uno de los sujetos para hacer posible el objeto, entre los que destacan el padre y la madre. Por ejemplo, la fidelidad de la pareja, si es un matrimonio monogámico, involucra derechos y obligaciones recíprocos entre el hombre y la mujer. Al nacer la prole, los padres y las madres adquieren nuevos roles, siendo indispensable cumplir con ellas para hacer posible la alimentación y desarrollo de los hijos. Así se desarrolla la familia. En el caso de los matrimonios poligámicos (un hombre con dos o tres esposas) o poliándricos (una mujer con dos o tres esposos), los derechos y obligaciones también están presentes, de acuerdo al grupo étnico.
- Los efectos, del objeto y del contenido de la institución familiar, se aprecia en la reproducción de los hijos y su desarrollo como nueva familia. Primero, el efecto de la unión de un hombre y mujer, desde el pasado a la fecha (año 2018) en las comunidades originarias, ha sido para tener hijos. Los hijos aparecen como el efecto de la unión. Segundo, con el desarrollo de los miembros de la familia, esto es el envejecimiento del padre y la madre, y el crecimiento de los hijos al punto de tener capacidad procreadora, aparece el efecto principal de la institución familiar: la constitución de una nueva familia. Este efecto es principal no solo por la persistencia institucional de la familia, sino porque la madre y el padre envejecidos requieren protección, y los descendientes se lo brindarán. Ambos efectos se involucran con un concepto común en las comunidades originarias: la familia extendida. Esta involucra a los hijos y su descendencia (consanguineidad), pero también a la familia del esposo y la esposa (afinidad), y, sobre todo, a los padrinos de matrimonio o de los hijos (ritualidad).

³ Ver a Hans Jürgen Brandt (1986), y a Pedro Mayor Aparicio y a Richard E. Bodmer (2009: Atlas de Pueblos indígenas de la Amazonía Peruana, en línea: <http://atlasanatomiaamazonia.uab.cat/pdfs/PueblosIndigenasAmazoniaPeruana.pdf>, visitado el 22-04-2018)

⁴ Jhering desarrolla el concepto de cuerpo jurídico para su teoría de la construcción de conceptos, que se inserta dentro de lo que Bobbio denomina el "positivismo científico" (1995, p. 76). El cuerpo jurídico se asemeja al concepto de institución, para lo cual Jhering asocia el ejemplo de la propiedad. Decir "Institución de la propiedad" es diferente a decir "conjunto de normas sobre propiedad" (1946, p. 134). Bajo estas diferencias, el cuerpo jurídico se presenta como un ser vivo, integrado por cinco elementos: 1) sujetos, 2) Objeto, 3) Contenido, 4) Efecto, y 5) Acción (1946, p. 135-140).

- La acción, en el sentido de la actuación de los sujetos de la institución para la defensa de su objeto y contenidos, corresponde al padre y la madre en un inicio. Son ellos que defienden su unión familiar y sus efectos. Al aparecer los hijos y crecer, estos también se presentan como titulares de la acción, primero de la familia nuclear iniciada por sus padres y luego de la que iniciarán ellos, lo que consolida propiamente la familia extendida.

Con esta definición de la familia como institución dentro de las comunidades originarias del Perú, pasamos a compararlo históricamente.

A. La práctica de la familia como institución en tiempos contemporáneos

En las comunidades andinas aymaras y quechuas y en las comunidades amazónicas aguarunas, kandozi y shapras, la institución de la familia se aprecia con las siguientes características:

- 1) La familia es parte de la organización tradicional de la comunidad. Normalmente no se registra en los padrones, dado que suelen registrar el número de habitantes, pero está sobreentendido que todos los miembros de una comunidad conviven bajo la organización familiar. Así, la asistencia a la asamblea de la comunidad, la distribución de las parcelas y los derechos de pastos o acceso a los recursos comunes en bosques o ríos se distribuyen por familia.
- 2) Los comuneros aymaras y quechuas distinguen e interactúan claramente entre una familia nuclear y una familia extendida. La familia nuclear se integra por padres e hijos, en tanto la familia extendida por consanguinidad comprende a los abuelos, tíos y primos, por afinidad la familia de la esposa, y por ritualidad destaca los padrinos de matrimonio y de bautizo de los hijos.
- 3) En las comunidades aguarunas, kandozi y shapras existe la familia nuclear, pero también el clan, que es la familia extendida por consanguinidad paterna o materna. El Apu es el jefe de clan, y el tronco común principal del conjunto de familias de la comunidad.

- 4) En los quechuas y los aymaras el matrimonio que da inicio a la familia nuclear es monogámico y patrilineal. No ha sido permitido la poligamia o poliandria, salvo para los monarcas históricos como los Incas. Lo patrilineal se explica porque el matrimonio joven inicia su desarrollo nuclear en la casa de la familia del joven esposo.
- 5) En los aguarunas, kandozi y shapras, el matrimonio también es monogámico, salvo en el caso de los Apus o jefes, y se inicia como matrilineal. Solo a los Apus o jefes históricos en cada comunidad o clan le está permitido la poligamia, esto es la unión con dos o tres esposas. Lo matrilineal se explica, a su vez, porque el matrimonio joven inicia su desarrollo nuclear en la casa de la familia de la joven esposa.
- 6) La familia es unidad económica. En los aymaras y quechuas, cada familia es la unidad de la tenencia de la tierra, la posesión de cabezas de ganado vacuno y ovino, así como en las diversas formas de trabajo que se aplica en la agricultura y ganadería que son sus actividades económicas principales. En los aguarunas, kandozis y shapras, la familia es la unidad para la caza en sus bosques o pesca en sus ríos o lagos; tienen pequeñas parcelas de terrenos habilitados para la agricultura en forma familiar también, pero no es su actividad principal.
- 7) La familia es unidad social. En los aymaras y quechuas cada familia es la titular para representación en las decisiones colectivas de la comunidad. Si bien es el varón quien asume la representación como aparente “jefe de familia”⁵, ello no limita a que asista la esposa o su pareja, o ésta lo reemplace en caso se encuentre ausente (por trabajo fuera de la comunidad o viaje). En los aguarunas, kandozi y shapras es similar la representación familiar, aunque en este caso es más notoria la función del varón jefe de familia dada su condición personal para hacer frente al peligro en determinadas actividades de caza y pesca en la comunidad, dependiendo de la ubicación geográfica de ésta.
- 8) La decisión en las reuniones comunales es familiar y no individual. Si bien, a la asamblea

⁵ El concepto de **jefe de familia** no es originario de las comunidades andinas. En nuestro trabajo de campo hemos apreciado que más que cargos, existen roles entre los miembros familiares. Por ejemplo, el rol de representar a la familia, le corresponde más al varón, en tanto el rol de cuidar la parcela de tierra, le corresponde más a la mujer. En nuestra opinión, el concepto de “jefe de familia” fue utilizado y extendido por los españoles para facilitar su conquista y colonización (trabajo de campo en comunidades Aymaras, de 1988 al año 2017).

comunal asiste el varón o la mujer en su reemplazo, la decisión que adopta, incluyendo la opinión que expone nunca es individual. Conforme lo notamos en la experiencia de los aymaras de Puno en el año 1988, que se confirma en los últimos años, se actúa bajo la figura del buen padre de familia que interactúa a nivel de la familia nuclear y la familia extendida en forma dinámica:

[El padre] de familia asume la responsabilidad de su familia nuclear ante la comunidad –no se trata de una decisión individual–. El buen padre de familia recoge la opinión de su esposa o conviviente, y de sus hijos si éstos son mayores, para sumarlos a la decisión comunal. En todo caso, son la esposa e hijos mayores quienes realizan cierta presión para arrancar la decisión del padre de familia. Pero, además, no es sólo la familia nuclear la que decide: al lado de ésta los parientes consanguíneos o rituales también tienen su rol. A manera de pequeños grupos de poder, los [aparentes] jefes de familia parentales se integran para condicionar de manera fluida el arribo a acuerdos comunes y asegurar su ejecución. Esta misma integración se puede apreciar cuando uno de los miembros parentales se desenvuelve como autoridad comunal o política, a quien respaldarán y protegerán (Peña, 1998, p. 127-128).

- 9) La familia es unidad cultural. Entre los aymaras y quechuas en los andes, y entre los aguarunas, kandozis y shapras en la Amazonía, la educación, las festividades, las costumbres y su relación histórica o cosmogónica se reproduce familiarmente. Por ejemplo, entre los aymaras, la sucesión en los cargos de Kapero y Alferado en sus festividades centrales, es asumido y rotado bajo representación familiar. Todas las familias aymaras, más allá del varón o la mujer que las representan, asumen dichos cargos normalmente con un año de anticipación y se preparan familiarmente. En el mismo sentido, entre los aguarunas, la práctica de su cosmovisión con sus deidades de los bosques y los ríos es asumido familiarmente. Si bien es el individuo varón el que inicia o asume estas ceremonias, lo hace en representación familiar, para beneficio de su familia.

B. La práctica de la familia como institución histórica

Las características antes descritas sobre la institución familiar en las comunidades originarias del

Perú pueden ser corroboradas históricamente. En el caso de los aymaras y quechuas, la historia de la institución familiar puede encontrarse con mayor facilidad dada la relación cercana que tuvieron una vez que llegaron los españoles. La situación es diferente para con los aguarunas, kandozis y shapras, dado que recién a fines de la década de 1940 sus particulares características comenzaron a ser estudiados con mayor cercanía. Sin embargo, en cualquiera de los dos casos, dada la existencia de las familias a la fecha, no es difícil deducir su existencia histórica.

1. La familia andina en la historia

Antes del arribo de los europeos y antes de la aparición del imperio Incaico, el concepto de familia como es conocido en los Andes hoy, ya existía. Si bien es difícil saber la fecha exacta sobre cuándo se conoció y practicó la institución familiar como lo conocemos hoy, se tiene certeza por las visitas de las autoridades españolas y el testimonio de intérpretes como Guamán Poma de Ayala, que tal institución se practicaba en otros grupos étnicos pre-existente a los Incas.

Dos visitas de españoles, estudiadas por John Murra (2014), nos pueden aproximar a esa comprensión. La primera visita corresponde a la realizada por Ortiz de Zúñiga el año 1562 en el Alto Huallaga (Huánuco) y la segunda corresponde a la visita de Díez de San Miguel realizado cinco años después, en el año 1567, en el Qollao (Puno). En ambas, si bien no aparece el concepto de familia definido o descrito como lo hemos hecho en páginas precedentes, su contenido puede deducirse de las explicaciones económicas resaltadas por Murra en su estudio. El tema de los derechos sobre la tierra, que en términos actuales puede ser entendido como propiedad o posesión, grafica la similitud que queremos destacar.

Así, en la primera visita de españoles citada, la de Ortiz de Zúñiga en 1562, se destaca la posesión o propiedad de las tierras a nivel familiar. En un testimonio de uno de los informantes, el señor Q'eru Xulca Condor, declaró:

[...] desde que Dios creó la tierra y sus antepasados les dio las chacararas que tienen y han sucedido en ellas, los hijos a los padres y faltando hijos los parientes más cercanos y así se a hecho y guardado hasta ahora y nunca los Ynga los quitaron de esta costumbre [...] y esto es lo que ha entendido de otro más viejos que el [...] [sic] (Ortiz de Zúñiga, 1967, p. 42; citado por Murra, 2014, p. 299).

En la visita al Qollao, en 1567, los notables de la parcialidad de Maasaa de los Lupaqa, de lengua

aymara, confirman la posesión o propiedad familiar anterior:

[...] las chacras que tienen son suyas y las tienen conocidas y las hubieron de sus padres y abuelos y que cuando muere algún indio los caciques dan la tierra a sus hijos o mujer y si no las tienen las reparten ente los indios que tienen [...] necesidad de tierras [sic] (Díez de San Miguel, 1964, p. 83; citado por Murra, 2014, p. 300).

En ambas citas se puede apreciar que la propiedad o posesión familiar era indispensable en los grupos étnicos previos a los Incas. Esta propiedad o posesión familiar, a su vez, nos da a entender varios aspectos que podemos comparar a la estructura actual del concepto de familia antes referida.

- a) La familia aparece como unidad económica, que tiene como sustento chacras o porción de tierra reconocido a nivel familiar.
- b) La familia se compone de padre, madre e hijos como unidad doméstica o familia nuclear. Son estos miembros de la familia nuclear los primeros llamados en caso de transferencia por sucesión de las tierras.
- c) También existe la familia extendida o parental, integrada por “los parientes más cercanos”. Entre ellos cabe destacar a los hermanos, los tíos o primos.
- d) La práctica de la sucesión de tierras a nivel familiar por la muerte del titular corresponde al grupo étnico o cultural local, practicado desde años pasados, y no a las autoridades del Cusco, bajo mando del Inca. Pero también se extiende basada en su relación con la tierra.

De otro lado, en las propias visitas citadas, se puede apreciar la intervención de la autoridad local en el respeto de los derechos pre-existentes sobre la tierra. Esto grafica cómo los conflictos familiares sobre la tierra existían y tenía propios órganos de resolución:

[...] los indios tienen sus tierras y chacararas señaladas y que el [mallku] tiene cargo cada año de visitarlas para que ninguno se entre en la tierra del otro y que cuando acaece morir algún yndio que no deja hijos y deja muger da este que declara de las tierras a su muger y las demás reparte entre los indios del ayllu donde era el yndio que falleció [sic] (Díez de San Miguel, 1964, p. 35; citado por Murra, 2014, p. 300).

Se destaca que la autoridad local, identificada como *mallku*, actuaba en la prevención y resolución de conflictos relacionados a los derechos sobre la tierra. Esta intervención era similar a como la conocemos hoy por parte del Presidente de la comunidad y el Teniente gobernador.

De otro lado, desde el punto de vista del intérprete Guamán Poma de Ayala, el concepto de familia también aparece descrito como una institución fundamental. Poma describe al hombre y la mujer en sus diferentes etapas de la vida, incluyendo el matrimonio. En esta descripción, Poma destaca la exigencia de la castidad antes del matrimonio como una de las reglas de los pueblos étnicos que precedieron a los Incas (Guamán Poma de Ayala, 1936, s/n).

2. La familia amazónica en la historia

Más difícil que el estudio histórico de la familia andina, es estudiar la historia de la familia amazónica. Ello porque la realización de trabajos arqueológicos en la Amazonía está aún pendiente de realizar. A pesar de esta dificultad, no resulta difícil deducir la existencia de la familia amazónica en el pasado a partir de los relatos recolectados en investigaciones antropológicas. Uno de estas investigaciones, que seguimos a partir de nuestra descripción previa de los Aguarunas, es el estudio etnográfico de Michael Brown (1984).

Desde las limitadas evidencias históricas, Brown (1984) describe a la familia amazónica como la principal unidad organizativa que llevó a poblar el área del Río Alto Mayo, en Moyobamba (región de San Martín), donde realiza su trabajo de investigación. Es a través de pequeños grupos de parientes, donde destaca la familia nuclear, que se pobló originariamente el área manteniendo su equilibrio ecológico:

La escasa evidencia arqueológica que se tiene sobre sociedades de la montaña, tales como los Aguarunas, indica que consistieron de pequeños grupos de parientes que vivían de una mezcla de actividades: agricultura de tala y quema, caza, pesca y recolección. Ellos desarrollaron una tecnología especializada explorando los relativamente escasos recursos alimenticios, sin causar daños permanentes al delicado equilibrio ecológico de la selva. (Brown, 1984, p. 21-22)

En la referencia de los “pequeños grupos de parientes” dedicados a actividades como “agricultura de tala y quema”, “caza”, “pesca” y “recolección” es que se aprecia el parecido con el contenido de la familia amazónica de hoy. Si bien, estos “peque-

ños grupos de parientes” hoy viven más localizados, en un lugar determinado o asentamiento, sus prácticas agrícolas y de caza, pesca y recolección se mantienen refiriendo propiamente las actividades diarias de una unidad doméstica.

Según refiere Brown (1984), la cultura tradicional aguaruna describe a la familia nuclear como unidad doméstica, bajo las siguientes características:

Una unidad doméstica típica consistía en un varón cabeza de familia, una o más esposas y sus niños. Una unidad doméstica podía también comprender a los esposos de las hijas del cabeza de familia, al menos por unos pocos años después del matrimonio de éstas. Tanto los hombres como las mujeres de la familia participaban en las actividades de subsistencia: los hombres preparando las chacras, cazando y pescando; las mujeres cultivando las chacras (Brown, 1984, p. 24).

La unidad doméstica típica citada, confirma la existencia de la familia amazónica con un contenido semejante al descrito precedentemente. Se trata de una familia nuclear de padre, madre e hijos, pero a su vez sumada o extendida a un matrimonio poligámico que podía sumar a otra esposa e hijos. A ellos, se sumaba los esposos de las hijas que alcanzaban la edad del matrimonio y que durante un primer momento vivían con los padres de la novia. Todos se desempeñaban con definidas funciones dependiendo si eran hombres o mujeres.

A esta presentación general de la familia nuclear amazónica o unidad doméstica, conviene sumar las características de su sistema de parentesco, que definía prácticamente la organización política y social de la comunidad amazónica:

El sistema de parentesco fue, y sigue siéndolo, del tipo que los antropólogos clasifican como descendencia bilateral y cognática. En un sistema bilateral, cada individuo tiene una red de parientes basada en conexiones genealógicas que incluyen parientes por parte de padre y de madre (parientes paternos y maternos). Para los aguarunas, aún los parientes de mucha distancia genealógica eran considerados como miembros de la familia de una persona, y eran nombrados con términos de parentesco. Dentro de esta extensa y bilateral red de parientes, un individuo tenía muchas personas a quienes podía adoptar o unirse por razones de defensa o ayuda mutua. Las relaciones genealógicas con cierto tipo de deudos podían hacerse más fuertes por medio del matrimonio, el cual tradicionalmente era contraído en-

tre primos cruzados tanto del lado paterno como materno. Un hombre [con su familia o unidad doméstica] prefería vivir en un grupo local compuesto por gente que él clasificaba como “hermano”, “cuñado”, “padre”, o “tío materno”. Si sus relaciones con estos parientes no eran buenas, él podía mudarse con su familia a otra zona en la que también tenía parientes considerados como “hermanos”, “cuñados”, etc. Así, cada unidad doméstica estaba envuelta en un sistema de alianzas informales, las cuales cambiaban continuamente en reacción a disputas, luchas locales, o la situación de los recursos naturales del área. (Brown, 1984, p. 26)

Conforme a la explicación citada, se aprecia que la familia tradicional amazónica, y en especial la aguaruna, se integraba a un sistema de parentesco con conexiones genealógicas vinculadas con parientes paternos y maternos. La familia nuclear o unidad doméstica de una persona se unía con sus parientes para conformar en conjunto la comunidad. Era, al final, una comunidad integrada por miembros parientes como lo es hoy. Pero es allí también donde el concepto de justicia y derecho a nivel familiar se podía desarrollar. Disputas entre miembros familiares, se podía resolver al interior de la unidad doméstica, y si comprometía a miembros de dos unidades domésticas, se recurría al pariente mayor de la comunidad conformada por dichas familias.

Bajo estas características, se destaca la presencia histórica de la familia amazónica y en particular de los Aguarunas. Esta presencia resulta diferente al de la familia andina. Mientras la familia andina aparece dedicada a la agricultura y ganadería asentadas en un solo lugar o espacio geográfico, la familia amazónica aparece dedicada a las actividades de caza, pesca y recolección, y solo complementariamente a la agricultura, careciendo de un asentamiento permanente. Ambos, sin embargo, contribuyeron a conformar el concepto de comunidad, tanto en los Andes y la Amazonía, lo que se mantiene a la fecha.

IV. LA INSTITUCIÓN DE LA COMUNIDAD EN LA ESTRUCTURA DE LA JUSTICIA Y EL DERECHO COMUNAL

Siguiendo la metodología inicial aplicada a la institución de la familia, lo hacemos ahora con la institución de comunidad. Para ello procedemos a de-construir la institución de la comunidad siguiendo el concepto de cuerpo jurídico de Ihering (1946, p. 131 y ss). Bajo esta metodología, la institución de la comunidad la presentamos a través de los elementos de sujetos, objeto, contenido, efecto y acción:

- Los sujetos de la institución de la comunidad, son el conjunto de familias nucleares, más que de individuos. La comunidad es la suma de familias, y no de individuos, dado que los individuos se integran a cada familia. De ahí que la representación familiar sea principal a nivel de la comunidad.
- El objeto de la institución de la comunidad es la integración, gobierno y protección del conjunto de familias al lado del territorio de la comunidad. Las familias se integran en la comunidad, al extremo que se puede afirmar que sin familias no hay comunidad. Pero, a su vez, es la comunidad la que hace posible la existencia de cada familia: sin comunidad no se consolida y reproduce la familia. Así, la comunidad provee de territorio que en partes o en común es disfrutado por las familias. Así también es la comunidad la que provee protección y gobierno al conjunto de familias.
- El contenido del objeto de la institución de la comunidad consiste en el cumplimiento del conjunto de derechos y obligaciones que asume cada representante familiar. En las comunidades andinas, una principal obligación familiar consiste en participar en las asambleas y en las faenas comunales. Las obras comunales corresponde a un actuar histórico que hasta hoy se practica en la construcción o refacción de escuelas, en la limpieza de sus regadíos, o en plantación o cosecha de sus tierras comunales. En las comunidades amazónicas, la participación en las asambleas es igualmente obligatorio y es común tener faenas comunales como las mingas o trabajo colectivo que son compartidos a nivel de la construcción de sus viviendas o preparación de su parcela agrícola.
- El efecto de la institución comunidad, se aprecia en las actividades que derivan del objeto y contenido de la misma institución. Así, el participar en la asamblea lleva como efecto llegar a tomar acuerdos, así como asumir la ejecución de dichos acuerdos. Otro efecto importante es llegar a asumir los cargos de la comunidad: en el caso de los aymaras y quechuas, los cargos de presidente de la comunidad y el teniente gobernador aparecen como cargos principales, que los comuneros aymaras asumen rotativamente, luego de asumir otros cargos. En el caso de las comunidades

amazónicas también se asumen los cargos de presidente y teniente gobernador como principal, pero sobre ellos se encuentra el Apu, como jefe tradicional del clan o la organización social comunal extendida.

- La acción en la institución de la comunidad consiste en la capacidad de defensa, frente al conflicto, de los miembros de la propia comunidad. Esta defensa se produce a través de sus autoridades pero, sobre todo, a través de sus representantes familiares. Ante la invasión de una porción de su territorio, sea por el actuar de entes privados o del Estado, la comunidad andina o amazónica se pone en alerta y no dudará en convocar a todas las familias y sus miembros, o al clan y sus directivos, con el fin de materializar la defensa de su territorio y de la institución propiamente.

A. La comunidad como institución en tiempos contemporáneos

En tiempos contemporáneos la institución de la comunidad se mantiene como una entidad viva que ocupa grandes extensiones de las regiones andinas, amazónicas y costeñas. Formalmente se les conoce como Comunidades Campesinas (se encuentran ubicadas en los Andes, en la costa y en las riveras de la Amazonía) y Comunidades Nativas (se encuentran ubicadas en la Amazonía). En el caso de las comunidades campesinas, mayormente andinas, se ha registrado un total de 7,267 comunidades que ocupan una extensión de 24'080,708.62 hectáreas, distribuidos en 23 de las 24 regiones del Perú (Centro Peruano de Estudios Sociales e Instituto del Bien Común (CEPES-IBC), 2016, p. 11). En el caso de las comunidades nativas o amazónicas, se ha registrado un total de 2,166 comunidades que ocupan una extensión de 12'415,862.7516 hectáreas reconocidas (IBC, 2016: 8).

A continuación, describimos las características principales de estas comunidades:

- a) Las comunidades andinas o comunidades campesinas, y las comunidades amazónicas o comunidades nativas, se integran por familias nucleares. Sin familia no hay comunidad, y sin comunidad no hay familias, como hemos referido anteriormente.
- b) Existe diversidad de comunidades andinas y amazónicas⁶. Entre las comunidades andinas

⁶ Utilizamos la denominación de Comunidades Andinas para referirnos sobre todo a las comunidades campesinas. Ello sin dejar de reconocer que las comunidades campesinas también incluyen comunidades de la región costa y de las riveras amazónicas.

o campesinas es posible distinguir aquellas que se encuentran ubicados en los distintos pisos ecológicos de los Andes. Las comunidades cuyos territorios se ubican en la parte más alta de las montañas andinas y alejadas de las ciudades, como las comunidades de la zona puna, se mantienen con características históricas más cercanas al modelo conocido en períodos pre-incas. Las comunidades campesinas más cercanas a las ciudades andinas, se encuentran más integradas a la organización y servicios públicos del Estado.

- c) Entre las comunidades amazónicas o nativas existe una mayor diversidad. La existencia de más de 60 grupos étnicos, con una propia historia, los distingue por grupos de comunidades. Pero, a su vez, cada una de estos grupos de comunidades tienen diferencias. Las comunidades más alejadas de los centros urbanos, libres de la influencia de inmigrantes mestizos o colonos, se mantiene con características históricas previas a los Incas. Las comunidades más cercanas a las ciudades amazónicas, igual que las comunidades andinas, se encuentran más integradas a la organización y servicios públicos del Estado.
- d) La autoridad máxima en cada comunidad, andina o amazónica, es el conjunto de representantes familiares reunidos en asamblea. En el caso de las comunidades campesinas andinas, sus asambleas regulares son quincenales o mensuales. En el caso de las comunidades nativas amazónicas, sus asambleas regulares son más distanciadas, a nivel mensual o semestral, dependiendo de sus necesidades. La urgencia ante un problema o una necesidad, hace que la asamblea de una comunidad, andina o amazónica, se convoque y se reúna de inmediato.
- e) Los cargos representativos en cada comunidad son el Presidente de la Comunidad y el Teniente Gobernador de la comunidad. El presidente es elegido cada dos años con una directiva, asumiendo la representación formal de la comunidad. El teniente gobernador es elegido anualmente, siendo el responsable de la tranquilidad o del orden público en la comunidad. Ambos cargos, al lado de su directiva del presidente o personal de apoyo del Teniente, intervienen complementando sus respectivos trabajos.
- f) La comunidad andina o amazónica, como institución, confronta sus principales conflictos a nivel trans-comunal. Esto signifi-

ca conflictos que son iniciados por sujetos ajenos a las comunidades. De un lado, empresas privadas extractivistas han buscado apropiarse de sus territorios para extraer los recursos naturales que se encuentran a su interior y, de otro lado, propios funcionarios del Estado, a través de proyectos de desarrollo y expansión de las normas administrativas son los que han afectado su organización, territorio e identidad cultural. En el caso de las comunidades campesinas andinas los conflictos mayores son por los recursos naturales minerales, en tanto en el caso de las comunidades nativas amazónicas los conflictos mayores son por la exploración y explotación del petróleo o gas, y por la extracción de madera.

- g) La comunidad andina o amazónica comparte una identidad colectiva, cultural o parental entre sus miembros. Como lo hemos notado en las comunidades Aymaras del Sur Andino peruano, "al interior de las comunidades, todos los comuneros se sienten integrados culturalmente a pesar de las migraciones temporales y de la fuerte presencia de la cultura occidental a través de los medios de comunicación" (Peña, 1998, p. 71). En estas comunidades andinas existe lo que podemos denominar la identidad grupal o comunal que complementa el parental. Lo mismo podemos confirmar de las comunidades amazónicas. En éstas la identidad está relacionada más con el tronco común paterno o materno.

B. La comunidad como institución histórica

Las características antes descritas de la institución de la comunidad pueden ser corroboradas también históricamente. A pesar de las limitaciones de información histórica, como anotamos al analizar la institución de la familia, en el caso de las comunidades aymaras y quechuas, datos sobre su origen es posible encontrarlos con mayor facilidad dada la relación cercana con el arribo de los españoles y sus cronistas (al menos desde 1527). La situación es diferente para los aguarunas, kandozis y shapras, dado que los estudios sobre ellos y su familia jíbara se iniciaron a fines de la década del año 1940.

1. La comunidad andina en la historia pre-inca

Las comunidades campesinas Andinas tienen como antecedente los Ayllus y parcialidades, con anterioridad a los Incas. Los Ayllus son el mejor ejemplo de comunidad en términos de unidad familiar, unidad social, unidad económica y unidad

cultural. Las parcialidades han sido, en cambio, la suma de familias parceleras sin una organización sólida de unidad. Sin embargo, en ambas formas organizativas era posible encontrar un sentido colectivo de identidad, que agrupaba el concepto de familia presentado previamente (Peña, 1998).

Los Ayllus, en particular, aparecen como el modelo de comunidad andina con características semejantes a como la identificamos hoy. Constituyó una unidad social, económica y cultural sólida (Peña, 1998). Sin embargo, la referencia textual de “ayllu” no es común en la historia narrada en las crónicas y testimonios pre-incas. Veamos esta historia.

Guamán Poma de Ayala (1936) distingue cuatro etapas en la historia de las culturas prehispánicas existentes en el Perú. Si bien su relato tiene como referencia a los Incas y la colonia española, que es el contexto desde donde escribe, es importante notar cómo en la tercera etapa de esta historia (que es anterior a los Incas) el autor describe el esplendor de las culturas y civilizaciones del territorio que hoy se ubica en los países de Bolivia, Ecuador y Perú. Murra (2014) describe resumidamente estas cuatro etapas de Guamán Poma de Ayala en los siguientes términos:

Durante la primera etapa, la cual tiene una duración de 800 años, los habitantes –indios ya claramente diferenciados– son todavía como su padre Adán; como él ya han “comenzado a trabajar, a ariar”. Pero este pueblo primitivo todavía “no sabía cómo hacer nada”, ni tejer vestidos ni construir casas. Se vestían con hojas y paja, y vivían en cuevas [...]

Al final de la segunda etapa que duraría 1,300 años, los hombres ya se vestían con pieles y “construyeron pequeñas casas que parecían hornos”, la agricultura se desarrolló: se construyeron terrazas de cultivo y la irrigación trajo agua a los campos de maíz. [...]

La tercera etapa fue casi tan larga como la anterior, 1,100 años (...). Los hombres aprendieron a hilar telas ordinarias y finas; sus casas fueron construidas de piedra con techos de paja. La costa y otros lugares cálidos fueron poblados y se ‘abrieron camino para ellos que todavía se usan hoy en día’. La gente crió muchas llamas y comenzaron la búsqueda del oro y la plata. Había ley y orden; se “marcaron los límites en propiedades y tierras y pastos y campos de maíz”. Si la gente resultó ser diferente en costumbres, lenguaje y vestidos “es porque la tierra es muy rota y torcida”. Surgieron reyes y

señores “de clase legítima, descendientes de la gente de uari uirachocha” de la primera era. Había mucha caridad en la tierra –“por eso es que están en la plaza pública”, Poma apunta en uno de sus dibujos– de esta forma todos podían participar de la hospitalidad, y cantaban y bailaban (...)

El cuarto período fue el más largo, duraría 2,100 años. La guerra se convirtió en algo común, la gente tuvo que retirarse a las cimas de los montes y tuvo que construir fortalezas; conquistaron las tierras de otros y tomaron las mujeres de otros, eran comandados por valientes capitanes que podían convertirse en halcones y leones (...)

Después de 5,300 años, estas cuatro edades del mundo concluyeron con la instauración de la dinastía *Inka* en el año 300 d.c. (...) (Murra, 2014, p. 379-380).

Tras el relato se aprecia, cómo Guamán Poma de Ayala pone énfasis en la tercera etapa de su historia del mundo, o más precisamente la historia del mundo andino. Es la etapa del esplendor, donde la constitución de las familias, en los términos esbozados anteriormente, y de las comunidades o ayllus de grupos étnicos o culturas, se desarrollaron y dieron lugar a la agricultura, ganadería, artesanía y orfebrería conocida hasta hoy en los Andes. Estas familias y comunidades fueron las que hicieron posible, siguiendo al mismo Murra; “la domesticación de una amplia variedad de plantas y animales que se adaptaron muy bien al clima extremo de las alturas de los Andes” (2014, p. 380). Más allá de lo subjetivo o inconsistente que puede resultar el relato, importa reconocer (como se comprobará con interpretaciones e investigaciones posteriores), que existió un fuerte desarrollo de la comunidad o el ayllu andino mucho antes que el período de los incas.

Una muestra de ello, se aprecia en los primeros contactos de españoles con la población originaria del Perú. En una carta dirigida por Francisco Pizarro, el 2 de junio de 1527, al gobernador de Panamá Pedro de los Ríos, se confirma el nivel de desarrollo de las culturas pre-incas que llegaba al mar. Antes de la conquista, capturaron por el norte de lo que hoy es el Perú una embarcación del grupo cultural que luego se conocería como Chinchas. Tras conocer las características de los miembros de esta embarcación y el contenido de lo que transportaban, Pizarro escribe:

[...] viven todos por tratos y contrataciones así en navíos por la mar como por tierra que tratan por peso [...] lo cual Vuestra Señoría

allá verá que por relación e información que Vuestra Señoría tomara de este indio que se lleva lo sabrá todo lo de la tierra cumplidamente (Porras, 1959, p. 5-6; citado por Murra, 2014, p. 29).

De la descripción histórica de Pizarro se aprecia el nivel de organización colectiva que pudo existir en las embarcaciones locales, que a su vez integraba muchas culturas de la costa sudamericana. Las embarcaciones eran de navegantes de un grupo cultural pre-inca que a través del intercambio facilitaban el conocimiento de los productos de las diferentes culturas costeñas que a su vez estaban conectadas con culturas andinas. Los españoles luego conocerán que dichas embarcaciones eran del señor de Chíncha “dueño de cien mil balsas en alta mar” (Pizarro, 1986; citado por Murra, 2014, p. 29).

En el mismo sentido, las visitas de los funcionarios españoles durante la colonia nos confirman la presencia de la comunidad a través de los grupos étnicos andinos muy conocidos por su organización y desarrollo cultural antes de los Incas.

Una de estas visitas es la que realiza Díez San Miguel en el reino aymara de los Lupaqa, en el año 1567. Se trata de un reino que precedió y continuó a la caída del imperio de los incas del Cuzco. Según refiere Murra (2014), citando las crónicas de la visita, a solo 30 años de la caída del Cuzco, el rey de los Lupaqa (según los testimonios de Wilkakutipa, señor centenario de llave) fue “gran señor como segunda persona del Ynga y mandaba desde el Cuzco hasta Chile” (Díez de San Miguel, 1964, p. 107; citado por Murra, 2014, p. 186).

Pero, además las crónicas de Díez de San Miguel describen la gran riqueza de los Lupaqa. No solo los señores que seguían al rey local, conocidos como caciques, sino los “indios principales” identificados en lo que hoy podemos conocer como comunidades podían tener miles de cabeza de ganado. Así, según el testimonio del informante Cutimbo, Díez de San Miguel registró: “[...] en el tiempo del ynga había muy gran cantidad de ganado de comunidad tanto que con haber mucha tierra en esta provincia no había pasto para tanto ganado como entonces había [...]” (Díez San Miguel, 1964, p. 40; citado por Murra, 2014, p. 190).

Se aprecia que los Lupaqa ya identificados con la lengua Aymara, era un grupo étnico poderoso, identificado como un reino muy bien organizado bajo un rey, con presencia geográfica desde la parte alta del Cuzco hasta las cordilleras andinas de lo que hoy es Chile. Se estima que tuvo una población de 20,000 unidades domésticas o 100,000

personas, cuyo territorio fue compartido con los Uro que habrían sido 3,000 unidades domésticas o, 15,000 personas y que fueron conocidos como gente trabajadora vinculada al lago Titicaca pero no ocupaba cargo de nobleza (citado por Murra, 2014, p. 196). Pero, lo particular de esa riqueza es que su organización básica pudo ser ya la comunidad como lo conocemos hoy. Los “indios principales” eran lo que el presidente y/o teniente gobernador son hoy en las comunidades Aymaras de territorio histórico Lupaqa. Para la población que tuvo, y el movimiento del ganado que refiere las crónicas, el dominio de la tierra bajo un sistema de pisos ecológicos ordenados verticalmente y en extensiones alejadas pero deseables de terreno fue fundamental. Así lo podemos interpretar de las descripciones que hace Murra (2014) siguiendo las crónicas de Díez de San Miguel (1964):

[...] El universo andino fue concebido por sus habitantes como un conjunto de pisos ordenados “verticalmente” uno encima de otro, formando una macro adaptación, un sistema de relaciones ecológicas netamente andinas [...].

[Pero, cuando] la escala del control político cambiaba de una reducida etnia a reinos tan grandes como el de los *Lupaqa*, la *percepción de los asequible* se expandió enormemente. Donde una comunidad rural o un enclave étnico percibían los microclimas ordenados de manera vertical, en un sentido casi literal, las unidades políticas en gran escala ampliaron esta noción de ‘verticalidad’ hasta incluir territorios deseables tan alejados del lago Titicaca como lo son la costa de Ilo o Arica o las cálidas *yungas* de Lorecaxa o Capinota, más allá de Cochabamba.

El ecosistema Lupaqa era un archipiélago que incluía, además del núcleo que rodeaba Chucuito, una serie de remotos valles sembrados de maíz y algodón, de bosques y coca [...] (Murra, 2014, p. 191).

Bajo esta descripción, podemos proyectar el sentido de una comunidad andina de aquel tiempo:

- Se componía de unidades domésticas o familia ubicadas por pisos ecológicos. Sin unidades familiares no había comunidad.
- Había abundancia en cada comunidad. Las tierras eran fértiles, con pastos, lo que daba lugar a una próspera agricultura (sometida a los inesperados cambios climáticos locales) complementada con “miles de cabeza de ganado” (auquénido).

- Tenían conexión con un centro. Este era una autoridad, identificada hasta la fecha como un rey, ubicada en Chucuito. El rey gobernaba con sub autoridades distribuidos en el reino, como serían los denominados caciques o principales.
- Al interior de cada comunidad había una autoridad, integrada por una, dos o más personas. Pero lo más importante es que los miembros de las unidades domésticas eran respetados y se sentían identificados con dichas autoridades; podían reunirse en asambleas.
- Entre los miembros de las unidades domésticas y su comunidad, como entre estas comunidades y la autoridad central existían obligaciones de parentesco, alianzas o relaciones complejas de lealtades.
- Los derechos y los sistemas de resolución de conflictos operaban al interior de cada comunidad, y en la interrelación de ellas. Solo los más complejos conflictos intercomunales serían sometidos a la autoridad central de Chucuito.

Esta organización comunal Lupaqa Aymara hablante, en base a comunidades locales, tiene semejanza con otras organizaciones pre-incas registradas en otras visitas. En las visitas de Ortiz de Zúñiga en los años 1549 y 1562 al alto Huallaga, en lo que hoy es la región de Huánuco, se pudo conocer al grupo étnico Chupaychu, identificado como un reino que estuvo dividido en cuatro Waranqa (o pequeños reinos). Si bien los Chupaychu fueron diferentes a los Lupaqa, por el tamaño geográfico de su dominio, se apreciaba una organización comunal semejante, basada en derechos y obligaciones, lazos de parentesco y acceso a los recursos, como refiere Murra citando a Ortiz de Zúñiga:

Los datos Chupaychu no son tan detallados, ni se pueden cuantificar como aquellos que estudiamos en el artículo “un reino aymara en 1567”. Sin embargo, para ayudarnos a comprender cómo podían encajar en un sistema recíproco los privilegios del señorío, los informantes de Iñigo Ortiz [de Zúñiga] ofrecen mucho. El *Kuraka* intervenía en litigios sobre tierras, asignaba chacras ‘nuevas’ y expresaba públicamente los reclamos del grupo étnico (Murra, 2014, p. 210).

Citando las crónicas, confirmamos esta explicación de organización administrativa incluyendo funciones jurisdiccionales entre los Kurakas o caciques de Chupaychu:

[...] las tierras nuevas que había la repartían los caciques [...] cuando en un pueblo multiplicaban mucho los indios y por ser muchos hijos tenían pocas tierras [entonces] otros a quienes les sobraba les decía el cacique que pues tenía tierras sobradas y estaban perdidas que partiese de ellas con los que tenían pocas y esto era con su voluntad porque si [el indio requerido] decía que no quería no le hacían fuerza en ella y esta misma costumbre tienen y guardan al presente [...] (Ortiz de Zúñiga, 1967, p. 42; citado por Murra, 2014, p. 210).

Se aprecia la presencia de la autoridad cacique o kuraka sobre la administración de tierras nuevas en comunidades locales, pero al mismo tiempo se resalta el gran poder de cada jefe de familia o unidad doméstica sobre sus tierras particulares. No se les podía forzar a partir su parcela de tierra o entregar a otra persona, por más necesitada que ésta estuviera, si no fuera con su consentimiento. Esta autonomía operaba también a nivel del cacique o kuraka respecto a las autoridades mayores, como el propio Inca. El bienestar de la población era una tarea de la autoridad étnica local, no del Inca, según refiere Murra siguiendo la experiencia de los Chupaychu (2014). Por ello, el cacique o kuraka debía respetar la autonomía de cada unidad doméstica, salvo que muriera sin herederos, según testimonio del informante Don Diego Xagua a Ortiz de Zúñiga: “que cuando un indio moría sin hijos ni herederos no se entrometía el ynga ni el cacique más de que las tales tierras de aquellos muertos las daban a los pobres [necesitados de tierra o waqchos sin familia]” (Ortiz de Zúñiga, 1967, p. 42; citado por Murra, 2014, p. 210).

Bajo estos criterios, el gobierno local resultaba más importante que el gobierno del reino y que del propio imperio Inca. De ahí se puede deducir la importancia de la unidad doméstica o familia en el reino local. Sin embargo, para que ello opere, la comunidad a la que se integraba la unidad doméstica o familia era indispensable. Era a través de la comunidad que se podía participar en el reino colaborando con éste o haciendo respetar sus acuerdos. El cacique o kuraka, más que una autoridad jerárquica era un coordinador del buen gobierno local.

2. La comunidad amazónica en la historia pre-inca

La comunidad amazónica difirió de la comunidad andina desde sus inicios. Ello ocurrió en gran medida por los ecosistemas o la extensa geografía de la Amazonía. Los reinos pre-incas así como el propio imperio Inca no tuvieron interés de conquistar la Amazonía sino en tanto les era útil de acuerdo a

las necesidades de sus épocas. Esta utilidad consistía en los cultivos de coca o intercambios de recurso como frutos, animales o peces entre las comunidades andinas y amazónicas fronterizas. Bajo este contexto, las comunidades amazónicas y sus respectivos grupos étnicos se desarrollaron con mayor autonomía, libre incluso de la conquista y colonia española.

Los grupos étnicos jíbaros, entre los que se encuentran los Aguarunas, fueron parte de esa relación con los grupos étnicos andinos pre-incas. Si bien se carece de estudios arqueológicos sobre el origen de estas comunidades jíbaras, se sabe de su existencia desde el año 1000 a 1100 d.c. según estudios sobre los Shuar, de la misma familia lingüística (Fed. De Centros Shuar, 1976, p. 45; citado por Brown, 1984, p. 22).

Brown (1984), describiendo la organización tradicional de las comunidades jíbaras y en especial la de los Aguarunas, comprueba cómo se constituía una comunidad o grupo local:

Una alianza local de jibarías [unidades domésticas o familias nucleares] formaba un grupo local o vecindad. Los miembros de un grupo local se ayudaban mutuamente en labores grandes como la construcción de una nueva casa o la limpieza de una chacra [bajo tala y quema], y ellos compartían invitaciones a tertulias y fiestas religiosas. En caso de ataque de sus enemigos o invasiones de gente huambisa, los miembros de una familia avisaban al resto de las casas del grupo usando el gran tambor de señales (Ag. **tuntuí**), así ellos podían venir en su ayuda y defensa. Geográficamente, el grupo local consistía en un número de casas aisladas a lo largo de una quebrada, a unos minutos de distancia a pie una de otra. No existía ni una plaza central, ni construcciones religiosas o casas para hombres. El grupo local, generalmente, era conocido por el nombre del río en el que estaba situado o, en algunos casos, por el nombre del hombre mayor de la vecindad, si éste era conocido o particularmente famoso (Brown, 1984, p. 26-27).

De acuerdo a la descripción histórica de Brown, podemos afirmar que una comunidad aguaruna se constituía por un conjunto de unidades domésticas o familias unidos por intereses o necesidades comunes, como la construcción de una nueva casa, la limpieza de una chacra, compartir tertulias y fiestas religiosas, protección y defensa. A estos intereses comunes se podía sumar la participación en actividades de caza y pesca, dependiendo de cada comunidad. La organización básica era la uni-

dad doméstica o familia. Ello, sin presencia de un jefe o cacique salvo cuando existía una necesidad de guerra, como describe el mismo Brown citando a Silvert (1972):

En las actividades de la vida diaria, el grupo local no tenía un jefe o cacique. El cabeza de familia dirigía las actividades de su propia casa como él creía conveniente. En tiempo de guerra, sin embargo, el grupo local actuaba bajo las órdenes de un hombre mayor conocido por su bravura, elocuencia y cualidades de líder. El jefe de guerra de un grupo local se denominaba **kakájam**, “un guerrero”, **wájiu**, “líder de guerra y de expediciones de caza”, o simplemente **muúm**, “hombre grande” (Silvert 1972, p. 17). Este cargo no era hereditario, sino que tenía que ser ganado [...] (Brown, 1984, p. 27).

Dado que el grupo étnico aguaruna fue guerrero, su organización para la guerra fue fundamental. Si bien la organización de la unidad doméstica o familiar prevalecía en los asuntos cotidianos de su economía y vida social, cuando aparecía la amenaza de guerra procedían a organizarse jerárquicamente.

Puede entenderse que la organización comunal Aguaruna distinguía entre dos períodos: períodos de guerra y períodos sin guerra. En esta última, la organización comunal era más horizontal, con prevalencia de las unidades domésticas, caracterizado sobre todo por un nivel de coordinación entre jefes de unidades domésticas o familias. En la primera, en cambio, la organización comunal supuso la necesidad de un líder y una jerarquía, caracterizado por una estructura vertical surgido para la ocasión, de defensa o de ataque desde la comunidad.

De acuerdo a ello, la autoridad de una comunidad (identificado genéricamente como curaca), era prevaleciente en tiempos de guerra, aunque no excluía su existencia en tiempos fuera de la guerra. Sin embargo, en tiempos de no-guerra, podía existir el curaca sin mayores atribuciones de mando, según refiere Stirling (1938):

El poder del curaca es puramente consejero y limitado a la guerra. No tiene la autoridad de mandar a hombres contra su voluntad para ningún fin, incluso la guerra. El curaca no tiene ninguna insignia que indique su rango, y carece de privilegios especiales, a no ser el prestigio que le da su posición. Mantiene su posición con tal que mantenga su influencia personal dentro del grupo. Son frecuentes nuevas agrupaciones de unidades domésticas cuando los líderes pierden

prestigio o se mueren (Stirling, 1938, p. 39; traducido y citado por Brown, 1984, p. 27).

El prestigio de la autoridad aguaruna, identificado en el pasado como curaca y en tiempos actuales como Apu, aparece como un elemento esencial en la organización comunal. Sin prestigio no existía autoridad. Sin embargo, se trata de un prestigio que se obtiene para períodos de guerra, y aunque muy bien pudiera extenderse a períodos de crisis por razones climáticas, por ejemplo, su poder era limitado. El poder basado en el prestigio dependía de la aceptación de los demás jefes de unidades domésticas; se acababa cuando estos jefes dejaban de apreciar dicho prestigio y podían otorgárselo a otro.

¿Por qué y cómo se adquiría ese poder de prestigio? La explicación histórica se encuentra en las cualidades personales de los aguarunas: el desarrollo individual como valor cultural unido a las relaciones de parentesco. Brown explica este “individualismo” aguaruna en los siguientes términos:

El individualismo era un valor cultural importante para los Aguarunas especialmente en relación con la conducta del hombre adulto. No existía una jerarquía permanente con poderes coercitivos dentro de la sociedad aguaruna, ni tampoco en el campo político o religioso. Cada persona tenía que adquirir su poder espiritual a través de sus propios esfuerzos y luego traducir éste en poder político demostrando braveza y habilidad de liderazgo. La realidad política necesitaba la alianza entre las unidades domésticas y con propósitos de defensa y los lazos de parentesco canalizaban estas alianzas en direcciones estandarizadas. No obstante, los derechos y obligaciones de parentesco eran ignorados o rotos si miembros de una alianza de grupo local comprendían que no podían coexistir por más tiempo amistosamente. Así, el sistema social consistía en unidades individuales de hombres (y de unidades domésticas bajo su control) dentro de asociaciones voluntarias de un carácter relativamente inestable (Brown, 1984, p. 34).

Este “individualismo”, que preferimos denominar individuo-familia, permitía el surgimiento de los

líderes, autoridad o curaca cuando era necesario (regularmente en tiempos de guerra como hemos indicado). El prestigio se adquiría a través de este “individualismo” cuando, por ejemplo, se participaba en expediciones de guerra con el fin de matar a un enemigo (Huambisa normalmente) y cortarle la cabeza para luego reducirla siguiendo la ceremonia del **tsántsa**⁷. Pero, nótese que no se trata del individuo puro, que surge y se desarrolla solo matando a un enemigo y reduciendo su cabeza, sino del individuo que surge en una unidad doméstica o familiar y que toma parte de una expedición como miembro de una unidad doméstica o familiar en conjunto con otros representantes relacionados por parentesco, y que luego para la propia ceremonia del **tsántsa** requería del apoyo de sus colegas, esposa o esposas y familiares con el fin de realizar una gran fiesta.

El prestigio de cada jefe de unidad doméstica o familiar era importante, y probablemente definía su futuro de autoridad o líder guerrero, pero se limitaba por las relaciones de parentesco y el prestigio de otros jefes de unidades domésticas o familiares. Si todos se guiaban por el parentesco paterno o materno para integrarse como comunidad (ver la parte de la institución familiar) y todos alcanzaban ese prestigio de guerreros, la autoridad que los gobernara no podía imponerse jerárquicamente, sino coordinar entre ellos, como se ha explicado anteriormente. Ello cambiaba ciertamente en períodos de guerra, donde la decisión inmediata de un líder se hacía indispensable para repeler a un enemigo.

Así, la comunidad amazónica aguaruna o jíbara en general descrita pudo identificarse bajo las siguientes características:

- a) Consistió en un conjunto de unidades domésticas o familiares, integradas por intereses o necesidades comunes, como la construcción de una nueva casa o contar con protección o defensa.
- b) Su organización comunal supuso distinguir entre períodos de guerra y períodos sin guerra. La autoridad o curaca surgía y destacaba en tiempos de guerra, mientras que en períodos sin guerra los jefes de unidades domésticas o familias prevalecían.

⁷ La ceremonia de la preparación de la cabeza reducida o **Tsántsa** era un de las más importantes ceremonias orientadas a la adquisición de prestigio. Consistía en hacer una gran fiesta luego de regresar de la expedición de guerra con una cabeza reducida a través de un procedimiento de hervido sin el cráneo (Brown, 1984, p. 30-33). Según refiere Harner: “El principal propósito de la fiesta **tsántsa**, desde el punto de vista jíbaro, no es sobrenatural, sino para la adquisición de prestigio, amistad y obligaciones para ser reconocido como un guerrero distinguido y, por el festejo, un anfitrión generoso para la mayor parte de los vecinos” (Harner, 1972, p. 192; traducido y citado por Brown, 1984, p. 32).

- c) La autoridad o curaca se legitimaba por el prestigio personal adquirido previamente. Este prestigio se adquiría “individualmente”, siendo la participación en expediciones de guerra y con la ceremonia del **tsántsa** una de las más importantes.
- d) La forma de gobierno de una comunidad por lo general era horizontalmente, o de coordinación, salvo en períodos de guerra. El jefe de cada unidad doméstica estaba en condiciones de contar con prestigio, dentro de su parentela materna o paterna, lo cual lo hacía partícipe de la posibilidad de liderar la comunidad.

V. BALANCE Y CONCLUSIONES: LOS CONCEPTOS DE DERECHO Y JUSTICIA COMUNAL DEL PASADO A LA ACTUALIDAD

Ambos conceptos, familia y comunidad, existieron en tiempos históricos, según hemos presentado y analizado, desde tiempos pre-incas particularmente. Ello confirma que los conceptos de Derecho y Justicia Comunal existieron también.

El concepto de Derecho Comunal, se pudo apreciar en la estructura de familia andina y amazónica que se presentó. La familia andina, unida sobre la base de miembros nucleares y una parentela muy extendida (de tipo consanguíneo, afín y ritual), y asentado en un lugar determinado, compartió y comparte un conjunto de normas, principios y procesos o procedimientos identificados con sus actividades diarias económicas, sociales y culturales. En el mismo sentido ocurrió con la familia amazónica, dentro de su contexto determinado: compartió un conjunto de normas, principios, procesos o procedimientos entre sus miembros nucleares y una parentela menos extendida que la andina (de tipo bilateral parental o maternal) orientada también a sus actividades diarias económicas, sociales y culturales, aunque sin tener una localización definida como ocurrió con las familias andinas.

Las diferencias entre ambos derechos familiares se aprecia, como podemos notar en dos aspectos principales: i) las relaciones de parentesco y, ii) la identificación con la localización en un lugar determinado. Ambos aspectos responden al propio desarrollo de la familia en contextos geográficos diferentes. Mientras las familias andinas consiguieron dedicarse a la agricultura y ganadería como actividades principales, dadas las condiciones de las tierras que ocupan, en el caso de las familias amazónicas ello no era posible; la agricultura de tala y quema es limitada por los nutrientes del suelo amazónico, y porque la caza y la recolección

también variaba si esta se tornaba extensiva. Ello forzó, en nuestra interpretación, que las relaciones de parentesco se desarrollaran de modo diferente en los Andes y la Amazonía: asentados en un lugar, los derechos y obligaciones de la familia andina basadas en actos de reciprocidad y alianzas, se extendió a una parentela ritual. En cambio, en las comunidades amazónicas, por los cambios de espacios ecológicos, tuvo que desarrollarse más una condición personal del jefe de la unidad doméstica, orientada notoriamente a la guerra en el caso de los Aguarunas.

Ambos conceptos de derecho de familia podían fácilmente conducirnos al derecho que se desarrolló a nivel comunal en los Andes y la Amazonía. El derecho comunal lo podemos encontrar entonces en la interacción del conjunto de familias y en las propias características de la comunidad, tal como se conoció en la región andina y la región amazónica, pero también en cada región local. Siguiendo las crónicas de los españoles y la interpretación de Guamán Poma de Ayala, hemos podido notar que la comunidad andina fue muy semejante a la que conocemos actualmente en el sur andino puneño. Si bien la diferencia consiste en el inmenso reino Lupaqa pre-existente al tiempo de las visitas españolas, y que hoy puede sustituirse por la división política de provincias, distritos o región, la estructura de la comunidad bajo propia autonomía de las unidades domésticas o familias nucleares ha sido prácticamente la misma. En forma semejante ocurre con las comunidades del Alto Huallaga, aunque sin la extensión del reino que hubo en el Sur Andino peruano. Hubo un período de esplendor antes de los Incas, como refiere Guamán Poma de Ayala, donde esta estructura de comunidad y organización social, económica y cultural operó.

En el caso de las comunidades amazónicas ocurrió algo semejante. Dado sus condiciones ecológicas y geográficas, la comunidad se integraba por unidades domésticas que no se asentaban definitivamente en un lugar, y que solo en situaciones de guerra, problemas o necesidad colectiva requería de una autoridad jerárquica. Las unidades domésticas o familiares se auto gobernaban, como ocurre hasta hoy, y sobretodo coordinaban para realizar sus actividades sociales, económicas y culturales. El curaca o el Apu, entre los aguarunas, era y es un referente familiar-parental que podía integrar a las unidades domésticas, pero su condición era adquirida sobre todo por prestigio individual-familiar, como hemos referido. Hoy las comunidades aguarunas tienen asentadas sus viviendas en un lugar determinado, pero sus actividades de agricultura, pesca, caza y recolección siempre los fuerza a cambiar de lugar en los extensos bosques y ríos cuya tenencia reclaman históricamente.

El concepto de Justicia Comunal, complementa el concepto de Derecho comunal, que también puede distinguirse a nivel familiar y comunal propiamente en los Andes y la Amazonía.

La justicia familiar al interior de la comunidad pudo apreciarse de los conflictos que seguro existieron en cada familia y en la relación de una familia con otra, tanto en los Andes como en la Amazonía. Los conflictos de linderos por la tierra o parcela familiar en las comunidades andinas, puede apreciarse desde las crónicas, lo que hasta hoy ocurre. Igualmente, los conflictos de liderazgo o por recursos entre unidades domésticas amazónicas, que ocurrieron en el pasado, se repite hasta hoy. Estos conflictos si bien pudieron ser resueltos de modo diferente, dada la autoridad tradicional que existieron en el pasado, su naturaleza se mantiene: eran pleitos familiares cuyos miembros familiares podían y debían resolver ante todo. La autoridad externa, como el cacique o curaca o el Presidente o Apu hoy, ayudan a resolver, pero no definen una resolución. Solo en caso los miembros familiares no se pongan de acuerdo y el conflicto podría trascender a la comunidad, dichas autoridades intervendrían.

La justicia comunal, en el mismo sentido, existió en cada comunidad y en la relación entre comunidades. Para los conflictos intra-comunales, como el incumplimiento de un mandato comunal (participación en la construcción de una escuela, una casa comunal o un canal de riego, bajo sanción de multa en caso de ausencia), la organización interna comunal, reunidos y coordinando a nivel del conjunto de familias, podía darle solución. Pero cuando el conflicto se presentaba a nivel inter-comunal, como el conflicto con una comunidad vecina por tierras, la organización comunal se tornaba fundamental. En las comunidades andinas hemos notado desde el pasado una fuerte organización para hacer posible esta convivencia entre comunidades, y en las comunidades amazónicas se aprecia lo mismo cuando ocurre tiempos de guerra o problemas de necesidad mayor.

Bajo estos criterios, llegamos a confirmar que los conceptos de Derecho y Justicia Comunal, que hoy conocemos, se gestaron y desarrollaron en la historia peruana. El referente de confirmación ha sido la historia pre-inca de esplendor, pero nos adelantamos a señalar que se puede indagar desde períodos anteriores. Ello sin embargo, requerirá de posteriores investigaciones. ¶

REFERENCIAS

Ansi3n, J. M., Rivera Holgu3n, A. M. Villacorta Pino y A. Pe3a Jumba (2017). *Justicia Intercultural y*

bienestar emocional - Restableciendo v3nculos. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Bobbio, N. (1995). *El problema del positivismo jur3dico*. Cuarta edici3n. Ciudad de M3xico: Fontamara.

Brandt, H. J. (1986). *Justicia Popular: Nativos y Campesinos*. Lima: Fundaci3n Friedrich Naumann.

Brown, M. E. (1984 [1978]). *Una paz incierta - Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Lima: CAAP.

D3ez de San Miguel, G. (1964 [1567]). *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. En: *Documentos regionales para la etnolog3a y etnohistoria andinas* 1. Estudios de John Murra y Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de la Cultura del Per3.

Guam3n Poma de Ayala, F. (1936 [1613]). *Nueva cr3nica y buen gobierno*. Par3s: Institut d'Ethnologie.

Harner, M. J. (1972): *The J3varo: People of the Sacred Waterfalls*. Garden City: Anchor/Doubleday.

Jhering, R. von (1946): *La dogm3tica jur3dica*. Buenos Aires: Losada.

Mayor Aparicio, P. y R. E. Bodmer (2009). *Atlas de Pueblos ind3genas de la Amazon3a Peruana*. Recuperado de: <http://atlasanatomiaamazonia.uab.cat/pdfs/PueblosIndigenasAmazonia-Peruana.pdf>

Merryman, J. H. y R. P3rez-Perdomo (2012 [1971]). *La Tradici3n Jur3dica Romano-Can3nica*. Ciudad de M3xico: Fondo de Cultura Econ3mica.

Murra, J. V. (2014 [1991]). Nos hacen mucha ventaja - La percepci3n europea temprana de los logros andinos". En: *El Mundo Andino - Poblaci3n, medio ambiente y econom3a*. Lima: IEP y Fondo Editorial PUCP, pp. 22-40.

(2014 [1968]). El reino aymara en 1567. En: *El Mundo Andino. Poblaci3n, medio ambiente y econom3a*. Lima: IEP y Fondo Editorial PUCP, pp. 183-207.

(2014 [1967]). Las autoridades 3tnicas tradicionales en el Alto Huallaga. En: *El Mundo Andino - Poblaci3n, medio ambiente y econom3a*. Lima: IEP y Fondo Editorial PUCP, pp. 208-234.

- (2014 [1961]). Guamán Poma de Ayala. En: *El Mundo Andino - Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP y Fondo Editorial PUCP, pp. 375-425.
- Ortiz de Zúñiga, Í. (1967 [1549]). "La Visita de los pueblos de los indios". En: *Visita de la provincia de León de Huánuco*. Tomo I, pp. 289-310. Huánuco: Facultad de Letras y Educación de la Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Peña Jumpa, A. (1998 [1991]). *Justicia Comunal en los Andes del Perú - el caso de Calahuyo*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- (2004). *Poder Judicial Comunal Aymara en el Sur andino*. Santafé de Bogotá, ILSA.
- (2009). *Multiculturalidad y Constitución: El caso de la Justicia Comunal Aguaruna en el Alto Marañón*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales.
- Pizarro, P. (1986 [1571]). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos Perú*. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Porrás Barrenechea, R. (1959). *Cartas del Perú*. Lima.
- Siverts, H. (1972). *Tribal Survival in the Alto Marañón: The Aguaruna Case*. International Work Group for Indigenous Affairs - Document 10.
- Sterling, M. W. (1938). *Historical and Ethnographic Material on the Jibaro Indians*. Bulletin 117 del Bureau of American Ethnology. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Weber, M. (2016 [1922]). *Economía y Sociedad*. Primera reimpression de la tercera edición. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CEPES e IBC (eds.) (2016). *Directorio 2016: Comunidades Campesinas del Perú*. SICAAM – Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales e Instituto del Bien Común.
- Federación de Centros Shuar (ed.) (1976). *Solución original a un problema actual*. Sucua: Directorio de la Federación de Centros Shuar.
- IBC (ed.) (2016). *Directorio 2016: Comunidades Nativas del Perú - Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana*. Lima: IBC.