

# LAS PENAS “SALVAJES” EN EL EJERCICIO DE LA FUNCIÓN JURISDICCIONAL DE LAS COMUNIDADES NATIVAS EN EL PERÚ (MOTIVACIÓN PARA LA DISCUSIÓN SOBRE LA JURISDICCIÓN ESPECIAL DESDE UNA VISIÓN DEL MATERIALISMO HISTÓRICO)

**Luis Alberto Pacheco<sup>1</sup>**

El tema del cual voy a hablar, 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 allí que sus costumbres, formas de vida, relaciones humanas, valores, sistemas normativos, en fin, todo el cúmulo de elementos que forman lo que vulgarmente llamamos “cultura”, continúen apareciendo ante nosotros, aunque ya no se diga o se diga a media voz, como “salvajes” 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 más “reflexivas” de estas culturas distintas a la nuestra —esto es: la occidental—, no están exentas de percibir las como la cultura de “los otros”. Por eso, inclusive el propio Malinowski, con este tipo de percepción, si bien más comprensiva de dichas culturas, dijo lo siguiente: “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, a pesar de lo identificado por nosotros, una superación en cuanto a la tratativa de los “otros”; es decir, ya no sólo se los identifica como “culturas” sino como verdaderas “sociedades”. Tylor, en este sentido, por ejemplo, logró “demostrar” a sus paisanos ingleses que los “salvajes” eran 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 y no humana, como se llegó a creer.

Más aún con ello, estas visiones antropológicas, preponderantemente influyentes en la ciencia que nos apasiona, han impregnado con fuerza el sello despectivo de los occidentales hacia los "otros". Esto por su carencia absoluta de objetividad material que los lleve a comprender el por qué 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, se profetice una todavía larga existencia de aquéllas en el planeta que habitamos. Ello, amén de la también absoluta falta de explicación de las "culturas" —en el sentido espiritual de la palabra— a partir de lo anteriormente señalado.

Pues bien, en este estudio, con la más absoluta modestia, y sin pretensiones grandilocuentes, pero con la firmeza de nuestra visión materialista, nos proponemos identificar, a partir de un caso concreto, pero de matiz globalizante para las sociedades objeto de investigación de la antropología, en general, la relación existente entre el Derecho y la imposición de las penas en la sociedad asháninka y la infraestructura social de ésta, relacionando todo ello con el Derecho occidental vigente en nuestro país y, concretamente, con el artículo 149° de la Constitución Política del Estado, para determinar de modo científico ciertas hipótesis que —aspiramos a ello— sean objeto de contraste con la realidad presentada actualmente en las sociedades antedichas, generando materia de investigación en adelante.

Narraré entonces, brevemente, el caso tomado como muestra. Los pasados 14 y 15 de octubre de 2000, en la comunidad nativa de Mayapo, la cual se encuentra ubicada a orillas del río Tambo, en el distrito de San Martín de Pangoa, provincia de Satipo, se realizaron dos asambleas comunales encabezadas por el jefe, el teniente gobernador, el presidente del Comité de Autodefensa, el secretario de la comunidad, el promotor y el tesorero de la posta de salud, dos alguaciles y un comunero. En dichas asambleas, a las que por lo demás asistieron la totalidad de los miembros de la comunidad, se trató un tema que ya venía provocando la alarma generalizada de aquélla: los constantes robos que se venían suscitando. En esta oportunidad, se había producido el robo de trescientos veintitrés nuevos soles con cincuenta céntimos pertenecientes a la posta de salud de la comunidad, dinero que se encontraba guardado en un baúl de propiedad del tesorero de dicha posta, en su domicilio. También se robaron una docena de cucharas y una balanza de cien libras. El día 16 del mismo mes, muy temprano por la mañana, se había logrado identificar al autor. Se trataba de un menor de trece años de edad llamado Silvero Paredes Imposhito, quien vivía solamente con su abuela materna. La comunidad realizó otra asamblea general en la cual participaron todos los miembros comunales. En ella, por acuerdo unánime, se decidió castigar ejemplarmente al ladrón. No encontraron mejor manera de hacerlo que aplicando la antigua costumbre nativa,

como aún hoy se hace en las comunidades nativas de Kapitiri e Ivotsote: amarrar al autor del crimen al árbol conocido como “Tangarana” donde habitan unas hormigas llamadas por los lugareños “perro negro” o “coki”. Estas hormigas, de una longitud de aproximadamente cinco a siete centímetros de largo, son venenosas y, como es lógico, un ataque masivo de éstas a un ser humano, le asegura su muerte. Así sucedió en este caso. El niño infractor de la norma social falleció al día siguiente del castigo, luego de haber sido atacado por las hormigas antedichas por espacio de diez minutos. Por supuesto que antes de morir confesó su crimen y pidió disculpas. Durante su agonía no fue tratado médicamente, a pesar de haber sido posible. Su abuela y la comunidad lo dejaron morir porque “si vive va a seguir robando”. En la actualidad, todas las autoridades comunales señaladas se encuentran procesadas por el delito de Homicidio Culposo en el Juzgado Mixto de la provincia de Satipo, a instancia de la denuncia que formuló la directora del Centro Educativo Base N° 64437 de Mayapo al coordinador del Área de Desarrollo Educativo de la provincia, quien puso el hecho en conocimiento del Ministerio Público, echándose así a andar el aparato judicial penal nacional que, en primera instancia, durante las investigaciones preliminares, no prescindió del poder coercitivo del que goza, ordenando la detención de todos los implicados, por actuación de la Policía Nacional, para luego ser liberados con mandato judicial de comparecencia restringida.

La pregunta siguiente inmediata, a este caso, es la siguiente: so pretexto del ejercicio de la función jurisdiccional del cual gozan las comunidades campesinas y nativas en el ámbito de su territorio, gracias al artículo 149° de la Constitución Política del Estado, ¿podemos considerar una forma de justicia el proceder de esta comunidad nativa en la aplicación de la pena que acabamos de relatar, más aún cuando el “ajusticiado” es un menor de edad?

El problema, evidentemente, trata, como lo señalamos al inicio, de “cultura”, categoría dentro de la cual podemos identificar a la justicia como valor social. Sólo que este problema, por ubicarse en el ámbito de lo espiritual, no puede ser estudiado aisladamente del contexto material que lo define. Por eso, nuestra siguiente tentativa explicación, va a requerir de una disquisición desde el punto de vista del materialismo histórico, porque no encontramos mayor precisión en otras metodologías usadas por la Antropología, para el estudio de sus objetos de investigación.

Antes quiero aclarar que si me inclino por un análisis de tipo materialista marxista originario es porque, compartiendo con Rodrigo Montoya, considero que para la nuestra izquierda en América Latina podría ser un elemento de salud, de avance y de desarrollo, el encuentro con la propia realidad de nuestros países,<sup>2</sup> en el sentido

seguido por el Amauta cuando en la Tercera Internacional celebrada en Montevideo en 1929, presentó una propuesta política que reconocía el carácter indígena del Perú, planteada sobre la base de la cuestión étnica, el problema del indio y el problema de la raza, junto con el problema de la tierra, problemas que definía como los problemas centrales del Perú. Problemas olvidados por los propios mariateguistas y ni qué decir de los izquierdistas, en general, del Perú. Montoya, a modo de sacudón ideológico a sus camaradas, mencionó en su discurso la segunda de las siete grandes tesis de Mariátegui sobre el problema de los indios, para que sea vea la importancia de lo que él estaba diciendo: “las reivindicaciones de los indios del Perú son absolutamente revolucionarias”. Y, en otro momento: “las reivindicaciones de estos indios forman parte de la más pura tradición occidental de reivindicaciones y de lucha nacional”. Muchos creemos en la vigencia de estas tesis en la hora actual, las que reclaman a la vez la necesidad de su desarrollo especializado. Creo, así mismo, en el carácter científico del materialismo histórico y su capacidad absoluta para la búsqueda de las leyes sociales que pueden dar solución a los problemas que en nuestras sociedades se presentan aún.

Hace más de un siglo, en el prólogo a la obra *Crítica a la Economía Política*, Marx hizo una definición clásica de los postulados y principios fundamentales del materialismo histórico que conviene recordar y citar del modo más completo posible —así como todos los demás pasajes que sean necesarios de la obra de Marx (al igual que en lo que atañe a Engels), pues, como asegurara Lenin, “(...) es de todo punto imposible prescindir de ellos (...)”,<sup>3</sup> para lograr una explicación científica del tema—: “(...) 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 levanta 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 (...)”.<sup>4</sup> Por lo tanto, para comprender claramente la “justicia” de los asháninkas que ahora ponemos como objeto de estudio, debemos inicialmente determinar de modo claro cuál es la infraestructura que caracteriza a su sociedad y qué modo de producción la define.

Así entonces, debemos describir rápidamente el tipo de economía que rige en su sociedad que, como bien se sabe, al igual que en todas las comunidades nativas de la selva central, las cuales en adelante llamaremos como corresponde: *nampitsi*

—que es el ámbito territorial donde operan una serie de mecanismos de control social—, está determinada por la agricultura incipiente, la caza de animales salvajes y la pesca para el consumo inmediato. Antes, debemos aclarar que una comunidad de este tipo no está integrada por más de cinco a siete familias nucleares, las cuales conforman un tipo de organización ancestral que está dirigida por el jefe. Las instituciones del teniente gobernador, asamblea comunal, alguaciles, etcétera, si bien han sido introducidas por el Estado para poder ejercer cierto dominio por su presencia, han sido más bien incorporadas a las comunidades asháninkas identificándolas con los rezagos de sus antiguas costumbres o ubicándolas en lugares alternos, produciéndose una especie de sincretismo institucional societario, donde hay presencia de ambos lados. Así por ejemplo, el tradicional jefe sigue siendo el mismo *koraka* o *pinkathari* a quien se ha cambiado el nombre (ahora es llamado presidente de la comunidad) y se le ha otorgado cierto poder coercitivo para sus funciones de control del orden social y de la resolución de conflictos, del cual antes no gozaba, pues a él le estaba encargado cuidar el territorio de los que vivían con él y arreglar los problemas entre ellos. Aunque debemos también indicar que esto no sucede por lo general y que son aspectos más bien presentados en aquellos *nampitsis* que tienen mayor facilidad para el contacto con las urbes y sus instituciones estatales. En la gran mayoría de las comunidades nativas de la selva peruana, aún se desconocen o se niega de plano la incorporación del sistema estatal al sistema de organización comunal.

Bien, decíamos entonces que en las sociedades asháninkas 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 ambas actividades es para el consumo inmediato, por lo que se descarta la acumulación excesiva de la producción o plusproducto, quedando un pequeño remanente para el pequeño comercio con otras tribus, comunidades de sierra o la propia ciudad, que no implica, en modo absoluto, una acumulación originaria de bienes.

Nos explicamos. La agricultura que encontramos en estas sociedades es muy subdesarrollada, pues esta actividad se inicia con el rozo de una zona de la montaña que, en buen cristiano, significa aclarar una zona de vegetación selvática por medio del fuego, al margen de los ritos mágico-religiosos que se le unen. Será éste, en adelante, el lugar en el cual se procederá a la siembra de algunas hortalizas, yuca, entre otros vegetales, por un período de tres años a lo máximo, puesto que la tierra selvática es pobre en minerales para el cultivo agrícola. El trabajo está dividido de acuerdo al sexo, el hombre lleva consigo la carga del rozo. La mujer se encarga de sembrar y cosechar lo cultivado.<sup>5</sup> El producto obtenido sirve para el autosostenimiento del *nampitsi*. En el proceso del trabajo son utilizadas

herramientas de hierro y bronce (que han remplazado al *kiritsiki*, que era 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 trueque establecidas con otros *nampitsis*, comunidades de sierra e inclusive la propia ciudad. Sin embargo, se advierte claramente que así como el trabajo es colectivo, los medios de producción (tierra, herramientas, etc.) son también de propiedad colectiva. Es decir, en las comunidades nativas asháninkas, existen fuerzas productivas libres de explotación y caracterizadas por la producción de bienes materiales por el trabajo en cooperación o de ayuda mutua, entre los hombres o *shirámparis*. Existe, pues, una relación social de producción de tipo cooperativista por cuanto la base social de aquéllas está determinada por la propiedad colectiva de los medios de producción. Y, por ambas, por su correlación, determinamos un modo de producción de tipo primitivo. A todo ello se agrega la caza y la pesca para el autoconsumo del *nampitsi*, labores netamente masculinas, que lo definen, juntamente con los otros elementos descritos, como una sociedad de tipo gentilicia.

Tenemos ante nosotros, entonces, una base económica caracterizada por un modo de producción de tipo primitivo en tránsito a un capitalismo manufacturero, de acuerdo a la clasificación del materialismo histórico. Dicha base no es sino la estructura económica de la sociedad, el conjunto de relaciones de producción del *nampitsi*.

Aquí, debemos fundamentar el concepto de base, el cual 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. Las relaciones de producción, siendo la forma de las fuerzas productivas materiales, constituyen, a la vez, el contenido de las formas de la superestructura social.

La superestructura comprende tres grupos de fenómenos sociales: primero, las ideas sociales, los estados de ánimo, los sentimientos sociales, es decir, 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.); tercero, las relaciones de superestructura (ideológicas). Por consiguiente, aquélla es el 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. 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 (...)"<sup>6</sup> Cada formación socioeconómica tiene su base y, en correspondencia con ella, su superestructura. De ahí que la superestructura, lo mismo que la base, tenga un carácter histórico concreto.<sup>7</sup>

Entonces, establecida esta correspondencia, pasemos a identificar cuáles son los rasgos fundamentales de los valores y normas sociales de las comunidades asháninkas, trabajo ciertamente algo complicado cuando en nuestro país no existen estudios al respecto de este tema, por un lado, y por otro, porque los valores de las sociedades asháninkas, no son identificadas ni por los propios habitantes de éstas; es decir, que la ubicación de los valores, que definitivamente tienen que existir, por ser un rasgo cultural de toda sociedad, se deducirá del lenguaje común, actividades sociales, etc. Así identificamos, por ejemplo, un valor intrínsecamente unido al tipo de sociedad que hemos determinado: el valor de la unidad social, el cual se desprende de las relaciones sociales de producción vigentes en la actualidad y que identifica a la comunidad como una sola fuerza, una sola entidad. Algo así como lo que sucede en las comunidades campesinas del centro del país, donde rige el aforismo quechua *juk humalla, juk makilla, juk sonccolla*,<sup>8</sup> sólo que en este último caso, la relación es mucho más estructural, pero vale el ejemplo para comprender sobre lo que se habla. De aquel valor, probablemente, se pueda deducir otro que tiene que ver con el mismo asunto: la reciprocidad. Debemos especificar que en las sociedades asháninkas, como sucede en las sociedades andinas, existe una cosmovisión globalizante o, mejor dicho, totalizante de la naturaleza con el hombre; es decir, no se puede concebir una cosa sin la otra, 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 de la naturaleza, para dar unos simples ejemplos. Queda proscrita, entonces, toda forma de visión individualista del mundo. Por lo tanto, la administración de justicia mediante la aplicación de sanciones en estas sociedades estudiadas dependerá del grado de trasgresión del orden social universal que rige en los *nampitsis*.

Cuestión aparte merece la definición de la "sanción" y aquí me permito abrir un paréntesis pequeño. No olvidemos que la sanción es la reacción social frente a un determinado modo de conducta que castiga las infracciones a las normas sociales impuestas por el uso y la costumbre. El sujeto físico o institucional que lleva a cabo la sanción puede ser una persona o grupo (sanción secundaria) o implicar a la comunidad entera o a sus representantes. Las sanciones son a veces respuestas espontáneas y desorganizadas ante una conducta determinada (sanciones difusas),<sup>9</sup> en otros casos existen procedimientos definidos y regulados de ejercerlas (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 legales en las más complejas). En todo caso, la pena como sanción negativa implica, en general, dos funciones bien definidas: la venganza y la retribución. En el primer caso, podemos citar como ejemplo el Código de Hammurabi en la antigüedad. Creemos que, en cierto grado, las penas aplicadas por el sistema judicial occidental que rige en el Perú, a pesar de las funciones que le asigna el artículo IX del Título Preliminar del Código Penal vigente que recoge las teorías “re”, que en palabras sueltas de Eugenio Raúl Zaffaroni son “puras ilusiones”, lo cual compartimos, se acomodan a esta definición de la pena como venganza. En el segundo caso, a la llegada de los españoles a América Latina —lo que se prolonga hasta la actualidad—, para las sociedades indígenas (entre andinas y amazónicas), la pena implicaba la aplicación del principio de reciprocidad, por el cual se resarcía el daño ocasionado por medio de una compensación que reparase el mal inferido y consiguiese así la mantención del orden social totalizador y la vigencia de sus normas. Es decir, mientras en occidente se aplicaban penas como la muerte, la tortura, la mutilación, las mazmorras, etcétera, en esta parte del mundo, si por ejemplo, un hombre mataba a una mujer de tribu distinta, la aplicación de la reciprocidad hacía necesario matar a otra mujer de la tribu del homicida, no al homicida mismo, de no haber llegado antes a un acuerdo por el que se hubiese restablecido el equilibrio entre ambos grupos; acuerdo que podía consistir en una entrega de ganado para pagar el precio de la mujer o en la cesión de una que sustituyera a la asesinada.<sup>10</sup>

Yendo al caso concreto que hemos presentado hoy, tenemos que indicar puntualmente que la posta médica de la comunidad nativa de Mayapo es una institución al servicio de ésta, en la cual todos depositan su fe porque los puede “salvar” de la muerte a través de la “curación”. Por lo tanto, todos los miembros de la comunidad colaboran con su sostenimiento ante el abandono de parte del Estado que, por lo demás, ni les importa como tal. Este sostenimiento comunal es producto de los bienes obtenidos con el trabajo cooperativista. Entonces, cualquier ataque a esta institución de la comunidad, como probablemente lo sea a cualquier otra, representa un ataque a la comunidad misma y una alteración de la convivencia pacífica, bajo la cosmovisión totalizante de la que hablábamos antes. Como vemos, y ya en vías de la explicación final, se comprueba, claramente, la correspondencia entre la superestructura y la base económica de la comunidad nativa. El “Derecho” —para unos “Derecho Consuetudinario”, para otros “sistema normativo”— que alberga su superestructura responde a los condicionamientos de las relaciones sociales de producción, que se ubican en la infraestructura de la sociedad asháninka. Por lo tanto, frente a una conducta violatoria de la totalidad de su cosmovisión, la única alternativa para frenar el ataque a la comunidad es “deshacerse” del infractor,

porque, al fin y al cabo, el derecho a la “vida” para la cosmovisión de los diversos *nampitsis*, se refiere a la vida como unidad armónica entre la sociedad, la naturaleza y el mundo entero, en pocas palabras, del universo, cuya “vida” prima antes que la de cualquiera de sus elementos que la haya agredido, a diferencia de la visión individualista de occidente que todos conocemos. Bajo esta percepción, como lo hubiera querido explicar Malinowski según la frase recordada al inicio, el proceder de los procesados fue correcta, justificada y, probablemente, justa.

El problema radica en que, de acuerdo al artículo 149° de la Carta Magna, este ejercicio comunal de administración de justicia no debe violar los derechos fundamentales, que son los humanos, reconocidos por ella misma. Pero, al final de cuentas: ¿qué son los derechos humanos?, ¿lo serán sólo aquellos percibidos definitivamente por el monismo del Derecho occidental?, ¿y qué pasa con los que creen los “otros” que son? Tan sólo desde las respuestas fundamentadas a estas preguntas, el artículo 15° del Código Penal no nos sirve para nada más que para lograr una disminución de la pena a imponerse al nativo trasgresor del Derecho nuestro y, eventualmente, con una correcta aplicación de la dogmática jurídica penal, lograr su absolución al momento de la sentencia. Pero eso no es otra cosa que —sin desmerecer el gran avance en la dogmática y en la doctrina penal moderna— mantenerse dentro del sistema jurídico y judicial occidental, usando las armas jurídicas que convengan a ciertas estrategias de defensa judicial. En esencia, no contribuyen en sí a la discusión de fondo: el problema de la Jurisdicción Comunal Especial. Ello porque —siguiendo la línea ideológica de mi discurso— el orden jurídico, así como el sistema judicial nacional, responde a otro tipo de formación socioeconómica, en el cual los valores que estos recogen para la elaboración de sus normas son antagonicamente opuestas a los tratados aquí.

El choque entre estas dos racionalidades antagonicamente distintas, la occidental y la indígena, nos obliga a plantearnos, conjuntamente con las anteriores preguntas y las que siguen, si es ya necesariamente impostergable la inclusión, en nuestro contexto estatal, de un sistema de jurisdicción comunal especial. Aunque la pregunta parezca ociosa y la respuesta obvia, el asunto no está por demás si consideramos que, luego de lo anterior, debemos plantearnos también el problema orgánico que su construcción ha de generar. Es decir, que el asunto no sea voluntarismo puro que se convierta al final en utopía irrealizable sino en hecho concreto que merece una solución concreta, porque, seamos realistas, en materia de antropología y, más aún de antropología jurídica, nada está dado por hecho, ni siquiera el propio término “cultura”.

Por todo esto, como lo indiqué al empezar, no puedo dar respuestas y creo que nadie lo puede hacer. Al menos por ahora. Tampoco se trata de pretender alarmar con proposiciones anarquizantes. En todo caso tenemos, desde todas las perspectivas científicas a las cuales nos adscribamos, grandes retos concretos que asumir para el futuro en este campo del saber humano. Pero fundamentalmente es un reto del “marxismo” del siglo que acaba de pasar, porque tiene la obligación de devolverse a la ciencia y saldar la cuenta aún impaga desde las épocas del imperialismo socialista fracasado. Mientras tanto, en el caso concreto, tal vez sólo nos quede por el momento comprender que Occidente no es 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.

Finalmente, y aunque parezca sorna, ¿por qué no puede darse que los “otros” enjuicien, por ejemplo, a su modo, a los petroleros de la amazonía peruana que “matan” el equilibrio ecológico y, por ende, la universalidad de la cosmovisión nativa? ¿Con qué legitimidad el Estado peruano puede enjuiciar la conducta de estos “otros”? Aquí, donde, en palabras de Facundo Cabral, estafan y roban desde los bancos, mienten desde los templos y matan en nombre de la patria. □

## Notas

1. *Bachiller en Derecho y Ciencias Políticas, graduado en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Peruana Los Andes de Huancayo. Dirección postal: Pje. Salcedo N° 180, San Carlos, Huancayo, Junín, Perú. E-mail: luis.pacheco@centropolis.org.*
2. *MONTOYA, Rodrigo. “Emía y clase en el Perú”, discurso pronunciado en las 11 Jornadas por l’alliberament dels pobles, organizada por la Comissió Catalana Contra la Celebració del Cinqué Centenari, publicado en la Revista Margees. Encuentro y Debate. N° 7, enero de 1991. Publicado por Sur, Casa de Estudios del Socialismo. Lima. pp. 155 y ss.*
3. *LENIN, Vladimir Ilich. El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución. Traducción al español por Editorial Progreso, 1981. Impreso en la URSS, p. 6.*
4. *MARX, Carlos. “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política”. En: Carlos Marx y Federico Engels. Obras escogidas en dos tomos. Editorial Progreso. Moscú. Tomo 1, p.343.*
5. *Sobre el tema, ver con mayor profundidad LINTON, Ralph. Cultura y personalidad. Traducción de Javier Romero. Décima reimpresión de la primera edición en español. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1992. pp. 32 y ss.*

6. ENGELS, Federico. "Anti-Dühring". En: Carlos Marx y Federico Engels. Obras completas. Tomo XX, p. 26.
7. Academia de Ciencias de la URSS. Instituto de Filosofía. Ministerio de Enseñanza Superior y Media Especializada de la URSS. Fundamentos de filosofía marxista-leninista. Parte II. Materialismo histórico. Editorial Progreso. Moscú, p. 81.
8. *Un pensamiento, un esfuerzo, un sentimiento.*
9. *En este sentido, ver también DUVERGER, Maurice.* Instituciones Políticas de Derecho Constitucional.. Barcelona. Ediciones Ariel. 1970, p. 36.
10. *Este es un ejemplo que retrata una administración de justicia antigua ya no común en la actualidad —al menos eso se cree—, pero, en general, el principio valorativo último que lo guía, sigue vigente.*

## Bibliografía

ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS. INSTITUTO DE FILOSOFÍA, MINISTERIO DE ENSEÑANZA SUPERIOR Y MEDIA ESPECIALIZADA DE LA URSS.

*Fundamentos de filosofía marxista-leninista. Parte II. Materialismo histórico.* Editorial Progreso. Moscú.

DUVERGER, Maurice  
1970

*Instituciones Políticas de Derecho Constitucional.* Barcelona. Ediciones Ariel.

ENGELS, Federico

"Anti-Dühring". En: *Carlos Marx y Federico Engels, Obras completas.* Tomo XX.

LENIN, Vladimir Ilich  
1981

*El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución.* Traducción al español por Editorial Progreso. Impreso en la URSS.

LINTON, Ralph  
1992

*Cultura y personalidad.* Traducción de Javier Romero. Décima reimpresión de la primera edición en español. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

- MARX, Carlos  
1973 *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El desarrollo de la producción capitalista. Traducción de Floreal Mazía. Editorial Cartago. Buenos Aires.*
- MARX, Carlos  
1975 *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I. Séptima reimposición de la segunda edición en español. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México D.F.*
- MARX, Carlos y ENGELS, Federico  
1983 *La ideología alemana. Librería y Distribuidora "El Alba". E.I.R.Ltda. Lima.*
- MARX, Carlos  
"Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política".  
En: *Carlos Marx y Federico Engels. Obras escogidas en dos tomos.*  
Editorial Progreso. Moscú. Tomo I.
- MONTOYA, Rodrigo  
1991 "Etnia y clase en el Perú". En: *Revista Márgenes. Encuentro y Debate* N° 7. Enero. 1991. Publicado por Sur, Casa de Estudios del Socialismo. Lima.