

## COMUNIDAD NATIVA Y DERECHO DOS EXPERIENCIAS EN MADRE DE DIOS, PERU<sup>1</sup>

Patricia Urteaga Crovetto<sup>2</sup>

“No sería un exceso decir que  
[el derecho] crea el mundo social,  
pero sólo si recordamos que  
es el mundo el que antes crea el derecho”  
Pierre Bourdieu

### Introducción

A mediados de los años 50 en la comunidad ‘Botukebo’ de Oceanía tiene lugar un conflicto que altera la vida de los Kapauku, un grupo papú que habita las montañas centrales de Nueva Guinea Oriental. Como jefe del grupo, Awiitigaaj estaba obligado a resolver conflictos y a representar políticamente a sus súbditos. Pero además, Awiitigaaj debía hacer cumplir el derecho Kapauku y someterse él mismo a sus postulados, uno de los cuales prohibía explícitamente la alianza matrimonial con otro miembro de su mismo grupo de parentesco. Cuando Awiitigaaj se enamoró de una prima paralela no dudó en romper el tabú del incesto y, para evitar las sanciones, escapó con la pareja prohibida, lo cual puso en funcionamiento el aparato de justicia grupal.

Este evento tuvo graves consecuencias para las familias involucradas, pero la magnitud de la hazaña de Awiitigaaj era tal que trascendió de esa esfera afectando las relaciones entre todos los linajes de la Confederación Kapauku. Con la presión de los líderes de la Confederación, las partes fueron forzadas a negociar el ‘precio de la novia’ que pondría punto final a este conflicto. Sin embargo, Awiitigaaj nuevamente desafió las normas Kapauku negándose a pagar por la novia y causando una guerra entre linajes que minimizó los costos de su trasgresión legal, lo absolvió a él y a sus parientes de la culpa y eventualmente alteró el tabú del incesto entre los Kapauku. Finalmente, Awiitigaaj puso en vigencia una nueva norma que sustituyó la anterior, permitiendo las alianzas entre miembros del mismo grupo de parientes que no fueran primos en primer grado. Con el tiempo, la oposición inicial a este cambio legal fue desapareciendo debido en parte al apoyo externo de misioneros y funcionarios coloniales (Pospisil 1969).

Este caso ocurrido en la década del 50 muestra no sólo que no existen normas inmutables sino que el cambio es un elemento inherente a cualquier sociedad y, por ende, a cualquier norma que pretenda regularla. Nos sugiere también que la ‘comunidad’ no es un conglomerado ahistórico de individuos indiferenciados, sino que éstos tienen un papel

---

<sup>1</sup> Este artículo será publicado en el número sobre Sistemas Jurídicos de la Revista Amazonía Peruana, publicado por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

<sup>2</sup> La autora es abogada y candidata al doctorado en Antropología Sociocultural en la Universidad de California, Berkeley. Mi agradecimiento a Armando Guevara Gil por sus inteligentes comentarios a versiones previas de este texto. De la misma manera, agradezco a la Fundación Wenner-Gren for Anthropological Research por su apoyo durante mis años de estudio en Berkeley.

protagónico en su transformación. En definitiva, este caso nos invita a repensar las ideas de comunidad y derecho consuetudinario sometiéndolas al escrutinio de las evidencias históricas. Por ello, el análisis de dos casos ocurridos en comunidades nativas contemporáneas de Madre de Dios, Perú, es una oportunidad para revisar los mitos académicos y legales sobre el derecho consuetudinario y la comunidad revelando la mutabilidad del derecho mediante el uso y la construcción social del mismo, los procesos de formación de las comunidades y los diversos vínculos que se tejen y destejen entre el derecho y la política, entre la comunidad y el Estado.

### **La comunidad nativa Kotsimba**

#### *El proceso de formación de la comunidad nativa Kotsimba*

La comunidad nativa Kotsimba está ubicada sobre ambas márgenes del río Malinowski, distrito de Inambari, Provincia de Tambopata en el departamento de Madre de Dios. Se encuentra a seis horas y media de Mazuko, el pueblo más cercano. Según datos de FENAMAD<sup>3</sup>, Kotsimba figura entre las cinco últimas comunidades de Madre de Dios en ser reconocidas, siendo la fecha de su reconocimiento legal el 9 de marzo de 1992. Su territorio de aproximadamente 28,606 hectáreas de tierra, fue reconocido aún más tarde, el 20 de diciembre de 1996. El contexto en el que se producen estos dos reconocimientos, el de la comunidad nativa como persona jurídica y el de su territorio, es un contexto de conflicto entre colonos e indígenas, mineros y colonos, y mineros e indígenas. Ello explica, en parte, la persistencia de disputas al interior de la comunidad.

Según informaciones de los habitantes de Kotsimba, los primeros en ocupar la zona fueron mineros que llegaron de Abancay. La zona del río Malinowski, actual territorio de Kotsimba, fue ocupada por estos mineros luego de abandonar el río Karene en búsqueda de nuevas áreas para explotar el oro. Los mineros llegaron a esta zona a fines de la década del 50, llevando consigo a indígenas Pukirieri y Sapiteri o Sireneri<sup>4</sup> y colonos en condición de semi-esclavitud para sacar el mineral que sabían era abundante.

Uno de estos mineros se unió a una mujer indígena Pukirieri y posteriormente sucedió lo mismo con otros colonos que llegaron a la zona para trabajar en la minería como obreros. Casi todas las alianzas mixtas entre colonos e indígenas que existen en Kotsimba siguieron este patrón, de tal forma que la mayoría de los actuales descendientes de indígenas tiene como padre a un colono. Esto explica que lleven primeramente apellidos andinos o mestizos, que son los apellidos de sus padres, y como segundo apellido los de sus madres, que eran nombres indígenas adaptados al español por los misioneros.

En el año 1989 se llevó a cabo una de las primeras reuniones para conformar la comunidad. Los problemas empezaron cuando se trató de caracterizar a la comunidad ¿sería una

---

<sup>3</sup> La FENAMAD es la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes.

<sup>4</sup> Estos indígenas Pukirieri y Sapiteri o Sireneri habían sido trasladados por los misioneros Dominicanos desde el río Pukiri a la misión de Kaichihue a mediados de la década del 40 (Fenamad 1992, Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado 1969, Rumrill 1984). Desde allí habrían sido contactados por mineros mestizos del río Malinowski. Los Pukirieri y Sapiteri son dos sub-grupos Harakmbut, cuyo número habría disminuido a 60 personas debido tanto a las presiones y maltratos de los caucheros y mineros como a las prácticas misioneras de sedentarización (Rumrill 1984).

comunidad campesina o una comunidad nativa? La mayoría de colonos que vivía en el río Malinowski esperaba que se reconociera una comunidad campesina, mientras los indígenas querían una comunidad nativa. En este proceso, Kotsimba recibió el apoyo de FENAMAD y otras instituciones para su conformación como comunidad nativa y, a pesar de la resistencia de los colonos para que se reconociera como tal, finalmente una transacción entre colonos e indígenas allanó el camino. El problema, sin embargo, no fue resuelto pues los colonos siguen pensando que fueron ‘engañados’. Ello ha creado cierto resentimiento entre ambos grupos.

Cuando se reconoció legalmente la comunidad nativa Kotsimba existían en el padrón de miembros de la comunidad aproximadamente 26 familias indígenas que habitaban el territorio comunal y sólo una o dos colonos. Este número ha variado dramáticamente en los últimos tiempos ya que muchas familias indígenas han salido de la zona justamente a causa de los conflictos entre mineros, colonos e indígenas que hacen casi imposible la convivencia pacífica en la comunidad.

#### *La comunidad nativa Kotsimba hoy. Entre la exclusión y la integración*

Como mencionamos, Kotsimba tenía al momento de su reconocimiento veintiseis familias indígenas del grupo étnico Pukirieri y Sapiteri o Sireneri que figuran en el padrón original de la comunidad. La realidad actual es distinta, siendo seis o siete las familias indígenas que aún habitan el territorio comunal. El número de colonos<sup>5</sup>, aunque fluctuante, no ha disminuido tanto como el de indígenas. Muchos colonos ni siquiera viven en la comunidad pero al igual que los indígenas que se fueron, mantienen “parcelas” adjudicadas por alguna junta directiva de la comunidad cuando vivían allí. Actualmente, pocos indígenas hablan su lengua aunque la mayoría puede entenderla.

En relación a los colonos cabe hacer una diferenciación. Existen colonos que reclaman tener derechos sobre la comunidad porque eran habitantes muy antiguos de esa zona y además participaron en el proceso de reconocimiento legal de la comunidad. Algunos pocos han sido incorporados en el padrón original de la comunidad como comuneros. Otros colonos poseían tierras dentro del territorio comunal. A estos colonos se les respetó *de hecho* esa posesión aunque la propiedad de la tierra fuera de la comunidad. Ellos tienen *actas de colindancia* cuyo valor legal oficial es nulo. También hay colonos que negociaron para que la comunidad respetara su posesión sobre algunas áreas dentro del territorio comunal mediante *actas de acuerdo*. Estas actas establecían que la comunidad les brindaría apoyo siempre y cuando los colonos colaboraran con la comunidad.

Existen otros que no figuran en el padrón original ni tienen actas de colindancia o de acuerdo, pero tienen un área adjudicada por algunas juntas directivas de la comunidad. Estos acuerdos no tienen valor legal oficial pues la propiedad y posesión del territorio son únicamente de la comunidad nativa, pero sirven como forma de organizar la distribución

---

<sup>5</sup> Cabe mencionar que estas distinciones entre ‘colonos’ y ‘mineros’, son del tipo *emic*, es decir, son auto-definiciones. A pesar de que los colonos y mineros realizan tanto actividades mineras como agrícolas, lo que los distingue es el desarrollo predominante de una actividad económica que los identifica y, en el caso de los mineros, esta actividad es la minería, mientras que en el caso de los colonos, muchos de éstos no realizan actividades mineras sino únicamente agrícolas.

interna de la tierra. Existen aún otros que no tienen ningún derecho ni documento otorgado y/o respetado por la comunidad pero que insisten en tener derechos sobre “sus terrenos” ya que eran mineros en la época que la comunidad se formó. La mayoría de estas personas tienen o dicen tener títulos de concesiones mineras sobre el oro existente en el territorio de la comunidad. Por último, existen colonos que llegan a la comunidad como ‘peones’ contratados por mineros u otros colonos. Algunos de ellos se han establecido en el territorio comunal uniéndose a mujeres indígenas, mientras que otros se quedan sólo transitoriamente.

Esta situación tan diversa y compleja ha generado tensiones que se expresan en la convivencia cotidiana. En efecto, la mayoría de los colonos trata de demostrar a los dirigentes indígenas que son fieles a la comunidad participando en las faenas comunales, asistiendo a las asambleas, reuniones de la comunidad y ‘desalojos’<sup>6</sup>, aprobando los acuerdos de asamblea, pagando las cuotas que se establecen, etc. De esta forma los colonos buscan que se les reconozca como “parte de la comunidad **aunque no sean indígenas**” permitiéndoles usar la tierra y los recursos comunales y evitando que los expulsen del territorio por carecer de identidad indígena. En otras palabras, los colonos recurren a estas ‘formas de lealtad’ para poder vivir en la comunidad ‘como si fueran comuneros’, extraer oro, cazar, pescar y algunos inclusive, para evadir la justicia por condenas pendientes.

Si bien algunos colonos cumplen sus tareas para garantizar su estadía en la comunidad, también presionan a los líderes indígenas para que los integren de manera formal a la comunidad. Así por ejemplo, muchos colonos desconocen a la dirigencia comunal indígena, no acatan las decisiones que toma la asamblea, generan comentarios informales como chismes y acusaciones, no aportan las cuotas fijadas por la asamblea o simplemente dejan de participar en las tareas comunales. Por otro lado, los colonos que sí aportan cuotas comunales acusan a los dirigentes de no rendir las cuentas del dinero que recaudan, tratando de deslegitimar su representatividad.

Esta situación no sería crítica si no fuera por el antagonismo existente entre mineros e indígenas. En este contexto, el apoyo y la solidaridad de los colonos es clave para determinar la primacía de uno de estos dos grupos en la comunidad. Sin embargo, debido a la ‘política de ambigüedad’ desarrollada por los colonos, los indígenas no tienen certeza sobre la posición del colono respecto al minero, incertidumbre que agrava la convivencia.

#### *Recursos naturales, dependencia y conflicto*

La falta de recursos para garantizar la autosubsistencia en esta comunidad ha convertido a los comuneros en personas dependientes de la economía del oro y del mercado. Una muestra de esta dependencia es que los habitantes de Kotsimba, indígenas y colonos, consideran que la mejor época del año es la de creciente pues sólo en este tiempo se puede extraer oro. Cuando no hay oro se recurre a la madera, pero tanto la difícil geografía del lugar como los trámites administrativos engorrosos y onerosos impiden que la madera sea un recurso al alcance de todos los habitantes de la comunidad.

---

<sup>6</sup> Los desalojos son estrategias de autodefensa que los indígenas de Madre de Dios han desarrollado en su experiencia con los mineros que invaden sus territorios.

La escasez de recursos naturales y la dificultad para realizar actividades productivas o para extraer recursos como el oro y la madera crea una sensación de angustia entre los habitantes de Kotsimba. Muchas veces sucede que aquella persona que puede extraer oro o madera es mal vista por otras familias generándose envidia, celos, chismes y malentendidos entre familias colonas o indígenas. Por otro lado, los habitantes de Kotsimba muchas veces carecen de permisos para extraer madera debido a lo cual los comerciantes del pueblo engañan a los comuneros prometiéndoles un pago que nunca llega o pagándoles precios bajos por sus recursos.

Esta situación condiciona a los habitantes de Kotsimba a dedicarse a la minería, lo cual genera una serie de conflictos en la comunidad. Algunos colonos e indígenas extraen oro de áreas que los mineros reclaman como suyas, mientras los mineros reclaman áreas que no figuran en su concesión. Por otro lado, muchos mineros que tienen títulos de concesión minera no cumplen con los requisitos legales para explotar el oro en territorio comunal<sup>7</sup>, por lo cual los comuneros consideran que no tienen derecho a extraer oro de su territorio. Estos conflictos han llegado algunas veces a desenlaces fatales como asesinatos<sup>8</sup>. Aún hoy, algunos mineros siguen amenazando de muerte a los dirigentes indígenas, quienes responden a estas amenazas restringiéndoles el acceso a los caminos comunales e imponiéndoles restricciones que los mineros se niegan a aceptar. Todo ello contribuye a que los habitantes de Kotsimba vivan en un estado de permanente miedo y angustia.

#### *Resolviendo conflictos en Kotsimba*

La conformación multiétnica de la comunidad Kotsimba, característica de varias comunidades nativas en Madre de Dios, le da un matiz particular a la administración de justicia. Como mencionamos, muchos habitantes colonos de Kotsimba no acatan las decisiones de la asamblea lo que hace poco operativas las decisiones jurisdiccionales. Probablemente por esta razón, los dirigentes indígenas han optado por derivar a la justicia externa los conflictos graves que involucran a agentes externos, mientras que los conflictos entre comuneros o individuos que se someten a la jurisdicción interna son resueltos por las autoridades comunales.

En los casos más graves, los dirigentes indígenas indican que son las autoridades nacionales las que deben administrar justicia. No sólo la incapacidad de ejecutar sus decisiones los ha impulsado a tomar esta determinación. También la necesidad de los líderes indígenas de poner de su lado a las autoridades externas derivándoles casos que ellos mismos no pueden resolver. Aquí, la violencia y el miedo que ésta genera en la comunidad son dos factores que determinan la actitud de los líderes de Kotsimba de coordinar y someter ciertos casos a la justicia extra-comunal. En el caso de conflictos con mineros, si la justicia externa

---

<sup>7</sup> Estos requisitos son la consulta a la comunidad, la elaboración de estudios de impacto ambiental, el acuerdo con la comunidad o en su defecto, el derecho de servidumbre para poder ingresar al territorio comunal.

<sup>8</sup> En el año 1998, uno de estos mineros mató al esposo de una mujer indígena de la comunidad. Como consecuencia se abrió un proceso penal por el cual el minero fue condenado a tres años de prisión y a pagar S/4,000 de reparación civil pero, debido a los beneficios penitenciarios, logró salir de prisión antes de cumplir un año pagando un monto irrisorio por reparación civil. Actualmente vive en la comunidad de Kotsimba violando las condiciones establecidas para su libertad provisional, por lo cual debería revocársele el beneficio.

resuelve, hay más probabilidades de que los fallos sean acatados por los individuos no-indígenas que si resolvieran los órganos de justicia de la comunidad<sup>9</sup>.

En las asambleas siempre hay espacio para la administración de justicia. Casi siempre al final de cada asamblea se da lugar a una sección que los comuneros llaman “quejas”. Cada persona que se siente agraviada por la actitud de otra presenta su “queja” a la asamblea. Describe las circunstancias en las que se cometió la infracción mientras los demás escuchan. En medio del relato no faltan interrupciones de los acusados, quienes van aportando su interpretación de los hechos descritos por el acusador. Generalmente no se disputa el hecho, pero sí las razones por las cuales se cometió.

Muchas veces, se presentan quejas que buscan equilibrar una relación de desigualdad. Este es el caso de un trabajador minero que se quejaba porque su empleador había destruido su campamento y lo había ‘lapeado’ en la cara. Pero la razón principal de la queja era corregir la actitud del empleador quien, junto con su esposa, consideraba que el empleado merecía el golpe. Durante el juicio se descubre que el empleador sospechaba que este obrero había sustraído su escopeta dos meses antes, debido a lo cual le había propinado el golpe. Sin embargo, ninguno puede probar sus afirmaciones. El patrón no puede demostrar que su empleado le robó y éste no puede comprobar que el patrón había destruido su campamento. Ante esto, los dirigentes, en clara referencia a la actitud del patrón, concluyen diciendo que no era bueno hacerse justicia por mano propia, que para eso habían autoridades y que esas autoridades investigarían para que las cosas no quedaran como estaban, encargándoles esta tarea a los miembros del Comité de Defensa Territorial. Finalmente, sentencian que la agresión no era buena y que lo único que hacía era traer más problemas.

#### *El caso del ‘levantamiento del cadáver’*

La migración minera llevó a Kotsimba a muchos individuos con antecedentes penales para quienes el único refugio era un lugar alejado como esta comunidad. Además, la extensión del territorio comunal evita que todos sus habitantes se conozcan, facilitando el anonimato de estos individuos. En marzo del año 2000, un habitante de Kotsimba que nunca participó en la dinámica comunal fue encontrado agonizando en su vivienda. La comunidad tuvo una respuesta inmediata.

A las tres y media del día 3 de abril del año 2000, la señora ‘A’ se acercó al campamento minero del señor ‘B’ para cobrar una deuda al señor ‘C’ quien vivía provisionalmente allí. Cuál no sería su sorpresa al encontrar que este señor se hallaba agonizando y en estado inconsciente. La señora ‘A’ comunicó el hecho a uno de los líderes de la comunidad, quien verificó el hecho. Inmediatamente el dirigente se puso en contacto por radio con el puesto de salud de Mazuko para que algún médico se hicieran cargo de esta persona. Los funcionarios del Ministerio de Salud sugirieron que los comuneros lo llevaran al puesto de salud de Mazuko. La distancia que separa la comunidad del pueblo de Mazuko es de seis horas y media de caminata, por lo que parecía más fácil que los funcionarios de salud se acercaran a la comunidad. Por ello, los comuneros volvieron a comunicarse más tarde con los funcionarios de salud sin obtener ninguna respuesta.

---

<sup>9</sup> Aunque esto tampoco es seguro, véase nota 5.

Enterados del suceso, varios comuneros se acercaron al lugar para ver al Sr. 'C' quien había fallecido mientras se realizaban estas gestiones. El día 4 los dirigentes comunales volvieron a llamar por radio al Juez de Paz del distrito de Inambari cuya sede se encuentra en Mazuko para informarle del deceso. Vía radiofonía, el Juez de paz los autorizó a 'levantar el cadáver'<sup>10</sup> y a pesar de las dudas de los comuneros, éstos procedieron de acuerdo con las instrucciones del Juez levantando un acta donde dejaban constancia de que 'C' había muerto por causa natural. Sin embargo, al momento de limpiar el cadáver para enterrarlo cristianamente encontraron huellas de hematomas en el cuerpo. Al verificar estos hechos, los dirigentes y comuneros nuevamente se comunicaron por radio con el Juez de Paz y el Gobernador para informarles lo sucedido.

El Juez les respondió que había coordinado con otras autoridades del pueblo para llegar a la comunidad. Los comuneros esperaron en vano su llegada pues el médico de turno del puesto de salud se negó a ir a la comunidad para hacer la autopsia de ley. Habiendo pasado ya dos días del suceso, el día 5 los comuneros procedieron a levantar el cadáver bajo la autorización otorgada antes por el Juez de Paz y lo enterraron en el cementerio de la comunidad. Los comuneros hicieron un acta de levantamiento de cadáver y una de 'levantamiento de bienes' "todo esto de acuerdo a las indicaciones por radio de comunicación por el señor Juez del distrito de Inambari, Mazuko<sup>11</sup>."

Al informar sobre el hecho a las autoridades nacionales, los líderes de la comunidad reconocen la facultad del Estado para investigar el crimen y administrar justicia. De esta forma, los dirigentes buscan el amparo del Estado para garantizar el orden interno que ellos no pueden debido a la extensión del territorio y a las complejas relaciones sociales internas. Lo interesante aquí es que el Juez de Paz delega facultades que incluso él no tiene al "autorizar" a los comuneros a levantar el cadáver. Dicha autorización transforma la 'justicia' de la comunidad en una *delegación de funciones estatales*. Este acto consciente de una autoridad de 'delegar' funciones estatales cubre de un manto de 'legalidad' el desempeño de las autoridades de Kotsimba. Pero además, tiende un hilo conductor entre la comunidad y el Estado por el cual éstos dejan de estar en extremos opuestos y se encuentran. Aquella ecuación manida en las Ciencias Sociales por la cual el *Estado* se opone a la *Sociedad* es discutible en este caso donde la coordinación entre autoridades comunales y estatales es tan fluída que se asume que las funciones de las últimas pueden ser desarrolladas por las primeras, sin que ello se sustente en la legalidad del Estado.

## **La comunidad nativa Sonene**

### *El proceso de formación de la comunidad Sonene*

Junto con "Palma Real" e "Infierno", la comunidad nativa "Sonene" alberga al grupo Ese'jeja de la familia lingüística Tacana. Sonene está ubicada sobre la margen izquierda del río Heath o Sonene, límite natural entre Perú y Bolivia, en el distrito de Tambopata, provincia del mismo nombre, en el departamento de Madre de Dios. La comunidad fue reconocida el 27 de noviembre de 1984 y cuatro años más tarde, el 19 de noviembre de

---

<sup>10</sup> Nótese que los jueces de paz no están legalmente facultados para asumir este tipo de casos ni funciones.

<sup>11</sup> Informe N° 001-CNK-2000 de la comunidad nativa Kotsimba al Juez de Paz del Distrito de Inambari.

1987, se titula el territorio con una extensión de 3,857.60 hectáreas. Está localizada a 6 horas en bote<sup>12</sup> desde Puerto Maldonado.

La tierra titulada de Sonene, sin embargo, no representa todo el territorio ancestral del grupo étnico Ese'ejá que se extendía hasta Bolivia donde aún se encuentran familias Ese'ejá que intercambian visitas con sus parientes peruanos. La denominación Huarayo o Guarayo les fue impuesta, pero ellos se auto-denominan Ese'ejá. Los Ese'ejá no son muchos. Su población llega aproximadamente a 600 individuos, por lo que han sido considerados como un grupo altamente vulnerable (Brack 1997). Constantes contactos con agentes externos explican la disminución de su población a partir del siglo XX, cuando las incursiones de caucheros y otros se incrementaron en su territorio ocasionando dislocaciones territoriales y conflictos interétnicos que terminaron diezmando su población (Rummenhoeller et. al. 1991).

Finalmente, los Ese'ejá tuvieron que aceptar la presencia del 'otro' estableciendo relaciones con misioneros dominicos, guarniciones de frontera y mestizos de Perú y Bolivia. Por la década del 50, los Ese'ejá del río Sonene incursionan en el comercio de castaña, abundante en su territorio. Compañías exportadoras de castaña de Puerto Maldonado entablan relaciones comerciales con ellos, pero esta asociación no dura mucho y los Ese'ejá vuelven a intercambiar sus productos con sus vecinos mestizos (Ibid.).

En 1976, personal de SINAMOS<sup>13</sup> integró a los Ese'ejá del río Sonene en la comunidad nativa Palma Real que agrupaba otros sub-grupos del mismo grupo étnico. Ello no fue bien recibido por los Ese'ejá del río Sonene que pertenecían al grupo de los Benianos, ni por los de Palma Real que pertenecían al grupo de los Bahuaja o río Tambopata. Ambos sub-grupos acostumbraban ubicar sus residencias por separado estableciendo sus propios territorios. Luego de numerosos reclamos de las familias Ese'ejá del río Sonene, finalmente el Estado reconoce la comunidad nativa Sonene y posteriormente su territorio antes habitado por mestizos (Rumrill 1984; Rummenhoeller et. al. 1991).

#### *La comunidad nativa Sonene hoy. Entre la conservación y la subsistencia*

La comunidad Sonene fue formada con 16 familias Ese'ejá y una familia mestiza (Rummenhoeller et. al. 1991). Hoy la población llega a 22 familias, la mayoría de las cuales habla lengua Tacana. Tienen relación con misioneros católicos, adventistas, maronitas y pentecostales que han llegado a las comunidades Ese'ejá para predicar su fé (Brack 1997). Los Ese'ejá de Sonene practican la caza, pesca, recolección, horticultura y, desde el año 1977, venden madera que extraen con una motosierra adquirida mediante un préstamo del Banco Agrario (Rummenhoeller, et. al. 1991). Además, tienen convenios

---

<sup>12</sup> El tiempo que demora llegar a la comunidad depende del tipo de motor que se use. En este caso, nos referimos a un motor de 55 hp.

<sup>13</sup> El SINAMOS era el Sistema Nacional de Movilización Social creado por el gobierno del General Velasco Alvarado en los años 70.

<sup>14</sup> Incluso antes de la creación del Parque Bahuaja-Sonene, los Ese'Eja fueron articulados al mercado turístico y comenzaron a ser vistos como un 'atractivo' por empresas turísticas como Cusco Amazónico y Peruvian Safaris, también denominada Explorer's Inn, quienes llevaban turistas continuamente a sus comunidades (Rumrill 1984).

<sup>15</sup> Informe 018-2000-INRENA-DGANPES-J-PNBS-ZRTC (6/6/2000).



firmados con ONGs y entidades del Estado para el desarrollo de pequeños proyectos productivos, turísticos<sup>14</sup> y de conservación. Últimamente, la comunidad ha firmado un convenio con un operador turístico para construir un albergue en la comunidad.

Las comunidades Ese'ejá Sonene y Palma Real se encuentran ubicadas dentro del perímetro de la zona reservada Tambopata Candamo. La superficie de la zona reservada Tambopata Candamo y del parque nacional Bahuaja Sonene llega a 1'585,051 hectáreas, mientras que la comunidad Sonene tiene 2,640 hectáreas. La propuesta original para la creación del parque surgió en los años 80 a iniciativa de varias organizaciones conservacionistas que veían en el Candamo un potencial biológico que debía ser conservado (Winitzky 1999). La creación del parque nacional Bahuaja-Sonene en el área del Candamo se aprueba finalmente en julio de 1996. Si bien para los conservacionistas la creación del parque significó un triunfo, la comunidad Sonene que quedó atrapada en los alrededores del parque, tuvo que adaptar muchas prácticas relacionadas con la naturaleza y su entorno a esta nueva situación. Una de ellas fue la caza de animales mayores que practicaban más allá del poblado.

Para los Ese'ejá particularmente “la caza es una actividad frecuente y constituye una fuente importante para cubrir las necesidades de proteínas en la dieta alimenticia” (Rummenhoeller et. al. 1991: 28). Pero debido a la presión que ejercían los mestizos de Puerto Pardo sobre la fauna del territorio comunal, los Ese'ejá se habían visto obligados a buscar animales en los alrededores del territorio titulado, incluyendo el parque Bahuaja-Sonene. Si bien la creación del parque garantizaba su territorio también limitaba su libertad para cazar; el comercio de carne de monte, huevos de Taricaya y otros productos disminuyó, lo cual redujo drásticamente sus ingresos. Algo similar sucedió con la venta de la castaña, lo que los impulsó a vender madera sin obtener tampoco el beneficio que esperaban. Esta es la principal razón por la que los Ese'ejá de Sonene estuvieron en desacuerdo con la creación del ex Santuario Pampas del Heath y el Parque Bahuaja Sonene. La conservación tuvo una consecuencia inesperada: los hizo más pobres.

Este problema no se restringe a la comunidad nativa Sonene, sino que es común a los pobladores indígenas que se encuentran dentro o alrededor de Áreas Naturales Protegidas por el Estado (ANPE), quienes “experimentan de pronto, y muchas veces en forma impositiva y sin mediar explicación o compensación, una serie de restricciones en cuanto al uso de los recursos naturales” (Camino 2000: 38). Los reclamos indígenas sobre el particular tienen algo en común: la restricción de la libertad que tenían antes de la creación de las ANPE para aprovechar los recursos naturales. Las prohibiciones establecidas en la ley de Áreas Naturales Protegidas están orientadas a limitar actividades que efectivamente podrían afectar la fauna y flora de la ANPE y que están consideradas en la ley; sin embargo, muchas veces los administradores de las ANP no tienen conocimiento del contenido de las normas lo que los lleva a prohibir actividades que no lo están legalmente. Este es el caso de un parque nacional donde:

“tradicionalmente han habitado pobladores indígenas [y] de pronto se les impide recolectar del bosque las hojas de palma que siempre han utilizado para techar sus viviendas. En otro caso, se impide a los pobladores indígenas de la zona de amortiguamiento seguir practicando caza de subsistencia al

interior del ANPE vecina, de donde han obtenido su sustento por centurias, sin haber probado degradación ambiental” (Ibid.: 39).

Estas actitudes de los administradores de las ANPE no se explican solamente por el desconocimiento de la ley. Subyacen a estas prácticas políticas culturales difíciles de desarraigar, por las cuales generalmente estos funcionarios “perciben a los pobladores indígenas como ciudadanos de segunda categoría, a sus culturas tradicionales como expresiones de comportamientos sub-humanos. Ante esto asumen actitudes sea despectivas o paternalistas [lo que] ciertamente [...] daña las relaciones entre la administración de las ANPES y la población indígena” (Ibid.: 40).

Este fue uno de los temas incluídos en el acuerdo firmado en Puerto Maldonado el 20 de Julio del año 2000 entre los pueblos indígenas, su organización FENAMAD y las autoridades de Madre de Dios. Respecto a las ANP, los indígenas solicitaban que:

“el Estado reconozca el derecho al territorio indígena tradicional al interior de las áreas naturales protegidas en armonía y concordancia con el artículo 14 del Convenio 169 de la OIT... Que se respete el derecho a la forma de vida de los Pueblos Indígenas como pobladores ancestrales de las tierras en áreas naturales protegidas, el acceso libre y el uso sostenible de los recursos naturales en estas áreas, en armonía con su categoría de protección correspondiente. Que la población indígena tenga participación en la gestión de las áreas naturales protegidas donde exista población indígena, bajo la forma de cogestión. Que la vigilancia de las áreas naturales protegidas sea efectuada por la población indígena local, previa capacitación acordada entre las partes. Que las iniciativas indígenas para el desarrollo de actividades económicas de subsistencia sean incorporadas y promovidas en los planes de desarrollo de las áreas protegidas. Que el aprovechamiento de los recursos por la población indígena en las áreas naturales protegidas para su subsistencia, implique su utilización tanto para el consumo directo, como para su comercialización, la misma que permita cubrir las necesidades básicas de la población (educación, vivienda, vestido, salud y alimentación), en armonía con la zonificación del área”.

Sin embargo, hasta ahora estos reclamos no han tenido eco y los problemas continúan. La condición de los Ese'ejá de Sonene es crítica. La tasa de enfermedades como la tuberculosis y la desnutrición es muy alta y la falta de ingresos los está sumiendo en la más absoluta pobreza. Ante ello, los habitantes de Sonene se encuentran abiertos a cualquier propuesta de desarrollo que se les ofrezca. Este es el caso de las empresas de turismo que veremos a continuación.

#### *El turismo y los Ese'ejá de Sonene*

Entre los años 1999 y 2000, un operador turístico llegó a la comunidad Sonene para proponerles un proyecto: la construcción de un albergue en la comunidad. Las promesas de este operador de mejorar las condiciones de vida de los Ese'ejá por medio del albergue

turístico tenían un eco especial para los habitantes de Sonene que veían cómo se reducían sus ingresos desde la creación del parque Bahuaja Sonene.

Sin mucha demora aceptaron las condiciones del operador. Algunas personas conocedoras de la situación explicaban la actitud de la comunidad por la pobreza que agobiaba a sus habitantes “la gente es demasiado pobre y acepta cualquier cosa” (asesor de FENAMAD, com. per. 2000). Inmediatamente, el operador turístico había obtenido los planos y otros documentos de la comunidad para proceder a legalizar el convenio. Sólo tiempo después, los dirigentes de FENAMAD se habían enterado por terceras personas que las autoridades de la comunidad Sonene habían firmado un convenio con el operador turístico. A pesar de su oposición a la firma de un convenio tan desfavorable para la comunidad, FENAMAD no habría podido hacer mucho. Al contar con personería jurídica, la comunidad tenía autonomía para realizar actos como éstos haciendo innecesaria la participación de otros actores, lo cual era conocido por el operador.

En varias ocasiones los representantes de Sonene habían expresado su opinión, exigiendo que FENAMAD apoyara sus proyectos turísticos. Por su parte, los dirigentes de FENAMAD veían con recelo a estos ‘operadores turísticos’ que ofrecían el paraíso no sólo a los turistas sino también a los indígenas y que muchas veces sólo buscaban su provecho personal. También desconfiaban de este operador turístico, cuya supuesta organización era desconocida en la zona y que, amparado en ese anonimato, “sorprende a las comunidades nativas prometiendo crear puestos de trabajo, pero los artículos del convenio no aseguran esos puestos de trabajo” (dirigente de FENAMAD, com.per., 2000).

Por su parte el INRENA había demostrado ya su disconformidad con el proyecto turístico de este operador. La Dirección del Parque Nacional Bahuaja Sonene – Zona Reservada Tambopata Candamo indicaba en un informe de Junio del 2000<sup>15</sup> que:

“a la fecha, se viene utilizando a la Comunidad Nativa a fin de gestionar los permisos correspondientes, contestando la suscrita a la Comunidad los pasos a seguir y sobre la posición de la Institución acerca de la firma del convenio. Razón por la cual la relación con el presidente de la Comunidad se ha resquebrajado, ya que piensa que nos oponemos al desarrollo y bienestar de la Comunidad”.

En efecto, la jefa del parque se había opuesto a los intereses del operador turístico, por lo que éste habría informado a la comunidad que en realidad Inrena se oponía a que la comunidad progresara. Ante ello, un miembro de la comunidad había indicado que Inrena debía pensar también en dar trabajo a los indígenas que están en zonas reservadas y no sólo en conservar la naturaleza. Arguía que no contaban con medios económicos para educar a sus hijos: “Los indígenas no viven comiendo tierra, también tenemos los mismos derechos que cualquier otro ser humano, esto lo debe pensar INRENA”<sup>16</sup>.

*El caso de Luis Sonihua. Autonomía, derecho transnacional y políticas de la memoria.*

---

<sup>16</sup> Opinión de un líder Ese ‘Eja de la comunidad Sonene en el Taller de líderes de Consejos Territoriales de FENAMAD (2000).

En medio de este conflicto, el 12 de mayo del 2000 el anciano Ese'uja Luis Sonihua murió de inanición en la comunidad de Sonene. Sonihua había querido entrar a cazar en el área de la zona reservada Tambopata Candamo, parque nacional Bahuaja Sonene, pero según sus familiares, los guardaparques le habían negado la entrada bajo el argumento de que la caza estaba legalmente prohibida. Ante ello, Sonihua se negó a probar alimento muriendo finalmente de desnutrición.

Los medios de comunicación<sup>17</sup> difundieron la noticia de esta forma: “la presunta muerte de un indígena de la Comunidad Nativa de Sonene a raíz de una huelga de hambre que él realizó como protesta por la prohibición de INRENA (zona reservada Tambopata Candamo y parque nacional Bahuaja Sonene) en (sic) no dejarlo realizar sus actividades ancestrales (caza, pesca y recolección) en territorios del río Heath”. Inmediatamente, organismos del gobierno del ex presidente Fujimori pretendieron deslindar su responsabilidad difundiendo la noticia de que esta persona estaba muy enferma antes del incidente y que su negativa a comer empeoró su delicada salud ocasionando su muerte. Así, la Dirección del Parque Bahuaja Sonene y la zona reservada Tambopata Candamo había elaborado un informe para probar que ni los guardaparques, ni las autoridades del parque tenían responsabilidad en el asunto: “hay un mal entendido o vienen siendo manejados por alguien que desea desprestigiar la labor que viene realizando INRENA (PNBS y ZRTC), y ...si el nativo se murió fue por causas ajenas a lo propalado por las emisoras”<sup>18</sup>.

Sin embargo, miembros de la comunidad insistían que Inrena tenía responsabilidad. Afirmaban que Sonihua era conocido como un buen cazador y que “días atrás había salido a mitayar [y] había preparado su arco y sus flechas...por la tarde regresó ofendido e indignado pues un guardabosques le había prohibido...cazar”<sup>19</sup>. Para ellos, Sonihua había muerto “flaco por falta de alimentación que impone Inrena”<sup>20</sup>. También el sacerdote que visitaba la comunidad para realizar misa y la enfermera que lo atendió indicaron que habían recibido información de parte de la familia de Sonihua en el sentido de que él estaba acostumbrado a cazar en dicha área que consideraba su territorio ancestral, de manera que cuando los guardaparques le prohibieron la entrada Sonihua se negó a comer. En junio, el Director General de Salud de Madre de Dios elabora un informe sobre el deterioro de la salud de Sonihua en el que no se mencionan los motivos por los que se negaba a comer. El informe consigna que el tratamiento del anciano Ese'uja comenzó en enero cuando presentó dolores musculares y abdominales. Indica que a principios de abril, el enfermo se negó a comer rechazando los alimentos que se le ofrecían. Ese mes le diagnostican desnutrición grave y se le administra suero pero continúa inapetente y desea morir. Tiene deshidratación de segundo y tercer grado. No quiere ser evacuado. Finalmente, el 12 de mayo Luis Sonihua muere por deshidratación y desnutrición.

El problema se centró en determinar cuál fue la causa de su muerte. A fines de junio, la Defensoría del Pueblo sugirió a la Fiscalía de Madre de Dios que hiciera una autopsia del

---

<sup>17</sup> Radio Programas del Perú y Radio Madre de Dios.

<sup>18</sup> Informe 018-2000-INRENA-DGANPES-J-PNBS-ZRTC (6/6/2000).

<sup>19</sup> Comunicado de prensa. FENAMAD, 6/6/00.

<sup>20</sup> Opinión de un líder Ese 'Eja de la comunidad Sonene en el Taller de líderes de Consejos Territoriales de FENAMAD (2000).

cuerpo de Sonihue para determinar las causas reales de su muerte. El fiscal, junto con un médico y un policía habían programado ir a la comunidad Sonene el sábado 24 para hacer la autopsia del cadáver. Los líderes de la comunidad no estaban de acuerdo pues ya estaban bastante mortificados con toda la propaganda hecha alrededor de este caso y no querían más intervenciones del Estado. Uno de los líderes nos contó que los Ese'ejá pensaban que si desenterraban un muerto o se encontraban con un cadáver, podían 'asustarse' hasta morir. Por eso, los Ese'ejá no tenían la costumbre de visitar a los muertos pues pensaban que los muertos podían "cutiparlos". Esta creencia se sumaba a la preocupación de los líderes comunales de que el resultado de la autopsia pudiera ser tergiversado de acuerdo a los intereses del gobierno para encubrir su responsabilidad en la muerte de Luis Sonihue, responsabilidad que los miembros de Sonene querían dejar bien establecida en la medida que Inrena era el principal opositor a sus proyectos con el operador turístico.

Con la ayuda de la FENAMAD, la comunidad invocó sus derechos culturales reconocidos en el Convenio 169 de la OIT para evitar la presencia e intervención del Estado en la comunidad mediante la autopsia del cadáver. Como un ejemplo de lo que Merry (1996) denomina procesos de "vernacularización" del derecho transnacional, las autoridades comunales junto con el equipo de FENAMAD elaboraron los recursos legales pertinentes que finalmente no llegaron a presentar ante las instancias judiciales porque el fiscal había sido previamente disuadido de ordenar la realización de la autopsia.

En su momento el caso de Luis Sonihue concitó la mirada del mundo. Lamentablemente, la tergiversación de los hechos desvió la atención del problema principal, la dramática situación de las comunidades indígenas Amazónicas que genera enfrentamientos como el que hemos visto entre INRENA y la comunidad Sonene. Conflictos como éstos se agudizan por intereses de terceros como los del operador turístico que busca poner a la comunidad de su lado ante la oposición de Inrena a sus planes de construir un albergue en territorio comunal. En este contexto, la muerte de Luis Sonihue condensa esta situación y los conflictos entre las partes convirtiéndose así en un medio de expresión.

Como en el film "Rashomon" de Akira Kurosawa, las razones de la muerte de Luis Sonihue son disputadas por cada uno de los actores, quienes interpretan a su manera los hechos pasados reelaborándolos en un contexto particularmente conflictivo que expresa las necesidades de la comunidad y las relaciones entre ésta y el Estado. Este fenómeno debe entenderse como parte de las *políticas de la memoria*, que no pretenden definir "la verdad" sino, más bien, desentrañar los significados últimos de cada una de las versiones y entender cómo éstas son puestas en el escenario social respaldando las reivindicaciones de cada actor.

Los casos que hemos visto demuestran que el relativo aislamiento de los indígenas amazónicos es meramente una construcción intelectual que difiere ampliamente de la realidad Amazónica. Esta realidad interpela y desafía constantemente el concepto clásico de comunidad que liga a sus habitantes a un pasado más bien prístino engendrado en las canteras de las Ciencias Sociales del siglo XX.

### **La comunidad como “tipo ideal”**

A fines del siglo XIX e inicios del XX, las Ciencias Sociales Europeas comienzan a responder a los cambios que de forma dramática afectaban a sus sociedades. En este contexto surgen dos sociólogos que intentan explicar la transformación de sociedades rurales frente al surgimiento de sociedades industrializadas: Ferdinand Tönnies y Emile Durkheim. Mediante conceptos dicotómicos, Tönnies y Durkheim trataron de entender los dos tipos de sociedades. El primero hablaría de “Gemeinschaft” versus “Gesellschaft”; mientras el segundo recurriría a la idea de sociedades basadas en la solidaridad mecánica versus sociedades basadas en la solidaridad orgánica.

Gemeinschaft y Gesellschaft son dos “tipos ideales” con los que Tönnies se refería a sociedades o comunidades basadas en la voluntad natural versus sociedades basadas en la voluntad racional. Las primeras precedían a las otras en el tiempo y se caracterizaban por la unidad, la autoridad paternalista, la paz, relaciones armoniosas entre conocidos y parientes, campesinos que amaban la tierra, estabilidad, producción artesanal, etc. Con estos conceptos Tönnies pretendía explicar y diferenciar entidades sociales “así, la Edad Media es caracterizada por tener relaciones del tipo Gemeinschaft más que los tiempos modernos. Asimismo, la familia es descrita como una entidad que tiene más características Gemeinschaft que una compañía comercial” (Loomies 1957: 3). Al articular estos conceptos a las categorías de derecho y orden, Tönnies dedujo que “cuando la vida de un grupo tiene las características de Gemeinschaft, las normas del orden están basadas en el acuerdo; cuando la vida es esencialmente la de Gesellschaft, las normas están basadas en la convención...a medida que la sociedad se vuelve más compleja y racionalista, las formas de derecho se divorcian más de las costumbres, tradiciones y usos de la gente y el derecho legislativo se vuelve más importante” (Ibid.: 8).

De la misma forma, Durkheim desarrolló el concepto de la división del trabajo para describir dos tipos de sociedades: aquellas basadas en la solidaridad mecánica y aquellas basadas en la solidaridad orgánica. Durkheim señalaba que existían sociedades carentes de diferenciación social y especialización que se articulaban en torno a la ‘solidaridad mecánica’; es decir, en torno a “un fuerte sentido de que comparten experiencias comunes”. Pero a medida que las sociedades se iban especializando, desarrollaban un tipo de ‘solidaridad orgánica’ “en la que cada uno de estos individuos distintos, *debe cooperar* con otros para sobrevivir” (Bohannon y Glazer 1993, *mis itálicas*). Durkheim siguió una ruta similar a la de Tönnies, ligando sus “tipos ideales” a la idea de derecho. Así, clasificó las normas en dos grupos: normas con sanciones represivas y normas con sanciones restitutivas: “hemos visto que las primeras expresan las condiciones de la solidaridad...a la que le hemos dado el nombre de mecánica; [mientras] la segunda, las condiciones de la solidaridad negativa y solidaridad orgánica” (Durkheim 1947 [1893]: 398).

Para Tönnies y Durkheim los “tipos ideales” buscaban explicar procesos sociales, pero nada más lejos de su intención que pretender encontrar en la realidad lo que su intelecto había construido con meros fines metodológicos. Por ello resulta curioso que aún ahora existan muestras de estas dicotomías intelectuales en la arena de lo real. Si bien a partir de los años 40 la Antropología en el Perú intentó alejarse de una imagen ideal de comunidad,

por lo menos de la comunidad campesina<sup>21</sup>, no sucedió lo mismo en el ámbito amazónico, y especialmente, en la legislación promulgada para protegerlas. En la siguiente sección analizaremos la génesis de estas “comunidades imaginadas”.

### **Comunidades nativas o “comunidades imaginadas”**

Los indígenas amazónicos desaparecieron por mucho tiempo de los registros históricos académicos (Salomon y Skarr 1987, Hill 1996, Maybury-Lewis 1979). Esta tendencia de la antropología a proyectar una imagen romántica y ahistórica de comunidades indígenas suspendidas en el tiempo se explica no sólo por la carencia de reportes históricos coloniales sobre esta población. Aparentemente también contribuyó a esta tendencia la reputación que adquirieron los enfoques antropológicos funcionalistas y estructuralistas en los estudios amazónicos.

Durante las décadas del 70 y 80 las etnografías sobre pueblos indígenas se concentraron en la organización social<sup>22</sup>, lingüística y simbolismo<sup>23</sup>, antropología física<sup>24</sup>, ecología cultural<sup>25</sup>, y (ausencia de) organización política<sup>26</sup>. La multiplicación de trabajos que enfocaban a los indígenas amazónicos desde estas perspectivas antropológicas contribuyeron a reforzar el supuesto carácter ‘prístino’ de los habitantes del bosque tropical.

Etnográficamente los indígenas eran representados como residuos de un tiempo ancestral. Los Yanomamo de Venezuela por ejemplo, eran “los últimos de su clase, los últimos de un mundo tribal relativamente no aculturado y el último pueblo de la tierra relativamente no aculturado” (Chagnon 1968: 231). Por otro lado, los Kalapalo de Brasil eran descritos como “las últimas culturas indígenas sobrevivientes en la América del Sur” (Basso 1973: vii). Pocos como Harner reconocían que la presión por la tierra y la explotación de recursos naturales como el petróleo constituían parte del mundo indígena, afectando su cultura y vida social de tal forma que las descripciones de las etnografías clásicas “hoy pertenecen definitivamente a la historia” de la antropología (1984[1973]: 215).

En el Perú, esta imagen de los indígenas se extendió al ámbito legal proteccionista. En efecto, durante los años 70, primero en el gobierno de Juan Velasco Alvarado y luego de Francisco Morales Bermúdez, se examinó la necesidad de reconocer legalmente los territorios indígenas, para lo cual era necesario crear una definición que representara los distintos tipos de sociedades indígenas que existían en la Amazonía. Tarea difícil que se emprendió con la colaboración de antropólogos de renombre, especialmente durante la

---

<sup>21</sup> Véase Pajuelo 2000.

<sup>22</sup> Kracke 1981, 1985; Jackson 1975, Goldman 1979[1963], C. Hugh-Jones 1979, S. Hugh-Jones 1979, Chernela 1993.

<sup>23</sup> Allen 1981, Arhem 1981, Ballón 1979, Basso 1973, Brown 1985, García Rendueles 1979, Guss 1989, Hugh-Jones 1979, Jackson 1983, Reichel-Dolmatoff 1975, Levi-Strauss 1973, Maybury-Lewis 1979, Dumont 1976, Crocker 1985, Sharon 1978, Weiss 1975, Wilbert 1979, Roe 1982, Seeger 1981, Turner 1985, Urton 1985.

<sup>24</sup> Beckerman 1979, Gross 1985.

<sup>25</sup> Bergman 1980, Chagnon 1968, Hames y Vickers 1983, Holmberg 1969.

<sup>26</sup> Clastres 1977, Kracke 1978, Langdon 1979, Price 1981.

elaboración del D.L. 20653. En este proceso se realiza un símil entre el concepto legal de comunidad campesina y la realidad de sociedades amazónicas, a las que se denomina legalmente “comunidades nativas” (Ludescher 1986).

Se producen entonces varias operaciones de ingeniería legal: la primera es hablar de grupos etnolingüísticos en lugar de tribus, la segunda, pasar de la noción de grupos etnolingüísticos a la idea de comunidades nativas; y la tercera, asumir que el concepto de comunidades nativas abarcaba la situación de todas las sociedades indígenas amazónicas: “no basta con la división de las tribus en 60 a 70 grupos etno-lingüísticos sino que se los subdivide en un millar de comunidades nativas distribuidas por toda la Amazonía” (Ibid.: 157). La observación de la situación territorial de algunas sociedades amazónicas durante esta época, los lleva a plantear tal concepto legal de comunidad nativa.

Sin embargo, en este proceso, los legisladores olvidaron que la situación de los territorios indígenas era el resultado de décadas de colonización durante las cuales estas sociedades amazónicas y sus formas de tenencia de la tierra habían sido transformadas (Ibid.), de tal manera que al legalizarse esta situación se sacralizaron los procesos de colonización tomando como “natural” lo que había sido impuesto muchas veces de forma violenta. Pero además, al tomar la situación de *algunos* grupos amazónicos como una verdad generalizada en la amazonía se construye un modelo legal que promueve la destrucción de lo que existía en *otras* sociedades amazónicas<sup>27</sup>. No obstante las buenas intenciones que puedan haber tenido los diseñadores legales (Camino 1985), las consecuencias de tomar la parte por el todo eran predecibles: “la fragmentación de los territorios étnicos aludida por Varese hace diez años para sustentar el modelo legal creado, en gran parte se hace realidad en la década del ochenta, contando con un marco legal que la favorece” (Ludescher 1986: 155).

En el análisis de esta etapa de la historia de las comunidades indígenas amazónicas, es útil el concepto de “comunidades imaginadas” acuñado por Anderson (1991). El autor sostiene que “todas las comunidades más extensas que los poblados primordiales con relaciones cara-a-cara (e inclusive éstos) son imaginadas” (p. 6). Así como la nación es una comunidad imaginada porque “tiene fronteras finitas [y] es siempre concebida como una camaradería profunda y horizontal” (p. 7), de igual manera el concepto de comunidad nativa plasmado en el Decreto Ley 22175 reproduce estas características:

“las comunidades nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y Ceja de Selva y están constituidas por conjuntos de familias vinculadas por los siguientes elementos principales: idioma o dialecto, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio, con asentamiento nucleado o disperso” (artículo 8°).

Este concepto de comunidad fue una especie de maqueta mental, una comunidad imaginada porque comprendía la idea de que todos se conocían, provenían de un tronco común y compartían esa solidaridad horizontal. Lejos de encontrar comunidades cerradas y autárquicas transportadas por la imaginación legal al presente, actualmente en la Amazonía hallamos sociedades que interactúan constantemente con diversos organismos estatales y

---

<sup>27</sup> Véase Camino 1985.



actores sociales y económicos. Un ejemplo de ello son las comunidades de Kotsimba y Sonene que, como hemos visto, son sociedades porosas que establecen alianzas con otros actores sociales y, en el primer caso, incluso con el mismo Estado. En este contexto de multiculturalidad no debía sorprendernos encontrar comunidades como la de San Andrés, en el río Momón, que alberga indígenas Bora, Achuar, Cocama y hasta mestizos que practican la religión evangélica. De esta forma,

“el ámbito social de la supuesta “comunidad nativa” se torna así en una realidad sociológica en constante transformación que impide su circunscripción espacial y temporal a un concepto rígido de comunidad que la legislación indigenista amazónica recibió acríticamente del corpus legal para el área andina” (Camino 1985: 136) .

En este intercambio, las comunidades también van formando y reformulando su propia identidad, toman sus decisiones y van definiendo, no sin conflictos, su relación con los ‘otros’. En suma, reclaman su derecho a “ser” y para ello, levantan una voz propia que resuena en los laberintos del Estado. En casos como el de Sonene, pueden incluso poner en jaque a las instituciones estatales si se trata de defender su autonomía, marcando límites claros que los diferencian y distancian del Estado.

La defensa de la autonomía comunal de Sonene frente a un ente estatal que se opone a su integración al mercado sin ofrecerle otras alternativas trasciende el escenario coyuntural para convertirse en un problema estructural. El Estado restringe su libertad no sólo para desarrollar sus actividades sino también para tomar decisiones, limitando su forma de vida y subsistencia, e integrándolos al círculo de la pobreza. Para evitarlo, la comunidad no sólo elabora argumentos que deslegitiman al Estado para intervenir en la vida comunal sino que usa el derecho estatal y transnacional para evitar esta intervención. En este sentido, Sonene difiere de Kotsimba en la medida que rechaza la intromisión del Estado. Kotsimba, en cambio, no sólo reclama la presencia del Estado en la comunidad sino que actúa en su nombre, asumiendo funciones jurisdiccionales a instancias de representantes del propio Estado. En Kotsimba, la ausencia del Estado exacerba los conflictos, lo cual circunscribe la posibilidad de la comunidad para desarrollarse sin tensiones. Saben que el desorden comunal incontrolable por ellos desalienta su organización y por eso recurren al Estado.

La legislación enfrenta así retos contemporáneos que impone la realidad amazónica. Una vez que comprendemos que las sociedades amazónicas distan de ser entidades cerradas, prístinas y ahistóricas sino que, como toda organización social, son dinámicas y mutables, nos toca re-descubrir ‘sus’ y ‘nuestras’ visiones sobre el derecho.

### **Revisando el concepto de derecho consuetudinario**

Algunos académicos han descartado el uso del término ‘derecho consuetudinario’ por considerarlo confuso (Benda-Beckmann, F.; Benda-Beckmann, K.; Spiertz, J. 1998). Las críticas más importantes que se han hecho al uso de este término son tres: primero, que al referirse a un conjunto de normas *tradicionales*, el término derecho consuetudinario despierta ‘esencializaciones’ románticas; en segundo lugar, porque en la medida que toda ley no promulgada por el Estado es entendida como ‘consuetudinaria’ no es útil para

describir o diferenciar fenómenos legales; y en tercer lugar, porque se confunde con el término ‘costumbre’ (Ibid.).

En la antropología legal latinoamericana el uso indiscriminado del término ‘derecho consuetudinario’ ha contribuido a sedimentar mitos referidos al origen y naturaleza de normas legales en sociedades de pequeña escala. Esta tendencia no ha tomado en cuenta que cada término tiene determinado origen histórico y por tanto, condensa relaciones sociales de poder vigentes en ese contexto. En esta parte analizaremos el surgimiento del término como parte del sistema colonial británico y la realidad que se ocultaba mediante su creación y uso.

Estudios antropológicos e históricos han demostrado que el derecho consuetudinario fue un invento colonial para conceptualizar las regulaciones de los grupos ‘primitivos’. Pero el uso del término ‘derecho consuetudinario’ es aún más antiguo. Se remonta a la era de las civilizaciones griega y romana. De hecho, sus orígenes se encuentran en los escritos legales de filósofos griegos y legisladores romanos quienes crearon el término ‘derecho consuetudinario’ para distinguir el derecho escrito del no-escrito y el derecho de la costumbre de los pueblos considerados bárbaros (Bergh 1986). El lugar marginal asignado al derecho consuetudinario data más bien del siglo XVIII, cuando los procesos de codificación europea determinaron el valor suplementario del derecho consuetudinario encontrado entre las aldeas europeas ‘menos desarrolladas’.

El espacio periférico que el derecho consuetudinario ocupaba en el razonamiento legal de occidente era coherente con la premisa de que los nativos no merecían “compartir las bendiciones del ‘derecho ordinario’” (Pospisil 1978: 78), por lo cual se pensaba que el derecho consuetudinario se ajustaría mejor a sus necesidades. Estas divisiones escondían un pensamiento binario que se reflejaba en las dicotomías de la ciencia positiva colonial como ‘civilizado/incivilizado’, ‘derecho/costumbre’, ‘ley escrita/ley no escrita’, etc. y que se tradujeron en políticas que serían aplicadas en las colonias. Una de ellas fue la cláusula de la repugnancia (repugnancy clause) del derecho colonial británico:

“la Sección 20 de la Orden en Consejo contenía la usual ‘cláusula de la repugnancia’ que establecía que el derecho africano sería aplicable sólo a casos entre africanos donde no era ‘repulsivo a la justicia y a la moral’ [...] Normas sustancialmente similares fueron elaboradas para Zambia. Sin embargo, a pesar de que debían reconocerse dos sistemas legales, parte de la política [británica] era que el trabajo judicial estuviera fundamentalmente en manos europeas” (Chanock 1985: 72).

Los vínculos del derecho consuetudinario con las políticas coloniales fueron observados particularmente en África. Al observar estas sociedades, los antropólogos del siglo XIX pensaron que el derecho consuetudinario era moldeado por la costumbre:

“la costumbre era tratada como la precursora del derecho, su fuente evolutiva. Los derechos consuetudinarios no fueron pensados como impuestos desde arriba sino más bien como emergiendo de la práctica popular [...] sin evidencia histórica disponible, era más comfortable para los

observadores tener la visión de que tal derecho era parte de un orden tradicional inmemorial, largamente inmutable y cercanamente ligado al resto del ‘sistema cultural’” (Moore 1978: 13).

Mientras que el poder colonial veía al derecho consuetudinario como un derecho estático, en la práctica, los africanos lo usaban con amplia libertad y flexibilidad. Moore menciona que el choque entre la concepción colonial del derecho consuetudinario y la realidad en la que operaba alteró profundamente este derecho: “unido a un orden político constituido de manera muy distinta [...] y operando en la estructura de una economía diferente, el “derecho consuetudinario” residual era una entidad alterada desde el comienzo” (1986: 95). En la medida que formaba parte del sistema colonial, este derecho estaba sujeto a los preceptos del sistema legal dominante, siendo configurado bajo sus estándares de moralidad y justicia (Chanock 1985; Moore 1978, 1986).

La creencia de que el derecho africano era una categoría residual subordinada al derecho británico colonial ocultaba su vitalidad. En efecto, Barnes (1951) y Colson destacan las estrategias africanas de resistencia frente al gobierno colonial. La norma colonial que restringía los derechos de los africanos a vivir de acuerdo a sus tradiciones “si éstas no trasgredían la política colonial” (1974: 79) fue transformada por los grupos africanos creando una forma de resistencia innovadora y astuta: la invención de la tradición. Bajo la etiqueta de ‘tradición’, los africanos legislaban situaciones nuevas desafiando el poder legislativo colonial que los conminaba a aspectos ‘tradicionales’. El derecho africano era más bien dinámico y dependía de las circunstancias específicas que afectaban a los individuos. Efectivamente, el derecho africano establecía una conexión entre las normas y los contextos particulares donde se generaban los conflictos que, finalmente, determinaba la evaluación del comportamiento social. Ello hacía imposible su codificación.

Un fenómeno similar ocurre en las sociedades post-coloniales donde se usa el término ‘derecho consuetudinario’ en referencia a las normas que regulan una sociedad. En el Perú, este término ha sido incluido como parte de la fórmula constitucional que reconoce la jurisdicción comunal campesina y nativa<sup>28</sup>. En esta fórmula, sin embargo, el uso del término ‘derecho consuetudinario’, por las connotaciones que tiene, congela la dinamicidad y la particularidad de estos órdenes normativos velando la heterogeneidad y la riqueza de situaciones que se presentan en los ámbitos comunales, rechaza la relación que éstos tienen con el Estado y otros grupos sociales, y proyecta una imagen esencialista de la cultura y de la sociedad.

### **Interlegalidad, semiautonomía y derechos locales**

Si bien en el Perú se le ha dado un contenido distinto al concepto de “derecho consuetudinario<sup>29</sup>”, no pocas veces su uso proyecta imágenes idílicas de pueblos autárquicos y aislados. El problema al que se enfrentan los usuarios del término es la

---

<sup>28</sup> Art. 149° de la Constitución Peruana.

<sup>29</sup> Véase Brandt, J. 1987, 1990; Revilla y Price 1992. Para una visión panorámica de la Antropología Legal en el Perú véase Guevara Gil 1998.

historia<sup>30</sup>. En efecto, la historia ha demostrado que incluso grupos indígenas actualmente aislados de la sociedad nacional han tenido en algún momento cierto tipo de contacto, por lo que no se puede suponer que su pertenencia a una cultura distinta a la ‘occidental’ determine a priori que sus formas de resolver conflictos y regular sus relaciones sociales difieran o se opongan completamente al resto.

En efecto, las particularidades de estos órdenes jurídicos no deben llevarnos a desechar la idea de que en el largo devenir histórico de estos grupos sociales, se han producido préstamos e intercambios con otros grupos y con el mismo Estado, constituyendo estos préstamos re-creaciones de su propia cultura material e inmaterial que paulatinamente va adecuándose a contextos específicos “resistiendo, capitulando y acomodándose al Estado” (Rappaport 1994: 8). A inicios del siglo XX, el antropólogo Franz Boas ya había descubierto que los grupos sociales no estaban aislados sino que transformaban sus culturas mediante préstamos o difusión. En el ámbito de lo jurídico esta idea ha sido recogida en la noción de ‘espacios sociales semiautónomos’; es decir, campos sociales cuyos márgenes no están delimitados justamente para permitir e, incluso, incentivar los intercambios normativos con otros ámbitos (Moore 1978). Ello supone que estos campos sociales abiertos y semiautónomos se transformen constantemente generándose una estimulante producción normativa que, como señalan algunos autores, sería inútil y casi imposible codificar (Benda-Beckmann, F. Benda-Beckmann, K. y Spiertz 1998).

Una muestra adicional de la fluidez existente entre estos campos sociales semiautónomos es el uso indistinto de varios órdenes normativos por actores pertenecientes a un grupo social determinado. En esta perspectiva informada por una teoría del actor, el derecho es visto como un instrumento al servicio del comportamiento humano y usado de acuerdo a sus necesidades. Como consecuencia de este uso, los individuos van induciendo cambios en la dinámica del derecho que pone a su servicio (Nader e Yngvesson 1974, Nader 1984). Esta multiplicidad irreverente de órdenes jurídicos o *legalidad porosa*, es denominada *interlegalidad*: “la interlegalidad es un proceso altamente dinámico porque diferentes espacios legales son no-sincrónicos, resultando así combinaciones desiguales e inestables de códigos (códigos en el sentido semiótico)” (Santos 1995: 473).

Los casos de Kotsimba y Sonene son claros ejemplos de este uso de combinaciones legales. En el primer caso los habitantes de Kotsimba, una comunidad inter-étnica, juegan con los márgenes de su *derecho inventado* usando las normas del propio derecho nacional y cumpliendo funciones propias del Poder Judicial y la Fiscalía. En base a la delegación espontánea de funciones realizada por una autoridad judicial, la comunidad de Kotsimba también busca legitimarse construyendo su ideal de comunidad. La comunidad Sonene, por otro lado, recurre a las normas del derecho internacional para evitar que el derecho nacional intervenga en la vida comunal, es decir, se ‘vernaculariza’ el derecho internacional para proteger la autonomía de la comunidad<sup>31</sup>, intentando oponer el derecho internacional al derecho nacional.

---

<sup>30</sup> Por ejemplo, procesos como el auge del caucho y la evangelización misionera fueron determinantes en la transformación social, cultural y económica de las sociedades indígenas amazónicas.

<sup>31</sup> Sobre la ‘vernacularización’ del derecho internacional por los pueblos indígenas véase Merry 1996. Sobre la transnacionalización del derecho internacional, véase Benda-Beckmann, K. 2000.

De este modo la justicia como valor no se restringe a un solo ámbito social, sino que es buscada en distintos foros a la manera del *'forum shopping'* descrito por K. von Benda Beckmann (1986). En el Perú, el *'forum shopping'* se ha visto generalmente como una imposición más que como una opción. Los análisis de casos en los que individuos pertenecientes a una cultura se ven involucrados en más de un ordenamiento legal generalmente han enfatizado la *'victimización'* de estos sujetos por parte de los aparatos de justicia del Estado (Ballón 1980, Trazegnies 1993). Si bien esto es parcialmente cierto, existen evidencias de que los usuarios legales también son actores pro-activos en el uso del sistema judicial estatal para afirmar o asegurar sus derechos (Guevara Gil 1993, Donayre 1999).

Ello es común en el caso de algunos indígenas en la Amazonia, quienes no sólo tienen juicios en los que son denunciados sino que también han usado los tribunales para denunciar y demandar a individuos no-indígenas. En efecto, la diferencia de poder entre grupos indígenas y no-indígenas no ha impedido que los indígenas busquen el reconocimiento de sus derechos mediante procesos legales<sup>32</sup>. A pesar de que no siempre fueron exitosos, los procesos legales buscaban mejorar el *statu quo* de las comunidades vis-à-vis actores económicos no indígenas. En el caso de los pueblos indígenas de Madre de Dios, la mayoría de procesos legales se dirigió a limitar la extracción ilimitada de recursos naturales en sus comunidades. En estos casos, los tribunales nacionales eran la única alternativa jurisdiccional que tenían puesto que sus contrapartes no eran indígenas y por tanto, no se someterían a las decisiones de los foros comunales.

En estos campos sociales semiautónomos no sólo se crean y re-crean normas para regular las relaciones interpersonales. Parte de esta producción normativa se materializa en reglas que relacionan al hombre con el entorno y la naturaleza. Las sociedades humanas tienen una preocupación constante por los recursos naturales y ello se refleja en la elaboración y la aplicación de normas que faciliten un aprovechamiento de los recursos para la sobrevivencia del grupo. Pero esta creación jurídica no se hace al margen de la sociedad sino en el centro mismo de ella, siendo alimentada por experiencias y conflictos anteriores. Algunos ejemplos pueden graficar mejor esta idea. En el año 1989, en la zona del Alto Mayo en el departamento de San Martín, una comunidad Aguaruna castigó a dos policías nacionales por haber entrado en su territorio a cazar sin permiso de la comunidad. Los agentes de la policía fueron *'detenidos'* en el calabozo comunal por dos días, luego de los cuales fueron puestos en libertad por los miembros de la comunidad y advertidos de no volver a entrar en su territorio.

En el departamento de Madre de Dios, las comunidades nativas, algunas de las cuales son multiétnicas, han desarrollado normas para proteger su territorio y recursos de las actividades mineras realizadas por individuos no-indígenas. Cuando la depredación de sus recursos llega a niveles que ponen en riesgo la sobrevivencia del grupo generalmente se

---

<sup>32</sup> Uno de los juicios más famosos en los que indígenas usan el derecho positivo para defender su territorio es el de Tsachopén, véase CIPA y Cultural Survival 1984.

organizan para desalojar a los mineros de sus territorios. Estas acciones han sido auto-caracterizadas como ‘autodefensa indígena’<sup>33</sup>.

Como vemos, el rango de posibilidades es bastante amplio. Sin embargo, podemos esbozar algunas constantes. La creación y re-creación de normas es permanente y variada. En estos procesos intervienen elementos culturales diversos que dependen de las múltiples interacciones de ese grupo o de sus miembros con otros y con el mismo Estado. Los usuarios legales pueden recurrir a múltiples foros de justicia simultáneamente. La recurrencia de estos usuarios legales a un foro particular va a determinar cambios en la especialización de ese foro en direcciones particulares. Del mismo modo, la respuesta de los tribunales influye en la conducta de los usuarios para decidir si siguen usando ese foro o lo abandonan, previo análisis del costo-beneficio.

En el ámbito de la producción de normas, varios factores animarían la dinámica normativa. No sólo la historia local, la historia de interacciones entre grupos sociales y el Estado, la producción cultural, o la identidad del grupo, sino además sus necesidades, su posición respecto a otros grupos y al mismo Estado, su carencia o abundancia de recursos naturales, su autonomía y poder para manejarlos, etc.

Ciertamente las concepciones de comunidad y sociedad son fundamentales en la conceptualización de derecho. Si hablamos de una comunidad en la que las fronteras étnicas se han difuminado con la dinámica social, mal podemos referirnos a un derecho ‘consuetudinario’ que responda a una única e inmutable estructura y organización social. Es claro que tal como este tipo de comunidad ha asumido la porosidad de su composición e identidad, también el derecho que se practique responderá a esta característica de hibridación. Tal como indican Nader e Yngvensson, “todas las sociedades son plurales en su composición y este pluralismo es reflejado en los sistemas legales” (1974: 903-4). Por ello, más que hablar de un derecho consuetudinario tendríamos que referirnos a un derecho local<sup>34</sup> flexible y dinámico que responde a y produce cambios. Dado que las sociedades indígenas amazónicas no están aisladas, si alguna vez lo estuvieron, la observación de su derecho debe incluir una descripción de sus interacciones con ‘otros’. Se trata, entonces, de enfocar nuestra atención en la conformación social de las comunidades para entender cómo conciben e inventan su derecho en tiempos y espacios particulares.

## Referencias bibliográficas

Allen, C. J.

1981 “To be Quechua: the symbolism of coca chewing in highland Peru.” En: *American Ethnologist* 8(1): 157-171.

Anderson, Benedict

---

<sup>33</sup> Sin embargo, cabe mencionar que estas disposiciones han sido muchas veces trasgredidas por miembros de estos grupos, quienes han optado por una salida más individual que colectiva fomentando la depredación de sus propios recursos por individuos no-indígenas.

<sup>34</sup> El derecho local es entendido como combinaciones “localmente dominantes de interpretaciones y transformaciones ‘seleccionadas’ del universo circundante de repertorios legales plurales” (Benda-Beckmann, F.; Benda-Beckmann, K.; Spiertz, J. 1998: 63).

- 1991 *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso.
- Arhem, K.  
1981 *Makuna Social Organization*. Uppsala: Uppsala University.
- Ballon, Enrique  
1979 "Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú." En: *Amazonía Peruana*, II(3).
- Ballón, Francisco  
1980 *Etnia y represión penal*. Lima: CIPA.
- Barnes, John A.  
1951 "History in a changing society" En: *Journal of the Rhodes-Livingston Institute*, XI: 1-9.
- Basso, Ellen  
1973 *The Kalapalo Indians of central Brazil*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, Inc.
- Beckerman, S.  
1979 "The abundance of protein in Amazonia: A reply to Gross." En: *American Anthropologist* 81(3): 533-560.
- Benda-Beckmann von, Franz; Keebet von Benda-Beckmann y Joep Spiertz  
2000 "Equidad y pluralismo legal: la consideración del derecho consuetudinario en las políticas sobre recursos naturales". En: *Buscando la equidad. Concepciones sobre justicia y equidad en el riego campesino*. Rutgerd Boelens y Gloria Dávila (eds.). Los Países Bajos: Van Gorcum y Comp. B.V.
- Benda-Beckmann von, Keebet  
1984 *The broken stairways to consensus. Villa justice and state courts in Minangkabau*. Dordrecht-Holland/Cinnaminson-U.S.A.: Foris Publications.  
2000 "Transnational dimensions of legal pluralism". En: *XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio*. Tomo II. Arica, Chile: Universidad de Chile, Universidad de Tarapacá.
- Bergh, van den G.C.J.J.  
1986 "The concept of Folk Law in historical context: a brief outline" En: *Anthropology of law in the Netherlands*. K. Benda Beckmann y F. Strijbosch, editores. Holland: Foris Publications, pp 67-89.
- Bergman, R. W.  
1980 *Amazon Economics: The Simplicity of Shipibo Indian Wealth*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Bohannan, Paul y Mark Glazer  
1993 *Antropología. Lecturas*. Segunda edición. España: McGraw-Hill/Interamericana de España.
- Brack Egg, Antonio (Coord. Reg.)  
1997 *Amazonía. Biodiversidad, comunidades y desarrollo*. Lima: GEF, PNUD, UNOPS. Versión CD Rom.
- Brandt, Hans-Jürgen  
1990 *En nombre de la paz comunal. Un análisis de la justicia de paz en el Perú*. Lima: Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República. Fundación Friedrich Naumann.  
1987 *Justicia popular. Nativos, campesinos*. Lima: Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República. Fundación Friedrich Naumann.
- Brown, Michael  
1985 *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Camino, Alejandro  
1985 "Antropología amazónica: una visión retrospectiva". En: *La antropología en el Perú*. Humberto Rodríguez Pastor, compilador y anotaciones. Lima: Concytec

- 2000 *Población indígena y áreas protegidas: patrimonios resguardados, intereses en conflicto*. Serie Documentos de Trabajo N° 2. Lima: Defensoría del Pueblo.
- CIPA y Cultural Survival  
1984 "Tierras indígenas usurpadas por Franciscanos". En: *Extracta*, pp. 4-6.
- Clastres, Pierre  
1977 *Society against the State. The leader as servant and the humane uses of power among the Indians of the Americas*. New York: Zone Books.
- Colson, Elizabeth  
1974 *Tradition and contract. The problem of order*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Crocker, J.  
1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, natural symbolism, and Shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.
- Chagnon, Napoleon  
1968 *Yanomamo. The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Chanock, Martin  
1985 *Law, custom and social order: the colonial experience in Malawi and Zambia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chernela, Janet  
1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- Donayre, Miguel  
1999 *Bonifacio Pisango entre el descanso de purmas y la memoriosa memoria del tiempo. Reflexiones sobre el razonamiento y uso del derecho en la época del caucho*. Lima: La Rama Torcida Editores.
- Dumont, J.P.  
1976 *Under the rainbow. Nature and supernature among the Panare Indians*. Austin: University of Texas Press.
- Durkheim, Emile  
1947[1893] *The division of labor in society*. Mueller & Catlin. Macmillan Pub. Co. Durkheim Free Press.
- FENAMAD  
1992 (no pub.) *Estudio socio-económico para el reconocimiento como comunidad nativa al asentamiento Pukirieri Kotsimba*.
- García Rendueles, Manuel and Aurelio Chumap Lucia  
1979 *Diuk Muun...Universo Mitico de los Aguarunas*. 2 Vols., Lima: CAAAP.
- Goldman, Irving  
1979 [1963] *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*. Second Edition. Urbana: The University of Illinois Press.
- Guevara Gil, J. Armando  
1993 *Propiedad agraria y derecho colonial. Los documentos de la Hacienda Santotis. Cuzco (1543-1822)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.  
1998 "La antropología del derecho en el Perú: Una disciplina marginal y periférica". En: *América Indígena*. Vol. LVIII(1-2). México: Instituto Indigenista Interamericano, Organismo Especializado de la OEA. Instituto Nacional Indigenista.
- Gross, Daniel R.  
1985 "Amazonia and the progress of ethnology." En: *Latin American Research Review* 20(2): 200-223.
- Guss, David M.  
1989 *To Weave and Sing. Art, Symbol, and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hames, Raymond B. and William T. Vickers



- 1983 *Adaptive responses of native Amazonians*. New York: Academic Press.
- Harner, Michael  
1984 [1973] *The Jivaro: People of the Sacred Waterfall*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Holmberg, Allan  
1969 *Nomads of the Long Bow: the Siriono of Eastern Bolivia*. Chicago: Syllabus Division, University of Chicago Press.
- Hill, Jonathan D.  
1996 "Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992" En: *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*; Jonathan D. Hill, editor. Iowa City: University of Iowa Press.
- Hugh-Jones, Christine  
1979 *From the Milk River*. New York: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen  
1979 *The Palm and the Pleiades*. New York: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean E.  
1975 "Recent Ethnography of indigenous northern lowland South America". En: *Annual Review of Anthropology* 4: 307-340.  
1983 *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press.
- Kracke, W. H.  
1978 *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.  
1981 "Ethnology, South America, Lowlands." En: *Handbook of Latin American Studies* 43: 142-168. Austin: University of Texas Press.  
1985 "Ethnology, South America, Lowlands." En: *Handbook of Latin American Studies* 45: 127-155. Austin: University of Texas Press.
- Langdon, J.  
1979 "The Siona hallucinogenic ritual: its meaning and power." En: *Understanding religion and culture: anthropological and theoretical perspectives*. John H. Morgan, ed., Washington D. C.: University Presses of America.
- Levi-Strauss, Claude  
1973 [1955] *Tristes Tropiques*. Translated by John and Doreen Wiggghtman. New York: Penguin Books.
- Loomies, Charles P.  
1957 *Community and society*. New York: Harper and Row.
- Ludescher, Monika.  
1986 "Las sociedades indígenas de la Amazonía en el derecho peruano. La comunidad nativa. Institución jurídica". En: *Revista Law and Anthropology* N° 1.
- Price, D.  
1981 "Nambiquara leadership." En: *American Ethnologist* 8(4): 686-708.
- Maybury-Lewis, David, ed.  
1979 *Dialectical Societies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Merry, Sally E.  
1996 "Legal vernacularization and Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli. The people's International Tribunal, Hawaii 1993" En: *PoLAR*, Vol. 19: 1 (67-82).
- Moore, Sally F.  
1978 *Law as process. An anthropological approach*. London: Routledge and Kegan Paul.  
1986 *Social Facts and Fabrications: customary law in Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nader Laura

- 1984 A user theory of law. Fourth Annual Alfred P. Murrah Lecture. En: *Southwestern Law Journal*, Vol. 38.
- Nader, Laura y Barbara Yngvesson  
1974 "On studying the ethnography of law and its consequences". En: *Handbook of social and cultural anthropology*. John J. Honigmann, editor. Rand McNally College Publishing Company.
- Pajuelo, Ramón  
2000 "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú". En: *No hay país más diverso. Compendio de antropología Peruana*. Carlos Iván Degregori, editor.
- Pospisil, Leopold  
1969 "Structural Change and Primitive Law: Consequences of a Papuan Legal Case". En: *Law in Culture and Society*. Laura Nader ed. University of California Press.  
1978 *The ethnology of law. (segunda edición)*. New York: Cumming Pub. Co.
- Rappaport, Joanne  
1994 *Cumbe reborn: an Andean ethnography of history*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo  
1975 *The Jaguar and the shaman*. Philadelphia: Temple University Press.
- Revilla, Ana Teresa y Jorge Price  
1992 *La administración de la justicia informal. Posibilidades de integración*. Lima, Perú: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente.
- Roe, Peter.  
1982 *The cosmic zygote*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rummenhoeller, Klaus, Clara Cárdenas y María Lazarte  
1991 *Diagnóstico situacional de comunidades nativas de Madre de Dios. Propuestas para un autodesarrollo*. Instituto Indigenista Peruano.
- Rumrill, Roger  
1984 *Guía general de la Amazonía Peruana. Loreto, Madre de Dios, San Martín, Ucayali. Economía, historia, cultura, turismo*. Lima: RR editor.
- Santos, Boaventura de Sousa  
1995 *Toward a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition*. New York, London: Routledge.
- Seeger, A.  
1981 *Nature and society in central Brazil. The Suyá Indians of Matto Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sharon, D.  
1978 *Wizard of the four winds, a shaman's story*. New York: Free Press.
- Skarr, Harald O., and Frank Salomon, eds.  
1987 *Native and Neighbors in South America. Anthropological Essays*. Sweden: Goteborg.
- Trazegnies, Fernando de  
1993 "Pluralismo jurídico: posibilidades, necesidad y límites". En: *Comunidades campesinas y nativas en el nuevo contexto nacional*. M. Gallo, ed., Lima: CAAAP-SER.
- Turner, Terence  
1985 "Animal symbolism, totemism, and the structure of Myth." En: *Animal Myths and Metaphors in South America*. Gary Urton, ed., Salt Lake City: University of Utah Press.
- Urton, Gary  
1981 *At the crossroad of earth and sky*. Austin: University of Texas Press.
- Vicariato Apostólico de Puerto Maldonado  
1969 *El alma de la selva*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas.
- Weiss, Gerald  
1975 *Campa Cosmology*. New York.

Wilbert, Johannes

1979 "Geography and telluric lore of the Orinoco delta." En: *Journal of Latin American Lore*.  
5(1): 129-150.

Winitzky, Daniel

1999 "El Dilema del Candamo". En: *Rumbos*. Año IV, N° 16.