



UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO

ESCUELA DE POSGRADO

DOCTORADO EN DERECHO



TESIS

**LAS TEORÍAS FILOSÓFICAS DEL DERECHO QUE SE APROXIMAN A LA
JUSTICIA INDÍGENA U ORIGINARIO DEL PERÚ**

PRESENTADA POR:

ALEXANDER HUAYTA VILCA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

DOCTOR EN DERECHO

PUNO, PERÚ

2021



DEDICATORIA

El presente trabajo de investigación le dedico a mi querido padre por darme el soporte en los momentos más difíciles y por compartir mis momentos más alegres. A mi estimada e innegable madre, que desde el cielo me guía en el sendero académico y universitario.

A los actores de los Pueblos Indígenas u Originarios por mantener la verdadera esencia del pluralismo jurídico que buscan promover e implementar como una teoría filosófica del Derecho; en muchos casos no es valorada por el Estado peruano.



AGRADECIMIENTO

A la Universidad Nacional del Altiplano de Puno por ser mi primera casa de estudios y por compartir experiencias en mi formación académica.

A mi asesor y a los miembros del jurado del presente trabajo de investigación por su gran apoyo incondicional y por sus sabias y acertadas orientaciones para la obtención de este lauro investigativo.



ÍNDICE GENERAL

	Pág.
DEDICATORIA	i
AGRADECIMIENTO	ii
ÍNDICE GENERAL	iii
ÍNDICE DE TABLAS	v
ÍNDICE DE FIGURAS	vi
RESUMEN	vii
ABSTRACT	viii
INTRODUCCIÓN	1

CAPÍTULO I

REVISIÓN DE LITERATURA

1.1. Contexto y marco teórico	2
1.1.1. Conceptos de teoría, filosofía y derecho	2
1.1.2. Filosofía del derecho	5
1.1.3. Teoría general del derecho	6
1.1.4. Principales teorías filosóficas del derecho	7
1.1.4.1. El iusnaturalismo	7
1.1.4.2. El iuspositivismo	8
1.1.4.3. Teoría historicista	9
1.1.4.4. Teoría sociológica	10
1.1.4.5. Teoría egológica	11
1.1.4.6. Teoría tridimensional	12
1.1.4.7. Teoría pluridimensional	13
1.1.5. Justicia de pueblos indígenas u originarios	13
1.1.5.1. Justicia	13
1.1.5.2. Pueblos indígenas u originarios	14
1.1.5.3. Indígenas u originarios	15
1.1.5.4. Justicia de pueblos indígenas u originarios	16
1.1.5.5. Pluralismo jurídico	17
1.1.5.6. Estado peruano	18
1.2. Antecedentes	19

CAPÍTULO II

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

2.1. Identificación del problema	22
2.2. Definición del problema	23



2.2.1. Problema general	23
2.2.2. Problemas específicos	23
2.3. Intención de la investigación	23
2.3.1. Hipótesis general	24
2.3.2. Hipótesis específicas	24
2.4. Justificación	24
2.5. Objetivos	25
2.5.1. Objetivo general	25
2.5.2. Objetivos específicos	25

CAPÍTULO III METODOLOGÍA

3.1. Acceso al campo	26
3.2. Selección de informantes y situaciones observadas	26
3.3. Estrategias de recogida y registro de datos	27
3.4. Análisis de datos y categorías	28

CAPÍTULO IV RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1. Las características de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la justicia indígena u originaria del Perú	30
4.1.1. Las características de las teorías filosóficas del derecho	30
4.1.2. Las características de la justicia indígena u originaria	33
4.2. Los contenidos (preceptos, instituciones, procedimientos) de las teorías filosóficas del derecho que se parecen a la justicia indígena u originaria del Perú	87
4.2.1. Los principios de la justicia indígena	88
4.2.2. Las instituciones de la justicia indígena	91
4.2.3. Los procedimientos de la justicia indígena	96
4.3. Las diferencias entre los planteamientos de las teorías filosóficas del derecho con la justicia indígena u originaria del Perú	103
CONCLUSIONES	106
RECOMENDACIONES	108
BIBLIOGRAFÍA	109

Puno, 23 de febrero de 2021

ÁREA: Ciencias Sociales

TEMA: Las teorías filosóficas del Derecho y la justicia indígena.

LÍNEA: Derecho



ÍNDICE DE TABLAS

	Pág.
1. Lista de Pueblos Indígenas u originarios	35



ÍNDICE DE FIGURAS

	Pág.
1. Pueblos indígenas	34
2. Población Aymará	63
3. Población Ashaninka	70
4. Población Awajún	75
5. Población Censada de 12 y más años de edad, por sexo, según autoidentificada étnica, área urbana y rural, 2017	77
6. Población Urbana	78
7. Población censada de 12 y más años de edad, por autoidentificación étnica, según departamento, 2017	80



RESUMEN

La presente investigación de tesis partió de una propuesta de la verdadera esencia de la justicia indígena u originaria, en tal sentido es importante la identificación de los preceptos, instituciones y procedimientos de la justicia indígena. El objetivo es explicar las características y contenidos de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan con la justicia indígena. Este trabajo pertenece al enfoque cualitativo y de diseño de teoría fundamentada hermenéutica. Los resultados fueron recogidos mediante, fichas de lecturas para luego ser sometido al proceso de elaboración de inferencias y análisis. Las características de las teorías filosóficas del derecho se aproximan relativamente a la justicia indígena u originaria del Perú; tal es el caso del iusnaturalismo, historicismo, tridimensionalismo, sociológica y pluralista ya que son similares porque el derecho indígena considera los valores y principios de justicia inherente al ser humano concordante con el bien común; que es el producto del desarrollo histórico de un pueblo y de una sociedad comparado con el derecho consuetudinario; reúne los elementos de valores, hechos, normas, espacio y tiempo jurídico; similar que las costumbres son parte de la historia y de vivencias. Las diferencias entre las teorías filosóficas y la justicia indígena radican en el predominio de la costumbre, única instancia, gratuidad plena a la justicia en público e instantánea, sin importar el colegiado, pero respetando los derechos de la víctima y del infractor.

Palabras clave: Teorías, filosofías del derecho, justicia indígena u originaria, justicia.



ABSTRACT

This thesis research started from a proposal of the true essence of indigenous or native justice, in this sense, it is important to identify the precepts, institutions and procedures of indigenous justice. The objective is to explain the characteristics and contents of the philosophical theories of law that approach indigenous justice. This work belongs to the qualitative and design approach of grounded theory hermeneutics. The results were collected through reading cards to then be subjected to the process of making inferences and analysis. The characteristics of the philosophical theories of law are relatively close to Indigenous or native justice in Peru. Such is the case of natural law, historicism, and tridimensionalism, sociological and pluralistic since they are similar because indigenous law considers the values and principles of justice inherent to the human being consistent with the common good, which is the product of the historical development of a people and a society compared to customary law; brings together the elements of legal values, facts, norms, space and time; similar that customs are part of history and experiences. The differences between philosophical theories and indigenous justice lie in the predominance of custom, the only instance, full gratuity to justice in public and instantaneously, regardless of the collegiate, but respecting the rights of the victim and the offender.

Keywords: Theories, philosophies of law, indigenous or native justice, justice.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación se efectúa con la intención de reivindicar y priorizar la justicia de los pueblos indígenas u originarios en las explicaciones teóricas del derecho, filosofía del derecho a través del pluralismo jurídico para muchos doctrinarios una utopía, pero para los antropólogos y amantes de la cultura andina es un clamor, que la justicia indígena sea considerada como una teoría de la filosofía del derecho y una reivindicación a la justicia de la persona en el Perú. Es por ello que formulé como objetivo: Explicar las características, contenidos de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la Justicia Indígena u Originarios del Perú. Así mismo como objetivos específicos: Demostrar las características de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la Justicia Indígena u Originarios del Perú; Determinar los contenidos (preceptos, instituciones, procedimientos) de las teorías filosóficas del derecho que se parecen a la justicia indígena u originario del Perú y colegir las diferencias entre los planteamientos de las teorías filosóficas del derecho con la justicia indígena u originaria del Perú.

La estructura del presente trabajo está constituida por cuatro capítulos: El capítulo I se refiere a la revisión de literatura o también conocido como marco teórico que está conformado por el contexto, marco teórico y antecedentes de investigación. En el capítulo II se refiere al planteamiento del problema que lo conforma la identificación del problema, definición del problema, intención de la investigación, justificación, objetivos e hipótesis de la investigación. En el capítulo III está referido a la metodología; se indica el acceso al campo; selección de informantes y situaciones observadas; estrategias de recogida y registro de datos; y análisis de datos y categorías. Por último, el capítulo IV se refiere a los resultados y discusión. Dichos resultados se dieron a conocer a través de inferencias y análisis mediante diversas estrategias respecto de los objetivos que se ha planteado. El trabajo culmina con las conclusiones, sugerencias, bibliografía.

CAPÍTULO I

REVISIÓN DE LITERATURA

1.1. Contexto y marco teórico

1.1.1. Conceptos de teoría, filosofía y derecho

Para definir las teorías filosóficas del derecho es necesario conceptualizar cada uno de los elementos como teoría, filosofía y derecho; Por consiguiente, he empezado primero con el concepto de teoría.

- Real Academia Española (2017), define a la teoría como una hipótesis cuyas consecuencias se aplican a toda una ciencia o parte muy importante de ella. Este concepto tiene similitud con otro de los conceptos de la misma institución como una serie de leyes que sirven para relacionar determinado orden de fenómenos.
- Para Jean Ladrière, la teoría es originalmente una forma de saber que pretende conocer el mundo, en cuanto a su totalidad y, por otra parte, busca la verdad (Instituto Tecnológico de Costa Rica, 2002).
- Sierra (1984) la teoría es toda una concepción racional que intenta dar una visión o explicación sobre cualquier asunto de la realidad. La teoría tiene sus características como: ser una concepción racional, de carácter especulativo, estar referida a un tema o asunto determinado, Abarca a una parte de la realidad y pretende proporcionar una visión o explicación racional de ese tema o asunto.
- De todo estos conceptos se tiene elementos de la teoría a los siguientes: a) Son

concepciones racionales, es decir, construidas especulativamente, pero con un componente empírico, además están formadas por hipótesis y leyes contrastadas con la realidad (realismo científico); b) Se refieren, en general, a un tema o asunto de la realidad observable; por ejemplo: la astronomía y la geografía; c) Pretenden dar una visión y explicar el sector de la realidad a la que se refieren; d) Tienen un contenido experimental u observacional, es decir, la comprobación de las teorías se realiza de manera controlada; por ejemplo, en la física y la química; e) Son susceptibles de falsación, las teorías científicas al referirse a la realidad observable (natural o social) intentan explicarla mediante la observación de la realidad pueden mostrar que las teorías no se ajustan a la realidad o son inexactas, de ahí que en principio sean, esencialmente refutables.

Otro de los conceptos que hay que tomar en cuenta es la filosofía y por esta se entiende:

- De la misma manera la Real Academia Española (2017) establece que la filosofía es un conjunto de saberes que busca establecer, de manera racional, los principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano.
- Para Platón, la filosofía es entendida como procedimiento para ascender de lo sensible o aparente hasta contemplación de las ideas. Según Aristóteles la filosofía es la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas de todo cuando existe. Para Hegel la filosofía es el saber mismo, el saber absoluto de la realidad. Permite comprender todo en cuanto existe. Para Carlos Marx la filosofía es la actividad para la interpretación y transformación del mundo; sirve para hacer la revolución social (Lumbreras Editores, 2015).
- Lumbreras Editores (2015) cita a varios filósofos que conceptuaron a la filosofía como Russell que definía como el saber intermedio entre la teología y la ciencia. Además, señala que la filosofía no nos da verdades absolutas y no llega a tener el nivel de rigor del conocimiento científico. Para Husserl la filosofía es la ciencia de los verdaderos principios y fundamentos esenciales de todo cuanto existe. Para Heidegger filosofar es el extraordinario preguntar por lo extraordinario y por último

Ludwig Wittgenstein la filosofía es la actividad esclarecedora del lenguaje, permite indagar si algún enunciado tiene sentido o no. La filosofía tiene características como: racional, metódico, ordenado, totalitario, crítico, profundo, fundamental y problemático.

Ahora otro de los términos materia de análisis es el derecho y para lo cual existe una variedad de conceptos:

- Es un conjunto de principios y normas, expresivos de una idea de justicia y desorden, que regulan las relaciones humanas en toda sociedad y cuya observancia puede ser impuesta de manera coactiva (Real Academia Española, 2017).
- En Ubi Lex Asociados SAC (2010). La palabra derecho proviene del vocablo latino *directum*, que significa no apartarse del buen camino, seguir el sendero señalado por la ley, lo que se dirige o es bien dirigido. En general se entiende por derecho, al conjunto de normas jurídicas, creadas por el Estado para regular la conducta externa de los hombres y en caso de incumplimiento está prevista de una sanción judicial. En su acepción usual derecho quiere decir aquello que es recto, directo, contrario a lo que es torcido y también lo que se hace del mismo modo. El concepto *rectitud* no sólo significa que se sigue la misma dirección, sino adecuarse a una regla o a una norma. En el orden jurídico derecho se emplea para designar lo que legítimamente pertenece a una persona, en otros términos, lo que es suyo. También se llama derecho al conjunto de las disciplinas jurídicas o ciencias del derecho o a cada una de ellas en particular. Finalmente, se denomina derecho a un tributo o pago debido legítimamente a alguien. Cuatro son las significaciones que atribuye Fernández Galiano en al término Derecho: Como norma o conjunto de normas vigentes (sentido objetivo), como facultad atribuida a un sujeto de hacer, no hacer o exigir algo (derecho subjetivo), ideal de justicia o su negación (lo justo) y como saber humano aplicado a la realidad (derecho como ciencia). Tres son los caminos que hemos seguido para llegar a una definición integral del Derecho: la sociabilidad del hombre nacida de su propia naturaleza, la exigencia de regular su conducta mediante normas y el deber ser orientado hacia valores.

- Para Arauz Castex, el derecho es la coexistencia humana normativamente pensada en función de justicia (Antinori, 2006).
- Según Antinori (2006) objetivamente, podemos caracterizar al derecho, como “el ordenamiento social justo”. Es decir, como una regla de conducta exterior al hombre a quien se dirige, y que arrojan las siguientes expresiones: “el derecho prohíbe apoderarse de lo ajeno”, o “el derecho impone a los esposos los deberes de asistencia, fidelidad y cohabitación”, etc. Por ello, el derecho objetivo no es otra cosa que conjunto de normas que rigen las relaciones de las personas en una comunidad.
- Otro de los conceptos que se tiene que citar es del jurista español Castán Tobeñas que da una definición globalizadora de todos los elementos del derecho, incluyendo el fin supremo que justifica su existencia: “el derecho es la ordenación moral, imperativa de la vida social humana, orientada a la realización de la justicia (Torres, 2008).
- Para Carlos Fernández Sessarego el derecho es una conducta humana en su interferencia intersubjetiva, realizando o dejando de realizar valores jurídicos, representada a través de normas: Que se resume en norma, conducta y valor (Torres, 2008).

1.1.2. Filosofía del derecho

De los conceptos que he desmenuzado respecto a la Filosofía del Derecho, para lo cual hay una variedad de literatura.

Torres (2008) la filosofía del derecho es una parte de la filosofía general, que busca la verdad última, completa y fundamental del derecho que sirva de base y justificación de todas las demás verdades jurídicas, articulando lo jurídico en una visión total del mundo. El filósofo del derecho inquiere e indaga en forma permanente y desinteresada para penetrar en las causas primeras y en los fundamentos últimos, morales, lógicos, históricos del fenómeno jurídico y de la ciencia del Derecho; también el derecho vigente en la comunidad mundial; el filósofo del derecho se ocupa sin limitación de tiempo ni

espacio, del sentido absoluto del fenómeno jurídico. La ciencia se ocupa solo del derecho constituido; en cambio, la justificación del contenido de este, la determinación de sus principios directivos y de su fin último son tarea de la filosofía.

La filosofía del derecho es una disciplina filosófica cuyo objeto de estudio es el conjunto de principios, leyes, normas, etc. jurídicas que rigen el comportamiento del hombre en un determinado Estado; se encarga de investigar los orígenes y fundamentos del derecho como tal, investiga la justicia, comparados con los hechos justos o injustos o de lo que debe ser justo. Estudia el derecho natural, los derechos humanos, trata los problemas de la esencia de la justicia, del orden jurídico del Estado e institucional (Filosofía, 2018).

Tomando en cuenta los aportes de los autores citados; la filosofía del derecho es la disciplina filosófica que se encarga de estudiar la esencia, el sistema de ideas que rige al derecho.

1.1.3. Teoría general del derecho

En las teorías generales del derecho hay presencia de posiciones filosóficas y antes de ella es necesario deslindar conceptos; es decir, que se debe entender de teoría general de derecho.

Para Pasukanis (1885) la teoría filosófica del derecho conocido como la teoría general del derecho sostiene que puede definirse como el desarrollo de los conceptos jurídicos fundamentales, es decir, los más abstractos. A esta categoría pertenecen, por ejemplo, “las definiciones de norma jurídica”, “relación jurídica”, “sujeto jurídico”, etc. Consecuencia de su naturaleza abstracta estos conceptos son igualmente utilizables en todas las ramas del derecho y su significación lógica y sistemática permanece invariable con independencia del contenido concreto al que sean aplicados.

La Teoría General del Derecho es una rama del derecho cuyo campo de estudio es la propia naturaleza del Derecho, es decir, sus fundamentos básicos filosóficos y las ideas que lo han hecho evolucionar hasta nuestros días. Por ser una ciencia práctica nacida de la reflexión con respecto a la actividad humana, el derecho necesita de una teoría que le sirva de guía, de modelo descriptivo. Estas teorías que intentan explicar la realidad del

Derecho constituyen lo que se denomina Teoría General del Derecho (Ubi Lex Asociados SAC, 2010).

Para Torres (2008), teoría proviene de griego theoresis significa la conversión de un asunto en problema, sujeto a investigación, a fin superar la particularidad de los casos aislados para englobarlos en una forma de comprensión que correlacione entre si las partes y el todo. También es conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación. La teoría general del derecho trata del estudio de los conceptos jurídicos fundamentales, comunes a las diversas ramas de un ordenamiento jurídico determinado o comunes a todo el derecho (conceptos jurídicos universales), sin apartarse de la realidad. Por ejemplo, el concepto de Derecho y el séquito de conceptos jurídicos que lo acompañan (sujeto, objeto, norma jurídica, ordenamiento jurídico, coercibilidad, sanción, etc.).

1.1.4. Principales teorías filosóficas del derecho

1.1.4.1. El iusnaturalismo

Esta teoría tiene como características varias ideas, como:

- Según Santiago (1993) manifieta que el iusnaturalismo es una filosofía ética que sostiene que hay principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana y el derecho es un sistema normativo o una norma no pueden ser calificadas de “jurídicas” si contradicen aquellos principios morales o de justicia.
- Según Herrero (1999), para esta corriente, el derecho deriva de la esencia del hombre. El derecho es la suma de potestades y prerrogativas inherentes o consustanciales al ser humano. Por lo tanto, el derecho como objeto de estudio se reduce al derecho natural o justo que fundamenta el contenido del derecho; es decir, al derecho intrínsecamente justo, cuya validez es objetiva o material. La validez del derecho deriva de la esencia del hombre. Por tanto, el derecho debe ser consustancial a la vida humana, y reconocer los criterios éticos. Y virtuoso que deben coincidir con la naturaleza del hombre. Los iusnaturalistas

se dividen en: iusnaturalismo clásico, iusnaturalismo teológico e iusnaturalismo racionalista. Sus representantes son: Hugo Groccio, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, Cristian Thomasio, Jhon Locke, Rousseau, Kant.

Por lo tanto, el iusnaturalismo proviene del latín “ius” que significa derecho; mientras que “natura”, naturaleza; su idea se centra que los derechos del hombre son naturales y universales son superiores o independientes al ordenamiento jurídico positivo, y que son, inclusive, la razón de que exista tal ordenamiento. Como teoría tiene dos vertientes; la primera la ética y otro sobre la legitimidad de las leyes. La teoría ética se centra en que el hombre es un fin en sí mismo, los humanos son racionales y los humanos desean vivir lo mejor posible.

1.1.4.2. El iuspositivismo

El lenguaje del positivismo jurídico rehúye el planteamiento de los contenidos axiológicos y permanece en el terreno de la pura normativa, es decir, en la problemática de índole técnico-lógica (Nieto, 2018).

- Según Gorra (2011) El positivismo jurídico -tesis neutralidad- no impone al concepto de derecho limitación alguna. Ello permite la posibilidad de discutir la obligatoriedad del contenido de las normas; en cambio, el derecho natural, basándose en un principio moral absoluto, creyendo haber encontrado la justicia absoluta, no da lugar a discutir su obligatoriedad moral, y ello puede conducir sin duda a las herramientas que necesita un estado totalitario o dictadura que se basa en principios de una ley natural.
- Surge en el siglo XIX, se impulsa en los primeros decenios del siglo XX con Hans Kelsen y aparece para estructurar una ciencia autónoma del Derecho; pero separando de todo lo que pertenece a otras ciencias sean valores, conductas, etc. Resultan más propios de la moral, la religión, la sociología o la política. Como teoría sostiene que el Derecho, la Teoría Pura del Derecho consistirá en su esencia normativa, la norma jurídica válida y el sistema eficaz que regulan efectivamente las conductas de los sujetos y la sociedad en su conjunto. Imagina el derecho como una pirámide en cuyo vértice existe una

norma que lo sostiene como conjunto. Esta norma no es un texto legislativo ni nada semejante es, más bien una hipótesis sobre su eficacia: si el orden de la sociedad correspondiente, entonces es su orden jurídico. Y en caso contrario no lo es: es fundamental porque, así definida, lo sustenta. El orden jurídico acatado tiene un conjunto de normas esenciales. Las que establecen las reglas de juego de dicha sociedad. La inmensa mayoría de los Estados contemporáneos tienen estas disposiciones en la Constitución Política, Está constituye el primer nivel de las normas positivas dentro del derecho y, allí, se establecen cuando menos dos cosas: Quién gobierna y como lo hace; Cómo se elaboran las normas jurídicas de inferior categoría. A partir de este primer nivel de normas positivas, la validez de las normas jurídica subordinadas queda sujeta a que se conformen o no con el mandato superior en fondo y en forma. En fondo porque no se puede admitir que una norma inferior contradiga a la superior, y en forma porque si la constitución es la de mayor jerarquía dentro del orden jurídico positivo ninguna norma inferior puede dejar de cumplir las formalidades que ella establece para su aprobación (Ubi Lex Asociados SAC, 2010).

- Hans Kelsen, en su obra "Teoría Pura del Derecho" es denominada así porque comprende sólo el derecho eliminando de ese conocimiento todo lo que sea moral, ético, político, filosófico, social o histórico. El positivismo jurídico se divide en metodológico, normativista e ideológico.

Entre los principales exponentes de esta teoría podemos nombrar al jurista austríaco Hans Kelsen, su más célebre representante, Alf Ross, Norberto Bobbio y Herbert Hart.

1.1.4.3. Teoría historicista

- Para Savigny (2009), el derecho no está en cabeza del arbitrio del legislador si no simplemente en el espíritu del pueblo inspirado en las costumbres, los hechos históricos surgidos de las relaciones entre los individuos y la tradición. Nace durante el siglo XIX, se desarrolló en Alemania, a instancia de Savigny

la escuela histórica del derecho y la posición de este notable jurista es que suponía que cada pueblo construía en su diario el quehacer del derecho que le era correspondiente. Luego la tarea del jurista era tomarlo, organizarlo, darle marco teórico y convertirlo en un derecho elaborado. El derecho nacido del pueblo era el derecho popular, el siguiente era el derecho culto. Otro de los grandes pensadores de esta teoría fue Ihering, llegó a prefigurarse la necesidad concreta de una sociología del derecho en base a esta perspectiva general. En todo caso el aporte global del historicismo y del sociologismo, ha sido positivo al reconocer al pueblo y sus conductas, un importante rol en la conformación del derecho y la sociedad normada. Además, los principales exponentes de esta doctrina fueron los juristas alemanes Gustav Von Hugo, Friedrich Karl Von Savigny y Friedrich Puchta (Ubi Lex Asociados SAC, 2010).

- Las ideas centrales del historicismo según Savigny (2009) se resume en las siguientes ideas: 1.-Una clara oposición ante la codificación y preferencia por el derecho consuetudinario como fuente principal del derecho. 2.-El objeto de su investigación es el espíritu del pueblo, definiendo el pueblo una cosa corpórea con alma propia. 3.-El derecho justo es aquel que lleva intrínseco el espíritu del pueblo, y si es justo bajo esta condición es válido y no será rechazado. 4.-El Derecho se desarrollaría con el mismo Pueblo, se configuraría desde el Pueblo y moriría cuando el Pueblo perdiera sus rasgos propios, el espíritu del Pueblo. 5.-Niegan la existencia de un Derecho Natural superior, racional e inmutable. 6.-Todo derecho nace como derecho consuetudinario, las creencias del pueblo y luego por la jurisprudencia, nunca por el árbitro del legislador. En la jurisprudencia paso obligatorio por el necesario avance científico el pueblo les delega esta función a los jueces en este momento ellos son los científicos del derecho.

1.1.4.4. Teoría sociológica

La sociología del derecho o también podemos denominarlo como teoría sociológica y se define como parte de la sociología que se encarga de estudiar lo jurídico como resultado de la interacción social, (Moreno, 2010). La afirmación

central de la sociología jurídica. Es la consideración del Derecho como un producto social o manifestación de la vida social. Para Emile Durkheim, propone: a) el derecho es un fenómeno social, b) las ideas morales son el alma del derecho, que todo pensar no es más que la representación lógica del mundo real de los fenómenos sociales; y, c) la esencia constitutiva de los fenómenos sociales es la solidaridad social que se manifiesta externamente por la coacción que ejerce el grupo sobre los individuos. Todo el origen sociológico se resume en estas etapas: 1) la vida de los primitivos grupos humanos, como el clan, estaba regida por normas que se presentaban en forma indiferenciada, morales, religiosas, etc.; 2) el cumplimiento de las normas estaba garantizado por la reacción colectiva del grupo; 3) el derecho surgió en forma espontánea siendo la costumbre la única fuente del derecho primitivo; y 4) todo derecho primitivo es religioso y formalista (Ubi Lex Asociados SAC, 2010).

Los máximos exponentes son: León Duguit, Maurice Hauriou, Rudolf Von Ihering, Oliver Wendell Holmes Jr. entre otros.

1.1.4.5. Teoría egológica

- Tiene como representantes a Carlos Cossio, José Vilanova y Enrique Aftalion Vera. Básicamente la Teoría Egológica defendida por (Cossio, Teoría Egológica del Derecho y el Concepto Jurídico de Libertad, 1994) y él define al derecho como conducta en interferencia intersubjetiva, niega la tradicional identidad kelseniana entre derecho y norma y establece como axioma jurídico de la libertad que "todo lo que no está prohibido está jurídicamente permitido". Finalmente, establece que la norma hipotética fundamental que sostiene a todo ordenamiento jurídico tiene apoyo en el estilo de pensar propio del jurista.
- Para Marta Pisi de Catalini; la teoría egológica, trata de analizar el derecho como una singular experiencia; el derecho es un objeto cultural cuyo conocimiento requiere una intuición (al modo husserliano), una comprensión y un pensamiento normativo. Se opera entonces en la teorización jurídica un cambio profundo a norma jurídica deja de estar en el centro de las

preocupaciones jurídicas como objeto lógico, cuyo conocimiento es susceptible de un procedimiento racional y, en su lugar, se instala la experiencia concreta del derecho en toda su complejidad gnoseológica-existencial-valorativa.

- Según Cueto (1987). Cossio invita a estudiar la actividad judicial, a analizar la experiencia jurídica, a identificar sus elementos componentes, a ver en los actos de los jueces en tanto tales, un comportamiento normativo (las normas generales aplicables), un elemento empírico (los hechos del caso) y un elemento axiológico (el valor del comportamiento del juez, de las partes, y el valor implícito en la solución suministrada por las normas)
- Según Cossio (1954) señala que con la Teoría Ecológica se despliega en forma absolutamente rigurosa, por primera vez, la problemática del conocimiento jurídico; y para ello reclama simplemente el juego concordante de una intuición y una significación, es decir, reclama la conducta que es el objeto óntico y ontológicamente intuible y reclama la norma que es la significación intelectualmente mencionada.

En resumen, la teoría ecológica se centra en: a) el derecho es conducta en interferencia intersubjetiva; b) el derecho considera todas las acciones humanas; c) el derecho se interesa por el acto humano en su unidad; d) el derecho supone la posibilidad de actos de fuerza; e) la libertad es ineliminable contenido del derecho; f) las normas jurídicas conceptualizan la conducta en interferencia intersubjetiva y g) las normas jurídicas imputan sanciones y son juicios disyuntivos.

1.1.4.6. Teoría tridimensional

- La Teoría Tridimensional se opone a la concepción normativista del Derecho al afirmar que éste no sólo irradia una realidad conformada por normas sino también por la conducta humana, los valores y las normas jurídicas (en otras palabras; norma, hecho y valor). El tridimensionalismo une el iusnaturalismo, el positivismo y el historicismo para señalar que el Derecho tiene una realidad tridimensional como valor o portador de valores (que correspondería al

iusnaturalismo), como norma o como precepto dictado de acuerdo a los requisitos que impone la Constitución (que correspondería al positivismo), y como hecho social, es decir, como encarnado de las costumbres sociales más relevantes (que correspondería a la escuela histórica), (Ubi Lex Asociados SAC, 2010); como defensores se tiene a Miguel Reale y Carlos Fernández Sessarego.

- Para Reale (1968) el Derecho no es sólo experiencia, pero sí puede ser comprendido como experiencia; no se trata de un problema ligado a razones históricas contingentes sino de una cuestión epistemológica fundamental. El Derecho es una de las ciencias fundamentales de la experiencia humana, en una época en que parece sólo haber ojos extasiados para la tecnología como si ésta pudiera significar algo divorciado del problema ético esencial del hombre.

Entonces la teoría materia de explicación, establece que el derecho sea una forma de conocimiento positivo de la realidad social según normas o reglas objetivadas en el transcurso del proceso histórico.

1.1.4.7. Teoría pluridimensional

Tomando en cuenta que la Teoría Tridimensional de Miguel Reale, surge una serie de teorías que sostienen que el Derecho tiene mayores dimensiones, una de ellas es la Teoría Octodimensional sostenida por el profesor sanmarquino Dr. José Antonio Silva Vallejo, quien a las tres dimensiones ya conocidas (hecho, valor y norma), añade otras cinco: tiempo jurídico, espacio jurídico, vivencias, historia, e ideologías (Ubi Lex Asociados SAC, 2010).

1.1.5. Justicia de pueblos indígenas u originarios

Primero responderemos en forma general y de manera histórica ¿Qué es la justicia?

1.1.5.1. Justicia

Aquí presentamos las principales definiciones:

- La justicia exige equidad social al pedir neutralidad, al distribuir los bienes, premios o castigos (justicia distributiva) o al devolver favores a un semejante (justicia conmutativa). Se opone a toda forma de privilegios en la sociedad (Lumbreras Editores, 2015).
- Para Stammler, la justicia tiene dos significados; i) en un sentido indica la observancia y la aplicación fiel de un derecho positivo. El derecho ha de salvaguardarse, ante todo, contra interferencias arbitrarias; ii) por justicia se entiende, en otro sentido, el objeto del derecho. Aquí la palabra justicia expresa la idea de que todo querer, sin excepción. Otro es de Platón; para este filósofo la justicia es la virtud fundamental de la cual se derivan todas las demás virtudes, pues constituye el principio armónico ordenador de éstas, el principio que determina el campo propio de cada una de las demás virtudes. Aristóteles dividió la justicia en varias clases: a) Justicia distributiva, que implica el que cada uno reciba los honores y bienes que le corresponda, b) Justicia emparejadora, correctiva, que se basa en la igualdad y se subdivide en: 1) Conmutativa, que requiere Igualdad entre lo que se da y lo que se recibe y que se aplica a los contratos; 2) Judicial, que exige la paridad entre el daño y la reparación, el delito y la pena. Podemos concluir que la justicia ha sido considerada como virtud, proporcionalidad, orden, igualdad y valor jurídico.
- La justicia dialógica es una decisión judicial que anula una ley con fundamento en la Carta le sigue alguna acción del cuerpo legislativo competente Hogg & Bushell citado en Gargarella (2014).

1.1.5.2. Pueblos indígenas u originarios

De acuerdo al Ministerio de Cultura (2014) los pueblos indígenas u originarios son aquellos que tienen descendencia directa de las poblaciones originarias con el territorio nacional, estilos de vida y vínculos espirituales e históricos con el territorio que tradicionalmente usan u ocupan, instituciones sociales y costumbres propias, patrones culturales y modo de vida distintos a los de otros sectores de la población nacional. También la misma ley establece que los referidos pueblos se

encuentran relacionados con la conciencia del grupo colectivo de poseer una identidad indígena u originaria. Además, señala que las comunidades campesinas o andinas y las comunidades nativas o pueblos amazónicos pueden ser identificados también como pueblos indígenas u originarios, conforme a los criterios señalados en el artículo 7 de la Ley N° 29785.

Según Ministerio de Cultura & O.I.T. (2014) los pueblos indígenas u originarios son aquellos cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.

Según Estermann (2006) en su prólogo establece que los pueblos originarios o nativos son aquellas personas que representan el 80% de los 100 millones de personas latinoamericanas que tienen que vivir con un dólar por día, población que pertenece al sector nativo, mestizo, tiene color moreno o negro y vive en el campo o en las grandes o villas urbanas. Muchas y muchos que sufren de hambre y viven en la miseria, tienen como lengua materna el nahua, aimara o quechua.

1.1.5.3. Indígenas u originarios

En la actualidad continúa el debate y la discusión en torno a la denominación más adecuada que se debe usar, Ballón (2004) se pregunta ¿debemos referirnos a los pueblos “indígenas”, o a los “originarios”, o a los “ancestrales”, o a los “nativos”? respecto a la respuesta nos dice que, “depende del contenido que tenga el término elegido” (p. 15). Continúa con la elucubración de los términos afirmando que “si empleamos el término “nativo” para aludir a los grupos étnicos de la Amazonia, o la palabra “Originarios” la usamos para referirnos a comunidades que son oriundas de una región del país o el vocablo “indígena” connota exclusivamente a los pobladores andinos anteriores a la llegada de los españoles, o el concepto “ancestral” se reduce a comprender a las poblaciones descendientes de los antiguos señoríos...” (p. 15).

El ex Relator de las Naciones Unidas Rodolfo Stavenhagen afirma, que el término “indígena” es “empleado para referirse a sectores de la población que ocupan una

posición determinada en la sociedad más amplia como resultado de procesos históricos específicos”. Asimismo, Stavenhagen (1992) sostiene que el concepto “indígena” tiene un claro origen colonial, pues “son descendientes de los pueblos que ocupaban un territorio dado cuando éste fue invadido, conquistado o colonizado” (p, 88).

El Convenio N° 169 de la OIT, tampoco establece una definición concreta sobre quiénes son los pueblos indígenas. Ya que en el mundo los pueblos indígenas y tribales constituyen al menos 5,000 pueblos con características distintivas y una población de más de 370 millones, en 70 países diferentes. Esta diversidad no puede capturarse en una definición única universal y se está gestando un consenso en el sentido de que no es necesario, ni deseable contar con una definición formal del término “Pueblos indígenas”. En igual sentido, no se cuenta con un acuerdo internacional en cuanto al término “minorías” o el término “pueblos”. Por lo que, el Convenio no define estrictamente quiénes son pueblos indígenas y tribales, sino que describe a los pueblos que pretende proteger.

1.1.5.4. Justicia de pueblos indígenas u originarios

Para algunos la justicia indígena u de pueblos originarios se traduce en el derecho vivo, que, sin ser escrito, se evidencia a través de diferentes normas que regulan los diversos aspectos del convivir comunitario (García y Varillas, 2007).

Otra definición de Derecho Indígena es la siguiente: Derecho indígena es el conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas, distinto de un derecho vigente en un país determinado (García y Varillas, 2007).

Según García y Varillas (2007) sostienen que a nivel internacional existen organizaciones que promueven el pluralismo jurídico, lo que significa, reconocer diferencias entre los pueblos y admitir sus formas de justicia, como principio de legitimación del Derecho Indígena.

La justicia de pueblos indígenas u originarios, es aquella conservación de costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con

los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocido. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio (Ministerio de Cultura & O.I.T., 2014).

La justicia indígena desde los aportes de Hogg & Bushell citado en Garganella (2014) se conceptúa como decisión democrática, es una decisión judicial que proviene de los pueblos indígenas u originarias.

1.1.5.5. Pluralismo jurídico

La justicia de los pueblos indígenas u originarios es claro ejemplo del pluralismo jurídico y por lo tanto es necesario citar la concepción al respecto de la variada literatura.

- Según Pospisil (1971) establece que pluralismo jurídico se establece que cada sociedad se articula en subgrupos y cada uno de ellos tiene su propio sistema legal el cual es necesariamente diferente al menos en algún aspecto. Por subgrupos se debe entender diferentes unidades que pertenecen una sociedad homogénea con características estamentarias y que responden a ciertas reglas y procedimientos similares (Griffiths, 1984).
- Para Hooker lo referido es como aquellas circunstancias en el mundo contemporáneo que han resultado de la transferencia de sistemas legales a entornos culturales diferentes. Desde este punto de vista, un sistema jurídico es pluralista cuando existen diferentes regímenes normativos soberanos y cuando existe algún tipo de relación entre los regímenes paralelos y el sistema central (Iannello, s.f.).
- El principio del pluralismo jurídico encuentra su justificación y fundamento, según Gurvitch en la teoría de los hechos normativos, es decir, en la teoría que ubica el poder jurídico en todas las comunidades que en un solo y mismo acto generan el derecho y fundan su existencia sobre el derecho, en las comunidades que, en otros términos, crean su ser generando el derecho que

les sirve de fundamento (Sánchez, s.f.).

- Dwyer (1991) sostiene que pluralismo legal constituye un fenómeno relativamente transparente que corresponde a uno más opaco: la existencia de representaciones no-isomórficas e intrasociales del derecho que miembros que no son parte de la élite (...) creen que son réplica del modelo dominante con el que operan aquellos que se encuentran en el poder.
- El concepto anterior para Dr. Espezúa (2016) deriva de su definición de Derecho sustantivo al que entiende como un discurso político entre grupos que reflejan la ventaja de uno de ellos y la desventaja del otro. El derecho para Dwyer es un instrumento político y, por tanto, es manipulable.
- Para Otto citado en Torres (2008) el pluralismo jurídico da a entender que no es una voluntad estatal, sino un fenómeno social que emana de la realidad concreta de los grupos humanos. El estado es solo una asociación más entre las diversas asociaciones de que se compone la sociedad. El derecho no se reduce al Derecho estatal. Los conceptos jurídicos no son eternos ni inmutables, sino relativos. El método de conocimiento del derecho debe ser el histórico que capta la forma y la sustancia interna de las nociones jurídicas. El derecho es una realidad histórica, producto de una comunidad concreta, es un momento dependiente de una totalidad; de ahí que para su comprensión se necesita de las demás ciencias sociales.

1.1.5.6. Estado peruano

Para definir que es el Estado peruano es necesario revisar la variada literatura que versa sobre el término Estado:

- La corriente formalista se caracteriza por la consideración del Estado como una entidad jurídica, política y social dotada de personalidad propia, independiente, neutral y desprovista de historicidad. También es común a esta corriente doctrinal, el establecimiento de una radical separación entre el Estado y la sociedad, en virtud de la cual se desconectan las dimensiones

político-institucionales, atribuidas al Estado, de la dinámica socio-económica propia de la sociedad, (Calduch, Relaciones internacionales, 1991).

- Según la corriente materialista planteada por Marx, el Estado constituye la expresión política, la forma de organización política de la sociedad civil, pero no de cualquier tipo de sociedad civil, sino precisamente de la sociedad en la que existe una desigualdad de poder entre la clase dominante, la burguesía, y la clase dominada, el proletariado. El Estado constituye, pues, la forma de organización política de la sociedad, acorde con los intereses de la clase dominante, citada por (Calduch, Relaciones internacionales, 1991).
- El Estado de Derecho según Pagaza (1998) es la aceptación, observancia, acatamiento, respeto y cumplimiento estricto de la ley por parte de individuos y autoridades que forman una colectividad. Lo contrario, precisamente, de lo que el viejo proverbio colonial sugería al hablar de que “la ley se acata, pero no se cumple”.

1.2. Antecedentes

Los antecedentes de la presente investigación, de los principios jurídicos para la implementación de la justicia de los pueblos indígenas u originarios en el Estado de Perú, está constituido por las siguientes investigaciones, como:

- La tesis titulada “La administración de justicia en las comunidades campesinas del distrito de Vilque; una muestra de sincretismo cultural”, sustentado por Mauro Florencio Rivera Larico en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno; concluye que las formas de la justicia de las comunidades campesinas representan y son muestras del sincretismo cultural.
- Otro de las tesis es de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno, titulado “La función jurisdiccional de la Comunidad Campesina en conflicto con la Ronda Campesina: Caso Pacaje- Macusani” sustentada por Irene Yuvalena Huanca Excelmes en el año 2013. Donde concluye la ineficacia de la administración de justicia ordinaria.

- También en la Tesis de Christian Alonso Guzmán Arias, sustentado en la Universidad Nacional del Altiplano con el título “Convencionalidad de la Ley N° 29785, Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, respecto del Convenio N° 169 de la OIT”, en el año 2014, el objetivo central: determinar si la Ley 29785, Ley del Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios, es convencional respecto del Convenio 169-OIT, el tesista concluyó que la Ley 29785, no es convencional respecto del Convenio N° 169 de la OIT.
- Asimismo, se ha encontrado en el Perú la Tesis de Leonidas Wiener Ramos, que ha sido sustentado en la Pontificia Universidad Católica del Perú con el título: “El pueblo originario aymara peruano como sujeto de derechos colectivos”, sustentada en el año 2009 en el cual se determina que, en efecto, los Aymaras en el Perú constituyen un pueblo sujeto de derechos colectivos.
- Otra investigación es “Régimen jurídico del derecho fundamental a la consulta previa y la protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en la comunidad andina de naciones”, sustentado por Bruno Abad Pacompia Panca (2016) en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno concluye: 1. Que se ha determinado que; la Consulta Previa es un derecho fundamental y sustantivo de carácter colectivo, que puede influir en la defensa y la protección de otros derechos colectivos de los pueblos indígenas en la Comunidad Andina de Naciones. Por cuanto es el Derecho más fundamental de los derechos colectivos que garantiza el ejercicio de derechos reconocidos en los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales. 2. Está demostrado que; el desarrollo del régimen jurídico del derecho fundamental a la Consulta Previa en los países de Bolivia, Colombia y Ecuador de la Comunidad Andina de Naciones es limitado, disperso e insuficiente. Por cuanto no han desarrollado a la fecha una normatividad legal específica de carácter general que regule este derecho, solamente en el Perú existe la implementación de la referida norma, 3.- Queda demostrado que; los pueblos indígenas en la Comunidad Andina de Naciones viven en su mayoría en situación de exclusión, pobreza, vulnerabilidad social y algunos corren el riesgo de desaparecer.
- Por otra parte, la investigación “Teorías jurídicas para considerar la tierra sujeta de



derechos y aplicabilidad en procesos de amparo en el distrito judicial de Puno” presentado por el maestro Juan Casazola Ccama para optar el grado de doctor tuvo como objetivo explicar los alcances de las corrientes filosóficas y teorías jurídicas que justifican y legitiman a la Madre Tierra como sujeto de derechos y concluye que existen nuevas corrientes filosóficas y jurídicas, como modelos teóricos alternativos que contribuyen al reconocimiento de derechos a la naturaleza, adicionalmente, se ha puesto en evidencia que dichas teorías no son aplicadas por los operadores jurídicos (caso de los procesos constitucionales de amparo).

- A parte de los antecedentes citados, no se han encontrado más investigaciones a nivel de pre grado o post grado, respecto al planteamiento que se propuso, tampoco se encontró artículos referentes al tema.

CAPÍTULO II

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

2.1. Identificación del problema

Los Pueblos Indígenas u Originarios son aquellas culturas, pueblos que han existido antes de 1532 y que siguen sobreviviendo frente al monopolio de la cultura occidental y al mundo globalizado. Son pueblos que han sufrido cambios y hasta mutilaciones en sus costumbres, instituciones, tradiciones, lenguas, educación, justicia y hasta a la forma de vestimenta por el predominio de la cultura española. Estas culturas han resistido hasta el siglo XXI porque han sido capaces de adaptarse a la realidad violenta.

Esa resistencia de los Pueblos Indígenas u originarios se mantuvo palmario y se dio gracias a sus habitantes que no dejaron que lo suyo desapareciera; prueba de ello tenemos una forma distinta de vivir que lo diferencia de otras culturas. Entonces este modo de existir se traduce en una forma diferente del desarrollo humano. Dentro de este progreso está la administración de justicia con sus peculiaridades; instituciones, derechos, valores, procedimientos y preceptos propios. Todos estos rasgos no fueron respetados ni tomados en cuenta por la justicia ordinaria o la justicia estatutaria. De esta manera nuestra patria tiene la justicia monopolizadora, subordinadora, excluyente, ni toma en cuenta nuestra pluralidad lingüística, cultural, étnica, mil valles, credos y formas de pensar y alcanzar el desarrollo.

Esta distinta forma de administrar la justicia es conocida como justicia indígena y que necesita su atención y tratamiento jurídico, político y filosófico. La priorización respectiva nos daría como resultado a un Perú de varias naciones que dialogan entre ellos con el fin de

encontrar la justicia y el desarrollo sostenible.

La justicia indígena para algunos estudiosos es una utopía, pero para los pueblos indígenas es un sueño ansiado, es el alma del ser humano porque sin ello no hay dignidad humana. Surge la pregunta ahora ¿la justicia occidental es igual que la indígena?, ¿Cuáles son sus diferencias?, ¿cuáles son sus preceptos rectores de la justicia indígena? y surgirán muchos interrogantes que necesitan ser respondidas científicamente. Entonces en la investigación primero se escudriñó todos los aspectos de administración de justicia en los pueblos indígenas para luego deducir y analizar que teorías filosóficas del derecho se aproximan a la referida justicia.

2.2. Definición del problema

La presente investigación que se plantea responderá a los siguientes enunciados

2.2.1. Problema general

- ¿Cuáles son las características, contenidos de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la justicia indígena u originaria del Perú?

2.2.2. Problemas específicos

- ¿Cuáles son las características de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la justicia indígena u originaria del Perú?
- ¿Cuáles son los contenidos (preceptos, instituciones, procedimientos) de las teorías filosóficas del derecho que se parecen con la justicia indígena u originaria?
- ¿Cuáles son las diferencias entre los planteamientos de las teorías filosóficas del derecho con la justicia indígena u originaria del Perú?

2.3. Intención de la investigación

La justicia de los pueblos indígenas u originarios está amparada en los preceptos del Convenio N° 169 de la OIT; pero en nuestro país queda en letra muerta, en lirismo; muestra de ello no hay una instancia de administración de justicia indígena que dialoga con la justicia ordinaria, tampoco existe la sistematización de preceptos, instituciones y procedimientos, la

doctrina, conocimiento científico que reconstruya la verdadera esencia de la justicia indígena. Por estas razones y situaciones descritas, la presente tiende a investigar las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a justicia de los pueblos indígenas u originarios; pero para encontrar que teorías se acercan es necesario reconstruir las leyes, las instituciones jurídicas de la justicia indígena, procesos y procedimientos; comparando entre las teorías filosóficas y la justicia indígena que plantea la interculturalidad, el diálogo entre las culturas, entre otras.

2.3.1. Hipótesis general

- Las características, contenidos de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan parcialmente a la justicia indígena u originarios del Perú son del iusnaturalismo, historicismo, tridimensionalismo, sociológica y pluralista.

2.3.2. Hipótesis específicas

- Las características de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan relativamente a la justicia indígena u originarios del Perú son el iusnaturalismo, historicismo, tridimensionalismo, sociológica y pluralista.
- Los contenidos (preceptos, instituciones, procedimientos) de las teorías filosóficas del derecho que se parecen parcialmente a la justicia indígena u originario del Perú son del iusnaturalismo, historicismo, tridimensionalismo, sociológica y pluralista.
- Las diferencias entre planteamientos entre las teorías filosóficas del derecho y la justicia indígena u originaria del Perú son variadas en el ámbito de preceptos, instituciones y procedimientos.

2.4. Justificación

La presente investigación se realiza para lograr el desarrollo integral y sistemática del Perú. La forma integral debe ser entendida como un Estado plurinacional ya no somos solo una nación porque tenemos varias culturas: el quechua, el aimara, el uru, el amazónico, la chanca, el inca, la Chachapoyas, etc. Por lo tanto, si se va tomar en cuenta a otras culturas se tiene que aceptar tal como es, es decir, sus formas de organización, pensamiento, costumbres y tradiciones.

También se realiza para aclarar que puede haber aproximaciones entre las teorías filosóficas del derecho y la justicia indígena mas no pueden ser iguales o afirmar que las teorías han influido en su desarrollo de la justicia indígena así mismo la justicia ordinaria actúa con folklorismo jurídico que vemos en la actualidad de dictar una sentencia en la lengua aimara, quechua o solo en vestirse con ropas típicas ya que desnaturaliza lo establecido en el Convenio N° 169 de la OIT, respecto a la justicia indígena.

2.5. Objetivos

Los objetivos que se logró en la presente investigación son:

2.5.1. Objetivo general

- Explicar las características, contenidos de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la justicia indígena u originaria del Perú.

2.5.2. Objetivos específicos

- Demostrar las características de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la justicia indígena u originaria del Perú.
- Determinar los contenidos (preceptos, instituciones, procedimientos) de las teorías filosóficas del derecho que se parecen a la justicia indígena u originaria del Perú.
- Colegir las diferencias entre los planteamientos de las teorías filosóficas del derecho con la justicia indígena u originaria del Perú.

CAPÍTULO III

METODOLOGÍA

3.1. Acceso al campo

El ámbito donde hemos interpretado son los contenidos teóricos y es de carácter doctrinal o dogmático ya que el término doctrina tiene varios significados en el campo filosófico, político, social, económico, etc. En este caso abordaremos un tema concerniente a la filosofía del derecho y como unidades de investigación son las teorías filosóficas del Derecho y sus ejes de investigación son: El iusnaturalismo, el positivismo jurídico, el histórico, el sociológico, la egológica, el tridimensionalismo, la trialista y el pluridimensionalismo. Por otra parte, tenemos a la justicia indígena u originaria considerando que nuestro Estado peruano tiene regiones naturales de la costa, sierra y selva; además cuenta con 24 regiones o departamentos y una provincia constitucional denominado Callao. La demografía advierte la existencia de varias naciones como la mestiza, quechuas, uros, puquinas y aimaras, los amazónicos y otras. Además, nuestro país es pluricultural, plurinacional, multilingüe, etc.

3.2. Selección de informantes y situaciones observadas

El enfoque metodológico, desde el cual se efectuó la presente investigación es: cualitativo (Hernández, Fernández y Baptista, 2009), en tanto que a través de este trabajo se buscó determinar si las teorías filosóficas del Derecho tienen relaciones de contenido con la justicia indígena u originaria, es decir, la hipótesis se construyó a partir de la investigación, siendo incluso que las preguntas formuladas se fueron perfeccionando, mostrándose así su carácter

dinámico. También los resultados no se pueden medir sino se hace conocer en cualidades y afirmaciones comprobables; según el propósito es de tipo no experimental (Palomino, 2005).

Así mismo es menester señalar que el metodólogo Charaja (2011) señala que en la investigación cualitativa-doctrinal nos referimos a las creaciones intelectuales de los seres humanos expresados en documentos escritos por lo cual debemos leer los documentos en forma analítica para interpretar el mensaje del autor. El diseño de la investigación al cual pertenece es dogmático, hermenéutico; porque se pretende caracterizar la subjetividad de los significados que se encuentran en los materiales bibliográficos sea física y virtual, que exteriorizarán la naturaleza de la justicia indígena (Palomino, 2005).

Se adecua con el diseño no experimental, descriptivo, de teoría fundamentada (Hernández *et al.*, 2009), en cuanto se analizó la naturaleza jurídica de las teorías filosóficas del derecho y sus relaciones con la justicia indígena u originaria, así como sus principios, procesos y planteamientos que sostiene, para determinar si son compatibles.

En toda investigación de contenido primero se debe identificar el tema o la teoría (T), luego sus fundamentos, orígenes o fuentes (o), sus perspectivas o vigencia en el campo (p), la crítica o cuestionamientos que tiene o tendrá (c), es decir, las teorías contrarias que existe sobre el tema, finalmente, la nueva teoría o la alternativa teórica emergente o existente para sustituir el tema (a), es decir la nueva teoría que debe reemplazarla. El tipo y nivel de investigación dependerá de los elementos estructurales que elijamos (Charaja, 2011).

3.3. Estrategias de recogida y registro de datos

Se tuvo las siguientes consideraciones:

- Descriptivo-explicativo, por cuanto se explicaron los planteamientos en que se sustenta las teorías filosóficas del derecho así mismo la justicia indígena u originaria.
- Analítico, debido a que se analizó sus implicancias de las teorías filosóficas del derecho con la justicia indígena u originaria. Interpretación sistemática, ya que se hizo la hermenéutica jurídica de las teorías filosóficas del derecho: El Iusnaturalismo, El positivismo jurídico, El Histórico, El Sociológico, La Ecológica, La Tridimensional, La trialista, La Pluridimensional; además en atención a los postulados de cada teoría

filosófica del derecho, para advertir su incidencia con la justicia indígena u originaria.

a) Técnicas e instrumentos

La investigación es de análisis de contenido o temática, la misma que se centró en los fundamentos de las teorías filosóficas del derecho que se relacionó u existió diferencias con la teoría de la justicia indígena u originaria, así como su debate frente a nuestra realidad nacional, en el momento actual (contemporáneo); los cuales se vienen empleando en la teoría del derecho y la filosofía del derecho. Con tal fin se empleó fichas de resumen.

Así se complementa con los siguientes materiales:

- Las fichas y las guías de lectura.
- Fichas de observación.
- Cuadros comparativos.
- Materiales bibliográficos sea físico y virtual.
- Papel Bond A4.
- Internet.

3.4. Análisis de datos y categorías

Los indicadores fueron trabajados en base a unidades de investigación, ejes de investigación y los subejos de investigación de esa manera mostrando la factibilidad de los mismos, en base a la investigación de análisis de contenidos o temas y datos concretos; utilizando la observación directa intensiva de material bibliográfico (objetivo y virtual).

a) Operacionalización de unidades de investigación

UNIDADES	EJES DE INVESTIGACIÓN	SUBEJES DE INVESTIGACIÓN	MÉTODOS	INSTRUMENTOS
Las teorías filosóficas del derecho	El iusnaturalismo.	-Los planteamientos del Iusnaturalismo que se aproximan a la justicia indígena u originaria.	Deductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	El positivismo jurídico.	-Los planteamientos del positivismo que se parecen a la justicia indígena u originaria.	Deductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	El histórico	-Los planteamientos del histórico jurídicos afines a la justicia indígena u originaria.	Deductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	El sociológico	-Los planteamientos de sociológico jurídico que se aproximan a la justicia indígena u originaria.	Deductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	La egológica	-Los planteamientos del egológico afines a la justicia indígena u originaria.	Deductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	La tridimensional	-Los planteamientos de tridimensionalismo que se aproximan a la justicia indígena u originaria.	Deductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	La trialista	-Los planteamientos trialistas afines a la justicia indígena u originaria.	Deductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	La pluridimensional	-Los planteamientos del pluridimensional afín a la justicia indígena u originaria.	Deductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	Las instituciones y normas	-Las principales instituciones y normas que está presente en los pueblos indígenas.	Inductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
Justicia indígena u originaria	Los principales procesos y procedimientos.	-Los principales procesos y procedimientos que está presente en los pueblos indígenas.	Inductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.
	Los principales principios rectores.	-Los principales principios rectores que está presente en los pueblos indígenas.	Inductivo	-Ficha y guía de lectura y ficha de observación.

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Los resultados de la presente investigación que tiene como objetivo final, explicar las características, contenidos de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la Justicia Indígena u Originarios del Perú; se organiza tomando en cuenta los objetivos específicos de la presente investigación.

4.1. Las características de las teorías filosóficas del derecho que se aproximan a la justicia indígena u originaria del Perú

Para cumplir con el primer objetivo específico de la presente investigación es necesario detallar las características muy importantes de cada una de las teorías filosóficas del derecho que existe en el mundo del derecho y luego se puede realizar la comparación de dichos rasgos que están presentes en la justicia indígena de nuestro país.

4.1.1. Las características de las teorías filosóficas del derecho

1. El iusnaturalismo

- La existencia de principios morales y de justicia universal y asequibles a la razón humana (Fernández, 1993).
- El derecho es la suma de potestades y prerrogativas inherentes o consustanciales al ser humano (Herrero, 1999).
- Los derechos del hombre, naturales y universales son superiores al ordenamiento jurídico positivo, y que son, inclusive, la razón de que exista tal ordenamiento.

2. El positivismo

- La exclusión del planteamiento de los contenidos axiológicos y permanece en el terreno de la pura normativa técnico-lógica (Nieto, 2018).
- El orden jurídico acatado tiene un conjunto de normas esenciales. Las que establecen las reglas de juego de dicha sociedad.

3. Teoría histórica

- El derecho no está en cabeza del arbitrio del legislador sino en el espíritu del pueblo inspirado en las costumbres, los hechos históricos surgidos de las relaciones entre los individuos y la tradición; Savigny en (Fabra, 2009).
- Los pueblos construían en su diario quehacer el derecho que le era correspondiente.
- La oposición ante la codificación y preferencia por el derecho consuetudinario como fuente principal del derecho.
- El objeto de su investigación es el espíritu del pueblo, definiendo el pueblo una cosa corpórea con alma propia.
- El derecho justo es aquel que lleva intrínseco el espíritu del pueblo.
- El Derecho se desarrollaría con el mismo Pueblo.
- La negación de la existencia de un Derecho Natural superior, racional e inmutable.
- El derecho nace como derecho consuetudinario, las creencias del pueblo y luego por la jurisprudencia, nunca por el arbitrio del legislador.

4. Teoría sociológica

- La consideración del Derecho como un producto social o manifestación de la vida social.
- El derecho es un fenómeno social.
- Las ideas morales son el alma del derecho, que todo pensar no es más que la representación lógica del mundo real de los fenómenos sociales.
- La esencia constitutiva de los fenómenos sociales es la solidaridad social que se manifiesta externamente por la coacción que ejerce el grupo sobre los individuos.

- La vida de los primitivos grupos humanos, como el clan, estaba regida por normas que se presentaban en forma indiferenciada, morales, religiosas.
- El cumplimiento de las normas estaba garantizado por la reacción colectiva del grupo;
- El derecho surgió en forma espontánea siendo la costumbre la única fuente del derecho primitivo.
- Todo derecho primitivo es religioso y formalista (Ubi Lex Asociados SAC, 2010).

5. Teoría egológica

- El derecho como una singular experiencia; el derecho es un objeto cultural cuyo conocimiento requiere una intuición (al modo husserliano), una comprensión y un pensamiento normativo (gnoseológica-existencial-valorativa).
- El derecho es conducta en interferencia intersubjetiva.
- El derecho considera todas las acciones humanas.
- El derecho se interesa por el acto humano en su unidad.
- El derecho supone la posibilidad de actos de fuerza.
- La libertad es ineliminable contenido del derecho.
- Las normas jurídicas conceptualizan la conducta en interferencia intersubjetiva.
- Las normas jurídicas imputan sanciones y son juicios disyuntivos.

6. Teoría tridimensional

- El derecho se irradia de norma, hecho y valor.
- La unión de jusnaturalismo, el positivismo y el historicismo para señalar que el Derecho tiene una realidad tridimensional como valor o portador de valores (que correspondería al jusnaturalismo), como norma o como precepto dictado de acuerdo a los requisitos que impone la Constitución (que correspondería al positivismo), y como hecho social, es decir, como encarnado de las costumbres sociales más relevantes (que correspondería a la escuela histórica) (Ubi Lex Asociados SAC, 2010).
- El derecho sea una forma de conocimiento positivo de la realidad social según normas o reglas objetivadas en el transcurso del proceso histórico.

7. Teoría pluridimensional

- El derecho se forma de hecho, valor, norma, tiempo jurídico, espacio jurídico, vivencias, historia, e ideologías (Ubi Lex Asociados SAC, 2010).

4.1.2. Las características de la justicia indígena u originaria

Después de conocer las principales características de las teorías filosóficas del derecho es necesario deducir cuales son las características muy importantes de la justicia indígena; para el cual se tiene los siguientes resultados que han sido obtenido de la observación directa y de las fichas de observación de los textos que versan sobre este asunto. La justicia indígena se caracteriza por:

- Plural y diversidad.** – Estas palabras se refieren a la existencia de varias culturas, diversidad de pueblos en un determinado país. Esta es la mejor calificación que se le puede otorgar a los pueblos indígenas u originarios porque existe varios pueblos o culturas vivas y algunos en proceso de desaparición o extinción. Entonces si hay varias culturas en nuestro país entonces existe varias formas de justicia originaria u indígena. Todo este argumento se corrobora con el estudio detallado del Ministerio de Cultura del Perú cuando establece que en nuestro país existe 55 pueblos indígenas u originarios de las cuales el pueblo indígena Quechuas es la que concentra mayor población de 3'360, 331.00 habitantes pero este pueblo indígena tiene una variedad de acuerdo a la geografía ya que su presencia está en la zona norte, centro y sur del Perú y cada una de ellas tiene ciertas particulares que lo hacen diferente pero con un mismo tronco común. El segundo lugar en concentración de población lo ocupa el pueblo indígena aimaras que se desarrolla específicamente en los departamentos de Puno, Moquegua y Tacna con una cantidad de 443, 248.00 personas, este pueblo indígena también tien su propia peculiaridad ya que se puede notar un aimara Huancané-Moho, Puno-Ilave, Chucuito-Yunguyo y Moquegua-Tacna. El tercer lugar en concentrar más población viene a ser el pueblo indígena Ashaninkas con 107, 191 personas; en el cuarto sigue el pueblo indígena Awajún con 67, 772 personas; en el quinto lugar se ubica el pueblo Kichua con 50,794 personas; sigue Shipibo-Konibo con 33,787 personas; Shawi con 25, 239 personas; Kukama

Kukamiria con 21,658 personas; Yagua con 19, 220 personas así sucesivamente y en ellas se habla 45 lenguas y 2 extintas. Por lo tanto, se deduce que existe 55 distintas formas de justicia indígena u originaria.

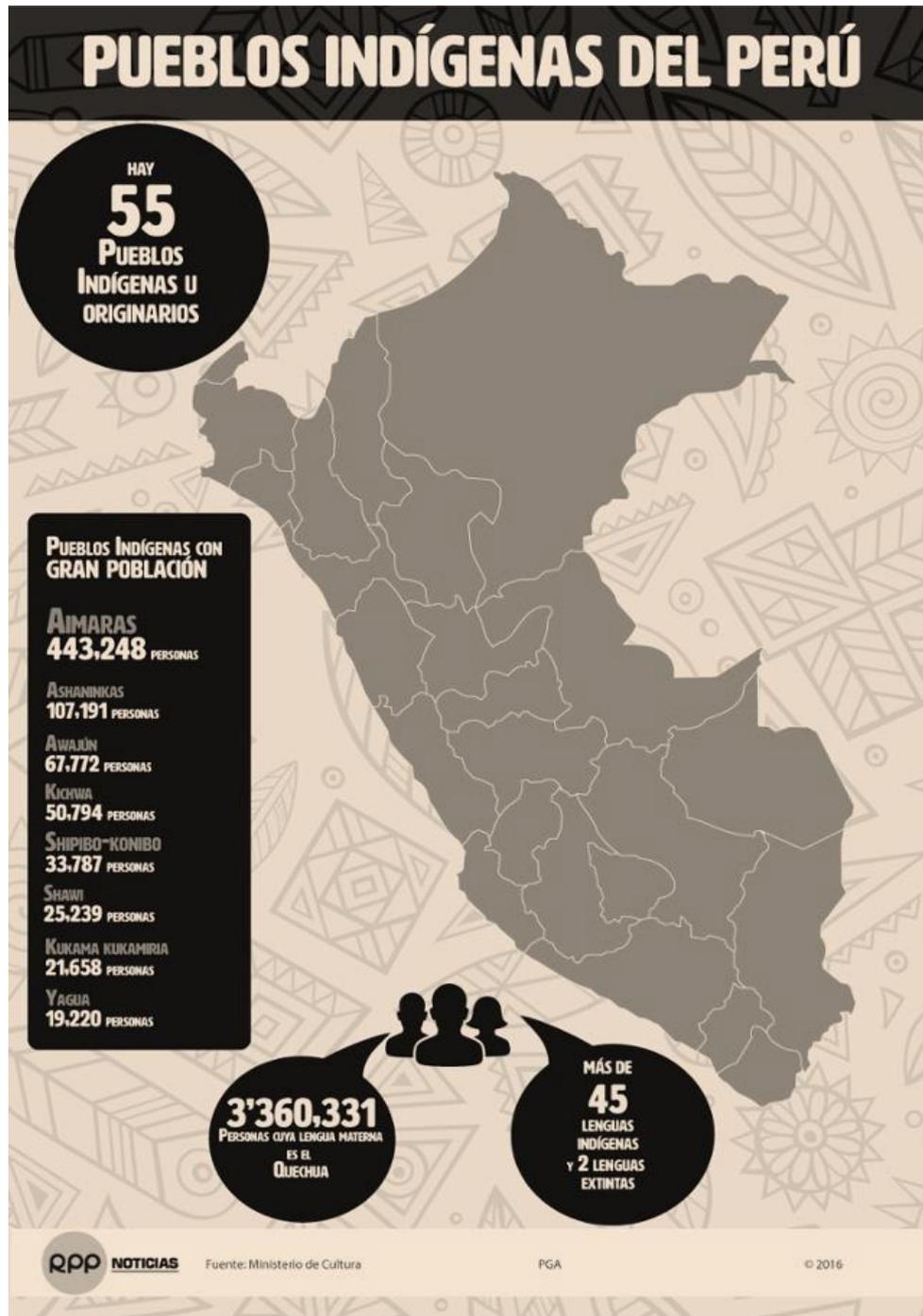


Figura 1. Pueblos indígenas

Fuente: Radio Programas del Perú.

Tabla 1

Lista de Pueblos Indígenas u originarios

N°	Pueblo	Otras denominaciones	Lengua	Familia Lingüística	Ámbito del Pueblo Indígena u Originario	Presencia en Departamentos ¹	
1	Achuar	Achual, Achuale	Achuare, Achuar	Jíbaro	Amazónico	Loreto	
2	Aimara	Aymara, Aru	Aimara	Aru	Andino	Moquegua, Puno, Tacna	
3	Amahuaca	Amunvaka	Amahuaca	Pano	Amazónico	Madre de Dios, Ucayali	
4	Arabela	Tapueyocuaca, Chiripuno	Arabela	Záparo	Amazónico	Loreto	
5	Ashaninka	Asháninka	Ashaninka	Arawak	Amazónico	Ayacucho, Cusco, Huánuco, Junín, Loreto, Madre de Dios, Pasco, Ucayali	
6	Asheninka	Ashaninka del Gran Pajonal	Asheninka	Arawak	Amazónico	Loreto, Pasco, Ucayali	
7	Awajún	Aguaruna, Aents	Awajún	Jíbaro	Amazónico	Amazonas, Cajamarca, Loreto, San Martín, Ucayali	
8	Bora	Booraa, Miranha, Miranya, Carapaña	Miamuna, Miraña-Tapuyo	Bora	Bora	Amazónico	Loreto
9	Cashinahua	Huni	Kuin,	Cashinahua	Pano	Amazónico	Ucayali
10	Chamicuro	Camikódlo, Chamicolos		Chamikuro	Arawak	Amazónico	Loreto
11	Chapra	Shapra		Kandozi-Chapra	Kandozi	Amazónico	Loreto
12	Chitonahua	Murunahua		Yaminahua	Pano	Amazónico	Ucayali
13	Ese Eja	Ese'ejja, Tiatinagua	Huarayo,	Ese Eja	Tacana	Amazónico	Madre de Dios
14	Harakbut	Amarakaeri, Qachipaeri,		Harakbut	Harakbut	Amazónico	Cusco, Madre de Dios

		Arasaeri, Kisamberi, Pukirieri, Toyoeri, Sapiteri				
15	Ikitu	Ikito, Iquito, Amacacore, Ikitu Quiturran	Záparo	Amazónico	Loreto	
16	Iñapari	Inapari, Inamari, Kushitireni	Iñapari	Arawak	Amazónico	Madre de Dios
17	Iskonawa	Iskobakebo	Iskonawa	Pano	Amazónico	Ucayali
18	Jaqaru	Aimara Tupino, Aimara central, Aru	Jaqaru	Aru	Andino	Lima
19	Jíbaro	Jibaro del río Corrientes, Shiwiar, Siwaro	Achuar	Jíbaro	Amazónico	Loreto
20	Kakataibo	Cashibo-Cacataibo, Uni, Unibo	Kakataibo	Pano	Amazónico	Huánuco, Ucayali
21	Kakinte	Campa Caquinte, Poyenisati	Kakinte	Arawak	Amazónico	Cusco, Junín
22	Kandozi	Candoshi, Chapra, Chapara, Murato	Kandozi- Chapra	Kandozi	Amazónico	Loreto
23	Kapanawa	Nuquencaibo, Buskipani	Kapanawa	Pano	Amazónico	Loreto
24	Kichwa	Quichua, Inga, Lamas, Llacuash, Santarrosinos Kichwaruna, Kichwa del Napo, Quechuas del Pastaza	Quechua	Quechua	Amazónico	Cusco, Huánuco, Loreto, Madre de Dios, San Martín, Ucayali
25	Kukama Kukamiria	Cocama Cocamilla, Xibitaona	Kukama	Tupí- guaraní	Amazónico	Loreto, Ucayali
26	Madija	Culina, Madiha, Kolina	Madija	Arawak	Amazónico	Ucayali
27	Maijuna	Orejón, Maijiki	Maijiki	Tucano	Amazónico	Loreto
28	Marinahua	Onocoin	Sharanahua	Pano	Amazónico	Ucayali
29	Mashco Piro	Mashco, Piro Mashco	Yine	Arawak	Amazónico	Madre de Dios, Ucayali
30	Mastanahua	Matsanahua	Sharanahua	Pano	Amazónico	Ucayali
31	Matsés	Mayoruna	Matsés	Pano	Amazónico	Loreto

N°	Pueblo	Otras denominaciones	Lengua	Familia Lingüística	Ámbito del Pueblo Indígena u Originario	Presencia en Departamentos ¹
32	Matsigenka	Machiguenga, Matsiguenga, Machiganga, Matsiganga	Matsigenka	Arawak	Amazónico	Cusco, Madre de Dios, Ucayali
33	Muniche	Munichi	Munichi	Muniche	Amazónico	Loreto
34	Murui-Muinani	Huitoto	Murui-Muinani	Huitoto	Amazónico	Loreto
35	Nahua	Yora	Nahua	Pano	Amazónico	Ucayali
36	Nanti	Matsigenka	Nanti	Arawak	Amazónico	Cusco
37	Nomatsigena	Atiri, Nomachiguenga	Nomatsigena	Arawak	Amazónico	Junín
38	Ocaina	Dukaiya, Dyo'xaiya	Ocaina	Huitoto	Amazónico	Loreto
39	Omagua	Omagua, Ariana, Pariana, Umawa	Omagua	Yeté, Tupí-guaraní	Amazónico	Loreto
40	Quechuas	Los pueblos quechuas no tienen otras denominaciones, más si un conjunto de identidades, entre las que se encuentran: Chopccas, Huancas, Chankas, Huaylas, Q'eros, Cañaris, Kana	Quechua	Quechua	Andino	Amazonas, Áncash, Apurímac, Arequipa, Ayacucho, Cajamarca, Cusco, Huancavelica, Huánuco, Ica, Junín, La Libertad, Lambayeque, Lima, Moquegua, Pasco, Puno
41	Resígaro	Resigero	Resígaro	Arawak	Amazónico	Loreto
42	Secoya	Aido Pai	Secoya	Tucano	Amazónico	Loreto
43	Sharanahua	Oicoín	Sharanahua	Pano	Amazónico	Ucayali
44	Shawi	Chayawita, Campo-Piyapi, Tshahui	Shawi	Cahuapana	Amazónico	Loreto, San Martín
45	Shipibo-Konibo	Shipibo, Chioeo-Conivo	Joni, Shipibokonibo	Pano	Amazónico	Huánuco, Loreto, Madre de Dios, Ucayali
46	Shiwilu	Jebero, Shiwila	Xebero, Shiwilu	Cahuapana	Amazónico	Loreto

47	Ticuna	Duuxugu	Ticuna	Ticuna	Amazónico	Loreto
48	Urarina	Itucali, Kacha, Edze, Itukale	Urarina	Shimaco	Amazónico	Loreto
49	Uro	Uru	Uro (lengua extinta)	Aru	Andino	Puno
50	Vacacocha	Aushiri, Awshira, Abijira, Abishira	A'éwa, Awshira (lengua extinta)	Záparo	Amazónico	Loreto
51	Wampis	Huambiza, ShuarHuampis	Maina, Wampis	Jíbaro	Amazónico	Amazonas, Loreto
52	Yagua	Nihamwo, Ñihamwo, Yihamwo	Yagua	Peba-yagua	Amazónico	Loreto
53	Yaminahua	Yuminahua, Jjamimawa	Yaminahua	Pano	Amazónico	San Martín, Ucayali
54	Yanesha	Amuesha, Amuexia, Omage	Amage, Yanesha	Arawak	Amazónico	Huánuco, Junín, Pasco
55	Yine	Piro, Simirinche, Chotaquiro	Pira, Yine	Arawak	Amazónico	Cusco, Loreto, Madre de Dios, Ucayali

Fuente: Ministerio de Cultura

De los aportes valiosos de Ministerio de Cultura en esta investigación se presenta aquellas informaciones referentes a los pueblos indígenas que tienen mayor población y los menores para su mejor comprensión y análisis.

a) El pueblo indígena quechua

Descripción general: Los pueblos quechuas no tienen otras denominaciones, más sí un conjunto de identidades, entre las que se encuentran: Cañaris, Chankas, Chopccas, Huancas, Huaylas, Kana, Q'eros. Conocemos actualmente como pueblos quechuas a un conjunto grande y diverso de poblaciones andinas de larga data, que tienen como idioma materno el quechua, en sus distintas variedades. Entre los distintos pueblos quechuas, se pueden ubicar los chopcca, los chankas, las huancas, los huaylas, los kanas, los q'ero y los cañaris. Estas poblaciones constituyen una parte mayoritaria de la población indígena.

Tipo de pueblo indígena: Andino

Historia: En la época del Tahuantinsuyo, los Andes centrales estaban ocupados por una serie de grupos diversos, muchos de los cuales son los antepasados de los actuales pueblos

quechuas. Hablaban diversas variedades del quechua, tenían mitos y lugares de origen diferenciados, atuendos propios, y otras instituciones distintivas. Estos grupos, llamados “macroetnias”, señoríos o curacazgos (Parssinen 2003; Rostowrowski, 1990), se dedicaron a distintas actividades productivas, como la agricultura, ganadería, diversas artesanías, minería, pesca y otras con diversos grados de desarrollo tecnológico y especialización.

Los diversos pueblos quechuas se enfrentaron entre sí en las guerras incaicas y durante las guerras en la conquista, ubicándose de uno y otro lado de los bandos en conflicto, mostrando que conformaban diversas unidades étnicas y políticas, y que no tenían un gobierno centralizado que los agregara a todos fuera del dominio estatal incaico (Stern, 1986).

En su conjunto, los diversos pueblos quechuas han experimentado una serie de procesos comunes a todos que han modelado buena parte de sus instituciones económicas y políticas, así como su forma de organización. Dichos procesos han influido también en sus expresiones culturales, tanto en lo material como en lo ritual, aunque en esos aspectos se han conservado en muchos casos notables diferencias regionales.

El primer gran proceso experimentado por los pueblos quechuas fue llamado catástrofe o colapso demográfico, experimentado por el conjunto de las poblaciones andinas a lo largo del primer siglo de presencia española. Los diversos desplazamientos poblacionales, así como las epidemias, diezmaron a la población andina incluso antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI. Se estima que, en su conjunto, la población del imperio incaico cayó de cerca de diez millones de habitantes, a solo un millón y medio a principios del siglo XVIII. La información existente no permite distinguir claramente efectos diferenciados de la caída demográfica entre pueblos quechuas u otros, pero sabemos que las caídas demográficas fueron extremadamente fuertes en el norte, fuertes en el centro y menos pronunciadas en el sur, lo que explica las actuales concentraciones de población indígena mayoritariamente al centro y sur andino (Cook, 2010).

El segundo gran proceso que afectó a los pueblos quechuas fue la reducción a formas hispanas de asentamiento. Para facilitar el control político, económico y para asegurar la

difusión y práctica de la doctrina cristiana, el conjunto de la población del Tahuantinsuyo fue forzada a asentarse en “pueblos de indios” conservando parte de sus autoridades tradicionales, pero incorporando también nuevas formas de autoridad para su gobierno (Toledo, 1975). Además de las reducciones, se promulgaron una serie de “ordenanzas” para el gobierno y la organización de la población indígena (Málaga 1974; Wernke 2013; Zuloaga, 2012). Esto generó grandes cambios en los sistemas de autoridad tradicionales, la organización comunal y la composición demográfica de los pueblos originalmente existentes.

Un tercer cambio cultural importante es la introducción de la religión católica cristiana, en el conjunto de pueblos quechuas. En todas las reducciones, la doctrina (clases de catecismo) de hombres y mujeres era obligatoria. Sumada a la prohibición y represión de buena parte de los cultos tradicionales, tanto los rituales estatales incaicos centrados en el sol como los rituales y ceremonias locales, fueron reemplazados por cruces, cristos vírgenes y santos, promoviéndose las prácticas y ceremonias cristianas en reemplazo de las religiones autóctonas. Con el tiempo, muchas prácticas cristianas fueron incorporadas a las prácticas tradicionales, constituyéndose en costumbre (Estenssoro, 2003). El resultado fue una religión andino-cristiana sincrética: sobre un universo y calendario ceremonial cristiano se incorporaron diversas características de las antiguas deidades y prácticas en los símbolos y prácticas cristianas (Marzal, 1988). Los cultos tradicionales desaparecieron o se transformaron, sobreviviendo una serie de rituales en prácticas mágicas o prácticas de curación, en diversas regiones de los Andes. Las antiguas creencias y seres sobrenaturales se incorporan a las creencias cristianizadas y se les encuentra en el conjunto de relatos y mitos aún existentes. En su conjunto, los pueblos quechuas conservan hoy en día como parte de sus prácticas tradicionales, un conjunto de rituales, música, danzas, formas de organización religiosa, que constituyen una práctica religiosa singular andina (Coombs, 2011).

Los pueblos quechuas se habían adaptado bastante bien al sistema colonial, hasta que en las últimas décadas del siglo XVIII la rebelión de Túpac Amaru II y los movimientos independentistas motivaron la eliminación de los privilegios que mantenían la nobleza y las autoridades indígenas (O’Phelan, 1988). Ya con la independencia y la instauración de

la República, la situación no mejoró. Así, a fines del siglo XIX la mayor parte de la población hablante de lenguas andinas se encontraba excluida de las instituciones de gobierno (Démelas, 2003). A nivel nacional y regional, esta población estaba excluida del voto, mientras que a nivel local las élites blancas o mestizas (mistis) habían adquirido poder (Manrique, 1988).

En el siglo XX se dio un proceso de reconstitución comunal que dio pie al reconocimiento estatal de comunidades de indígenas. A partir de las constituciones de 1920 y 1933 se empezó a reconocer comunidades indígenas en el interior del país. El Estado reconoce por esta vía la personería jurídica de colectivos indígenas, que para ello deben mostrar al Estado pruebas de existencia inmemorial (Remy, 2013; Trivelli, 1992). En este contexto, la conformación de las comunidades indígenas estuvo estrechamente relacionada con la continuidad histórica y la conexión territorial desde la época de las “reducciones de indios” con el Virrey Toledo.

El gobierno militar reemplazó posteriormente el título indígena, considerado como peyorativo, por el de campesino, con el Estatuto de comunidades promulgado en 1970 (Remy, 2013; Urrutia, 1992). El cambio no fue solo nominal, pues supuso un nuevo énfasis en las actividades económicas del campo --agricultura y ganadería-- antes que en el reconocimiento como poblaciones indígenas como criterio central para la conformación de comunidades.

La Reforma Agraria que llevó a cabo el gobierno de Velasco Alvarado y las crisis productivas en el campo explican, entre otros factores, los procesos migratorios de mediados de siglo hacia las ciudades capitales, en especial hacia Lima. Por otro lado, a mediados del siglo XX los servicios de educación se expandieron hacia las zonas rurales del país y las vías de comunicación se ampliaron, con lo que se redujo el aislamiento de estas poblaciones. Por último, la constitución de 1979 restituyó el derecho de voto a los analfabetos, permitiendo el proceso de sustitución de autoridades mistis y de poderes locales, sobre un número considerable de municipios distritales y provinciales con población quechuahablante (Ansión, 1994; Degregori, 2006).

No obstante, una de las mayores causas de la movilización de grandes sectores de población quechua centro y sur andina fue el periodo de violencia política que experimentó el país durante las décadas de 1980 y 1990. De acuerdo con las cifras oficiales, el conflicto armado interno que inició Sendero Luminoso involucró, tanto del lado insurgente como del de las fuerzas del orden, principalmente a población quechua hablante. De hecho, tres de cada cuatro víctimas mortales tenían como lengua materna el quechua. Es así que, en los departamentos de Ayacucho, Junín, Huánuco, y otros adyacentes, se produjo una masiva expulsión de población hacia las ciudades de la costa (CVR, 2003).

En el Perú contemporáneo la presencia de los quechuas se deja sentir a lo largo del territorio. En años recientes las identidades culturales que habían sido homogenizadas principalmente por el rótulo de “indio” han aflorado y pueblos como los q’ero y los chopcca—por mencionar solo dos— reivindicán su origen ancestral. Aunque parezca difusa o profundamente mezclada con la cultura de origen hispano, la matriz cultural quechua mantiene su vigencia en el siglo XXI a través de distintas expresiones.

Instituciones sociales, económicas y políticas

La principal forma prehispánica de organización de las poblaciones quechuas que se conoce es el ayllu, institución fundada originalmente en el parentesco. Formas de organización similares, con base en el parentesco, se encuentran aún en algunas zonas de Cusco y Apurímac (Skar, 1997). No obstante, aunque no todas las comunidades campesinas forman parte de pueblos indígenas, en la actualidad, la forma más extendida de organización de los pueblos quechuas contemporáneos es la comunidad campesina. Esta forma de organización de base colectiva y territorial cuenta con una dirigencia, elegida democráticamente cada dos años de acuerdo a la ley vigente (ley de comunidades campesinas de 1970), encargada de regir los asuntos colectivos y la intermediación con el Estado. La dirigencia comunal se compone de entre 8 y 14 o más cargos, contando entre ellos un presidente, un secretario, un tesorero, un fiscal y otros cargos menores. La directiva comunal responde ante una asamblea comunal, considerada la máxima instancia de organización y decisión de la comunidad. Dependiendo de las comunidades, las asambleas se realizan al menos una o dos veces al año. Las comunidades son propietarias

de su territorio y garantizan a sus miembros el acceso a parcelas de cultivo y pastos en usufructo. A cambio de ello, los comuneros ocupan los cargos de dirección de la comunidad, asisten a las asambleas y son convocados a faenas de trabajo en beneficio colectivo, para diversas obras (Diez, 2007).

Si bien existe una caracterización general, hay también gran diversidad entre las comunidades. Dicha diversidad se relaciona con la dimensión y el número de integrantes de las comunidades, como por su historia de conformación, los tipos de territorios que ocupan y sus principales actividades productivas. Asimismo, por su cercanía o distancia a ciudades intermedias. Las comunidades más pequeñas tienen formas organizativas basadas en la proximidad y el parentesco, en tanto que las comunidades más grandes con más integrantes y de mayor extensión pueden tener formas de gobierno basadas en facciones que expresan tensiones entre diversos sectores (Diez, 2012).

En muchas zonas del país, las comunidades quechuas suelen integrar asociaciones y organizaciones de diverso nivel, desde lo local hasta lo nacional, pasando por una o dos instancias provinciales o regionales. Existe, sin embargo, un déficit de representación articulada de los pueblos y comunidades quechuas, que muchas veces no están integrados o no son efectivamente representados en las organizaciones regionales o nacionales existentes.

Además de la organización colectiva alrededor de la comunidad, en algunas zonas del centro y del sur del Perú, los grupos quechuas cuentan con un sistema local de cargos tradicionales, conocidos como envarados o varayoqs. Se trata de una forma de organización derivada de los antiguos cabildos de indios que gobernaban los pueblos durante la Colonia. Tras varias transformaciones, la mayor parte de estos varayoqs cumplen funciones de cuidado de los campos, así como una serie de obligaciones rituales centradas en la celebración del calendario litúrgico. En algunas comunidades tienen también la función de auxiliar a las autoridades políticas (tenientes y gobernadores) así como a las directivas comunales. Los varayoqs se caracterizan por vestir ropa tradicional, pero sobre todo por llevar una vara de autoridad, por lo general labrada en madera dura, en ocasiones adornada con anillos de metal, que se constituye en el símbolo de su autoridad (Perez, 2004; Rasnake, 1989).

En las comunidades existe por lo general una serie de otras organizaciones, generadas a lo largo del siglo XX en respuesta a las necesidades de gestionar el desarrollo local, administrar recursos comunes o proveerse de servicios. Por ejemplo, en las dos últimas décadas se ha extendido en el sur andino la presencia de rondas campesinas, que se generaron a similitud de las organizaciones creadas en la sierra norte, en ocasiones como derivaciones de los comités de autodefensa de los años de la guerra subversiva. Aunque actualmente gozan de creciente importancia en varias regiones y se constituyen en una instancia complementaria de gobierno comunal, no es un tipo de organización exclusivo de los pueblos quechuas, pues es compartida también por poblaciones de otros pueblos, así como por poblaciones mestizas (Degregori, 1996). De cualquier modo, ninguna de las otras formas de organización tiene el mismo nivel de representatividad que la comunidad campesina.

Lengua: La actual distribución del quechua en el Perú es el resultado del proceso histórico de difusión y conformación de las diversas variedades geográficas. En realidad, el quechua es una familia lingüística, con diversas variedades distribuidas en siete países de América del Sur (Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina, Chile y Brasil) según datos del Ministerio de Educación (DNLO, 2013). En el Perú, las variedades de quechua se agrupan en dos grandes ramas: quechua I y quechua II (según terminología de Torero, 1964). El primero se ubica en la zona central del país y el segundo en las zonas norte y sur. Su distribución corresponde a los fenómenos históricos de expansión del idioma en el último milenio, cuyo proceso explica la existencia de diversas variantes geográficas (Cerrón, 1987; Chirinos, 2001; Moseley, 2010).

Según datos del Ministerio de Educación (DNLO, 2013), en el Perú el quechua es considerado una lengua vital, aunque muchas de sus variedades, en realidad, estén en peligro o serio peligro. Hay ciertamente una disminución significativa de la importancia relativa del quechua como idioma en el país (al inicio del siglo XX, 60% de la población era quechua hablante, en tanto que, a inicios del siglo XXI, sólo lo es el 15%), pero en términos absolutos hay más quechuahablantes en el 2014 de los que había en 1876 (Ribota 2012). Además, al menos un tercio de los quechuas hablantes se encuentran en espacios urbanos (Valdivia, 2002).

No hay duda sobre la mayor antigüedad del quechua I. Por ello, se presume que el quechua es originario de algún lugar de los Andes centrales. Efectivamente, el primer gran desplazamiento y expansión del quechua parece haberse producido en la propia zona central, en oleadas sucesivas bastante antiguas, lo que explica en parte la gran diferencia entre las diversas subramas del quechua I. El siguiente proceso de desplazamiento se generó en tiempos previos al imperio de los Incas, por movimientos de población y cambios demográficos. El quechua reemplazó al aimara como lengua local en las zonas sur y centro andinas, tanto en zonas como la sierra de Lima, pero sobre todo las actuales zonas de Cusco, la zona Collao de Puno y parte de Apurímac. Las variedades de estas zonas mantienen por ello una serie de características fonológicas del aimara antiguo, como las fricativas y las glotalizadas, hoy específicas del quechua de Cusco y Puno. Posteriormente, la lengua se difundiría también hacia la sierra norte, sustituyendo parcialmente a antiguas lenguas locales como el culle (Torero 1964), así como a algunas otras lenguas actualmente desaparecidas de las que no tenemos noticia fuera de topónimos y algunos otros indicios dispersos. Así, el quechua se consolidó inicialmente como idioma pan andino en el período inca, probablemente alentado desde el Estado como la lengua de la administración y del control, pero también de la difusión de saberes, del ejército y de la reciprocidad y el intercambio entre grupos. Con el imperio, el quechua se convertiría en la lengua general (lengua franca) de la comunicación entre poblaciones diversas que hablaban idiomas distintos, hoy desaparecidos.

El proceso de expansión y la consolidación del quechua como idioma principal, y ya no solo como lengua franca, se dio durante el período colonial. Considerando que era más fácil difundir la doctrina cristiana en un idioma nativo que la gente ya conocía, los sacerdotes evangelizadores promovieron el quechua en buena parte del territorio colonial. Es muy probable que haya sido la catequización en quechua, sumada al establecimiento de la doctrina en las reducciones de indígenas, lo que terminó de consolidar el quechua como idioma indígena mayoritario en las zonas nortes del país (Estenssoro, 2003). Como resultado de estos procesos de cambio lingüístico, es posible hoy en día identificar al menos, nueve variedades de quechua, distribuidas geográficamente entre los Andes y áreas de la selva norte (quechua II-norte), la sierra central (quechua I) y la sierra sur (quechua II-sur). Las nueve variedades agrupadas en cuatro ramas se encuentran

clasificadas en el Documento nacional de lenguas originarias del Perú publicado por el Ministerio de Educación en 2013, en el marco de la Ley N.º 29735, Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento, y difusión de las lenguas originarias del Perú. Actualmente, el Ministerio de Cultura registra 43 intérpretes y traductores.

Creencias y prácticas ancestrales

Los pueblos quechuas se caracterizan por una serie de creencias y prácticas ancestrales vinculadas a manifestaciones materiales e inmateriales de su cultura, ambas producto de procesos de transformación y de adaptación, como también a una serie de influencias hispanas. En esta sección, enumeramos una serie de elementos de la cultura material e inmaterial de los pueblos quechuas, compartidos por la mayoría de pueblos, aunque por lo general es posible observar variantes regionales o locales sobre estos elementos.

Herramientas y tecnología agrícola

Las culturas quechuas tradicionales y varias de las actuales poblaciones manejan un complejo sistema de producción agrícola, que combina el manejo de terrazas (andenes) u otras formas de transformación del suelo (camellones, pozas), con sistemas de irrigación y de rotación de cultivos, asociados al descanso regulado. Estos sistemas se desarrollan sobre todo para la producción de tubérculos (papa, olluco, oca, mashua) o gramíneas andinas (quinoa, kiwicha, cañihua) y están asociados a tipos específicos de labranza (chuki, t'aya, wachu) y a herramientas propias, propias de zonas de altura y de pequeña extensión (Morlon, 1996 y Gonterre, 2009).

Entre las herramientas quechuas se cuenta como la más característica la chaquitaqlla o arado de pie. Esta herramienta, con diversas variantes, ha sido muy difundida en las zonas centro y sur andinas, y supone un trabajo en equipo para arar y roturar la tierra. También se cuentan otras herramientas empleadas en mayor o menor medida para la actividad agrícola (Bourliaud *et al*, 1988; Lechman *et al*, 1981; Pino, 2001).

Tejidos y vestimenta

Los tejidos son tradicionalmente muy importantes para los pueblos quechuas. Constituyen de un lado la base de su vestimenta característica, pero están también vinculados a la

identidad y la diferenciación entre diversos grupos y comunidades, y son un elemento central en la construcción de las relaciones humanas inter personales e inter grupos. En las épocas del Tahuantisuyo eran importantes como vehículos de construcción de alianzas por reciprocidad y eran regalos muy apreciados. Actualmente forman parte de los regalos que se entregan en ocasión de matrimonios y para la iniciación de los cargos tradicionales. Los tejidos utilizan todo tipo de fibras, pero principalmente algodón y lana (de camélidos y ovejas), que trabajan en su color natural pero la mayor parte de las veces teñidos con sustancias de origen vegetal y mineral. Cuentan con diversas técnicas de hilado y tejido; destacando el telar de cintura y el telar horizontal. Los tejidos más elaborados son llamados pallay y también awayos o aguayos (Franquemont, 1992; Silverman, 1994; Sánchez, 1995).

La vestimenta tradicional quechua se compone de una serie de piezas características entre las que se cuentan el aqsu y la huwuna (camisa interior), diversos tipos de mantas: kipucha (manta pequeña), unkhuña o q'ipirina (mantilla), el phullu (manta), la llijlla (chal) y la hirha (manta grande para cargar). Cuentan con una serie de piezas complementarias como el chumpi (cinturón), la chuspa (bolso), el chullo (gorro), la llaquilla (chalina) y la hakiwa. Además, se cuentan una serie de piezas de origen español que han sido apropiadas y adaptadas a los usos y prácticas quechuas tradicionales, como las polleras, los ponchos (que han reemplazado a los unkus antiguos), los sacos (camisas) y los chilikus (chalecos). Es de señalar que estas vestimentas sólo son habituales en algunas comunidades tradicionales aisladas, pero que en la mayor parte de las comunidades quechuas son vestidas únicamente para las fiestas y actos solemnes o rituales (Carrasco, 2006).

Creencias y mundo sobrenatural

Diversas etnografías señalan que los pueblos quechuas conciben un mundo tripartito: kay pacha, uku pacha y hanan pacha, que pueden traducirse como el mundo de los seres humanos, el mundo de abajo o más precisamente de “adentro”, y el mundo superior, de los espíritus y seres poderosos, respectivamente. Kay pacha, este mundo, es el mundo de los seres vivos, de los humanos (runas) y de las plantas y animales. Sin embargo, los mundos pueden conectarse y existe en determinados lugares el país la creencia de que

existen puertas o pasos entre los mundos. Se considera que algunos animales, como la serpiente (amaru), el toro o el sapo, pueden pasar de uno a otro mundo (Gow, 1982).

Existe también la creencia en una serie de seres poderosos y sobre naturales, del hanan o del uku pacha. Los más poderosos y difundidos son la pachamama, los wamanis o apus, los santos y la mamacocho. La pachamama o madre tierra es omnipresente y responsable de la fertilidad y del bienestar. Aunque no existe propiamente un culto a la tierra, sí está presente en un sinnúmero de ritos propiciatorios vinculados a la fertilidad y la buena fortuna productiva. La forma principal de atención a la pachamama es el “pago”, la ofrenda enterrada en el suelo a manera propiciatoria pero también la ch’alla, el derramamiento de alcohol previo a cualquier libación. La mamacocho representa la madre de las aguas y tiene una función similar, aunque menos presente que la pachamama, está vinculada a los lagos, los ríos y también a la provisión de la lluvia. Otros seres sobrenaturales importantes son los Apus o Wamanis, o espíritus de los cerros, considerados como seres independientes unos de otros, con conciencia y capacidad de actuar sobre la tierra y los seres humanos y en particular sobre el ganado. Son considerados los seres tutelares de amplios territorios bajo su influencia. Se considera que los individuos pueden eventualmente comunicarse con los cerros y establecer pactos, por medio de curanderos especialistas (García, 1998; Gentile, 2012).

Los santos son también seres sobrenaturales característicos del panteón de seres sobrenaturales quechuas. Se les representa como espíritus que aparecen y caminan eventualmente sobre la tierra, concediendo favores e influyendo sobre este mundo (Morote, 1988).

Existen también una serie de seres vinculados a los recursos naturales y que tienen más bien un carácter ambiguo, pues pueden ser tanto nocivos como benefactores, como las sirenas, vinculadas a las fuentes a agua, el muquí en las minas y profundidades de la tierra y los supays o saqras, vinculados también al mundo de abajo. También están los gentiles, considerados como antepasados.

Circulan una serie de historias sobre personajes nocivos o castigados por faltas cometidas, la mayor parte de ellos marcados por la falta de observancia de las reglas, de la solidaridad

o de la reciprocidad, se cuentan entre estos el naqaq o pishtaco, sacador de grasa, las umas o cabezas desprendidas del cuerpo, la qarqacha o condenado y varios otros (Ansi3n, 1987).

Existe una pr3ctica m3gico-religiosa de comunicaci3n con estos seres y fuerzas sobrenaturales, algunas de car3cter propiciatorio, como los pagos, las tinkas o las wylanchas, en tanto que otros comportan pr3cticas de sanaci3n. Existen para ellos diversos tipos de especialistas desde los hueseros o componedores hasta los paqos, curanderos, layqas o chamanes, encargados de la comunicaci3n con los esp3ritus. Los dos principales rituales son los pagos y las mesas. Los primeros son ofrendas a los esp3ritus las mayor3as de veces consumidas por el fuego y enterradas, en tanto que las mesas suponen mecanismos de comunicaci3n con el m3s all3, se trata de ofrendas y diversos objetos dispuestas sobre mantas que recrean y simbolizan diversos seres y fuerzas actuantes en el mundo (Fernandez, 1997). Parte de los rituales cat3licos —particularmente ritos y pr3cticas antiguas— est3n tambi3n incorporados a las pr3cticas tradicionales quechuas, sirviendo de comunicaci3n con fuerzas y esp3ritus sobrenaturales como los santos, los cristos y las v3rgenes. En algunos casos, el sincretismo religioso integra los personajes tradicionales con los santos cat3licos, generando identificaci3n entre ellos, como en el caso de Santiago con Illapa y el ganado o la pachamama con algunas advocaciones de la Virgen.

M3sica, g3neros musicales y danzas

Los pueblos quechuas tienen una serie de g3neros musicales, todos ellos herencia de m3sica prehisp3nica que, por supuesto, ha ido evolucionando con el tiempo. El g3nero m3s caracter3stico y extendido es el huayno, que comporta canto y baile. Su ritmo caracter3stico es de tres tiempos (introducci3n, desarrollo y fuga), tiene diversas variantes en el Per3, tomando algunas de sus derivaciones nombres espec3ficos como el Huaylas o el Huaylarsh. Tambi3n son importantes varios g3neros de cantos, conocidos bajo diversos nombres y variedades seg3n las regiones. Derivados de los antiguos harawis, son llamados tambi3n cantos de recuerdo y suelen tener temas nost3lgicos. Se cuentan entre estos el yarav3, el triste y la muliza (V3squez, 2007).

Existen también otros tipos de cantos, menos públicos y conocidos, asociados por lo general a actividades productivas. Se trata de cantos colectivos, entonados en grupo en ocasión de cosechas (haychalla, wankas, qashua), la marcación del ganado (wakataki), o la limpieza de acequias (hualina). Otros conjuntos de cantos están asociados a una serie de danzas, particularmente los cantos de carnavales, tomando distintos nombres según las regiones (whiphala, pumpin, puqllay, wayllacha), así como los cantos de adoración como las huaylías o huaylijías.

Por su parte, la ejecución de las piezas suele estar a cargo de conjuntos de músicos, desde dos o tres hasta grupos más numerosos; los grupos ejecutan instrumentos complementarios como arpa y violín, pero también grupos de sikuris o de flautas. Existe también un tipo de ejecución unipersonal muy extendido consistente en un solo músico que ejecuta al mismo tiempo un instrumento de percusión y un aerófono, tinya y quena o caja y flauta, muchas veces acompañando a algunos danzantes tradicionales (Robles, 2000).

En el caso de las danzas, son frecuentes en fiestas y celebraciones como la siembra o la cosecha, y también durante los carnavales, en los cuales las danzas grupales toman formas de paseos. Entre estas danzas se cuentan los pujllay, las cachuas o kashuas y las múltiples danzas de carnaval. En esta línea, son particularmente importantes una serie de danzas y pruebas de habilidad y competencia, que toman el nombre genérico de atipanakuys (competencia, enfrentamiento). Aunque la competencia es un elemento presente en múltiples escenarios y en diversos géneros, es particularmente notable en casos como las danzas de tijeras que tradicionalmente se realizan en un desafío que incluye música, danza, acrobacia y otras pruebas de habilidad y resistencia (Romero, 1993).

La música quechua tradicional se caracteriza también por un conjunto de instrumentos tradicionales de viento y percusión, entre los que destacan, entre otros, varios tipos de quenás y pinkullos, semejantes a las flautas; las zamponas, sikus o sikuris, llamadas también flautas de pan, de diversos tonos y tamaños; las ocarinas, generalmente de cerámica; los pututos hechos de conchas marinas, así como los wakrapukus elaborados con cuernos de vacunos. A todos estos instrumentos se les suman varios otros traídos de Europa, pero adaptados y adoptados por las poblaciones quechua, entre los que se cuentan

principalmente el violín, el arpa andina, el acordeón, la guitarra, el tambor y el saxofón (Romero, 2004).

Fiestas y rituales

Los pueblos quechuas cuentan con una gama numerosa de fiestas y danzas tradicionales asociadas a las mismas (Romero, 2008). Destacan por su número y su cobertura en el espacio las fiestas patronales católicas, incorporadas a las prácticas de los pueblos andinos desde el siglo XVI y que han dado lugar a una práctica ritual católica andina característica. Las fiestas patronales celebran a un santo patrón (un cristo, una virgen, una cruz, un santo o una santa) y suponen varios días de celebración bajo una estructura común: vísperas, días centrales y día de despedida, también llamado kacharpari. Las fiestas patronales son ocasión de exhibir trajes típicos, de interpretar músicas tradicionales y de preparación de comidas y platos específicos de las localidades. Las fiestas suelen desarrollarse por medio de organizaciones, hermandades, mayordomías o sistemas de cargos, todos ellos bajo diversas formas de reciprocidad y obligación entre parientes y vecinos. Las fiestas patronales proveen una serie de mecanismos de vinculación, identidad, status y prestigio en los pueblos quechuas (Cánepa, 2001).

Son también características una serie de fiestas vinculadas a actividades productivas, como la siembra y la cosecha, pero sobre todo la limpieza de acequias y las herranzas. Estos dos tipos de fiestas son más “tradicionales”, cuentan con más elementos indígenas que las fiestas patronales y se hallan ampliamente difundidas en muchas regiones de la sierra (Cloudsley, 1988).

Las fiestas de limpia de acequias hacen referencia no sólo al trabajo colectivo y la reciprocidad generalizada (incluyen banquetes en los que todos comparten) sino también a los ancestros que proveen del agua, además de ensalzar las bondades y el trabajo correctamente realizado. Incluyen especialistas, cargos y también rituales propiciatorios. Suelen realizarse en mayo o septiembre, dependiendo de las comunidades y regiones. Estas fiestas tienen tanto fines rituales como técnicos, pues incorporan el trabajo de limpieza y reparación de sistemas tradicionales de irrigación, reservorios y canales (Ráez, 2005).

Por su parte, las fiestas de la herranza, de marcación de ganado, se realizan a mediados de año, entre julio y agosto. Son también llamadas Santiago, rodeo, señalakuy o diachakuy, entre otras denominaciones. Combinan celebraciones colectivas y a nivel de las familias extensas, suponen una serie de ritos propiciatorios de pago a la tierra y a los cerros guardianes del ganado, y la marcación según diversas formas de los animales: marcas quemadas en vacunos, cortes y encintado de orejas en camélidos y costura de mechas de colores en ovinos. Hacia las zonas sur andinas se realizan también las wylanchas y tinkas de llamas y alpacas, ritos propiciatorios para la fertilidad de los animales que implican cantos, bailes, banquetes, pagos y sacrificio de animales. En algunas zonas de la sierra centro sur existe también el toropukllay, ceremonia, juego y espectáculo que combina en un acto ritual un cóndor y un toro, a manera de rito propiciatorio (Molinié, 2009).

En diversas zonas de los andes quechuas se encuentran también una serie de danzas y juegos vinculados a la competencia y la destreza o la resistencia. Celebraciones como el tantanakuy (empujones) y el takanakuy (golpearse con objetos por turnos), implican no sólo la habilidad individual sino también prestigios relativos colectivos. Una derivación colectiva de estos juegos de enfrentamiento es el chiarage, propio del sur andino, que enfrenta a comunidades enteras y que antiguamente refería a temas de asignación de derechos temporales sobre tierras (Gorbak, 1962). En algunas zonas, estas pruebas de destreza incluyen carreras de caballos e incluso actos de acrobacia y faquirismo.

Por último, los pueblos quechuas cuentan con más de una centena de bailes y danzas tradicionales, que se exhiben en diversas épocas del año en ocasión de las fiestas. Cada danza tiene música, pasos y vestimenta característicos, y son muchas veces consideradas elementos identitarios a nivel de regiones y comunidades: negritos, huitite, pallas, pastoras, huacones, ayarachis, chonguinos, diablada, tuntuna, avelinos, etc. (Mendoza, 2001).

Organizaciones representativas de nivel comunal

Las comunidades campesinas han constituido de manera histórica la forma de organización, distribución del trabajo y posesión del trabajo de muchos pueblos indígenas, como es el caso de los pueblos quechuas. No obstante, el Estado peruano no cuenta

actualmente con información pertinente que tome en consideración la complejidad histórica y cultural de la auto-identificación en el contexto andino.

En este contexto, se considerará de manera preliminar una lista referencial de comunidades campesinas de los pueblos quechuas, sobre la base de un porcentaje mínimo de 40% de población cuya lengua materna es el quechua, en dichas comunidades. Este modelo tiene como sustento el hecho de que la lengua es un referente central a través del cual se transmite la cultura, y constituye además una institución distintiva en relación al resto de la sociedad nacional.

Cabe precisar que la lengua no es el único elemento a considerar para la identificación de pueblos indígenas, y que tampoco es una condición necesaria para identificarse como indígena. En ese sentido, hacemos énfasis en el carácter referencial de esta lista que será elaborada sobre la base de la información oficial pública disponible, y publicada entre julio y diciembre de 2015.

La ubicación del pueblo indígena quechua se puede verificar en el mapa que se anexa al presente informe de investigación.

b) El pueblo indígena aimara

Descripción general: El pueblo aimara se ha caracterizado por su capacidad de recrear y adaptar su cultura a los profundos cambios políticos y sociales acaecidos desde la Colonia. Reflejo de ello es la persistencia de ciertas prácticas e instituciones que conservan rasgos de su origen prehispánico. Sin duda, es la lengua la característica distintiva más resaltante de este sector de la población peruana, la cual les vincula entre sí y es fuente primordial de una identidad distinta al resto de la sociedad nacional. La población aimara se ha asentado históricamente en ámbitos de tres países limítrofes: Perú, Bolivia y Chile. En nuestro país, la población aimara se encuentra principalmente en seis provincias del departamento de Puno y en algunos distritos rurales de los departamentos de Moquegua y Tacna. No obstante, el proceso migratorio de la población rural iniciado a mediados del siglo XX ha llevado a que exista una importante cantidad de población aimara en ciudades grandes como Lima, Arequipa o Tacna.

Otras denominaciones: Aru

Tipo de pueblo indígena: Andino.

Referencias geográficas: Altiplano peruano

Historia: La historia del pueblo aimara se remonta a la época preinca con la conformación de un conjunto de unidades políticas comúnmente denominadas reinos, dominados por señores o mallkus, quienes controlaron la zona del altiplano a partir del siglo XIII. Los reinos aimaras establecidos en esta zona fueron los Collas, los Pacajes y los Lupacas. La invasión inca a partir del siglo XV fue resistida por los aimaras. Sin embargo, fue con el gobernante Huiracocha que los incas lograron la expansión del imperio, conquistando y anexando a los aimaras y formando el Collasuyo. La conquista inca significó un relativo repliegue de los aimaras por la imposición del quechua como lengua oficial y el control del Estado Inca sobre los recursos y la población. No obstante, algunos reinos como los Collas fueron copartícipes en la administración política de la región y en los rituales alrededor del lago Titicaca (Roel y Rojas, 2012).

Como en la época inca, el pueblo aimara es también conocido por la resistencia que tuvo frente a otras incursiones en su territorio. Su población se resistió a las primeras expediciones españolas al altiplano y participó en el movimiento religioso-político Taki-Onqoy entre los años 1540 y 1560. Durante estos años, se inició una campaña de restauración de los santuarios destruidos por los españoles, campaña que no duraría mucho tiempo ya que la represión y el asesinato de los sacerdotes andinos logró sofocar este movimiento (Cárdenas, 1988). El sistema colonial significó una nueva configuración étnica, política y económica de la zona aimara. Además del establecimiento de una nueva administración, se estableció un sistema de tributación, siendo uno de los cambios más importantes la imposición de la mita en las minas de Potosí, que reorganizó la economía y la sociedad en el sur andino (Roel y Rojas, 2012).

Esto estuvo aunado a un nuevo sistema de control sobre la población, estableciéndose encomiendas, repartimientos, haciendas y obrajes que agruparon a la población indígena para su control y pago de tributos. Dichas agrupaciones serían el antecedente de las futuras comunidades asentadas en el territorio (Damonte, 2011).

Establecida la República en 1821 se inició el proceso de liberalización de las tierras, que tuvo como resultado un despojo sistemático de tierras comunales que permanecían en manos de indígenas, proceso que tuvo su máxima expresión con el apogeo del comercio lanero en el sur del país. En este contexto, la estrategia de los hacendados ganaderos para aumentar su producción fue ampliar constantemente la extensión de las haciendas a costa de las tierras indígenas. En el transcurso de tres décadas, el número de haciendas en Puno duplicó su número. En aquellos casos donde las poblaciones indígenas lograron resistir el embate de los hacendados, estos perdieron gran parte de sus tierras y fueron empujadas a zonas de menor producción (Del Pozo, 2004).

Entre 1895 y 1925 se sucedieron varias revueltas indígenas en respuesta a la expansión de los hacendados, aunque se trató en su mayoría de acciones espontáneas y sin ninguna articulación (Del Pozo, 2004). En 1915 ocurren las sublevaciones aimaras y quechuas de Pomata, Chucuito, Huancané y Azángaro, dirigidas por el mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas, llamado también Rumi Maki (Mano de Piedra, en quechua) (Renique, 2004). Más adelante, en 1920, se daría el reconocimiento constitucional de las denominadas comunidades indígenas. En 1969 se da lugar la Reforma Agraria liderada por el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. Además de tener impactos en la propiedad y tenencia de la tierra –expropiando tierras de hacendados para constituir empresas asociativas-, esta reforma tuvo efectos simbólicos importantes al cambiar la denominación de las comunidades indígenas por comunidades campesinas (Decreto Ley 1776 del 24 de junio de, 1969).

En paralelo, el proceso migratorio de la población rural hacia las urbes reconfiguró las características de las ciudades. En Lima, por ejemplo, numerosos barrios fueron creados a partir de la llegada de estos migrantes provenientes de todas las partes del país. En el caso de los aimaras es bien conocido el caso de los ciudadanos provenientes de Unicachi, quienes lograron consolidar asociaciones empresariales y establecimientos comerciales importantes en diversas partes de la ciudad limeña (Suxo, 2008). Lejos de perder sus vínculos con sus lugares de origen, los aimaras han seguido recreando costumbres y prácticas en las urbes, y han mantenido lazos con sus lugares de origen a través de las fiestas y celebraciones anuales.

Instituciones sociales, económicas y políticas

Instituciones sociales: La vivienda campesina aimara puede ser habitada por una familia nuclear compuesta por padres e hijos, o una familia extendida que incluye una tercera o hasta una cuarta generación (Arias y Polar, 1991). Por lo general, en las comunidades ganaderas, las familias habitan dos tipos de vivienda: la primera, que podría considerarse como la vivienda principal, es aquella donde la familia pasa la mayor parte del tiempo en el año. Además, se mantiene una vivienda secundaria o anaqa, ubicada en las partes altas de la comunidad, zonas donde se cuenta con pastos naturales para el ganado (MINSA, 2010).

Tradicionalmente, el pueblo aimara ha practicado formas de trabajo colectivo y relaciones de reciprocidad, dentro de los cuales están la minka (ayuda solicitada), el ayni (ayuda recíproca con el trabajo), la arkataya (dar una mano de ayuda), el waki o chikata (cultivar a medias o para distribuir por iguales), la satja y phaja (sembríos de tubérculos o granos que se permite a los indigentes) (Arias y Polar, 1991). Estas formas de trabajo colectivo tienen sentido en tanto conforman una comunidad de personas y refiere a un uso colectivo a la tierra. Los vínculos entre las familias que habitan las comunidades aimaras se refuerzan también mediante el parentesco ceremonial, aquel que se constituye mediante el rito de padrinzago o madrinazgo y se formaliza a través de bautizos y matrimonios. Este vínculo, en ocasiones, puede llegar a generar vínculos más fuertes que el consanguíneo. Este tipo de parentesco permite ampliar la noción de familia.

Instituciones económicas: El pueblo aimara ha sido tradicionalmente agrícola y ganadero. Dependiendo del lugar donde se ubica la población, en algunas de ellas predomina una u otra actividad económica, siendo las comunidades circunlacustres y las de la zona media quienes se dedican en su mayoría al cultivo de tubérculos, cereales y granos, así como a la crianza de vacunos, ovinos y animales menores. Las comunidades ubicadas en las zonas altas se dedican predominantemente a la actividad ganadera tradicional, a través de la crianza de camélidos sudamericanos y ovejas.

En las actividades agrícolas y ganaderas se puede encontrar diferencias de género, pues son los varones quienes se encargan de la roturación y preparación de la tierra, el aporque

y la cosecha de los productos; mientras que las mujeres se dedican a la siembra, la selección, la preparación y el procesamiento de los alimentos para diversos usos. En la ganadería el hombre realiza la esquila de ganado, mientras que la mujer se encarga del pastoreo (MINSA, 2010).

La siembra de las chacras tradicionalmente obedecía a un orden rotativo de tierras y cultivos en los espacios denominados aynuqas, aunque actualmente existen muy pocos debido a la parcelación y a la presión demográfica sobre el territorio de las comunidades (MINSA, 2010).

En las comunidades ubicadas cerca del lago Titicaca en Puno, además, se encuentran actividades de pesca y caza de animales cuyo hábitat es el lago. Al respecto, se encuentran algunas prácticas culturales asociadas a la caza de aves, denominada chuka liwi, que se realiza a manera de competencia entre los varones de varias comunidades.

Instituciones políticas: En la actualidad, la mayoría de la población aimara que habita en zonas rurales se organiza en comunidades campesinas y, en menor medida, en parcialidades. La organización comunal está liderada por presidentes elegidos en asamblea junto a una Junta Directiva comunal, siendo estas autoridades los principales representantes de la comunidad frente a otros actores externos. En las comunidades y parcialidades aimaras, se encuentra además el teniente gobernador como autoridad principal y representativa de la parcialidad y del centro poblado. Esta autoridad cumple funciones de control, sancionando las posibles faltas o conflictos al interior de su ámbito. A diferencia de los presidentes comunales, quienes son autoridades recientes en la zona aimara (a partir de la década de 1970) los tenientes gobernadores son autoridades tradicionales que antes, en la época de las haciendas, estuvieron a mando de los “mistis” (Peña 2004). Estos recuerdan a antiguas autoridades tradicionales aimaras denominadas jilaqatas (Luque, 2013).

Hasta la década de 1990 se encontraba entre los cargos tradicionales aimaras al campo vigilante, quienes eran los encargados de observar los cambios en el clima, observando las chacras y vigilando su buen funcionamiento; sin embargo, en estudios recientes no se

encuentra esta función dentro de las comunidades, lo que podría significar su paulatina desaparición (MINSA, 2010).

Los cargos comunales son concebidos, ante todo, como un servicio orientado a cubrir roles muy específicos en el ámbito práctico y ceremonial (Carter y Albó, 1988). Existe una serie de cargos dentro de las comunidades aimaras, algunos de ellos son de tipo político: teniente gobernador, presidente comunal; mientras que otros son de tipo festivo: qhapero, alferado, guía, entre otros (Luque, 2013).

Entre las principales obligaciones de un comunero aimara, se encuentra asumir cargos públicos establecidos por el colectivo o la comunidad (presidente comunal, teniente gobernador, campo vigilante, alférez, entre otros). El comunero que falla o incumple con este mandato sería visto como yuqalla (término que alude a la inmadurez). Siendo estos criterios de ciudadanía asociados a la posesión de la tierra, los campesinos sin tierra carecen de pleno derecho en la asamblea comunal, así como de la obligación de pasar por estos cargos públicos (Carter y Albó, 1988).

Lengua: La lengua aimara es tradicionalmente hablada en las regiones de Puno, Moquegua y Tacna, aunque por efecto de la migración grandes grupos aimarahablantes viven hoy también en Lima, Arequipa y Madre de Dios. Pertenece a la familia lingüística Aru. La lengua aimara es, además, hablada en Bolivia y el norte de Argentina y Chile. En la propia lengua, la escritura correcta es aimara. Según el Ministerio de Educación (2013), el aimara es una lengua vital y cuenta con más de 443 248 hablantes en el Perú, según datos del censo nacional de 2007. El aimara cuenta con un alfabeto oficial establecido mediante la Resolución Ministerial No. 1218-85- ED, del 18 de noviembre de 1985, con 32 grafías. Actualmente, los hablantes de aimara cuentan con 10 traductores e intérpretes registrados por el Ministerio de Cultura para la implementación de la Ley N.º 29735, denominada Ley de Lenguas.

Creencias y prácticas ancestrales

Creencias: Según la cosmovisión aimara, existe un orden en el universo, en el que las esferas físicas, sociales y espirituales se encuentran en equilibrio mutuo (Arias y Polar, 1991). A su vez, los aimaras tienen la creencia ancestral de que existen tres mundos: Alax

Pacha (mundo de arriba o cielo), Aka Pacha (mundo que nos rodea) y Manqha Pacha (mundo de abajo). Cada uno de estos mundos está habitado por seres vivientes organizados jerárquicamente, quienes tienen una relación e influencia sobre los humanos (Llanque, 1990).

La cosmovisión aimara además está llena de seres sobrenaturales quienes pueden actuar como espíritus malignos (supaja, anchanchu, sirena o sirenu, antawalla, entre otros) y espíritus protectores (achichila, uywiri, illa, entre otros).

Ritos: Hay una gran variedad de ritos que practican los aimaras. Algunos hacen referencia al vínculo de sus actividades agrícolas y ganaderas con la pachamama o madre tierra, como el ayta o despacho para la siembra de la papa, el piwi para la preparación de semillas, o el rito para conseguir lluvia o contrarrestar el granizo o la helada (INDEPA, 2011). Además, hay varios ritos que implican cambios en la vida social de algunas personas, como aquellos que se realizan una vez que asumen un cargo importante en la comunidad y aquellos relacionados al ciclo vital de las personas (nacimiento, muerte y el matrimonio). Los oficiantes de estos ritos son personas entrenadas y escogidas por las propias divinidades para cumplir las funciones de mediación entre las personas y las divinidades. Estos maestros aimaras se denominan yatiris (INDEPA, 2011). Dependiendo del tipo de rito o ceremonia, en algunos casos pueden suplir este rol los jefes de hogar ayudados por algún familiar, como sucede con los ritos relacionados a la ganadería; en otros casos, quienes offician estos ritos son personas mayores conocedoras de los pasos necesarios del ritual como en el caso de los ritos asociados a los difuntos o curaciones (Rivera, 2006).

Si bien hay una gran variedad en los ritos celebrados dentro de las practicas aimara, se puede mencionar que en general constan de una “misa” o ceremonia y una mesa constituida de varios elementos que deben ofrecerse a los espíritus, como, por ejemplo: cebo de llama o alpaca, fetos de animales, figuras de animales, hojas de coca, alcohol, entre otras. Esta mesa será luego incinerada y enterrada en algún lugar previamente escogido. El lugar para realizar las ceremonias dependerá del tipo de rito, puede ser en la misma vivienda, en parajes especiales o en las faldas de cerros o apus protectores (Rivera, 2006).

En estas ceremonias se encuentran elementos de la religión católica, como la invocación a Dios, la Virgen y santos católicos, reflejo de la imposición cultural durante la Colonia y su impronta evangelizadora. A pesar de ello, los símbolos y las creencias de la religión andina se han mantenido, lo que ha significado una cierta convivencia entre ambas religiones (Mennelli y Podjajcer, 2009).

Festividades, danzas y vestimenta: El pueblo aimara conserva festividades, danzas y música practicadas desde tiempos inmemoriales, las mismas que se han ido recreando y reconfigurando de acuerdo al paso del tiempo y de los nuevos contextos e influencias. Como señalan Roel y Rojas (2012), la música y la danza están presentes en todos los aspectos de la vida indígena andina desde los ritos del ciclo vital y productivo hasta las actividades asociadas al calendario católico y conmemorativo, siendo constitutivas a la vida comunal aimara. En la década de 1980, José Portugal Catacora, mencionaba que en el altiplano peruano existían más de 100 danzas, muchas de las cuales tomaban el nombre de la zona donde se bailaba.

De acuerdo con este autor, se ha asociado a las danzas aimaras diversos orígenes. Existen, por ejemplo, danzas cuyo origen se asocia a épocas prehispánicas como el Choquela o el Chiriguano y la Cullahua, así como también danzas de origen colonial como los Sicuris, siendo todas ellas referentes de la identidad aimara (Portugal, 2012). En las danzas se representa las múltiples facetas de la vida comunal: las actividades agrícolas y ganaderas, la caza; también hay danzas guerreras y satíricas que rememoran un pasado glorioso (INDEPA, 2011).

Junto a las danzas y música se presenta un conjunto importante de símbolos a través de su vestimenta y trajes de uso cotidiano y festivo, los cuales funcionan también como marcadores de identidad. Es bien sabido que desde la época prehispánica “cada pueblo del Tahuantinsuyo se identificaba a sí mismo a través del traje; por sus formas y colores en primera instancia y luego por los elementos naturales y culturales de su propia región simbolizados en adornos, bordados, pinturas, dibujos, etc.” (Vásquez, 2008). Si bien han existido enormes cambios a través de todo el periodo colonial y republicano, los pueblos andinos han mantenido ciertos rasgos en su vestimenta que los identifican y diferencian

al interior del conjunto heterogéneo de los andes y que también la diferencia respecto del resto de población de la sociedad nacional.

Un buen ejemplo de adaptación de un traje occidental a la realidad andina es el sombrero pequeño que usan las mujeres aimaras en todo el altiplano. Este sombrero que no tapa ni del sol o la lluvia habría sido introducido como moda por comerciantes en el siglo XIX, adaptándose a la vestimenta de las mujeres aimaras configurándose así una nueva estética (Vásquez, 2008).

Un ejemplo de permanencia en la vestimenta ha sido el anaco, vestimenta femenina usada entre los aimaras de la provincia de Candarave, en el departamento de Tacna. Esta representa uno de los “casos más sorprendentes de permanencia de una manifestación cultural cuyos orígenes se remontan a épocas precolombinas”. La vestimenta consta de varias piezas (túnica, camisa o mancaza, faja, dos tupus, manto y tocado) y su confección tiene como base las prácticas antiguas de tejido a través de las técnicas empleadas en el telar horizontal de cuatro estacas (INC, 2009).

Existe también un calendario festivo bastante nutrido en toda la zona aimara. Muchas festividades importantes están asociadas a santos patronos: Santiago, la Fiesta de las Cruces, San Juan y San Pedro, Pentecostés, la Virgen de la Candelaria, entre otros. Además, existen festividades asociadas a eventos cívicos como el aniversario de la comunidad, localidad o el centro poblado; o festividades asociadas a momentos especiales en el calendario religioso: semana santa, día de los difuntos o todos los santos, navidad, entre otras.

Un ejemplo de la riqueza cultural asociada a las fiestas se encuentra dos celebraciones declaradas como patrimonio inmaterial de la Nación: el Sarawja y la fiesta de Tata Pancho. El “Sarawja” es música y danza aimara ejecutada en el valle de Tixani en la provincia de Mariscal Nieto en Moquegua, durante la semana siguiente a la Semana Santa. De acuerdo con los registros de las crónicas de Guamán Poma de Ayala y Bernabé Cobo, su origen se remonta a épocas prehispánicas. Se cree que esta danza es una referencia a las kiwlas, aves de las alturas que en su cortejo hacen movimientos circulares que se asemejan a una danza (MINCU, 2010).

La “fiesta de Tata Pancho”, en honor a San Francisco de Borja, patrón religioso de los pueblos de la provincia de Yunguyo, departamento de Puno. Esta celebración es un ejemplo del sincretismo religioso aimara, pues si bien proviene del calendario católico cristiano ha sido adaptado a las prácticas y creencias indígenas (MINCU, 2011).

Organizaciones representativas de nivel comunal: Las comunidades campesinas han constituido de manera histórica la forma de organización, distribución del trabajo y posesión del trabajo de muchos pueblos indígenas, como es el pueblo aimara. No obstante, el Estado peruano no cuenta actualmente con información pertinente que tome en consideración la complejidad histórica y cultural de la auto-identificación en el contexto andino. En este contexto, se ha considerado de manera preliminar una lista referencial de comunidades campesinas del pueblo aimara, sobre la base de un porcentaje mínimo de 40% de población cuya lengua materna es aimara, en dichas comunidades. Este modelo tiene como sustento el hecho de que la lengua es un referente central a través del cual se transmiten culturales ancestros-descendientes, y constituye además una institución distintiva en relación al resto de la sociedad nacional.

Cabe precisar que la lengua no es el único elemento a considerar para la identificación de pueblos indígenas, y que tampoco es una condición necesaria para identificarse como indígena, como sucede con quienes se identifican como parte del pueblo uro. En ese sentido, hacemos énfasis en el carácter referencial de esta lista, elaborada sobre la base de la información oficial pública disponible.

Otros datos

En el año 1985, mediante Resolución Directoral N° 1218-85-ED del Ministerio de Educación, se aprobó el alfabeto de la lengua aimara. En el año 2009, mediante Resolución Directoral N° 558, el INC declaró como Patrimonio Cultural de la Nación el Anaco de Camilaca, vestimenta utilizada por mujeres aimaras en la provincia de Candarave, departamento de Tacna.

En el año 2010, según Resolución Directoral N° 1919, el INC declaró como Patrimonio Cultural de la Nación el Sarawja, danza y música aimara ejecutada en los distritos de

Cuchumbaya, San Cristobal y Carumas, provincia de Mariscal Nieto, departamento de Moquegua.

En el año 2011, según Resolución Viceministerial N° 681-2011, el Ministerio de Cultura declaró como Patrimonio Cultural de la Nación la Fiesta de “Tata Pancho”, celebrada en los pueblos de la provincia de Yunguyo, departamento de Puno.

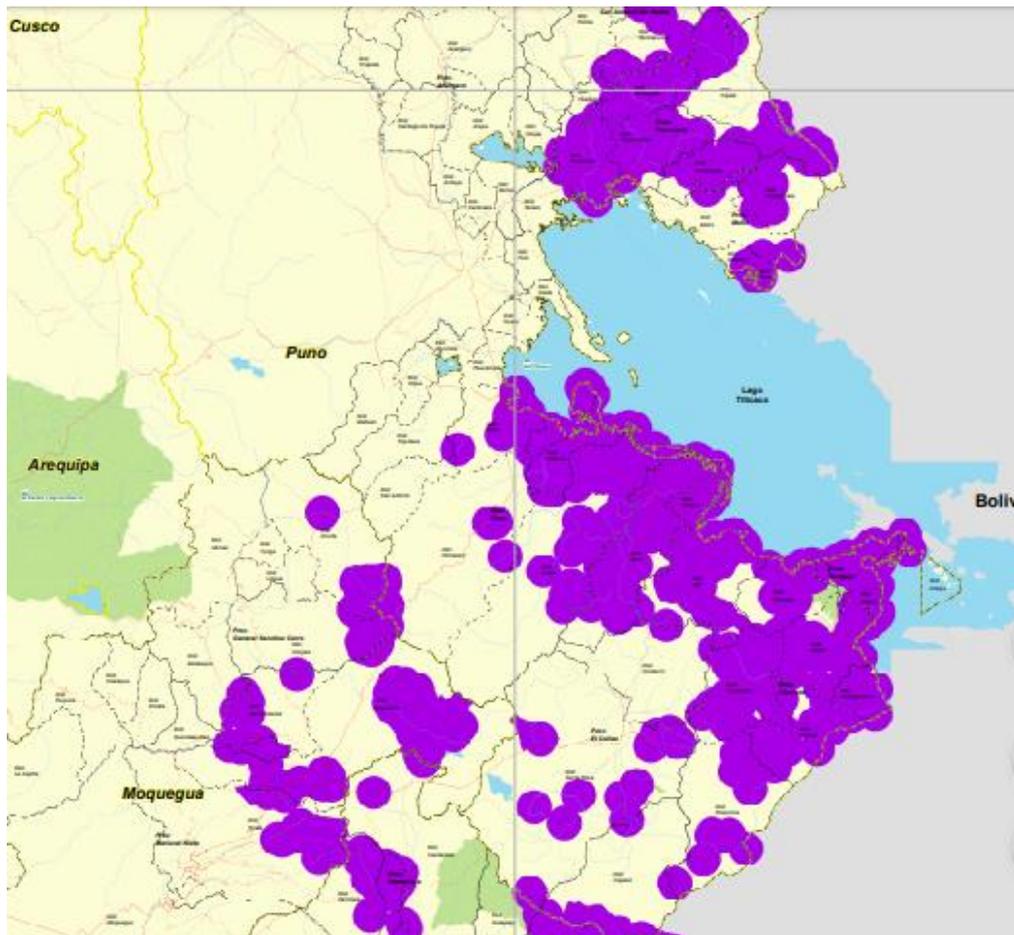


Figura 2. Población Aymará

Fuente: Ministerio de Cultura

c) El pueblo indígena Ashaninka

Descripción general: Los ashaninka constituyen el pueblo indígena amazónico demográficamente más numeroso del Perú. Este pueblo ha sido también conocido con el término *campa*, denominación que muchos ashaninka han rechazado por asociarla a connotaciones peyorativas. En su lugar, prefieren denominarse ashaninka, que puede

traducirse como ‘gente’, ‘paisano’ o ‘familiar’. Por su gran extensión geográfica, es posible encontrar dentro del pueblo ashaninka grupos con particularidades culturales. Weiss refiere a una clasificación de los ashaninka según criterios ecológicos: los ribereños que viven cerca de los grandes ríos de la cuenca amazónica, y los ashaninka de altura, llamados por los ribereños kanoja Sati (altureños) cuyo estilo de vida maneja los territorios accidentados y montañosos de altura. Asimismo, en base a criterios culturales, geográficos y lingüísticos, podemos definir los siguientes grupos: los ashaninka de los valles del río Pichis y Perené, los ashaninka de los valles de los ríos Apurímac-Tambo Ene, y los ashaninka del Gran Pajonal, que también se autodenominan asheninka.

Otras denominaciones: Campa ashaninka

Tipo de pueblo indígena: Amazónico

Historia: Según Rojas Zolezzi la presencia de pueblos cuyas lenguas pertenecían a la familia Arawak, en el curso medio del Amazonas, data de hace más de 3000 años. Este autor menciona que dichos pueblos tuvieron una historia de divisiones, impulsando la migración de varios de ellos, entre los cuales figuran antepasados de los actuales ashaninka, hacia las tierras aluviales del río Ucayali (SERNANP, 2013).

Debido al hallazgo de hachas de bronce en parte del territorio ancestral de los ashaninka, se conoce que los ashaninka mantuvieron relaciones de intercambio con poblaciones andinas desde épocas anteriores a los Incas. Fernando Santos Granero (1992) describe que durante el periodo de los Incas, era común el intercambio comercial y cultural entre distintos pueblos cuya lengua pertenecía a la familia lingüística Arawak y el mundo andino, afirmando que los primeros daban plumas, plantas medicinales y carne de mamíferos y pescado a cambio de herramientas. Este autor también refiere a la existencia de militares ashaninka que ocupaban importantes posiciones en las huestes de los Incas. Es posible que este intercambio haya traído como consecuencia no solo la diversificación de sus herramientas de trabajo y otros objetos; sino también conocimientos y prácticas ancestrales, como el conocimiento de los tejidos y el uso de instrumentos de viento (AIDSESP *et al.*, 2000).

Con respecto a su relación con otros pueblos, Espinosa (1993) señala que, desde tiempos prehispánicos, los ashaninka se enfrentaron constantemente con pueblos como los yine y los konibo, que luego se fusionarían con los shipibos en el pueblo shipibo-konibo. A partir de 1635 se inicia el proceso de evangelización por misioneros dominicos y franciscanos, proceso que afecta de manera importante la vida del pueblo ashaninka. Los misioneros ingresaron al territorio ancestral de este pueblo por las ciudades de Tarma, La Merced y Satipo (actualmente dentro del departamento de Junín), estableciendo para 1675, 38 misiones en zonas aledañas a territorio de los ashaninka y los yanesha (AIDSESEP *et al.*, 2000). Según Rojas Zolezzi (1994) durante el periodo misional la población ashaninka disminuyó de manera importante, debido principalmente a las epidemias. Haciendo referencia al etnohistoriador Lehnertz, el autor sostiene que durante el siglo XVIII se estima que la población disminuyó en razón de 3.5 a 1.

Un momento clave en la historia del pueblo ashaninka fue su participación en la rebelión que lideró Juan Santos Atahualpa contra los misioneros y conquistadores españoles, en 1742 (Espinosa, 1993). Esta rebelión fue consecuencia de una serie de tensiones ocurridas a lo largo del siglo XVII que posteriormente se unificaron y configuraron el movimiento interétnico liderado por sublevación de Juan Santos Atahualpa. Esta rebelión trajo consigo la unión de distintos pueblos indígenas tales como los yanesha, shipibo y konibo, y obligó a las autoridades coloniales a cerrar las fronteras para detener el avance de la rebelión hacia la parte andina (Weiss, 2005). Espinosa (1993) ha señalado que a partir de este momento, la historia ashaninka se caracterizaría por la resistencia, expresada de diversas formas, frente a un grupo de población foránea, al que consideraron como invasor. Durante el siglo XIX, población de origen europeo y andino logran obtener buena parte de las tierras que hoy conforman la extensa provincia de Chanchamayo, dando inicio a nuevos procesos de penetración al territorio ashaninka. Esta presión ocasionó el desplazamiento de muchos ashaninka hacia las cuencas del río Ene y del río Tambo (AIDSESEP *et al.*, 2000).

Durante buena parte del siglo XX la penetración colona en el valle del Perene se extendió hacia la provincia de Satipo, originando que muchos ashaninka vuelvan a ser desplazados. A partir de la década de 1960, un grupo de ashaninka de los valles del río Apurímac se

repliega hacia la cuenca del río Ene y hacia zonas montañosas de las cordilleras de Vilcabamba y Pangoa, lo que trajo como resultado un patrón de asentamiento disperso.

En las décadas de 1970 y 1980 surgen las primeras organizaciones políticas ashaninka cuya aparición fue decisiva para la reorganización territorial de este pueblo, pues aseguró que los ashaninka puedan titular tierras a favor como comunidades nativas en un contexto de colonización (Espinosa, 1993).

En la década de 1980, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y Sendero Luminoso comienzan a realizar acciones en territorios de los ashaninka. Dichos grupos llegaron a dominar prácticamente toda la provincia de Satipo y tuvieron el control de los valles de los ríos Perené, Ene y Tambo (Aroca y Maury *et al.*, 1993, Espinosa, 1993). En 1988 esta zona fue declarada en “estado de emergencia” (Espinosa, 1993).

Un momento importante en términos del posicionamiento de los ashaninka frente a ataques externos fue la conformación del “Ejército Ashaninka”, como respuesta al asesinato de un dirigente de este pueblo, Alejandro Calderón, a manos del MRTA en 1989 y a la negativa de los ashaninka de este valle a ser forzados a unirse a este movimiento. Los ashaninka colocaron puestos de control de tránsito en las vías principales que comunicaban las ciudades de la zona, con la finalidad de lograr la expulsión del MRTA y de otros grupos armados que ocupaban su territorio (Espinosa, 1993).

La conformación del “Ejército Ashaninka” y los ataques de los grupos armados motivaron el levantamiento generalizado de las organizaciones ashaninka que conformaron rondas o comités de autodefensa para enfrentarse a estos grupos. Ese mismo año, el Estado peruano incrementó su presencia en territorio ashaninka, instalando entre 1991 y 1993 cinco guarniciones militares (Puerto Ocopa, Cutivireni, Valle Esmeralda, Kiteni, Poyeni) (Espinosa, 1993).

Durante el año 1993, Sendero Luminoso asesina a los dirigentes de la Central Ashaninka del río Tambo. Como respuesta, en la comunidad nativa de Poyeni, que se había constituido en un campo de refugio para las demás familias ashaninka del Ene y el Tambo, se conforma el “Ejército Ashaninka” del río Tambo. Todas las organizaciones ashsninka de la Selva Central tuvieron un rol decisivo en la reorganización de las sociedades

ashaninka de las distintas comunidades y cuencas de la selva central. El pueblo ashaninka fue uno de los pueblos indígenas más afectados por la violencia política; tanto por la desaparición de su población como por su enrolamiento forzoso en las filas de estos grupos y en la respuesta que tuvieron los mismos y el Ejército. Según Aroca y Maury (1993), la ocupación de los grupos armados significó la desaparición de gran parte de la población en las comunidades ashaninka asentadas en los ríos Perené, Ene y Tambo. Se calcula que en las últimas dos décadas del siglo XX, unos 10,000 ashaninkas fueron desplazados forzosamente en los valles del río Ene, Tambo y Perené; 6000 fueron muertos y 5,000 de ellos fueron capturados por Sendero Luminoso. Asimismo, se estima que entre treinta y cuarenta comunidades ashaninka habrían desaparecido durante esta época (CVR, 2003).

Instituciones sociales, económicas y políticas

Con respecto al asentamiento y vivienda tradicional ashaninka, Aidesep (2000) ha señalado que los ashaninka viven en comunidades pequeñas y dispersas, mientras que Weiss (2005) enfatiza en la distinción de dos casas en las familias ashaninka: la intómoe y la káapa. Esta distinción tendría como base la función social y ritual de ambas casas, siendo la káapa definida como la casa masculina o de huéspedes; mientras la intómoe es la casa donde vive la familia nuclear, donde se cocina y se duerme; definida como la casa femenina (Weiss, 2005).

En la actualidad los ashaninka han conformado comunidades donde las viviendas se ubican en torno a los servicios de salud y educación estatales. No obstante, la mayoría de ashaninka abre sus chacras al interior de los bosques, quebradas y ríos que hay en sus comunidades, construyendo casas dentro de ellas, que permiten a las familias pernoctar varios días lejos de los centros comunales. Así, el patrón de asentamiento disperso perdura hasta la actualidad. Como muchos otros pueblos indígenas de la Amazonía, los ashaninka tienen como actividades tradicionales la agricultura, la caza y la pesca. Varese (1974) menciona que la yuca es un producto central en la alimentación de este pueblo, que se cultiva en sus diversas variedades. Como en el caso de la yuca, los ashaninka suelen distinguir variedades de otros productos, como plátanos, maní y frejol. Asimismo, tienen también entre sus principales cultivos el camote y diversas frutas (SERNANP *et al.*, 2013). En las últimas décadas del siglo XX, las familias ashaninka se empezaron a dedicar a la

crianza de animales de corral, especialmente gallinas. Actualmente, se está generalizando la producción de café y cacao en los diferentes valles que ocupan actividad que es realizada con fines comerciales (INRENA, 2010).

En relación a la distribución de actividades según género, la caza y la pesca han sido actividades asociadas a lo masculino, mientras el trabajo cotidiano en la chacra ha sido asociado principalmente a las mujeres ashaninka. Otra de las actividades que realizan principalmente las mujeres es la cerámica, el tejido de cestos, esteras y ropa de algodón (Rojas, 1994, Varese, 2006). Aunque actualmente el uso de mercancías está suplantando parte de la necesidad de estos objetos tradicionales, casi todas las mujeres siguen produciendo prendas de vestir tradicionales para los hombres y la cushma sigue siendo importante para identificar a una persona como ashaninka.

Antiguamente, los grupos familiares ashaninka se articularon y, a su vez, se vincularon con otros pueblos, a través de diversas rutas que cruzaban la cordillera de Vilcabamba (SERNANP, 2013). El Cerro de la Sal, cerca del territorio ancestral de los ashaninka y yanesha, fue para los ashaninka un centro ceremonial y de intercambio comercial de suma importancia, al que acudía gente de diversos pueblos para intercambiar bienes y conocimientos. Este cerro constituía la principal fuente de sal mineral de la selva central. La relación entre los “socios” que intercambiaban productos denominada ayumpari o ayómpari, tuvo como propósito ampliar las redes sociales e incrementar el prestigio social de los hombres ashaninka, además de intercambiar productos (Varese, 2006).

Lengua: La lengua ashaninka pertenece a la familia lingüística Arawak y es hablada en la cuenca de los ríos, Ucayali, Tambo, Cohengua, Perené, Pachitea, Yura, Chinchihuani, Ene, y Apurímac, en las regiones de Junín, Cusco, Lima, Ayacucho, Apurímac, Pasco, Ucayali y Huánuco por los pueblos ashaninka y asheninka. Según el Ministerio de Educación (2013), existen siete variedades geográficas de esta lengua: ashaninka del Ene, Tambo y Satipo (bajo Perené) (ISO: cni); asheninka del Apurucayali (ISO: cpc); asheninka del Pajonal (ISO: cjo); ashaninka del alto Perené (ISO: prq); asheninka del Pichis (ISO: cpu); asheninka del sur de Ucayali (ISO: cpy); y asheninka del Ucayali-Yurúa (ISO cpb). También se reporta población ashaninka en Brasil. La mayoría de las variedades son vitales, a excepción de la variedad del Alto Perené que se encuentra

seriamente en peligro (Ministerio de Educación, 2013). Desde el año 2008, la lengua ashaninka cuenta con un alfabeto oficial normalizado por el Ministerio de Educación con la participación de representantes de los pueblos hablantes de esta lengua (RD 0606-2008-ED). Actualmente hay 16 traductores e intérpretes registrados por el Ministerio de Cultura que hablan ashaninka y provienen de diferentes zonas geográficas.

Creencias y prácticas ancestrales: Según la creencia ancestral ashaninka, los chamanes o sheripiari son los que ‘conversan’ con los espíritus, ya que tienen la capacidad para acceder a las formas de vivir de los seres que habitan en la naturaleza; en los bosques, las montañas, las lagunas, las quebradas, los ríos. Asimismo, estos personajes tienen el poder para curar las enfermedades, los daños por brujerías y los desórdenes en la relación con la naturaleza. Para ello, los sheripiari realizan dietas especiales e ingieren plantas que ellos mismos cultivan, como el tabaco y la ayahuasca (AIDSESEP *et al.*, 2000, SERNANP, 2013).

Los sheripiari se preparan también para comunicarse con Tsomiri, el espíritu que, según la creencia ashaninka, domina a todos los seres vivientes del agua. En su publicación *El ojo verde, cosmovisiones amazónicas*, AIDSESEP (2000) menciona que, de acuerdo con la cosmovisión ashaninka, se debe ofrecer objetos o alimentos a los espíritus como Tsomiri, con el fin pedirles favores tales como un buen día de pesca o de caza. Dado que los animales tienen un ‘dueño’, se debe ofrecer regalos para que estos ‘suelten a sus animales’. La caza, denominada kobintaantsi en ashaninka, involucra aspectos que van más allá del hecho de cazar animales para alimentarse. El SERNAMP (2013) en su Plan Maestro de la Reserva Comunal Ashaninka refiere a las normas y prácticas que pautan la relación del cazador con el medio ambiente. Entre ellas están la de no cazar excesivamente a una misma presa, no hacer sufrir inútilmente a la presa o la prohibición para los cazadores principiantes de alimentarse de sus primeras presas, ya que esto influiría negativamente en su desempeño como cazadores. Así también, es costumbre que los cazadores se purguen mediante el uso de plantas que los ayudarán a fortalecer sus habilidades de caza. Otra creencia ancestral de este pueblo es el vínculo que establecen las personas, a través de la cacería, con los espíritus tutelares de los animales. Según Rojas (1994) como en la división de las actividades productivas, ha existido también una división según género del

mundo de la naturaleza. Así, los seres femeninos son el conjunto de árboles y plantas, mientras los animales terrestres, aves y peces son considerados seres masculinos. Las mujeres ashaninka han tenido como práctica ancestral la elaboración de cerámica y otras artesanías, tales como cestos y esteras. Para Varese (2006), un artículo importante es el cesto de la mujer, que tradicionalmente lleva colgado de la frente mediante una cinta de corteza. Por otro lado, el autor ha resaltado el hilado y el tejido como actividades principalmente femeninas, que se han traducido en la tradicional confección de la cushma, indumentaria típica de los ashaninka, hecha de tela de corteza o de algodón. Como otros objetos, las cushmas se decoran con diseños geométricos.

Otros datos: Además de los dos procesos a nivel nacional, el pueblo ashaninka viene participando de cuatro procesos de consulta previa. Tres de ellos respecto de los lotes de hidrocarburos 169, 175 y 189, y uno con relación al proyecto de Hidrovía Amazónica.

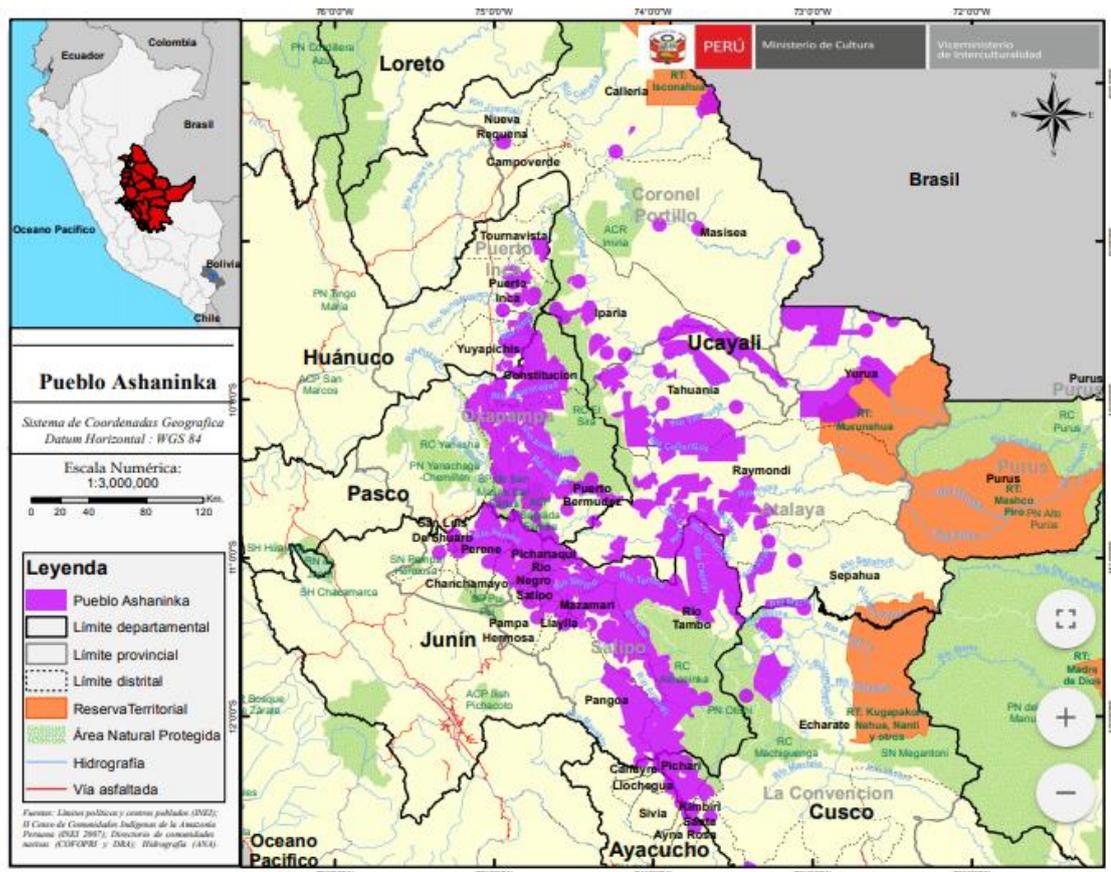


Figura 3. Población Ashaninka

Fuente: Ministerio de Cultura

d) El Pueblo indígena Awajún

Descripción general: El pueblo awajún, también conocido con el nombre de aguaruna, es el segundo pueblo más numeroso de la Amazonía peruana. Su lengua es la más hablada entre las cuatro que pertenecen a la familia lingüística Jíbaro.

Este pueblo tiene una fuerte presencia política y organizativa, la cual se evidencia desde fines de la década de 1970, con la creación de importantes organizaciones indígenas como el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). El pueblo awajún vive principalmente el departamento de Amazonas, aunque también se encuentran comunidades de este pueblo en el norte de los departamentos de Loreto, Cajamarca y San Martín.

Otras denominaciones: Aguaruna, Aents

Tipo de pueblo indígena: Amazónico

Referencias geográficas: Río Marañón, río Comaina, río Potro, río Nieva, río Cenepa, río Morona

Historia: La historia de los awajún en la época preinca está vinculada a los moches, con quienes habrían estado en contacto desde hace aproximadamente 2000 años. Según Regan (1992), este contacto se evidenciaría por la similitud de mitos awajún y wampis con algunas expresiones de la iconografía mochica. Tiempo después, el contacto entre los awajún y los incas se habría dado durante los gobiernos de los incas Túpac Yupanqui y Huayna Cápac. La incursión de los incas en territorio awajún habría ocasionado fuertes enfrentamientos entre los awajún y los diferentes pueblos andinos (Chirif y Mora, 1977).

Las primeras expediciones de la época colonial al territorio ocupado por los awajún fueron las de Benavente y Diego Palomino, ambas en 1549. Una década después, se fundaron las ciudades de Santiago de las Montañas y de Santa María de Nieva en la actual región Amazonas. La fundación ciudad de Loja que actualmente se ubica en Ecuador, y la de Borja en 1619, significaron un punto estratégico de ingreso a las zonas donde vivían los awajún y otros pueblos. Es desde allí que en 1638 llegan los jesuitas para iniciar las misiones de Maynas, cuya influencia se hizo sentir por los próximos 130 años. Los awajún se enfrentaron frecuentemente con los españoles que intentaron reducirlos en las misiones.

Esta resistencia indígena ocasionó continuos fracasos de los misioneros hasta que, en 1704, los misioneros jesuitas recibieron la orden de abandonar la labor misional en la zona ocupada por los llamados pueblos jíbaro. A pesar de que en 1767 los jesuitas logran obtener un permiso para reiniciar las misiones, este intento duraría poco, ya que en 1769 fueron expulsados del Perú (Uriarte, 2007).

En 1925 se establece la misión protestante Nazarena entre los awajún, y en 1949 una misión jesuita en Chiriaco, en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, región Amazonas (Brown 1984). Por su parte, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) ingresa a territorio awajún en 1947. Un enfrentamiento entre soldados ecuatorianos y pueblos cuya lengua pertenecía a la familia lingüística Jíbaro cerca de la frontera entre Perú y Ecuador motivó que el Estado peruano estableciera, en 1946, diversas guarniciones militares a lo largo de los ríos que conforman la cuenca del Alto Marañón. Una de las consecuencias del establecimiento de guarniciones militares fue la llegada de colonos provenientes de Cajamarca y Piura. Más adelante, en la década de 1970, el Estado peruano promovió el establecimiento de asentamientos de colonos en la zona, como parte de la política de fronteras vivas. La finalidad de esta política fue garantizar la defensa de los límites territoriales en zonas supuestamente despobladas (Regan, 2007).

En las décadas de 1960 y 1970, tanto Perú como Ecuador relanzaron las campañas de exploración petrolera iniciadas hacia fines de la década de 1920, promoviendo también proyectos de “colonización” de la zona, estableciendo asentamientos de población no indígena, puestos y guarniciones militares (Uriarte, 2007). El asentamiento de mestizos continuó con el hallazgo de petróleo en la zona del Alto Marañón y sus afluentes, además de la consiguiente migración de obreros, muchos de los cuales se quedaron en la zona como agricultores o comerciantes (Regan, 2007).

Instituciones sociales, económicas y políticas

La familia (llamada patá en awajún) está conformada por todas las personas con las cuales exista un vínculo genealógico o consanguíneo. Antiguamente, el matrimonio awajún se realizaba preferentemente entre primos descendientes de una pareja de hermano y hermana. Al respecto, Regan sostiene que, en la actualidad, el fundamento para el

casamiento es, en muchos de los casos, la culminación de la educación primaria y el haber adquirido dinero para mantener a su futura familia (Regan, 2007).

Como en el pueblo wampis, existe la tradición de que algunos hombres awajún tengan más de una esposa, siendo preferente que la unión se dé con la hermana de la esposa, quien vive en la misma casa. Si las esposas no son hermanas, la práctica tradicional es que el hombre construya dos casas adyacentes para que cada una viva en ella con sus respectivos hijos (Regan, 2007).

Tradicionalmente, los awajún practican una agricultura de roza y quema, en donde la mujer cumple un rol principal. Es ella la encargada de mantener la chacra y cosechar la yuca. La caza también es una actividad importante para los hombres awajún, quienes se encargan de la fabricación de armas y trampas, la caza y el tratamiento de las pieles de animales. Las mujeres se encargan del reparto de la carne (Regan, 2007).

Mora y Zarzar (1997) han sostenido que, en la última década de 1990, los awajún ya comercializaban sus productos agrícolas, enviando su producción de arroz, cacao y plátano a la ciudad de Chiclayo en la región Lambayeque por la carretera marginal (Mora y Zarzar 1997).

Lengua: La lengua awajún (ISO: agr) pertenece a la familia lingüística Jíbaro y es hablada por el pueblo del mismo nombre en las cuencas de los ríos Marañón, Comaina, Potro, Nieva, Cenepa y Morona, en las regiones de Amazonas, Cajamarca, San Martín y Loreto. Antiguamente, esta lengua ha sido conocida como aguaruna; pero sus hablantes han decidido que se llame como ellos mismos se autodenominan. El awajún es considerado una lengua vital por el Ministerio de Educación (2013). El año 2009, se aprobó el alfabeto oficial de esta lengua en un proceso participativo con representantes del pueblo awajún (RD N° 2554-2009-ED del Ministerio de Educación). bdpi.cultura.gob.pe Página 3 de 5 Actualmente hay 19 traductores e intérpretes awajún registrados por el Ministerio de Cultura.

Creencias y prácticas ancestrales: En la cosmovisión awajún, la naturaleza es personificada. Son muchos los espíritus que habitan el bosque y el agua, ellos protegen y ayudan a curar a las personas enfermas (Regan, 2007). Los tres seres poderosos de la

cosmovisión awajún son Nugkui (espíritu de la tierra), Etsa (espíritu del bosque) y Tsuqki (espíritu del agua). Estos espíritus proporcionan puntos de referencia que ordenan, organizan y guían el uso de espacio de acuerdo a género, habilidades, actividades productivas, etc (Brown, 1976).

Regan (2007) sostiene que, según la creencia ancestral de los awajún, existe un ser supremo que creó el mundo pero que se mantuvo siempre distante de los “asuntos humanos”. De acuerdo con Regan, la cosmovisión awajún supone considerar que cada persona labra su propio destino a través de sus esfuerzos.

Además de la importancia de los seres descritos, la cosmovisión indica la importancia de tres mundos:

- Cielo: donde viven Apajuí (padre Dios), Etsa y los Ajútap (almas de los antiguos guerreros), y donde habitan almas iwaji, las estrellas y Vía Láctea (Íwanchijínti).
- Tierra: donde viven los humanos, animales, plantas y algunos seres sobrenaturales.
- Mundo subterráneo: donde habitan las Núgkui (tierra) y Tsugki (en la profundidad de los ríos y lagunas).

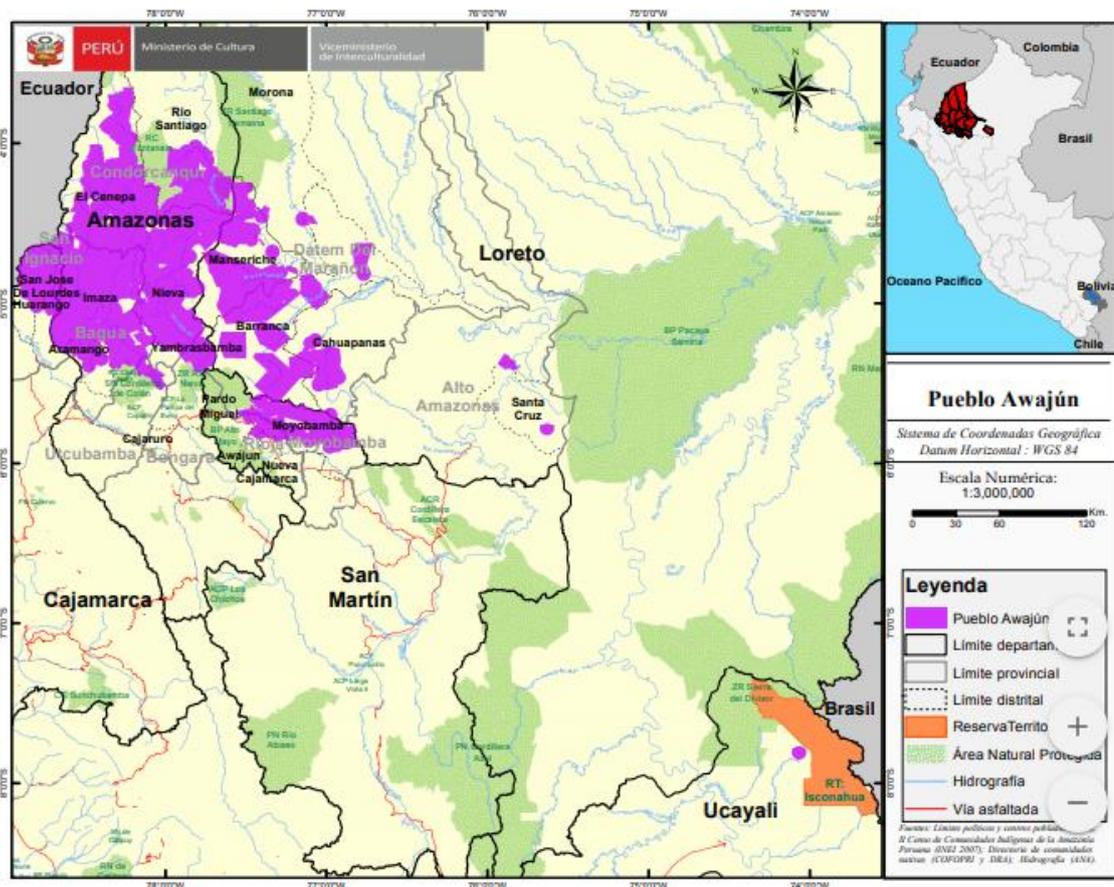


Figura 4. Población Awajún

Fuente: Ministerio de Cultura

Multicultural. – Para explicar de manera acertada es necesario analizar que se entiende por este término. La misma que se define como la acción de reconocimiento pleno del carácter multilingüe, multiétnico y pluricultural de un país o nación. Esta acción da origen a políticas y programas educativos, de salud, de participación ciudadana, de asistencia jurídica, trabajo social y otras, con el fin de responder a las necesidades e intereses de las diversas comunidades culturales lingüísticas y étnicas que conforman la nación, en un marco de democracia multicultural (Instituto Interamericano de Derechos Humanos & Salazar, 2009). Según este autor el multiculturalismo se apoya en valores como la equidad y la justicia, la igualdad con derecho a la diferencia étnica y cultural, y se manifiesta a través del ejercicio de reconocimiento, respeto y promoción de la identidad y cultural y lingüística. Sus aportes positivos son: a) la promoción de un mayor respeto de las culturas y los pueblos; b) impulso a reformas del sistema educativo; c) lucha contra el racismo y

la discriminación; d) regionalización cultural del currículum educacional, fortaleciendo a la vez un currículum básico nacional, de manera que propicie la unidad en la diversidad.

Un concepto opuesto a multiculturalismo es el de la homogeneidad, el cual persigue la mayoría de Estados-Nación modernos. Con la idea de una nación monoétnica, culturalmente homogénea, se busca sustentar la visión de “nacionalidad”, que con la puesta en vigencia el grupo étnico cultural dominante consigue imponer su visión del mundo, el modelo de sociedad, las reglas del juego en las relaciones sociales, políticas y culturales. Este conjunto de condiciones convierte a los otros pueblos y culturas existentes en el país en “minorías”, situación que crea tensiones y a veces conflictos sociales.

Esta característica es notoria en la justicia indígena ya que en nuestro país existen varios pueblos, varias culturas que tienen la manera peculiar de vivir, de alcanzar el progreso y el desarrollo. Entonces como Perú es necesario que todos nosotros nos reconozcamos que nuestra patria está conformada de varias naciones ancestrales, de varias culturas, no somos homogéneos sino somos diversos y en esa diversidad está el progreso nacional. Mediante la multiculturalidad la justicia indígena busca que se le tome en cuenta que es parte de la nación peruana, clama que la forma de administrar justicia que no es igual a la justicia monista o estatal también tiene el derecho de vivir junto a su pueblo porque si se absorbe se va en contra de la dignidad de la persona que conlleva su manera peculiar de regularse sus comportamientos con los demás. Todo los argumentos de la justicia indígena es clara manifestación del multiculturalismo se ampara en los resultados de autoidentificación de CENSO 2017 de (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2018), que establece que: El censo 2017 señala que del total de la población de 12 y más años de edad, se declararon como mestizos, 13 millones 965 mil 254 personas (**60,2%**), le sigue la población que se autoidentificó como quechua, 5 millones 176 mil 809 personas (**22,3%**), blanco con 1 millón 366 mil 931 personas (**5,9%**), negro, moreno, zambo, mulato/pueblo afroperuano o afrodescendiente con 828 mil 841 personas (**3,6%**) y aimara, 548 mil 292 personas (**2,4%**). Siendo estas las que tienen un considerable porcentaje con respecto a determinar algún tipo de autoidentificación. La misma que se puede verificar en las siguientes imágenes.

PERÚ: POBLACIÓN CENSADA DE 12 Y MÁS AÑOS DE EDAD, POR SEXO, SEGÚN AUTOIDENTIFICACIÓN ÉTNICA, ÁREA URBANA Y RURAL, 2017
(Absoluto y porcentaje)

Autoidentificación étnica / Área urbana u rural	Total		Hombre		Mujer	
	Absoluto	%	Absoluto	%	Absoluto	%
Total	23 196 391	100,0	11 306 670	100,0	11 889 721	100,0
Quechua	5 176 809	22,3	2 507 480	22,2	2 669 329	22,5
Aimara	548 292	2,4	269 848	2,4	278 444	2,3
Nativo o indígena de la amazonia ^{1/}	210 612	0,9	104 138	0,9	106 474	0,9
Perteneciente o parte de otro pueblo indígena u originario	49 838	0,2	25 419	0,2	24 419	0,2
Negro, moreno, zambo, mulato / pueblo afroperuano o afrodescendiente	828 841	3,6	449 224	4,0	379 617	3,2
Blanco	1 366 931	5,9	619 402	5,5	747 529	6,3
Mestizo	13 965 254	60,2	6 820 691	60,3	7 144 563	60,1
Otro ^{2/}	278 788	1,2	141 569	1,3	137 219	1,2
No sabe / No responde	771 026	3,3	368 899	3,3	402 127	3,4

Figura 5. Población Censada de 12 y más años de edad, por sexo, según autoidentificada étnica, área urbana y rural, 2017

Fuente: INEI – Censos Nacionales 2017: XII de población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas.

URBANA	18 628 799	100,0	8 995 740	100,0	9 633 059	100,0
Quechua	3 526 456	18,9	1 691 681	18,8	1 834 775	19,0
Aimara	337 559	1,8	165 202	1,8	172 357	1,8
Nativo o indígena de la amazonía ^{1f}	55 052	0,3	26 248	0,3	28 804	0,3
Perteneciente o parte de otro pueblo indígena u originario	24 098	0,1	12 599	0,1	11 499	0,1
Negro, moreno, zambo, mulato / pueblo afroperuano o afrodescendiente	689 201	3,7	373 390	4,2	315 811	3,3
Blanco	1 178 056	6,3	528 340	5,9	649 716	6,7
Mestizo	11 905 763	63,9	5 757 028	64,0	6 148 735	63,8
Otro ^{2f}	260 097	1,4	131 641	1,5	128 456	1,3
No sabe /No responde	652 517	3,5	309 611	3,4	342 906	3,6
RURAL	4 567 592	100,0	2 310 930	100,0	2 256 662	100,0
Quechua	1 650 353	36,1	815 799	35,3	834 554	37,0
Aimara	210 733	4,6	104 646	4,5	106 087	4,7
Nativo o indígena de la amazonía ^{1f}	155 560	3,4	77 890	3,4	77 670	3,4
Perteneciente o parte de otro pueblo indígena u originario	25 740	0,6	12 820	0,6	12 920	0,6
Negro, moreno, zambo, mulato / pueblo afroperuano o afrodescendiente	139 640	3,1	75 834	3,3	63 806	2,8
Blanco	188 875	4,1	91 062	3,9	97 813	4,3
Mestizo	2 059 491	45,1	1 063 663	46,0	995 828	44,1
Otro ^{2f}	18 691	0,4	9 928	0,4	8 763	0,4
No sabe /No responde	118 509	2,6	59 288	2,6	59 221	2,6

^{1f} Incluye Ashaninka, Awajún, Shipibo-Konibo y Shawi.
^{2f} Incluye Nikkei, Tusan, entre otros.

Fuente: INEI - Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas.

Figura 6. Población Urbana

Fuente: INEI – Censos Nacionales 2017: XII de población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas.

Además, el INEI concluye que a nivel de departamento, el mayor porcentaje de la población que se autoidentificó como quechua está en Apurímac (84,1%), Ayacucho (81,2%), Huancavelica (80,8) y Cusco (74,7%); como Aimara se encuentran en Puno (33,7%), Tacna (32,9%) y Moquegua (21,0%); como Nativo o indígena de la Amazonía en los departamentos de Amazonas (12,4%), Ucayali (10,3%), Loreto (8,3%) y Pasco (6,2%); como negro, moreno, zambo, mulato/pueblo afroperuano o afrodescendiente en Tumbes (11,5%), Piura (8,9%), Lambayeque (8,4%) y La Libertad (7,4%); como blanco en La Libertad (10,5%), Lambayeque y Tumbes (9,0% cada uno) y Piura (8,1%); como

mestizo en San Martín (80,5%), Cajamarca (76,4%), Loreto (75,9%), Piura (75,7%), La Libertad (75,2%) y Ucayali (75,2%).

Toda esta valiosa información se debe comparar con los estudios realizados por el INEI en donde según el censo 2017, se observa que 22 millones 209 mil 686 personas de 5 y más años de edad (82,6%) declararon que el idioma o lengua con el que aprendieron a hablar en su niñez es el castellano, le sigue en orden de importancia el idioma quechua, 3 millones 735 mil 682 personas (13,9%), aimara con 444 mil 389 personas (1,7%) y otra lengua nativa u originaria con 141 mil 350 personas (0,5%).

De esta población de 5 y más años de edad, los departamentos de Tumbes, La Libertad (99,1% cada uno), Cajamarca (98,6%), Piura (98,4%), San Martín (97,7%), Lambayeque (97,2%), Provincia Constitucional del Callao (93,3%), Ica (92,6%), Lima (90,6%) y Loreto (90,1%), declararon al castellano como idioma o lengua con el que aprendió a hablar, lo que significa más del 90,0%. Los departamentos con mayor población de 5 y más años de edad que declararon el quechua como idioma o lengua materna con el que aprendió a hablar son: Apurímac, 70,8% (261 mil 849 personas); Huancavelica, 65,2% (206 mil 87 personas); Ayacucho, 63,6% (357 mil 308 personas); Cusco, 55,2% (609 mil 655 personas); Puno, 42,9% (464 mil 231 personas) y Áncash, 30,5% (301 mil 744 personas). Los departamentos con mayor población, que declararon el aimara como idioma o lengua con el que aprendió a hablar son: Puno con 27,0% (292 mil 866 personas); Tacna, 19,4% (59 mil 237) y Moquegua, 13,2% (21 mil 438). Asimismo, la mayor población con el que aprendió a hablar ashaninka se registra en Ucayali 4,2% (18 mil 271 personas); Pasco, 3,9% (8 mil 957 personas) y Junín, 3,2% (36 mil 617 personas). Respecto a la población con el que aprendió a hablar otra lengua nativa u originaria, tenemos los departamentos que más destacan: Amazonas con 12,8% (43 mil 510 personas); Ucayali, 6,8% (29 mil 878 personas) y Loreto, 5,6% (43 mil 595 personas). Las mismas que se demuestran en las siguientes imágenes:

PERÚ: POBLACIÓN CENSADA DE 12 Y MÁS AÑOS DE EDAD, POR AUTOIDENTIFICACIÓN ÉTNICA, SEGÚN DEPARTAMENTO, 2017
(Porcentaje)

Departamento	Total	Autoidentificación étnica								Otro ^{2/}	No sabe / No responde
		Quechua	Aimara	Nativo o indígena de la amazonía ^{1/}	Pertenece a otro pueblo indígena u originario	Negro, moreno, zambo, mulato / pueblo afroperuano o afrodescendiente	Blanco	Mestizo			
Total	23 196 391	22,3	2,4	0,9	0,2	3,6	5,9	60,2	1,2	3,3	
Amazonas	281 605	2,9	0,1	12,4	0,1	3,4	4,4	71,9	0,5	4,4	
Áncash	850 507	34,0	0,1	0,0	0,0	3,2	5,8	53,9	0,6	2,5	
Apurímac	315 006	84,1	0,3	0,0	2,5	0,3	1,0	9,9	0,2	1,7	
Arequipa	1 118 223	31,3	3,3	0,1	0,1	2,2	4,9	54,2	1,4	2,5	
Ayacucho	479 120	81,2	0,2	0,1	0,0	0,8	2,0	13,1	0,3	2,3	
Cajamarca	1 026 734	6,2	0,1	0,2	0,1	5,8	7,5	76,4	0,7	3,0	
Prov. Const. del Callao	799 608	10,2	0,6	0,2	0,1	4,8	7,7	71,2	1,6	3,6	
Cusco	950 323	74,7	0,4	0,7	0,2	0,2	1,3	18,7	0,4	3,3	
Huancavelica	266 825	80,8	0,1	0,0	0,0	0,1	2,0	14,6	0,1	2,4	
Huánuco	551 601	42,9	0,2	0,4	0,0	2,3	4,4	44,6	0,6	4,6	
Ica	662 444	14,3	0,3	0,1	0,0	5,0	5,8	70,9	1,1	2,4	
Junín	969 059	34,9	0,2	3,7	0,7	0,5	3,6	52,5	0,6	3,4	
La Libertad	1 379 613	2,9	0,1	0,1	0,1	7,4	10,5	75,2	1,4	2,3	
Lambayeque	935 564	4,2	0,1	0,1	0,4	8,4	9,0	73,4	1,9	2,5	
Lima	7 782 282	16,4	0,6	0,2	0,1	2,8	7,1	67,7	1,8	3,3	
Loreto	623 029	1,4	0,1	8,3	1,5	2,7	1,9	75,9	0,4	7,8	
Madre de Dios	105 503	34,5	2,0	3,2	0,2	2,6	3,3	45,9	1,1	7,1	
Moquegua	142 211	14,6	21,0	0,1	1,1	2,6	4,0	51,6	1,7	3,4	
Pasco	196 780	37,7	0,2	6,2	0,3	0,8	3,8	43,5	0,3	7,3	
Piura	1 410 686	2,2	0,1	0,0	0,1	8,9	8,1	75,7	1,2	3,7	
Puno	944 083	57,0	33,7	0,0	0,1	0,0	0,6	5,5	0,2	2,8	
San Martín	608 404	5,1	0,1	0,7	0,4	4,7	4,0	80,5	0,7	3,8	
Tacna	269 027	7,3	32,9	0,1	0,1	1,7	3,2	49,3	1,0	4,3	
Tumbes	171 351	1,9	0,1	0,0	0,0	11,5	9,0	73,5	0,9	3,0	
Ucayali	356 803	5,0	0,2	10,3	0,1	2,1	2,3	75,2	0,5	4,3	
Provincia Lima ^{3/}	7 060 760	16,3	0,7	0,2	0,1	2,8	7,2	67,6	1,9	3,3	
Región Lima ^{4/}	7 215 522	17,5	0,2	0,1	0,1	3,6	6,0	68,6	1,0	2,9	

^{1/} Incluye Ashaninka, Awajún, Shipibo-Konibo y Shawi.
^{2/} Incluye Nikkei, Tusan, entre otros.
^{3/} Comprende los 43 distritos de la provincia de Lima.
^{4/} Comprende las provincias de Barranca, Cajalambo, Canta, Cañete, Huaral, Huarochiri, Huaura, Oyón y Yauyos.
Fuente: INEI - Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas.

Figura 7. Población censada de 12 y más años de edad, por autoidentificación étnica, según departamento, 2017.

Fuente: INEI – Censos Nacionales 2017: XII de población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas.

En forma de conclusión la justicia indígena obedece a la manifestación del multiculturalismo porque es una expresión y existencia de varias formas de vivir; y en el campo de justicia es la expresión de distintas formas de regular el comportamiento de las personas y de administrar la justicia. Esto obedece de que los peruanos nos debemos sentir

orgulloso de la variedad cultural y de administrar justicia la misma que se logra con la aceptación y reconocimiento de esa variedad.

Intercultural. – Primero sería necesario definir que, se entiende por la interculturalidad para llegar al aspecto concreto. La interculturalidad se origina de la filosofía del pluralismo cultural, y va más allá del enfoque sociocultural y político del multiculturalismo al poner mayor atención a “la intensa interacción que de hecho hay entre las culturas. Tiene en cuenta no solo las diferencias entre personas y grupos sino también las convergencias entre ellos, los vínculos que unen la aceptación de los derechos humanos, los valores compartidos, las normas de convivencia ya legitimadas y aceptadas, los intereses comunes en desarrollo local, la identidad nacional en algunos casos, y otros puntos en común” (Giménez, 2000). Por lo tanto, la interculturalidad es un diálogo entre iguales, en un contexto multilingüe, multiétnico y pluricultural. Según el autor Carlos Giménez Romero, “la interculturalidad es una relación de armonía entre las culturas; dicho de otra forma, una relación de intercambio positivo y convivencia social entre actores culturalmente diferenciados”.

La interculturalidad tiene tres paradigmas según Tarrow (1992) con los cuales los Estados nacionales pluriculturales y multilingües han dado tratamiento al fenómeno de las lenguas, interculturalismo y derechos humanos. Las tres concepciones son: paradigmas de asimilación, de aceptación y de interculturación.

- El paradigma de asimilación. Postula una sociedad monocultural, que no reconoce ni acepta la realidad y la existencia del multiculturalismo, tampoco la igualdad entre los grupos dominante y dominado. Bajo este concepto, a través de las instituciones del Estado y también del poder de la opinión pública, se persiguen, eliminan y reprimen las culturas y lenguas de los grupos y pueblos dominados. El ideal de desarrollo se pretende alcanzar por medio de la uniformidad cultural y lingüística.
- El paradigma de aceptación. En su fase inicial persiste en negar la igualdad entre los grupos dominante y dominado, pero fomenta programas de compensación para atender necesidades y valores de los grupos dominados, aunque el objetivo es todavía el de asimilar o integrar a éstos a la sociedad dominante. Una virtud de este paradigma

es que, en un proceso gradual (no sin conflictos), va sustituyendo la visión monocultural por una perspectiva cultural pluralista. Pertenecen a este nivel los programas lingüísticos y culturales, estudios étnicos, educación bilingüe, estudios de otras religiones, con los cuales se permite el mantenimiento de la propia identidad cultural.

- El paradigma de interculturación. Es cuando el diálogo entre las culturas se vuelve una realidad efectiva o al menos un objetivo. Aparecen los conceptos de interacción, interdependencia, intercambio y reciprocidad; se impulsan programas de lucha contra los prejuicios y discriminación racial, así como la educación en derechos humanos de la sociedad; el interés fundamental de la educación es la calidad y la interacción entre las culturas y naciones, se valora el enriquecimiento mutuo que resulta del intercambio, la reciprocidad y la interdependencia; surgen métodos apropiados, tales como el aprendizaje cooperativo, las técnicas de solución de conflictos y luego la educación para la comprensión internacional.

Sugiere la autora que, para llegar al nivel de la interculturación, las sociedades pasan sucesivamente por las diversas fases, en un proceso evolutivo, así como un niño empieza aprendiendo a sentarse, luego anda a gatas, después se pone de pie y al final anda normalmente. Así como no se puede pedir al niño que corra antes de ponerse de pie y andar, es poco realista esperar que las sociedades pongan en práctica los planteamientos interculturales sin haber adoptado antes una perspectiva cultural pluralista, reconociendo como legítimos el lenguaje y la cultura de otros grupos.

En forma de conclusión; la justicia indígena no se queda a la mirada a la pluralidad cultural, diversidad de formas de vivir; tampoco al reconocimiento de esa diversidad por la sociedad y Estado llamado también multicultural sino que busca la sobrevivencia, la funcionalidad esto se logra mediante la interculturalidad que es entendida como el diálogo que debe de realizar la justicia indígena con la justicia estatal o monista, llegar a vivir de manera igual con la justicia ordinaria sin exclusión ni arrinconamiento, tratamiento de igualdad entre ambas culturas y formas de administrar la justicia.

ii. Pluricultural. – Esta característica es necesario abordar por el sentido, significado del término pluricultural. Por lo tanto, el enfoque del pluralismo cultural debe considerar las siguientes características: Ninguna cultura es una entidad herméticamente cerrada. Todas las culturas están influidas por otras culturas y a su vez ejercen influencia sobre estas. Tampoco son inmutables o estáticas, sino que están en un estado de flujo continuo, impulsadas simultáneamente por fuerzas internas y externas. La diversidad y pluralidad de las culturas implican beneficios comparables a los de la diversidad biológica. El pluralismo tiene la ventaja de tomar en consideración la riqueza acumulada en toda la experiencia, sabiduría y comportamiento humanos. El principio del pluralismo en el sentido de tolerancia, respeto y aceptación de la pluralidad de las culturas, tan importante para las relaciones entre los países, es también aplicable dentro de cada país, en las relaciones entre diferentes grupos étnicos. El pluralismo es una característica omnipresente y persistente en las sociedades contemporáneas, y la identificación étnica es frecuentemente una reacción normal y saludable ante las presiones de la globalización. Existen muchas maneras de encarar políticas sobre diversidad étnica, tales como las reformas constitucionales, los distintos tipos de sistemas electorales, las declaraciones de derechos, y las políticas económicas y culturales. El modo más duradero de incluir la diversidad étnica es crear un sentido de nación como comunidad cívica, arraigada en valores que pueden ser compartidos por todos los grupos étnicos de la sociedad nacional; (Instituto Interamericano de Derechos Humanos & Salazar, 2009).

Entonces el pluralismo exige a la justicia indígena estar abierto a los aspectos importantes de la justicia ordinaria, exige a la justicia indígena a que coexista con la justicia ordinaria mediante el diálogo intercultural.

iii. Colectivo. – La palabra colectivo tiene referencia con el significado de colectividad y esta se entiende la participación y manifestación de la sociedad, del grupo o de la masa; recoge la verdadera aspiración de la masa. Tomando en cuenta este argumento, la justicia indígena representa a toda una cultura, a un pueblo indígena u originario, es la materialización de la regulación del comportamiento del ser humano ensayado por varias veces, repetido y legitimado y que esta sirve para lograr la paz social y el bien común. Todo esto se logra por toda una sociedad, una cultura y le pertenece a ello. Las normas y

valores legitimados pertenecen a una sociedad, a un pueblo; no adopta la individualidad, no es creada por una sola persona sino es producido por una sociedad o pueblo.

La justicia indígena es colectiva porque fue creada por el pueblo; las formas de lograr la paz social han sido pensado y creado de manera directa por toda una cultura.

- iv. Público.** – La palabra público proviene del latín *publicus* que denota pueblo, la misma que es un adjetivo que significa a aquel o aquello que es notorio, es manifiesto, patente, que sabe la sociedad y lo ha visto.

Público es una palabra que engloba todo lo relacionado con la gestión de masas de población, entiéndase esto, como todo lo que la sociedad utiliza como parte de la ciudad, o del ambiente que lo rodea. En muchos aspectos, las personas han dividido los servicios que ofrecen y reciben desde el público y el privado.

La palabra público tiene dos sentidos diferentes del pueblo. En un primer sentido hace referencia al acceso común, como “lugar público”, espacios comunes de acceso abierto sea un mercado, una plaza. El concepto de apertura, accesibilidad. Otro uso se refiere a cuestiones de interés general o común, al bien común, y más concretamente a asuntos relacionados con la administración o el Estado. La justicia indígena es pública porque todos participan para lograr la paz social y este lo realizan mediante la asamblea y por lo tanto tienen acceso común para la administración de la justicia.

- v. Oral.** – La oralidad es una forma comunicativa que va desde el grito de un recién nacido hasta un diálogo generado entre amigos. El texto oral se percibe a partir de sonidos que operan como instancias concretas de un sistema de unidades abstractas, los fonemas, es aquella acción que se expresa por la boca mediante sonidos. También se puede entender como comunicarse mediante el habla, tonos de voz, ritmo, gesto, espacios, etc. sin más herramientas que uno mismo.

Para Kieran (1988) la oralidad, es un camino natural hacia la lectura que a través de la narrativa permite relacionar la emoción y la memoria para facilitar los aprendizajes fundamentales de la vida cultural de los niños, es así como el pensamiento racional y el pensamiento oral posee sus propias estrategias. Mientras Teberosky (1998), expone la

oralidad como un mecanismo importante en el desarrollo lingüístico de todo ser humano. Desde pequeños intentamos contar a las personas que nos rodean historias, cuentos y relatos; atribuyéndole un valor supremo a la oralidad en el desarrollo de la lengua materna, mencionando que los niños empiezan a desarrollar el lenguaje en un entorno natural dominado por la lengua hablada informal y espontánea. Pero hace necesaria la incidencia en la idea de que el niño todavía no alfabetizado no sólo desarrolla el lenguaje a través de lo oral, puesto que es un individuo en contacto con su entorno sociocultural de la escritura y la lectura, aunque aún no las domine (p.86). En esta misma línea, se encuentra en primer lugar Cassany (2003): Dice que la oralidad y la escritura desarrollan funciones distintas, ya que la lengua oral es la primera o primordial, y que la lengua escrita es una simple transcripción de aquella, por eso, los métodos estructuro globales de aprendizaje de una segunda lengua, basados en esta lingüística, consideran total importancia a la lengua (p.64). Y en segundo lugar para Ong (1987) en su libro “Oralidad y escritura”: “La oralidad primaria” a la oralidad de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión. Es “primaria” por el contraste con la “oralidad secundaria” de la actual cultura de alta tecnología, en la cual se mantienen una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la 37 televisión y otros aparatos electrónicos que para su existencia y funcionamiento depende de la escritura y la impresión (p. 20).

La justicia indígena siempre es oral lo opuesto a la escritura y esta consiste que los valores y las normas se van transmitiendo de generación en generación mediante la lo hablado, lo oral. Esto se prueba con l siguiente cita textual: "Leyes escritas no las conocían, sino que conservaban por la tradición las leyes -sentencias- pronunciadas por sus jefes y por el uso y observancia en que vivían", narra el padre jesuíta español (Cobo, 1882) .

- vi. **Consuetudinaria.** – La justicia indígena se caracteriza por el uso de un conjunto, un sistema de norma morales que están presentes en las comunidades y de observancia general que en forma uniforme y permanente regulan los intereses públicos o privados de una colectividad con la particularidad de ser conservadas y transmitidas por la herencia social (Comisión Jurídica para el Desarrollo de los Pueblos Originarios Andinos CAPAJ, 2002).

En la justicia indígena de los pueblos se debe tomar en cuenta que la costumbre no es una ley escrita, sino que son las prácticas sociales repetitivas y legitimadas como obligatorias para una determinada comunidad.

- vii. Única instancia.** – La justicia indígena, su funcionamiento, es de única instancia, no adopta la segunda instancia por que no es necesario por el hecho de que la mayoría de las decisiones se adopta en forma colegiada, con la participación del pueblo, se realiza en forma pública, bajo asamblea conformado por la población de la comunidad.

Lo afirmado se corrobora con el argumento de que la administración de justicia -a la que tenían acceso gratuito los súbditos y que constaba de una sola instancia- eran responsables los altos funcionarios que desempeñaban los cargos superiores del Imperio. La figura del abogado no existía debido a que la simplicidad de la vida no hacía posible la especialización profesional. Su derecho era consuetudinario (Mukarker, De los delitos y penas en el Derecho Incaico, 2018). La norma aplicada se transmitía en las sentencias, refranes o mandamientos que se comunicaban oralmente. "Leyes escritas no las conocían, sino que conservaban por la tradición las leyes -sentencias- pronunciadas por sus jefes y por el uso y observancia en que vivían" (Cobo, 1882).

Todo lo afirmado se complementa con lo narrado por López (2016) en la "Antología Literaria 4^o" de su obra "Ushanan-Jampi" (el remedio último) cuando el consejo de las yayas, un colegiado conformado por ancianos sabios de la Comunidad de Chupán administran justicia solo en una primera instancia, ya que lo que ellos deciden con la participación de la asamblea no es recurrible en otra instancia o en otro pueblo. No vemos en la referida obra en que Conce Maille apele o pida que se le vea otro consejo lo único que se queja que no los respeta a dichas autoridades ni al pueblo. Además, cuando la población participa de manera directa no hay otro que lo pueda revisar su decisión.

- viii. Gradualidad de las penas y sanciones.** – Es entendida como la imposición de las penas y sanciones de manera gradual que va desde la rectificación hasta la muerte y es de acuerdo a la gravedad.

La gradualidad de las penas y sanciones se puede verificar hasta en las obras literarias con referencia de los pueblos indígenas como de Enrique López Albújar. Este autor es

fundador del indigenismo en el Perú y este movimiento literario es producto entre el realismo y el vanguardismo mezclado con la reivindicación del indio. La gradualidad se puede verificar en el cuento “Ushanan-Jampi” (el remedio último) cuando el consejo de los yayas hace recuento de las sanciones que impuso al infractor Cunce Maille; la primera Yaachishum que consiste en aconsejar al infringir para que volviera hombre de bien; la segunda el Alli-achishum que consiste en conciliarse; el tercero es el Jitarishum que es la sanción de expulsión de la comunidad (muerte civil) y que si vuelve a la comunidad es un peligro y se le aplica la cuarta sanción de Ushanan Jampi es la muerte y lo puede aplicar cualquier integrante del pueblo. En la primera y en la segunda sanción siempre está el resarcimiento (López, 2016) en Minedu “Antología Literaria 4^o”.

ix. Educadora o didáctica. – Pertenciente o relativo a la enseñanza, propio, adecuado para enseñar o instruir. Arte de enseñar.

La educación es un proceso humano y cultural complejo. Para establecer su propósito y su definición es necesario considerar la condición y naturaleza del hombre y de la cultura en su conjunto, en su totalidad, para lo cual cada particularidad tiene sentido por su vinculación e interdependencia con las demás y con el conjunto, según León (2007). Además, que la educación presupone una visión del mundo y de la vida, una concepción de la mente, del conocimiento y de una forma de pensar; una concepción de futuro y una manera de satisfacer las necesidades humanas. Necesidad de vivir y estar seguro, de pertenecer, de conocerse y de crear y producir. Todas las herramientas, para entender el mundo, vivir, pertenecer, descubrirse y crear, las proporciona la cultura. Para asegurarse, además, a sí misma y a todos, los que en ella y con ella viven, que serán parecidos y distintos. Pero en el hombre hay un espíritu que lo aviva y lo inspira a entenderse y a volverse sobre sí mismo, sobre su lenguaje y sobre su mente; sobre sus propios pensamientos. La educación universaliza, pero también individualiza.

4.2. Los contenidos (preceptos, instituciones, procedimientos) de las teorías filosóficas del derecho que se parecen a la justicia indígena u originaria del Perú

Para la identificación de los preceptos, instituciones y procedimientos de la justicia indígena con los cuales se parecen o son similares las teorías filosóficas del derecho es necesario partir

de lo más general y llegar a hechos específicos; por lo tanto, nos situaremos primero de que son los pueblos indígenas y en que consiste su justicia.

4.2.1. Los principios de la justicia indígena

Los principios que rige la Justicia Indígena son las siguientes, las mismas que se ha establecido mediante la ficha de observación de la realidad y de los textos que tratan sobre el tema:

i. La primacía de la costumbre

Antes de definir en que consiste este principio, es necesario limitar que es la costumbre. La costumbre son las prácticas sociales repetitivas y legitimadas como obligatorias para una determinada comunidad. La costumbre es una “norma de conducta creada en forma espontánea por una colectividad o grupo social y aceptada voluntariamente por los individuos que la constituyen como rectora de determinadas relaciones (familiares, contractuales, etc.) La actividad según costumbre representa, frente a una situación de hecho o a una relación social, la reiteración de comportamiento observado por los miembros de una colectividad o grupo social ante hechos o relaciones idénticos a aquellos ante los que se encuentren... La costumbre, en realidad sólo es, además de regla de conducta, regla jurídica (derecho) cuando el legislador le reconoce expresamente esta calidad, (de Pina, 1956).

Ahora bien, los usos son conductas aisladas llevadas a cabo por los gobernados en distintas situaciones y por motivos personales, políticos, económicos y/o sociales, pero cuando esos usos se vuelven conductas repetitivas, se transforman en costumbre. De acuerdo con la doctrina, los elementos constitutivos de la costumbre son dos elementos:

- **Elemento objetivo (inveterada consuetudo):** Consiste en la existencia de una larga práctica de una conducta, como origen de la costumbre. La esencia principal de la costumbre radica en que los usos, tradiciones se repite, se ejecuta por un periodo extendido; de esta manera los integrantes de una comunidad o ayllu va

aprobando y va interiorizando los referidos y tienen en su Sistema Nervioso Central almacenado dichas normas y que será materia de aplicación en cualquier momento.

- **Elemento subjetivo (opinio juris seu necessitatis):** Consiste en la convicción de la persona a la que se somete a ella de manera voluntaria, para considerar que se está ajustando a su conducta siendo una norma obligatoria. Está conformada por su interiorización y su conocimiento de cuáles son esos usos, tradiciones, valores que rige su respectivo pueblo en materia de regulación del comportamiento de los comuneros o los pertenecientes al ayllu.

De estos valiosos conceptos y delimitaciones que he realizado se tiene que en la justicia de los pueblos indígenas u originarios lo que prima es la aplicación de la costumbre la misma que es entendida como los usos, tradiciones, valores que es interiorizado por los comuneros y los pertenecientes al ayllu y que se materializa, ejecuta en los beneficiarios porque fueron aceptadas por los mismos ya que esas costumbres se ha repetido por un periodo largo; todo esto sirve principalmente para la regulación del comportamiento de las personas pertenecientes a los pueblos indígenas u originarios.

- ii. **La primacía del derecho consuetudinario.** - Para entender este principio se tiene que definir el derecho consuetudinario, la misma que se entiende en forma general como conjunto de normas basadas, fijadas en la costumbre. También se define como un conjunto, un sistema de norma morales que están presentes en las comunidades y de observancia general que en forma uniforme y permanente regulan los intereses públicos o privados de una colectividad con la particularidad de ser conservadas y transmitidas por la herencia social (Comisión Jurídica para el Desarrollo de los Pueblos Originarios Andinos CAPAJ, 2002). Otro de los conceptos más acertadas es conjunto de normas legales de tipo tradicional, no escritas ni codificadas, distinto al derecho positivo (escrito) vigente en una sociedad o país. El derecho consuetudinario en algunas sociedades coexiste con el derecho positivo de un país o región o en algunas sociedades presentan conflictos entre sistemas legales o jurídicos (Bazán, 2018). De esta definición se identifica varios elementos esenciales del derecho consuetudinario es:

- Es un sistema porque reúne, está constituido por una serie de elementos, particularidades debidamente correlacionadas entre ellos.
- Es una norma moral, respecto a ello se debe hacer hincapié que el conjunto de normas morales se refiere que el sistema en un conjunto de valores, prácticas que son repetitivas y que son preceptos que guían la conducta de los miembros de una determinada comunidad.

- iii. Principio de relacionalidad:** Para Estermann (2006) el principio de relacionalidad se puede formular de manera negativa y positiva. Negativamente dice que no puede haber ningún ente completamente carente de relaciones; y cuando se dice relaciones, hay que pensar en relaciones trascendentes, y no solamente en relaciones reflexivas. Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay entes absolutos en sentido estricto. La concepción de la absoluteza en el mundo andino es un concepto anatópico u occidento-genito. Positivamente, el principio de relacionalidad dice que cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La realidad recién existe como conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados. El verbo quechua *kay* significa ser y existir, pero también es usado para expresar la relación de posesión o pertenencia.
- iv. Principio de complementariedad:** El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios en un ente completo e integral. Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino, para el *runa/jaqi* no son contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad superior e integral. El principio de la complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino no es el extremo, uno de dos opuestos, sino la integración armoniosa de los dos.

- v. **Principio de reciprocidad:** El principio de correspondencia se expresa a nivel pragmático y ético como principio de reciprocidad: a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no solo rige en las interrelaciones humanas, sino en cada tipo de interacción, sea esta inter-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre ser humano y lo divino, el principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas.

- vi. **El principio de flexibilidad:** Este principio es una respuesta a un hecho objetivo y es el pluralismo cultural de nuestro país. No hay dos pueblos indígenas idénticos. Cada uno de ellos tiene su propia especificidad, su propia singularidad desarrollada a través de años y cuya identidad se sigue recreando y reinventándose. Es por ello que no podemos hablar de fórmulas rígidas y de modelos es aplicable a todos los casos. Ello podría desnaturalizar y violentar a los pueblos indígenas. Entonces a partir de algunos conceptos e instituciones debemos de idear respuestas flexibles. Esta flexibilidad no solo viene por ella de la diferencia cultural de los pueblos indígenas sino también por ella de las medidas a implementarse.

4.2.2. Las instituciones de la justicia indígena

En la presente investigación se ha llegado en que la justicia indígena cuenta con las siguientes instituciones para administrar la justicia:

- i. **La asamblea comunal o de ayllu:** La asamblea comunal es la institución conformada por todos los indígenas u originarios que pertenecen al pueblo indígena u originario. Para ser considerado parte integrante de la misma no se necesita necesariamente estar en el padrón que esta es la invención de la modernidad o la Ley de las Comunidades Campesinas; sino se necesita tener lazos o raíces que me indican que provengo de un pueblo prehispánico y que mantengo sus lazos, sus costumbres, tradiciones, raíces o todos los elementos de ser considerados como indígena tal como establece el Convenio N° 169 de la OIT en su Artículo 1; (Ministerio de Cultura, 2014):

“El presente Convenio se aplica: a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una gran región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

En la anterior cita señala exactamente cuáles son los requisitos para ser considerado indígena u originario; además debe importar como criterio fundamental para ser considerado como parte del pueblo indígena. Este precepto está regulado en el Convenio N° 169 de la OIT en su Artículo 2. Lo descrito se amplía en la Ley N° 29785 y su Reglamento promulgado mediante el Decreto Supremo N° 001-2012-MC que en su Artículo 7 establece:

“Para identificar a los pueblos indígenas u originarios como sujetos colectivos, se toman en cuenta criterios objetivos y subjetivos: Los criterios son los siguientes: a) Descendencia directa de las poblaciones originarias del territorio nacional. b) Estilos de vida y vínculos espirituales e históricos con el territorio que tradicionalmente usan u ocupan, c) Instituciones sociales y costumbres propias; d) Patrones culturales y modo de vida distintos a los de otros sectores de la población nacional. El criterio subjetivo se encuentra relacionado con la conciencia del grupo colectivo de poseer una identidad indígena u originaria...” (Ministerio de Cultura, 2014)

De la ley en análisis se tiene que para ser indígena se necesita la descendencia de un pueblo prehispánico, estilo de vida que diferencie de otro sector, presencia de instituciones, las características que son propias y la de identificarse con el referido pueblo indígena. Entonces la asamblea de comunal, indígena u originario o de ayllu es la reunión de los indígenas considerados como tal y las mismas que reúnen las

características de que descenden de un pueblo prehispánico, su estilo de vida se diferencia de la población nacional, vive en estatus social donde existen instituciones sociales con sus propias costumbres, tienen características propias que sirven de diferenciación y lo más importante se identifican con el referido pueblo indígena. Estas personas son las que se reúnen para ser parte de la administración de justicia encomendada y recomendada a su consejo de sabios o autoridades; para que delante de ellos haga valer el poder del pueblo de castigar a los que se regulan su comportamiento tomando en cuenta los principios que busca dicho pueblo indígena.

En las entrevistas realizadas y en las fichas de observación con las cuales se ha recogido se aprecia lo detallado en párrafos anteriores ya que como por ejemplo en la zona aimara la comunidad o pueblo se ha reunido para tratar el tema de los daños hechos en los pastizales la misma que la investigación se tomó en cuenta junto a los indígenas y se ha dado la oportunidad en la misma reunión para que levante la mano de quién es el integrante que ha realizado. Tomando en cuenta un criterio de oportunidad el infractor levantó la mano y pidió las disculpas del caso ya que sus animales se habían soltado y había realizado los daños correspondientes de esta manera lo disculparon con la advertencia de que si cometiera en la próxima tenía que ser impuesto con multas y actos de reparación.

- ii. El consejo de sabios:** Esta institución debe ser entendida desde varias esferas, ya que la justicia indígena también comprende la justicia que se realizaban en la cultura incaica. Esta última la justicia era administrada por el inca con apoyo de sus orejones, consejeros o dicho de otra manera de personas notables; tal como describe (Cieza, 2005):

“Como la ciudad del Cuzco era lo más principal de todo el Perú y en ella residían lo más tiempo los reyes, tenían en la misma ciudad muchos de los principales del pueblo, que eran entre todos los más avisados y entendidos, para sus consejeros; porque todos afirman que antes que intentasen cosa ninguna de importancia, lo comunicaban con estos tales, allegando su parecer a los más votos; y para la gobernación de la ciudad y que los caminos estuviesen seguros y por ninguna parte se hiciesen ningunos insultos ni

latrocinios, de los más reposados de estos nombraban para que siempre anduviesen castigando a los que fuesen malos y para esto andaban siempre mucho por todas partes. De tal manera entendían los Ingas en proveer justicia que ninguno osaba hacer desaguizado ni hurto. Esto se entiende cuanto a lo tocante a los que andaban hechos ladrones o forzaban mujeres o conjuraban contra reyes, porque en lo demás, muchas provincias hubo que tuvieron sus guerras unos con otros y del todo no pudieron los ingas apartarlos de ellas”

En la presente cita textual realizada se verifica que cuando el imperio incaico era extenso la justicia indígena ya fue tomando un giro, ya que la administración de justicia va más allá de la reunión o consejo de sabios y se delegaba a un grupo de personas entendidas en la materia, concedores en el campo del mantenimiento del orden en todo el imperio; entonces el consejo de sabios no tiene ninguna relación directa con un ayllu sino que es un consejo de sabios supracomunal o dicho de otra manera un consejo de sabios con poder de administrar justicia en todo el imperio. Primero el inca consultaba a ellos sobre cómo mantener o regular el comportamiento de sus súbditos y cuando esta era quebrantada el inca comisionaba a estos entendidos para que administren justicia en su nombre y del imperio y no solo ello las autoridades o sabios de la justicia viajaban a distintos sectores del Tawantinsuyo para castigar a los que infringen las reglas dictadas o en algunos casos eran conducidos hasta la ciudad de Cuzco para ser castigado; esto se puede verificar cuando el autor citado describe de la siguiente forma:

“En el río que corre junto al Cuzco se hacía justicia de los que allí se prendían o de otra parte traían presos, adonde les cortaban la cabeza y les daban muertes de otras maneras, como a ellos les agradaba. Los motines y conjuraciones castigaban mucho, y más que a todos los que eran traidores y tenidos ya por tales, los hijos y mujeres de los cuales eran aviltados y tenidos por afrentados entre ellos mismos”.

Todo lo observado por el cronista Cieza de León y con lo observado en los pueblos indígenas u originarios que aún mantienen sus formas de administración de justicia como el aimara. En esta última de acuerdo a la entrevista y la ficha de observación

la justicia aimara su esencia de administración se concentra en un grupo de personas selectas y probas, la misma que lo lograron por su actuar de rectitud en toda su vida; para llegar a ser parte de consejo de sabios dedicados a la administración de justicia se verifica que deben cumplir los siguientes requisitos:

- Cumplimiento del principio social de *KARGU PASATA*, aunque este término es una palabra castellano aimarizado que significa que se haya pasado los cargos que hay en la comunidad.
- El ejercicio de los cargos se haya hecho de manera eficiente y eficacia.
- Sea una persona proba la misma que ha sido alcanzado mediante los cargos.
- Sea respetado y valorado por la comunidad.
- Reúna los rasgos de un persona moral, inteligente y sabiduría.

Tomando en cuenta lo descrito en el imperio incaico que fue desaparecida en toda nuestra patria y que se mantiene en algunos pueblos y los rasgos recogidos mediante las entrevistas y fichas de observaciones en los pueblos indígenas como el aimara sureño, el quechua lampeño y el pueblo originario de Amazonía se deduce las siguientes proposiciones:

- La desaparición de administración justicia supra comunal, supra indígena; ya que actualmente esta manera de administrar ha sido extinguida en su gran mayoría porque no existe un control o regulación de comportamiento de las personas que sea controlada entre los pueblos indígenas u originarias; ya no hay la misma figura que se practicaba en el imperio incaico y que era el método más eficaz para la integración o unidad nacional y supremacía de los valores y los principios que regía. Pero esta administración de justicia supra comunal es recogida por las Rondas Campesinas, aunque de manera sesgada cuando el problema tiene mayor importancia se deriva al ámbito distrital o provincial.
- La existencia de la administración de justicia intercomunal que consiste en que la administración de justicia lo dirigen el consejo de sabios o las personas de

reconocible trayectoria, tal como en el mundo aimara se le puede conocer con el nombre de Jucha Uñjayiri, Jucha T'aqiri. Las características del consejo varían de acuerdo a las situaciones geográficas y pueblos; como por ejemplo la zona aimara se puede dividir en tres sub zonas notablemente diferenciadas; la zona aimara de Huancané-Moho, Puno-Ilave y Chucuito-Yunguyo. La primera diferencia que se deduce son las denominaciones, las vestimentas, los rituales que se realiza antes de juzgar; los miembros que lo realizan por ejemplo en zona Moho-Huancané lo ejecutan los jilaqatas, en Puno-Ilave varía puede realizar los jilaqatas o las personas de trayectoria o prestigio en lo moral y sabiduría y mientras que en Juli-Yunguyo constituido los jilaqatas entendidos como tenientes Gobernadores.

- La existencia de administración de justicia de carácter familiar la misma que es entendida la administración de la misma realizada por las personas que ostenta el lazo familiar de padre-madre, padrinos o un sabio cercano que tiene ningún cargo en la comunidad o ayllu.

4.2.3. Los procedimientos de la justicia indígena

Los procedimientos mediante el cual se valía o vale la justicia indígena son las siguientes las mismas que se dedujeron de las fuentes de información confiable:

- i. Administración de única instancia:** La administración de justicia está conformada por única instancia, su decisión es inapelable; no hay otra instancia que pueda revisar lo decidido por la primera instancia. Esta deducción se establece de las descripciones realizadas del siguiente texto:

“No tuvieron apelaciones de un tribunal para otro en cualquier pleito que hubiese, civil o criminal, porque, no pudiendo arbitrar el juez, se ejecutaba llanamente en la primera sentencia la ley que trataba aquel caso, y se fenecía el pleito, aunque, según el gobierno de aquellos reyes y la vivienda de sus vasallos, pocos casos civiles se les ofrecían sobre que pleitear. En cada pueblo había juez para los casos que allí se ofreciesen, el cual era obligado a ejecutar la ley en oyendo las partes, dentro de cinco días. Si se ofrecía algún caso de

más calidad o atrocidad que los ordinarios, que requiriese juez superior, iban al pueblo metrópoli de la tal provincia y allí sentenciaban, que en cada cabeza de provincia gobernador superior para todo lo que se ofreciese, porque ningún pleiteante saliese de sus pueblos o de su provincia a pedir justicia. Porque los reyes incas entendieron bien a los pobres, por su pobreza, no les estaba bien seguir su justicia fuera de su tierra ni mucho menos tribunales, por los gastos que se hacen y molestias que se padecen, que muchas veces monta más esto que lo que van a pedir, por lo cual dejan parecer su justicia, principalmente si pleitean contra ricos y poderosos, los cuales, con su pujanza, ahogan la justicia de los pobres. Pues queriendo aquellos príncipes remediar estos inconvenientes, no dieron lugar a que los jueces arbitrasen ni hubiese muchos tribunales ni los pleiteantes saliesen de sus provincias” (Garcilaso, 2016).

Lo subrayado comprueba que la justicia indígena fue y es de única instancia, no hay otro juez que lo revise lo juzgado en la primera instancia; no se da al juez la facultad para legislar sino para ejecutar la ley. Todo esto en la actualidad tiene vigencia en los pueblos indígenas ya que el problema o caso se toca por el consejo de sabio que tienen el poder de administrar la justicia, pero delante de la población frente a esta situación o hay oportunidad para que otro colegiado y población vea el asunto ya que fue decisión de un pueblo organizado que ejecuta lo que se ha previsto para un determinado caso. También (Mukarker, 2015) advierte esta deducción:

“De la administración de justicia -a la que tenían acceso gratuito los súbditos y que constaba de una sola instancia- eran responsables los altos funcionarios que desempeñaban los cargos superiores del imperio. La figura del abogado no existía debido a que la simplicidad de la vida no hacía posible la especialización profesional. Su derecho era consuetudinario. La norma aplicada de transmitía en la sentencia, refranes o mandamientos que se comunicaba oralmente”.

No había y no hay opción para acudir a otra instancia porque los casos y los problemas se canalizan a las autoridades pertinentes y cada una de ellas tienen sus funciones bien definidas, tal como advierte (Garcilaso, 2016):

En cada pueblo había juez para los casos que allí se ofreciesen, el cual era obligado a ejecutar la ley en oyendo las partes, dentro de cinco días. Si se ofrecía algún caso de más calidad o atrocidad que los ordinarios, que requiriese juez superior, iban al pueblo metrópoli de la tal provincia y allí sentenciaban, que en cada cabeza de provincia gobernador superior para todo lo que se ofreciese, porque ningún pleiteante saliese de sus pueblos o de su provincia a pedir justicia.

- ii. Administración de justicia pública y assembleísta:** La administración de justicia en los pueblos indígenas de antes y hoy es assembleísta, es decir se juzga al delincuente, al infractor delante de la población o del consejo si es que se trata en los cortes. La asamblea se presentaba de dos formas la primera en escenarios supracomunales o ayllus y en el escenario comunal. La primera lo describe perfectamente (Garcilaso, 2016), cuando describe:

“De las sentencias que los jueces ordinarios daban en los pleitos hacían relación cada luna a otros jueces superiores y aquéllos a otros más superiores, que los había en la corte de muchos grados, conforme a la calidad y gravedad de los negocios, porque en todos los ministerios de la república había orden de menores a mayores hasta los supremos, que eran los presidentes o visorreyes de las cuatro partes imperio. La relación era para que viesen si se había administrado recta justicia, porque los jueces inferiores no se descuidasen en hacerla, y, no la habiendo hecho eran castigados rigurosamente. Esto era como residencia secreta que les tomaban cada mes. La manera de dar estos avisos al inca y a los de su consejo supremo era por nudos dados en cordoncillos de diversos colores, que por ellos se entendían como por cifras...”

La segunda forma de juzgamiento de la justicia indígena se presenta en la forma en una asamblea comunal o intracomunal la misma que es entendida la reunión de los indígenas que son parte del referido pueblo para presenciar el proceso de administración de justicia que se va realizar frente a un caso de relevancia comunal y del pueblo presidido por los sabios o las autoridades. Esta deducción se puede corroborar con la ficha de observación del pueblo aimara que se reunió para tratar

sobre los daños que se ha ocasionado en los pastizales de la comunidad. También se verifica en el ejercicio de la actividad de hacer justicia de las rondas campesinas del Centro Poblado de Curva Alegre cuando capturaron al infractor que había estado robando motos y que las mismas fueron castigados delante de la población para que también sean testigos de lo acontecido y que sea una manera de enseñanza que nadie puede realizar dichos actos por es considerado hechos que van con las buenas costumbre del pueblo indígena de Curva Alegre del Distrito de San Pedro de Putina Punco.

- iii. **Gratuidad de acceso a la justicia:** La justicia indígena es y fue plenamente gratuita en vista que no se cobraba para el acceso a la justicia tal como afirma (Mukarker, 2015), cuando describe que:

“De la administración de justicia -a la que tenían acceso gratuito los súbditos y que constaba de una sola instancia- eran responsables los altos funcionarios que desempeñaban los cargos superiores del imperio. La figura del abogado no existía debido a que la simplicidad de la vida no hacía posible la especialización profesional. Su derecho era consuetudinario. La norma aplicada se transmitía en la sentencia, refranes o mandamientos que se comunicaba oralmente”.

Lo subrayado por el investigador acredita que la justicia indígena es a carta cabal gratuita porque se trata de un bien a que todos deben acceder sin limitaciones y que los bienes protegidos que se discute, el tema que está en controversia es de interés del Estado tal como el mismo autor señala:

“En consecuencia de esta situación, se estimaba prácticamente todos los delitos atentaban contra el Estado, revistiéndolos de un cierto carácter público y aplicando aquél, de oficio, la pena, la que, aunque flexible, constituye un adelanto, pues ya no se trata de una venganza personal del agraviado o de su familia”.

Para que la ofensa hecha contra el Estado sea sancionada ejemplarmente era necesario la intervención del imperio, la intervención del Estado la misma que se

realizaba de manera gratuita sin contraprestación económica; esta última acreditada en el sentido que los pueblos indígenas u originarias no conocían ni han inventado la moneda todo se realizaba bajo la actividad económica denominada el trueque.

De que la justicia indígena fue y es gratuito plenamente lo recoge (Garcilaso, 2016) y tiene esencia en la historia ya que describe:

“En cada pueblo había juez para los casos que allí se ofreciesen, el cual era obligado a ejecutar la ley en oyendo las partes, dentro de cinco días. Si se ofrecía algún caso de más calidad o atrocidad que los ordinarios, que requiriese juez superior, iban al pueblo metrópoli de la tal provincia y allí sentenciaban, que en cada cabeza de provincia gobernador superior para todo lo que se ofreciese, porque ningún pleiteante saliese de sus pueblos o de su provincia a pedir justicia. Porque los reyes incas entendieron bien a los pobres, por su pobreza, no les estaba bien seguir su justicia fuera de su tierra ni mucho menos tribunales, por los gastos que se hacen y molestias que se padecen, que muchas veces monta más esto que lo que van a pedir, por lo cual dejan parecer su justicia, principalmente si pleitean contra ricos y poderosos, los cuales, con su pujanza, ahogan la justicia de los pobres. Pues queriendo aquellos príncipes remediar estos inconvenientes, no dieron lugar a que los jueces arbitrasen ni hubiese muchos tribunales ni los pleiteantes saliesen de sus provincias”.

De lo citado la justicia indígena valora los esfuerzos que realiza aquella persona que va en busca de justicia la misma que debe ser oportuna, en menos tiempo esto se garantiza con tener jueces más cercanos para problemas comunes, cerca de la misma comunidad o ayllu y cuando el problema es de carácter o de interés estatal se acude a otro superior, pero sin llegar hasta Cuzco. Estos rasgos se cortaron con la intervención de la justicia ordinaria, la justicia que impera en nuestro y en las observaciones no se ha observado dichas características ya que solo la justicia indígena tiene plena vigencia solo en la comunidad en algunos casos a nivel distrital o provincial.

Pero cuando el caso de conflicto entre provincias o suyos la facultad de administrar justicia recaía en la facultad del inca la misma que realizaba o administraba mediante un comisionado, tal como se puede apreciar en la siguiente cita:

“Si se levantaba alguna disensión entre dos reinos y provincias sobre los términos o sobre los pastos, enviaba el Inca un juez de los de sangre real, que habiéndose informado y visto por sus ojos lo que a ambas partes convenía, procurase concertarlas, y en el concierto que se hiciese diese por sentencia en nombre del inca, que quedase por ley inviolable, como pronunciada por el mismo rey. Cuando el juez no podía concertar las partes, daba relación al inca de lo que había hecho, con aviso de lo que convenía a cada una de las partes y de lo que ellas dificultaban. Con lo cual daba el inca la sentencia hecha ley, y cuando no les satisfacía la relación del juez, mandaba se suspendiese el pleito hasta la primera vista que hiciese de aquel distrito, para que, habiéndolo visto por sus ojos, lo sentenciase él mismo. Esto tenían los vasallos por grandísima merced y favor del inca”, (Garcilaso, 2016).

iv. Castigos rigurosos: En las sanciones establecidas en la justicia indígena de hoy y antes siempre ha existido sanciones severas con la complementariedad de aquellas sanciones leves; todo depende las acciones calificadas como grave y leve. Aquí es importante dar mayores énfasis al castigo riguroso la misma que describe:

“No podía el juez arbitrar sobre la pena que la ley mandaba dar, sino que la había ejecutar por entero, so pena de muerte por quebrantador del mandamiento real. Decían que dando licencia al juez para poder arbitrar, disminuían la majestad de la ley, hecha por el rey de acuerdo y parecer de hombres tan graves y experimentados como los había en el Consejo, la cual experiencia y gravedad faltaba en los jueces particulares, y que era hacer venales los jueces y abrirles puerta para que, o por cohechos o por ruegos, pudiesen comprarles la justicia, de donde nacería grandísima confusión en la república, porque cada juez haría lo que quisiese y que no era razón que nadie se hiciese legislador sino ejecutor de lo que mandaba la ley, por rigurosa que fuese. Cierito, mirado el rigor que aquellas leyes tenían, que por la mayor parte

(por liviano que fuese el delito, como hemos dicho) era la pena de muerte”
(Garcilaso, 2016).

Para llegar a los castigos rigurosos no es que se sorprenda a los originarios, sino que cada uno como miembro de la comunidad tiene los actos que se consideran leves y los graves, y también tienen pleno conocimiento cual es el procedimiento frente a sus hechos que pueden cometer y de las posibles sanciones. Este conocimiento trae en la persona la concientización, el actuar derecho, de respetar la vida y de la suya y amar las buenas leyes porque conlleva al bienestar común de la comunidad o del pueblo.

- v. **Difusión de derecho consuetudinario mediante textos orales:** El derecho consuetudinario en los pueblos indígenas u originarios eran transmitidas de manera oral, es decir se relataba los valores, normas, las formas de regulación del comportamiento de las personas y se transmitían de generación a generación. Esta deducción se verifica en lo que descrito (Cobo, Historia de la fundación de Lima, 1882):

“Leyes escritas no lo conocían, sino que conservaban por la tradición las leyes -sentencias- pronunciadas por sus jefes y por el uso y observación en que vivían”.

No solo por el cronista Cobos fue descrita que las manifestaciones literarias eran netamente descritas oralmente sino por Garcilaso (2016), que señala: *“En cada pueblo había juez para los casos que allí se ofreciesen, el cual era obligado a ejecutar la ley en oyendo las, dentro de cinco días”.*

En las observaciones realizadas en la administración de justicia de los pueblos indígenas como aimara sea en los andes y en la selva se tiene que la autoridad decide en forma oral y comunica su decisión en esta forma; no solo ello las partes hacen su defensa en forma verbal.

4.3. Las diferencias entre los planteamientos de las teorías filosóficas del derecho con la justicia indígena u originaria del Perú

TEORÍAS FILOSÓFICAS DEL DERECHO	JUSTICIA INDÍGENA
<p>El iusnaturalismo, positivismo, historicismo, sociológico, ecológica, tridimensional, trialista y pluridimensional: Sus rasgos son:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Las potestades y las prerrogativas son inherentes al ser humano. - Existencia de un derecho natural, superior, racional e inmutable. - La existencia de principios morales y de justicia universales válidas y asequibles a la razón humana. - El derecho nace con la norma libre de valores y la moral. - Oposición ante la codificación y preferencia por el derecho consuetudinario como fuente principal del derecho. - El objeto de su investigación es el espíritu del pueblo y derecho recoge dicho espíritu justo sino debe ser rechazado. - El Derecho se desarrollaría con el mismo Pueblo (nace-muere). - Todo derecho nace como derecho consuetudinario, las creencias del pueblo y luego por la jurisprudencia, nunca por el arbitrio del legislador. 	<ul style="list-style-type: none"> - Plural y diverso: Existe 55 pueblos indígenas con similitudes y diferencias. - Multicultural: Es el reconocimiento de una sociedad de su variedad, diversidad y la actitud de respetarlo. - Intercultural: Es el diálogo entre las culturas, actitud de convivir y ser tolerante con ellas mismas. - Pluricultural: Es el proceso de estar abierto a otras culturas, al trato igualitario entre ellos. - Colectivo: La creación de valores y del derecho por una colectividad de manera directa, no acepta la individualidad. - Público: La regulación de la paz social se establece mediante la asamblea, frente a la sociedad. - Oral: Los valores y el derecho se transmiten mediante la oralidad y se administra en forma total. - Consuetudinaria: El uso de la costumbre para encontrar la paz social. - Única instancia: El juzgamiento solo recae en la asamblea. - Gradualidad de las penas y sanciones: Las sanciones y penas son en graduales y se aplica tomando en cuenta la gravedad.

-
- El derecho es un fenómeno resultado social.
 - Las ideas morales son el alma del derecho, que todo pensar no es más que la representación lógica del mundo real de los fenómenos sociales.
 - La esencia constitutiva de los fenómenos sociales es la solidaridad social que se manifiesta externamente por la coacción que ejerce el grupo sobre los individuos.
 - El derecho es una conducta en interferencia intersubjetiva.
 - El derecho considera todas las acciones humanas.
 - El derecho se interesa por el acto humano en su unidad.
 - El derecho supone la posibilidad de actos de fuerza.
 - La libertad es ineliminable contenido del derecho.
 - Las normas jurídicas conceptualizan la conducta en interferencia intersubjetiva.
 - Las normas jurídicas imputan sanciones y son juicios disyuntivos.
 - El derecho no sólo irradia una realidad conformada por normas sino también por la conducta humana, los valores y las normas jurídicas (en otras palabras; norma, hecho y valor).
- **Didáctica:** La administración de justicia pública educa a la sociedad y no siembra miedo.
 - **Primacía de costumbre y derecho consuetudinario:** Para juzgar se usa las costumbres que se ha convertido en valores y normas.
 - **Relacionalidad y complementariedad:** Prima de que las personas se complementan con otros seres; la asamblea y los sabios.
 - **Flexible:** Varía de pueblo en pueblo las formas de juzgar y las sanciones es de acuerdo a la gravedad.
 - **Asamblea de indígenas:** La reunión de los indígenas considerados como tal.
 - **Consejo de sabios o autoridades:** Grupo selecto de personas con trayectoria y probidad.
 - **Administración de única instancia:** El juzgamiento solo recae en la asamblea.
 - **Justicia Pública y asambleísta:** Las sanciones se realiza públicamente.
 - **Gratuidad de acceso a la justicia:** No existe la onerosidad en la administración de justicia.
 - **Sanciones rigurosas:** Las sanciones se gradúan de acuerdo a su gravedad.
-



-
- El tridimensionalismo une el jusnaturalismo, el positivismo y el historicismo para señalar que el Derecho tiene una realidad tridimensional como valor o portador de valores (que correspondería al jusnaturalismo), como norma o como precepto dictado de acuerdo a los requisitos que impone la Constitución (que correspondería al positivismo), y como hecho social, es decir, como encarnado de las costumbres sociales más relevantes (que correspondería a la escuela histórica).
 - El derecho es la suma de hecho, valor, norma, tiempo jurídico, espacio jurídico, vivencia, historia e ideología.
-

CONCLUSIONES

PRIMERA: Las características, los contenidos de las teorías filosóficas del derecho se aproximan parcialmente a la Justicia Indígena u Originarios del Perú de pluralidad, multiculturalidad, interculturalidad, oral, ágrafa, gratuidad plena son del iusnaturalismo, historicismo, tridimensionalismo, sociológica y pluralista; porque se asemejan en que el derecho deriva de valores y principios de justicia inherente al ser humano, que es el producto del desarrollo histórico de un pueblo y de una sociedad, reúne los elementos de valores, hechos, norma, espacio y tiempo jurídico, historia, vivencia. Aclarando que las culturas son distintas no se pueden señalar que son iguales.

SEGUNDA: Las características de las teorías filosóficas del derecho se aproximan relativamente a la Justicia Indígena u Originarios del Perú son del iusnaturalismo, historicismo, tridimensionalismo, sociológica y pluralista ya que son similares en el campo del derecho ya que deriva de valores y principios de justicia inherente al ser humano concordante con el bien común, que es el producto del desarrollo histórico de un pueblo y de una sociedad comparado con el derecho consuetudinario, reúne los elementos de valores, hechos, norma, espacio y tiempo jurídico, historia, vivencia; similar que las costumbres son parte de la historia y vivencias.

TERCERA: Los contenidos (preceptos, instituciones, procedimientos) de las teorías filosóficas del derecho se parecen parcialmente a la Justicia Indígena u Originario del Perú son del iusnaturalismo, historicismo, tridimensionalismo, sociológica y pluralista; porque se asemejan con el principio de la primacía del derecho consuetudinario, hay varias formas de reflejar el espíritu del pueblo en historia y de la sociedad, la justicia colegiada y asambleísta con las formas que sustenta la justicia ordinaria.

CUARTA: Las diferencias entre planteamientos entre las teorías filosóficas del derecho y la justicia indígena u originaria del Perú son variadas en el ámbito de preceptos, instituciones y procedimientos porque las teorías filosóficas son escritas, plantean pluralidad de instancias, gratuidad relativa de acceso a la justicia, poca relevancia al derecho consuetudinario mientras que en la justicia indígena está constituido por única instancia, gradualidad y rigurosidad de



las sanciones, gratuidad plena de acceso a la justicia, mayor importancia al derecho consuetudinario.

RECOMENDACIONES

PRIMERO: Sugerir al poder judicial y legislativo a que tome en cuenta las diferencias entre los planteamientos de las teorías filosóficas del derecho y la Justicia Indígena u Originaria del Perú en el ámbito de preceptos, instituciones y procedimientos como ya que las teorías filosóficas son escritas, plantean pluralidad de instancias, gratuidad relativa de acceso a la justicia, poca relevancia al derecho consuetudinario mientras que en la justicia indígena está constituido por única instancia, gradualidad y rigurosidad de las sanciones, gratuidad plena de acceso a la justicia, mayor importancia al derecho consuetudinario; todo para los procesos de administración de justicia y en la emisión de las leyes. Además, considerar las manifestaciones culturales ya que el Perú es un país pluricultural.

SEGUNDO: Sugerir a las entidades del Estado tomar en cuenta las diferencias entre los planteamientos de las teorías filosóficas del derecho y la Justicia Indígena u Originaria del Perú en el ámbito de preceptos, instituciones y procedimientos ya que las teorías filosóficas son escritas, plantean pluralidad de instancias, gratuidad relativa de acceso a la justicia, poca relevancia al derecho consuetudinario mientras que en la justicia indígena está constituido por única instancia, gradualidad y rigurosidad de las sanciones, gratuidad plena de acceso a la justicia, mayor importancia al derecho consuetudinario.

TERCERO: Recomendar a los Pueblos Indígenas a que deben sistematizar los principios, instituciones y procedimientos de la justicia que se practica en sus respectivas jurisdicciones las mismas que deben ser exigidas a los órganos competentes para su regulación, protección y su implementación.

CUARTO: Revalorar las actividades culturales, antropológicas y axiológicas de la justicia indígena u originario sobre todo reivindicar el derecho consuetudinario a través del pluralismo jurídico donde las teorías filosóficas del derecho son limitativas en la satisfacción de los conflictos intersubjetivos de intereses de los justiciables.

BIBLIOGRAFÍA

- Antinori, E. (2006). *Conceptos básicos del derecho*. Mendoza: Universidad del Aconcagua.
- Ardito, W. (s.f.). *Situación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el Perú*.
- Bazán, F. C. (2018). *Estado del arte del derecho consuetudinario: El caso de Perú*. Perú: Web.
- Cabanellas, M. O. (2011). *Diccionario De Derecho*. Buenos Aires: HELIASTA S.R.L.
- Calduch, R. (1991). *Relaciones internacionales*. Madrid: Ciencias Sociales.
- Cassany, D. (2003). *La cocina de la escritura*. Barcelona: Empúries.
- Charaja, F. (2011). *El MAPIC en la Metodología de la Investigación*. EDITORIAL: Sagitario Impresores Puno Perú.
- Cieza, P. d. (2005). *Crónica del Perú: El señorío de los incas*. Caracas: Printed in Venezuela.
- Cobo, B. (1882). *Historia de la fundación de Lima*. Lima: Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú.
- Cobo, B. (1882). *Historia de la fundación de Lima*. Lima: Colección de Historiadores del Perú de Manuel González de la Rosa.
- Comisión Jurídica para el Desarrollo de los Pueblos Originarios Andinos CAPAJ. (2002). *El derecho consuetudinario indígena*. Ecuador: www.uasb.edu.ec.
- Cossio, C. (1954). *La polémica anti-egológica*. Buenos Aires: Revista La Ley.
- Cossio, C. (1994). *Teoría Egológica del Derecho y el Concepto Jurídico de Libertad*. Buenos Aires: -.
- Cossio, C. (s.f.). *La polémica anti-egológica*.
- Cueto, J. R. (1987). *Carlos Cossio: el Derecho como experiencia*. Buenos Aires: Aledo-Perrot.

- Danilo García C.&Gonzalo Varillas C. (2007). *Derecho Indígena*. Ecuador: www.ecolex-ec.org.
- de Pina, R. V. (1956). *Derecho Civil Mexicano*. Mexico: Porrúa.
- Dwyer, K. (1991). *Los derechos humanos en debate*. Berkeley: University of California press.
- Espezúa Salmón, B. (2016). *El derecho desde la mirada del otro*. Lima: Printed in Perú.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría Indígena para un Mundo Nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Fabra, J. L. (05 de Mayo de 2009). *Filosofía del Derecho*. Recuperado el 30 de Enero de 2019, de -: <http://www.filosofiadelderechocolombia.net/2009/05/historicismo-juridico.html>
- Fernández, E. (1993). *El Iusnaturalismo en Ernesto Garzón Valdes de Derecho, ética y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Garcilaso, I. d. (2016). *Los Comentarios Reales de los Incas*. Lima: Fondo Editorial UIGV.
- Giménez, C. (2000). *Guía sobre interculturalidad: Colección Cuadernos Q'anil, Proyecto Q'anil-PNUD*. Guatemala: Serviprensa CA.
- Gorra, D. G. (2011). Positivism jurídico: una opción epistemológica para la interpretación y justificación del derecho. *Fundamentos en Humanidades Vol. XII, número 23, 45*.
- Griffiths, J. (1984). *What is legal pluralism*. Iinternet: -.
- Hernandez, M. R. (1993). *Concepto de Filosofía del Derecho*. Rioja: Web.
- Herrero, P. J. (1999). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: -.
- Hogg & Bushell en Roberto Garganella. (2014). *Por una justicia dialógica*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A. <http://www.poderjudicial-gto.gob.mx>. (-). -: -.
- Iannello, P. (s.f.). *Pluralismo Jurídico*. -: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=3875>.

- Instituto Interamericano de Derechos Humanos & Salazar. (2009). *Multiculturalidad e interculturalidad en el ámbito educativo: Experiencias de países latinoamericanos*. Costa Rica: IIDH.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. (2018). *Perú: Resultados Definitivos, Tomo I*. Lima: INEI.
- Instituto Tecnológico de Costa Rica. (2002). *Teorías y Modelos: Formas de Representación de la Realidad*. Cartago: Revista de Comunicación.
- Kieran, E. (1988). *La comprensión de la realidad en la educación infantil y primaria*. Madrid: Morata.
- Ladrière, J. (1978). *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: 1° ed., de José María González Holguera.
- Lumbreras Editores. (2015). *Filosofía y Lógica*. Lima: Lumbrera Editores.
- Ministerio de Cultura & O.I.T. (2014). *Convenio N° 169 de OIT Sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Lima: Comunica2 SAC.
- Ministerio de Cultura. (2014). *Derecho a la Consulta Previa*. Lima: Comunica2 SAC.
- Ministerio de Cultura. (2014). *Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios*. Lima: Comunica2 SAC.
- Molina, H. (1996). *Instituciones políticas*. Concepción: Facultad de Ciencias Jurídicas.
- Moreno, J. A. (2010). *Sociedad y Derecho*. Centroamérica: UCA.
- Mukarker, V. (2015). *De los delitos y las penas en el derecho incaico*. Lima: San Marcos.
- Mukarker, V. O. (2018). *De los delitos y penas en el Derecho Incaico*. Lima: Web.
- Nieto, A. (2018). *Apuntes sobre el positivismo jurídico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y Escritura*. Mexico: Bruguera.



- Palomino Quispe, P. (2005). *Investigación Educativa*. Puno: Titikaka.
- Pasukanis, E. (1885). *Finalidad de la Teoría General del Derecho*. -: Youkali.
- Pasukanis, E. (1975). *Finalidad de la Teoría General de Derecho*. -: Labor Universitaria.
- Pichardo Pagaza, I. (1998). *Introducción a la nueva Administración Pública de México*. MEXICO: -.
- Pisi, M. d. (- de - de -). *La teoría egológica de Carlos Cossio y el tridimensionalismo jurídico de Miguel Reale*. Recuperado el 30 de enero de 2018, de Catalinicuyo: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4185/catalinicuyo89.pdf
- POOLE DERQUI, D. (2016). *La justicia*.
- POOLE, D. D. (2016). *La Justicia*. -: -.
- Pospisil, L. (1971). *Antropology of law: a comparative theory*. New York: Harper&Row.
- Real Academia Española. (2017). *Diccionario de la Lengua Española*. España: Página Web de RAE.
- Reale, M. (1968). *O Direito como Experiencia*. San Pablo: Sarava.
- REVISTA GUILLERMO DE OCKHAM. (2006). *El concepto de justicia en John de Rawls*. Cali: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105316853004>.
- REVISTA GUILLERMO DE OCKHAM. (2006). *El concepto de justicia en John de Rawls*. Cali - Colombia: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105316853004>.
- Sánchez-Castañeda, A. (s.f.). *Los orígenes del pluralismo jurídico*.
- Sierra, B. R. (1984). *Ciencias Sociales. Epistemología, lógica y metodología*. Madrid: Paraninfo.
- Tarrow, N. (1992). *Lenguas, interculturalismo y derechos humanos*. París-Francia: UNESCO.



Teberosky, A. (1998). *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*.
Barcelona: Gedisa.

Torres, V. A. (2008). *Introducción al derecho*. Lima: IDEMSA.

Ubi Lex Asociados SAC. (2010). *Balotario desarrollado para el concurso de selección y nombramiento de jueces y fiscales*. Lima.