

La obligación jurídica en las comunidades étnicas del Perú. Un esbozo entre sus restos y actualidad*

Toda sociedad tiene una forma de cosmovisión particular de cara a una respuesta punitiva frente a comportamientos contrarios a su espiritualización normativa. Algunas sociedades no ven como fuente de obligación jurídica – principalmente las que siguen el legado prehispánico – a un contrato social, sino más bien a la naturaleza y se pune la amenaza de su desequilibrio. De esto trata el presente trabajo: en duelo entre lo vivo y lo muerto del Tawantinsuyu¹.

I. Rasgos previos

Una comunidad étnica no es un cúmulo casual de individuos que habitan una región; antes bien es un complejo cuerpo social que funciona orgánicamente. Empero, no como una entidad ajena e independiente de la naturaleza, sino como una derivación dialéctica de ella. Su historia es, por eso, dialéctica de la naturaleza que dialéctica² de la historia del hombre en particular.

Uno de los tejidos que vincula a los integrantes de la comunidad es su etnicidad que no necesariamente rastrea una cuestión racial, sino una forma distinta y peculiar de ver el mundo [cosmovisión], sus códigos de comunicación [lengua] y fundamentalmente las normas que constituyen su espiritualización jurídica. La etnicidad permite acoger a cualquier persona a una comunidad, independientemente de su raza. Importa el color del alma, no de la piel. Es muy famosa la historia de un alemán *Karl Lamp*³ que arribó a Perú en 1867 y se asentó en *Pawqartampu* (Paucartambo – Cusco) integrándose a sus normas, idioma, costumbres, de manera muy profunda y apasionada. Logró, incluso, alcanzar a ser “*qollana*” [líder] hasta que lo llamaban *p’aqo Inka* [el Inka rubio]. Restauró muchas costumbres inkas, entre otras, como la poligamia controlada, y murió en sus intentos de rebelión contra la república del Perú naciente después de su independencia de España. El *p’aqo Inka* es una “leyenda” de fervor en el Cusco. Con esta historia lo que queremos evidenciar es que las comunidades, son en principio, muy integradoras. Incluso se tiene la idea que los visitantes deben tener las mejores condiciones de confort que los de la misma casa.

No es casual que cuando un extraño va a alguna comunidad, la familia atiende al visitante con lo mejor de lo “poco” que tiene. Esto viene desde el *Tawantinsuyu*. Es de recordar un episodio⁴ entre Atawallpa [último gobernante del *Tawantinsuyu*] y los españoles cuando se encontraron por primera vez. Atawallpa les ofreció *sara aqha* [bebida de maíz] en un *akilla* [vaso de oro], pero los españoles lo derramaron, creyendo que iban a ser envenenados. Lo ocurrido desconcertó inmensamente a Atawallpa debido

* Agradezco las precisas atenciones de mi asistente la Srta. María de los Ángeles Sumak Borja Huamán en labrado final de este artículo científico.

¹ Nombre del Estado Inka que agrupó, en menos o más medida a Colombia, Argentina, Chile, Ecuador, Bolivia y Perú.

² CANCHO ESPINAL, Ciro, Esbozo sobre la resignificación axiológica del Derecho penal, en: L. h. a Felipe Villavicencio Terreros, Grijley, 2023, pp. 143.

³ Sobre esta historia cuenta VALCÁRCEL, Luis, *Tempestad en los andes* (1927), Editorial Universo, Lima, 1972, pp. 40 y ss.

⁴ YUPANKI, Titu Kusi, *Relación de la conquista del Perú*, en: *Cronistas indios y mestizos*, editor: Francisco Carrillo, Editorial Horizonte, Lima, 1991, pp. 43 y ss.

a que aun cuando los forasteros podrían ser potenciales enemigos había mínimas reglas de mutua confianza que no ameritaban malicia precipitada. La emboscada no era un uso de “guerra” lícito en el Tawantinsuyu, puesto que los combates se pactaban. En tiempos de siembra, de luna llena, o de rituales importantes, siempre había un alto al “fuego”. Lo contrario era revelación de cobardía y deshonor que aparejaba sanción severa al término del conflicto. No hubo en ese encuentro de “dos mundos” *qaway huknikita kikihitahina* [un reconocimiento de persona a persona] como quería esperarse de la muy conocida “homilía” hegeliana: “sé una persona y respeta a los otros como personas” [*sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*]⁵. Pese a todo, o sea, al sincretismo cultural que trajo occidente, el sinalagma de mutuo respeto, libre de suspicacias, permanece incólume en nuestras comunidades étnicas como parte de su tarjeta de presentación.

II. La *paqarina* como fuente de obligación jurídica

La fuente de las normas sociales de las comunidades étnicas no emana de un ente constituido como el legislativo anclado a un *Leviathan*, sino proviene de sus máximas que nacieron desde el mismo origen de la naturaleza [*paqarina*]. *Paqariy* significa textualmente nacer, mientras que *paqarina* se acerca a fuente de lo existente o de nacimiento. Éste es el primer componente o condición necesaria para hablar, luego, de la obligación jurídica. Es que la obligación jurídica, como deber u obligación en la comunidad o etnia, requiere legitimación para ser cumplida. Las *paqarinakuna* (*paqarinas*) se encuentran generalmente donde brota el *yaku* (agua) o en las *quchakuna* (lagunas) de las que surgen infinidad de historias que aderezan y despiertan, a rienda suelta, la imaginación.

Tal es así que se cuentan historias, por ejemplo, de lugares sagrados: la existencia de una laguna que fue inmensa y se convirtió en un pueblo. Al encontrar los rastros de los ojos de esa laguna, por decir, se convierten en *paqarina*. Por cierto, son esos lugares o zonas aledañas donde se pueblan, constituyéndose la *paqarina* como un “templo” sagrado al que se peregrina. Pero una particularidad adicional, con cargo a culpa si guardamos silencio, es que la *Paqarina* vive e interactúa constantemente con el humano. Algo así como el río Marañón con sus habitantes en la obra “La Serpiente de Oro” de Ciro Alegría o, la de Abraham Valdelomar, en “El camino hacia Sol”, en cuya travesía, los caminantes – a éxodo de culto – se entregaron al abrazo del mar, en las olas rompiéndose a solas mientras los peñascos murmuraban a los *Aphus*. Tan fuertes fueron las plegarias, no rendidas en el tiempo, que el Río Marañón fue, hace poco en el 2024, considerado por un Juzgado de Loreto como sujeto de Derecho⁶; en Colombia hicieron lo propio con varios ríos, entre otros, como el Atrato, Cauca y el Magdalena. Lo mismo ha sucedido, con el río Whanganui, en Nueva Zelanda. Quiere decir que la fuerza de las *Paqarinas* está haciendo parir al Derecho nuevas criaturas jurídicas.

⁵ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 36

⁶ Cfr. Resolución n.º 14, de fecha 8 de marzo de 2024, en el Exp. 00010-2022-0-1901-JM-CI-O1/Acción de amparo.

No sorprende que las grandes civilizaciones se han constituido, del mismo modo, donde habitaba el agua: Mesopotamia con los ríos Tigris y Éufrates; no por nada Herodoto decía que Egipto es “un don del Nilo”; la India tiene como río sagrado al Ganges, etc. Existe una globalización implícita de la naturaleza. También, en el pensamiento filosófico presocrático de la antigua Grecia, Tales de Mileto – de la escuela Jónica – indicaba que el agua es el principio o “arché” de lo existente⁷. Pero en nuestra cultura la *paqarina* no solo es fuente o principio, sino sumamente sacro y que establece el orden social.

A la *paqarina* se le debe, por eso, veneración, ofrendando la mejor cosecha y el *willka sara aqha* (la bebida sagrada de maíz). No es ninguna ficción que, desde el mes de junio de cada año, en el Valle del Mantaro, mucha gente hace peregrinaciones al nevado de Wayta Pallana (Huayta Pallana), donde se encuentran varias lagunas sagradas [paqarinas]. Al compás de cantos y algarabía desbordantes, hasta el clímax, se cumplen los rituales exigidos que afloran del inconsciente cultural congelados en el tiempo.

No extraña que la primera regla o el primer *kamachikuy* [obligación] es, consecuentemente, el respeto a la *paqarina* y con ella a la *pacha* [espacio y tiempo]⁸. Fundamentalmente, se crea la idea de que la naturaleza no sólo merece respeto, sino veneración. Esto impide por sí misma la depredación “salvaje” de la naturaleza⁹. Como indica Wankar REYNAGA “...en la comunidad se coge o mata vegetales y animales en la medida justa para mantener nuestra vida, nuestra calidad de eslabón cósmico. El asesinato, la caza, no era ni es diversión o deporte. No nos alegró ni nos alegra la destrucción inútil de otras formas de vida”¹⁰.

Por cuanto los niños desde muy pequeños, a modo de “fábulas” contadas por sus padres o “*ayllukuna*” [familias] van interiorizando hondamente sobre las *paqarinas* haciéndoles ver que son el primer orden de equilibrio y respeto a nuestro origen, la idea de lealtad a la juridicidad no se da, en principio, por coacción psicológica [amenaza] a través de un precepto legal, sino por libre convicción e inspiración inmanente. Esto es importante porque la ficción teórica del contrato social¹¹, por antonomasia, explica la superación de un estado de naturaleza por un estado de sociedad para mitigar la lucha de todos contra todos por medio de la amenaza del castigo que impone el *Leviathan* a modo de camisa de fuerza. Inversamente, en estas tierras de las comunidades, desde lo antiguo,

⁷ ABBAGNANO, Nicolás, Historia de la Filosofía [trad. de Juan Estelrich y J. Pérez], 2ª ed., Montaner y Simón, Barcelona, 1978, p. 14.

⁸ Sobre el significado polisémico de *Pacha*, MEJÍA HUAMÁN, Mario, Teqse, Universidad Ricardo Palma, Lima, 1999, pp. 65 y ss. Asimismo, MAZZI HUAYCUCHO, Víctor, Inkas y Filósofos, Rinconada EIRL, Lima, 2016, pp. 302 y ss.

⁹ Un defensa a la naturaleza de sus contaminadores y depredadores a partir del Derecho penal nos proporciona CANCHO ESPINAL, Ciro, Legítima defensa de la *Pachamama*, en: El quantum del dolor de la pena e imputación penal, Editores del Centro, Lima, 2017, pp. 365-400.

¹⁰ REYNAGA, Wankar, 5 siglos de guerra india, 6ª ed., 2007, p. 18.

¹¹ En la tradición europeo-continental se explica de modo general el origen de la sociedad civil a partir del contrato social. En el Estado de naturaleza la libertad es todo lo que uno puede hacer hasta donde se pueda, y en la sociedad civil la libertad se restringe en función del respeto de los demás. Este razonamiento tiene sus raíces, con distintas variantes, desde HOBBS, Leviatán (trad. de Antonio Escobedo), Losada, Buenos Aires, Argentina, 2004; LOCKE, Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil (trad. de Carlos Mellizo), Alianza Editorial, Madrid, 2012; PUFENDORF, Alguna información al respecto en: <http://www.mcabiografias.com/app-bio/do/show?key=pufendorf-samuel>. Fecha de consulta el 09/09/2022; ROUSSEAU, El contrato social (trad. de María José Villaverde), tecnos, Madrid, 2009. KANT, Kant, Sobre la Paz Perpetua (trad. Joaquín Abellán), tecnos, Madrid, 2005.

se trataba de introducir en la mente de los niños, a guisa de “fábulas” y leyendas, determinados principios, no como intimidación, sino información sagrada, para la defensa de la naturaleza y de su origen la *paqarina*. Estos principios o proverbios, a tono de “plegarias”, se iban introduciendo de manera indeleble en las conciencias y la convivencia cotidiana.

Los principios que incardinan, como primer eslabón, para el funcionamiento de la naturaleza son básicamente tres: el *ama llulla* (no seas mentiroso); *ama suwa* (no seas ladrón) y el *ama qella* (no seas ocioso). Significa que la naturaleza ha de ser labrada con organización y respeto. De estos valores básicos erupcionan una cantidad de prohibiciones que no están establecidas en un texto normativo. Se mueven como en la geometría del espacio y el tiempo a usanza tradicional continua, que los habitantes transmiten de generación en generación hasta la fecha, en fuego lento parpadeante, como resistiendo a no apagarse pese al vendaval del olvido de estos tiempos. No es accidental que en la medalla del Ministerio Público peruano estén las inscripciones del *ama llulla*, *ama suwa* y el *ama qella*, aun cuando, sospechamos, la mayor parte de quienes la llevan en el pecho tengan poca idea de su significado espiritual e histórico o ni siquiera les haya llamado alguna vez la atención.

III. Entre la cooperación y el contrato social

Frente a la concepción occidental de origen de sociedad y Estado, en nuestra tradición cultural desde *Qaral*¹² (Caral), cuya impronta persiste todavía latiendo de una u otra manera en las comunidades étnicas del Perú, se dio una organización de sociedad civil no por causas contingentes como el temor, la desconfianza o el afán de gloria – algo como el surgimiento del *Leviathan* en HOBBS – sino por cooperación para suplir necesidades, y el afianzamiento con la naturaleza. Esta afirmación axiomática se da después de las investigaciones arqueológicas realizadas por SHADY SOLÍS¹³ en las cuales no se encontraron ningún vestigio de luchas o conflagraciones, ni tampoco *pukarakuna* (fortalezas) ni armas que atestigüen lucha o tensión de todos contra todos. La forma de iniciación de sociedad civil en nuestro medio habría sido una consecuencia innata no programada, sino llevada a cabo por la “razón” suficiente de la naturaleza. Los descubrimientos y estudios arqueológicos antes indicados pueden ser además

¹² Considerada ahora primera civilización de América.

¹³ La ciudad sagrada de Caral-Supe: símbolo cultural del Perú, 1ª ed., Instituto Nacional de Cultura, Lima, 2007.

contrastados y confirmados por la versión de WAMAN PUMA¹⁴ (Huamán Poma de Ayala), al referir que la primera edad de nuestra civilización se caracterizó por ser pacífica¹⁵.

Mientras la prohibición de no agredir o matar a tus padres en una visión occidental constituye un comportamiento de asesinato o parricidio, en nuestras comunidades de ascendencia *prehispana* es más bien un atentado al equilibrio de la naturaleza [a la cooperación para su conservación] y no esencialmente al orden social. El orden social es puramente humano, en cambio el equilibrio de la naturaleza ve al humano como partícula de ella. Por eso que la lesión al derecho de la vida del hombre es un atentado a una parte de la naturaleza. Ni siquiera de la más importante, debido a que, en la escala de intereses, el humano, es minúsculo o meramente contingencial a la *pacha* [espacio y tiempo]¹⁶. De esto se tiene que la norma no es una construcción social, sino una derivación de la naturaleza impulsada por el humano como su razón dialéctica. Pero, irónica y paradójicamente, pese a que el humano es minúsculo, es una criatura “apocalíptica”: la más destructiva y peligrosa del mundo. El humano no ha sido “domesticado”, sigue en estado “salvaje”. Su “industria” es el arma letal que lleva en la mano, blandiéndola. En esta autoinculpación lo que trata el *runa* [ciudadano] de las comunidades es convivir en armonía y buen idilio con la naturaleza al que se le conoce como el *allin kawsay* [buen vivir]¹⁷.

IV. Evolución y calidad de vida de las comunidades. Impacto en lo jurídico

La perspectiva de evolución y de desarrollo de las comunidades es completamente diferente a la del pensamiento occidental que mayoritariamente cree en la explotación de la naturaleza para supuestamente, a través de la ciencia y la tecnología, tener mejor calidad de vida¹⁸. La calidad de vida es una forma de ver el mundo; la calidad de vida en las comunidades es estar en armonía con la *pacha*. Y si se quiere hablar de “ciencia” es

¹⁴ Existe gran abundancia bibliográfica sobre Waman Puma. Lo que sorprende es que la mayoría son extranjeros, entre ellos cabe citar a Rolena Adorno quien tiene más de 15 publicaciones sobre el autor, entre otros *The Nueva Corónica y Buen gobierno* of Felipe Guaman Poma de Ayala: A lost Chapter of the History of the History of Latin American Letters, Tesis doctoral, Cornell University, Ithaca, 1974; *The Rethoric of Resistance: The ‘Talking’ Book of Felipe Guaman Poma*, *History of European Ideas*, 6: 4 (444-464), Pargamon Press, Oxford, 1985; Guaman Poma de Ayala. *The colonial Art of an Andean Author*, pról. Fátima Bercht, Americas Society, New York, 1992. También tenemos a PIETSMANN, Richard, *Nueva Corónica y Buen Gobierno* des don Felipe Guaman Poma de Ayala, eine peruanische Bildes Handschrift, Nachrichten von der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse aus dem Jahr 1908, Berlin. *Some Account of the Illustrated Chronicle by the Peruvian Indian*, D. Felipe Guaman Poma de Ayala, International Congress of Americanists. Proceedings of the XVIII Session, Londres, 1913. Asimismo OSSIO, Juan, *The Idea of History in Felipe Guaman Poma de Ayala*, Tesis, B.L. Oxford, 1970. Las cinco edades del mundo según Felipe Guaman Poma, *Revista de la Universidad Católica*, Nueva serie, 2 (43-58), Lima, 1977. Seguidamente podríamos citar a VARALLANOS, José, *El derecho inca según Guamán Poma de Ayala*, Talleres Tipográficos Santa Rosa, Huancayo, 1943; *El Derecho indiano a través de Nueva Corónica y su influencia en la vida social peruana*, Imp. El trabajo, Lima 1946. Asimismo, SZEMINSKI, Jan, *Las generaciones del mundo según don Felipe Guaman Poma de Ayala*, *Histórica*, 7: 1 (69-109), Lima Julio, 1983.

¹⁵ Un resumen sobre las edades andinas desarrollados por Waman Puma nos muestra PEASE Frankin, en: *Prólogo de Nueva Crónica y buen gobierno*, Fondo de cultura económica, 2008, pp. XXII.

¹⁶ MEJÍA HUAMÁN, Mario, Teqse, Universidad Ricardo Palma, Lima, 1999, p. 65.

¹⁷ Detalles FLORES GUTIÉRREZ, María, *Filosofía andina*, Editorial San Marcos, Lima, 2011, pp. 76 y ss.

¹⁸ Es conocida la fórmula de BACON “saber es poder”, que el conocimiento es para dominar la naturaleza. BACON, Francis, *Novum Organum*, Fontanella, 1979, p. 36.

lograr únicamente alguna explicación de los misterios, enigmas y exaltación de la naturaleza¹⁹.

Por ejemplo, la arquitectura tiene que compaginar estando en simetría con la belleza de la naturaleza. El Cusco, por decir, tenía, antes más que ahora, forma de puma, y las líneas de nazca de la costa peruana tienen muchas figuras que representan a animales y al humano también a modo de inmenso calendario²⁰. Cuando todavía los españoles no habían llegado a estas tierras en el *Qosqo* (Cusco) se celebraba, aproximadamente el 21 de junio, con la llegada del solsticio de invierno en el polo sur, el *Inti Raymi* [la fiesta al sol]. Constituía oficialmente el *musuq wata* [año nuevo]. Los *Hamautakuna* [profesores del Estado *Inka*] establecían con mucha precisión ese día. Lo particular es que el Cusco sólo aquel día, con los rayos solares que salían desde un punto específico de las montañas, se pintaba bajo la forma de un puma que dibujaban los edificios y los árboles al compás bajo la proyección de las sombras. De la misma manera el sol, el 21 de junio, pega sus rayos – como una imposición – directamente en la puerta del sol en el sitio histórico de *Tiwanaku* [cultura Tiahuanaco].

Es claro que en los andes peruanos desde el mes de mayo hasta julio, aproximadamente, se disfruta de un cielo completamente despejado y redobladamente azulino donde el astro rey sale bramando todas las mañanas para dar un abrazo de calor a todos y romper el frío intenso. Nada más falso creer que al estar en invierno, el cielo está nublado. De no ser así, no se podría haber disfrutado del espectáculo que imprimía el Cusco con la figura de un puma en el *Inti Raymi*. Es impresionante compaginar el talento de la construcción arquitectónica con la belleza de la naturaleza en una sola expresión mágica. Podría darse cualquier denominación a esta proeza, pero lo que no se puede negar es que se trataba de un parto espiritual: de una obra de arte. La existencia no se reducía a una vida rutinaria de mera subsistencia. Pese a los cientos y cientos de años que hayan transcurrido, después de la cancelación por los españoles del *Inti Raymi* y el disturbio arquitectónico del Cusco, este legado no se ha olvidado. Se mantiene – aunque cada vez con poca fuerza – en las distintas comunidades del Perú.

Lo que se puede observar en estos tiempos donde se ha expandido la “modernidad”, especialmente con la llegada de vehículos motorizados y medios de comunicación a las comunidades, es su lenta destrucción. Esto ha generado que la delincuencia de las ciudades y las urbes viajen a estas comunidades poniendo en crisis su autorregulación histórica. Nuestras comunidades no están preparadas para cambios estructurales. Ellas se encuentran perfectamente bajo un ritmo *cuasi* invariable, como el movimiento de la *Pachamama* [madre tierra] alrededor del *Intitayta* [padre sol]. Entre ellos, cree la comunidad, que hay un matrimonio de flirteo sempiterno a prueba de “bomba” que engendra vida y amor en la naturaleza. Dicho de otra manera: la forma de vida y las relaciones jurídico sociales de nuestras comunidades se rigen por la ley de la inercia, o sea, bajo un ritmo constantemente uniforme a menos que una fuerza externa como la “modernidad” de occidente las altere.

¹⁹ Referencias GARCILASO DE LA VEGA, Comentarios reales de los inkas, Librería internacional del Perú, Argentina, edición de 1959, pp. 108 y ss. sobre la defensa de la filosofía en el periodo prehispánico MAZZI HUAYCUCHO, Víctor, Inkas y filósofos, Gráfica Rinconada EIRL, 2016.

²⁰ Más referencias REYNAGA, Wankar, 5 siglos de guerra india, 6ª ed., 2007, pp. 32 y ss.

El “desarrollo”, si cabe llamarlo, no es lineal, sino cíclico²¹, en clave de una sociedad del eterno retorno. En rima con un pensamiento también sedentario, no nómade. Nuestras comunidades se han caracterizado, siempre, por ser autosostenibles, porque no requieren de la intervención de la medicina para hacerse tratamientos. Tienen sus propios *hampi Kamayuq* [médicos]; no necesitan de fertilizantes porque son expertos en la utilización de productos naturales para combatir las “plagas”. Éstas son pocas, por cuanto dichas comunidades se encuentran en zonas ecológicas de ambiente natural. La alimentación de productos sin químicos también ha contribuido con una buena salud; habiendo sido característica la longevidad de sus habitantes. Tampoco necesitan de la justicia oficial porque tienen sus propios *huchakamayukuna* [jueces]. Sin embargo, cuando la “modernidad” asalta a estas comunidades, empieza a extinguirlas.

En este contexto la administración de justicia a partir de la *paqarina* como fuente normativa queda sin soporte de coerción frente a extraños, debido a que estos exigen que se les procese de acuerdo al derecho oficial y no comunal. Pese a que de acuerdo al art. 149 de la Constitución Política peruana se reconoce autonomía a la jurisdicción de las comunidades campesinas, es más un reconocimiento lírico que real. Sobre todo, cuando en nuestras comunidades ya han incursionado la Fiscalía, el Poder Judicial, la Policía, la iglesia y todos los componentes “químicos” del mal. Una corrupta maquinaria “monstruosa” caracterizada por los formalismos y ritualismos que sorprenden a la practicidad y espontaneidad en el trato de los conflictos por las comunidades. Esta situación está generando confusión, más conflictos y problemas. Han transformado los conflictos en una ruma de papeles que provoca a un comunero, acostumbrado a discutir al aire libre, aversión y estupor. Muchos salen disparados, de los edificios tétricos donde se respira aliento espeso de tensión penetrante, conteniendo el vómito. Si esta forma de “rapiña”, que no sólo cancela la administración de justicia comunal, sino también incluso sus propios idiomas y otras manifestaciones, es sinónimo de desarrollo y de calidad de vida, no es digerible para nuestras comunidades, habituadas a una continuidad inalterable en sus formas de vivir y abordar sus conflictos, por cuanto están obligados a tragarse de un sólo bocado a un elefante.

En estos tiempos, lo que vemos son más vestigios. La agonía de un sistema jurídico andino que está cayendo más en el recuerdo. Pese a este panorama sombrío, afortunadamente hay todavía ciertas comunidades, entre otras, como *Qero* en Cusco, los *Chopccas* en Huancavelica, Taquile en Puno, que aún siguen gozando de autonomía y cierta limpieza en su esquema cultural y jurídico. *Infra* trataremos de perseguir el borboteo de la vena jurídica de las comunidades.

V. Contenido de la obligación jurídica – reducción de complejidad

La administración de justicia, por supuesto, desde lo antiguo, incluso hasta la actualidad, no podría estar al margen de lo que imprime la naturaleza.

1. El *ama llulla* (no seas mentiroso)

Los principios que *supra* anunciamos como el *ama llulla* [no ser mentiroso] tiene que ver con la veracidad con que el *runa* (ciudadano) ha de moverse en su oficio, por ejemplo, de ingeniero, arquitecto, astrónomo, *huchakamayuk* [juez], etc. La construcción de

²¹ REYNAGA, Wankar, 5 siglos de guerra india, 6ª ed., 2007, p. 18.

Machupijchu no habría sido posible sin una labor leal a la verdad con la *Pachamama* [madre tierra]. Este principio de gran trascendencia era para reducir la complejidad en la práctica real de los acontecimientos de las relaciones sociales, no en la metafísica abstracta²². Una de las cuestiones más sobresalientes que exige de manera especial no mentir es sobre el *sutiy* [nombre]²³. Aunque esto pareciera trivial, en la actualidad prácticamente se ha perdido, pero es de cualificada importancia recordar lo que fue en el *Tawantinsuyu*. Cuando un nuevo ser humano era eyectado a este mundo inmediatamente se censaba a través de los *kiphukuna* [escritura inka]; a pedido de los padres los *wawa tupuqkuna* funcionarios especializados se dirigían a la casa del nuevo integrante a hacer la verificación y ponerle el nombre correspondiente. Estaba prohibido que los padres, por propia iniciativa, pongan el nombre a sus hijos; poner el nombre a una persona era un asunto exclusivamente estatal. El nombre tenía mucho significado en el orden social, toda vez que contenía las características, habilidades, destrezas y proyecciones del nuevo integrante en el remolino social. El primer examen que tenía el nuevo integrante de la comunidad era cuando recién nacía. Ya se sentenciaba: no todos nacen con las mismas capacidades; la naturaleza bendice de distinta manera a cada “arrojado” a este mundo.

Del principio *ama llulla* nacía una de las primeras obligaciones de los funcionarios de elegir los nombres que tengan correspondencia con las potencialidades de los recién nacidos; los mismos merecían una motivación razonablemente breve. No podría haber tergiversación ni favoritismos. Los padres de la misma manera debían guardar respeto y llamar por su nombre al recién nacido.

Sin embargo, el nombre que se le adjudicaba al recién nacido estaba sujeto a cambios. Si bien la naturaleza bendecía a los recién nacidos de manera diferente, también era cierto que nadie estaba sujeto a un destino ya determinado. Todos podían romper con su destino. La inteligencia y las habilidades estaban sujetas a las contingencias del mundo; de tal manera que un niño podría mantener el mismo nombre, involucionar o evolucionarlo. Querría decir, que el “talento” sin disciplina y esfuerzo es nada.

Aproximadamente después de tres años de nacimiento, se hace una nueva evaluación al niño con motivo de un *raymi* [fiesta] al que se le llamó y se le llama, también ahora, *chukcha rutuy* [corte de pelo y horadar las orejas]. No estaba permitido cortar el cabello, en los primeros años, hasta que se produzca el ritual del *chukcha rutuy*. Los *wawa tupuqkuna* [funcionarios que evaluaban] otra vez realizaban el test para estratificar el nivel de los niños ya sea manteniendo el nombre original o cambiándolo. Era motivo para una buena celebración al compás del *chukcha rutuy* y la *willka sara aqha* [chicha sagrada de maíz].

Luego, tienen que pasar muchos años hasta que los muchachos cumplan aproximadamente los 20 años para hacer una última evaluación. Otra vez, los ahora ya jóvenes tenían que ser evaluados por funcionarios que presentaban un examen mucho más complejo y sofisticado que implicaba un gran ritual al que llaman *warachiku*, que significa – en una difícil traducción – ponerse el pantalón. Pero en realidad este ritual

²² REYNAGA, Wankar, 5 siglos de guerra india, 6ª ed., 2007, p. 17. Este autor indica lo siguiente: “El pensamiento indio no cayó en la metafísica abstracta. Pensar en indio es acción concreta sobre cosas o hechos concretos y útiles. Es sentir en la mente agua, tierra, viento, sol mezclándose en armonía perfecta”.

²³ Nos proporciona alguna información YUPANKI, Titu Kusi, Relación de la conquista del Perú, en: Cronistas indios y mestizos, editor: Francisco Carrillo, Editorial Horizonte, Lima, 1991, p. 72.

tiene mucho más significado que los anteriores porque no sólo tiene que ver con un último posible cambio de nombre, sino era el examen para adquirir la condición de *runa* [ciudadanía o la mayoría de edad]. Es cierto que este requisito para adquirir ciudadanía ya se perdió completamente, debido a que la mayoría de edad se adquiere a los 18 años de edad teniendo en cuenta únicamente la exigencia cuantitativa y que nada tiene que ver el desarrollo físico, psíquico o aptitudes, esto es, ninguna cuestión cualitativa. No obstante, para nuestras comunidades y para el Estado *Inka*, en algún momento, eran exigencias para ser ciudadano una determinada edad y ciertas aptitudes, que ahora pertenecen a los restos y no a la actualidad. Cabe, únicamente, su reminiscencia de cara a explicar justamente el principio del *ama llulla*.

Establecido el nombre definitivamente del nuevo ciudadano en el *warachiku*, éste no podía mentir cambiándolo. Un ciudadano al mencionar su nombre frente a un desconocido prácticamente delataba en buena medida sus capacidades, su estatus y su papel en la sociedad. Pero también las precauciones frente a él, vale decir, la bondad, la maldad y los peligros que inspiraba. Esto reducía no en la teoría, sino en la práctica la complejidad de la sociedad. Después los jóvenes – con mayor potencialidad – podían seguir su preparación en los *Yachaywasikuna* [las casas del saber-una especie de universidades]. Los hijos de la nobleza por razones de tradición ganada podían acceder incluso con anterioridad.

Tal como se tenía el ritual del *warachiku* para los hombres, el *kikuchiku* correspondía a las mujeres. También se trataba de un examen para alcanzar el estatus de ciudadanía muy similar al de los hombres. Las mujeres de la misma manera tenían que ofrecer un mínimo de exigencia para formar los *ayllukuna* [familias]. El papel de las mujeres no se reducía a hacer germinar la semilla depositada por el hombre, también podían dirigir los destinos del Estado. No es aislado, por ejemplo, la señora de Cao gobernante de la cultura Moche (corresponde a un estadio anterior a la de los Inkas); la dama de *Chornancap* que gobernó Lambayeque; el poder político de las mujeres en el norte del Perú con las *capullanas* de la cultura tallán es también otra muestra de lo que estamos indicando. También en el centro del Perú el dominio de las mujeres *wankas*, desde las actividades agrícolas, los negocios y la administración familiar, es manifiesto. Por supuesto, por medio del ritual del *kikuchiku* se seleccionaban a las mujeres que harían los tejidos más hermosos y las mejores bebidas para el *Inti Raymi* [fiesta del sol]. La continuación en la formación y desarrollo de las mujeres – de las que tenían más potencialidades y capacitadas – se daba en una institución denominada el *Akllawasi* [casa de las escogidas] bajo una rigurosidad controlada. Hay que anotar lo siguiente: el ideal de lucha por el enfoque de género que ahora se predica con la finalidad de tener paridad de derechos entre los varones y las mujeres se había dado en el Tawantinsuyu más que en teoría, en la práctica.

El *runa* [ciudadano], al alcanzar este estatus en la sociedad, tiene asegurado no solamente trabajo en el rol que le correspondía, sino también *ayllu* [familia] y *huñuy ayllu* [comunidad] con áreas de terreno suficientes. El “matrimonio” de los nuevos ciudadanos se realizaba una vez alcanzado la calidad de ciudadano y recién el día del *sawakuy* [matrimonio] las parejas se conocían. El matrimonio, así como la elección de las parejas

era un asunto de Estado²⁴. Después de la llegada de los españoles, dicho rol correspondió a los padres que elegían la pareja de sus hijos. Esto en la actualidad se está perdiendo paulatinamente. El romance y el enamoramiento venían después del matrimonio, no antes. Este tema merecería otro capítulo especial que desborda este trabajo. Pero lo que a nuestro interés se refiere es importante anotar que estaba completamente prohibido mentir el estado civil. Claro, esta prohibición de mentir estaba asociada a otro componente cultural, o sea, el traje que llevan los integrantes de determinada comunidad que veremos a continuación.

El traje o atuendo que tenían que llevar los integrantes de determinada comunidad tenían que ser con rasgos particularmente distintivos que no se podían alterar bajo sanción de quebrar la fe pública. Los trajes se distinguen a razón de sus colores, sus *chumpikuna* [correa], sus bordados, la forma de sus sombreros, pantalones, sus *sequy* [especie de zapatos hechos de cuero de forma muy especial], etc. Dado que todo integrante de una comunidad reconocía y se sentía muy orgulloso de sus atuendos, no había motivo para extrañar vestir de otra manera. En la actualidad aún persiste en algunas regiones del Perú el culto a los trajes típicos. Es muy pronunciado en las comunidades del Cusco, Puno, Huancavelica y Ayacucho. Lo que importa aquí es un aspecto trascendente – de cara a la reducción de complejidad – pues quien pertenecía a una comunidad y que aún no se había casado llevaba un distintivo que hacía saber que era soltero. Esto es común en la actualidad en ciertas comunidades de Huancavelica y Puno. De la misma manera el casado llevaba un distintivo como una forma de acentuar su situación jurídica.

Como es de observarse el nombre, el atuendo, de los integrantes de una comunidad revelaban muchas informaciones sobre una persona. El principio del *ama llulla*, que principalmente obligaba a la plena observancia del nombre y los trajes, no podía ser alterado bajo sanción muy drástica. En los contactos “anónimos” de sociedades complejas donde confluyen muchas comunidades de diferentes lugares o regiones se requiere algún mecanismo de reducción de dicha complejidad. Nuestras comunidades lograron hacer viables sus relaciones con múltiples comunidades, esencialmente cancelando la “anonimidad”. Cada uno, prácticamente casi sin mayores tratos ni averiguaciones sobre su rol, sólo con el hecho de posar los ojos en su traje y preguntarle su nombre, confesaba quién era y que función desempeñaba en la sociedad. Esto permitía una movilidad increíble en el funcionamiento del organismo estatal.

2. El *ama suwa* (no seas ladrón)

El otro principio o adagio que recorre la vena jurídica de las comunidades es el *ama suwa* [no seas ladrón]. Es aun palpitante en nuestras comunidades este proverbio. El significado que imprime es que los recursos y el trabajo que pertenecen a la comunidad deben ser utilizados de manera comunitaria y no individual. Como puede mostrarse, no está relacionado, esencialmente, con la propiedad privada, sino con la propiedad comunal. Hay que destacar, por cierto, que la propiedad en las comunidades es comunitaria no individual, aunque últimamente también se esté perdiendo notoriamente. Esto hace que el simple hurto, en realidad, no se produzca – salvo de cosas u objetos muy personales de raigambre insignificante – más bien lo punible estaba concentrada en la apropiación de la

²⁴ Waman Puma [GUAMÁN POMA], Felipe, Nueva crónica y buen gobierno, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 227.

cosa pública. Es comparable, de alguna manera, a lo que conocemos en el Derecho penal oficial, con el delito de peculado (art. 387 del Código Penal peruano). Al *suwa* [ladrón] no se castiga esencialmente porque hace daño al derecho de propiedad de una persona en particular, sino a la colectividad o a la comunidad en su conjunto que se deriva – como hemos indicado – de la naturaleza.

Un aspecto adicional que correspondió al *Tawantinsuyu* y que las comunidades aún conservan en cierta medida en el infinito de sus inconscientes es la prohibición de apropiación del pensamiento o la invención. Esto coincide con el hecho de que el trabajo es colectivo a través del *ayni* [reciprocidad], la *minka* [trabajo en obra], etc. que también hacía ver que el pensamiento y la creatividad son un parto cerebral de todos: nadie podía adjudicarse como propios. Existen aún apotegmas que dibujan este modo de ver las cosas: *huk umalla* [una sola cabeza], *huk makilla* [manos de todos], *huk sunqulla* [un solo corazón] y *huk kallpalla* [una sola fuerza]. Así, por ejemplo, la autoría o el diseño de las *Naskakunapa siq'inkuna* (Líneas de Nazca), así como de *Machupijchu* no le corresponde especialmente a una determinada persona. No se habla como en Europa sobre el creador o descubridor de una obra de arte o revolución científica para ensalzarlo y llenarlo de glorias, sino es la comunidad. Y, los aportes de cada uno de sus intervinientes, tienen la misma trascendencia. Todos pintan el cuadro, de tal manera que la apropiación personal de la invención tiene respuesta severa por el resentimiento del *ama suwa* [no seas ladrón].

Un ejemplo, ya de la época de la colonia, puede graficar el desprecio al individualismo o la adjudicación de autoría particular: nos referimos a la “anonimidad en su autoría” de una de las obras de ficción más notables de nuestra cultura: “Dioses y hombres de Huarochirí”²⁵. El común de los mortales se sorprende del porqué esta obra no tiene autor conocido, pero lo que descuida es que bajo el contexto y la forma particular de cosmovisión del antiguo “peruano” dicho trabajo corresponde a todos y no a la de un individuo en particular. El *ama suwa* habría impedido – no obstante ya vivir en un contexto histórico de la colonia – estampar, al principal protagonista del libro, como creación de pensamiento particularmente suya.

Y, finalmente, por cuanto la propiedad es colectiva en las comunidades, el daño a la propiedad también tiene un tratamiento particular. No se sanciona por el daño de la propiedad individual, fundamentalmente, sino por la lesión a la propiedad comunal.

3. El *ama qella* (no seas ocioso)

Ahora, el *ama qella* [no seas ocioso] es otra de las máximas que recorre el cuerpo social de las comunidades. Es clave para sentir el pulso en el cumplimiento del papel que le toca cumplir al *runa* [ciudadano] en el teatro de la vida en la comunidad. Dado que la vida en la comunidad cancela los intereses individuales y presta atención a lo colectivo, el trabajo de sus integrantes no es esencialmente para el *wasi ayllu* [la casa familiar], sino para el *wasi huñuy ayllu* [casa comunal]. Se tiene o tenía unas *qullqakuna* [depósitos gigantes] en las cumbres de las montañas hechas con una maestría de cirujano para mantener conservados los productos con una refrigeración a pulso controlada. El proverbio *ama qella* busca, en principio, que los *allpa llamkaqkuna* [los agricultores – labradores de la tierra] mantengan en abundancia²⁶ a los integrantes de la comunidad y

²⁵ Este libro habría sido redactado alrededor de 1598. La primera traducción de dicha obra del *runasimi* (quechua) no fue al castellano, sino al alemán en 1939 por Herman Trimborn. La traducción al castellano recién tuvo lugar en 1966 por el insigne escritor José María Arguedas.

²⁶ PEASE, Franklin, Los Incas, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, Lima, 2007, p. 53.

que los productos, a su vez, sirvan para el *llankikuy* [trueque] con otras regiones. Aunque pareciera que la agricultura, en estos últimos tiempos, en la versión occidental del Perú, sea una labor residual, porque la modernidad es la industria y los negocios, para las comunidades, y en su conjunto para el *Tawantinsuyu*, la abundancia es una obligación. Ésta es condición de la creación espiritual y todos los demás oficios puedan funcionar bien. El principio del *ama qella* se dirigía, en primer término, a los agricultores. La sustracción o el incumplimiento de este principio traía consigo una respuesta punitiva severa. El cumplimiento del *ama qella* era a su vez una dosis de inmunización para no caer en la seducción de hacer maldad a la comunidad. Los niños desde muy pequeños “declamaban” los principios del *ama qella* y los demás principios *supra* desarrollados que los interiorizaban profundamente hasta llegar a la “médula” de sus conciencias. Toda vez que una de las expectativas era estar en abundancia, en el *Tawantinsuyu* no se tuvo el problema del hambre. Es sabido este reconocimiento, como afirmación incontrovertible, por todos, con cierta admiración²⁷. Naturalmente el *ama qella* no sólo se dirigía a los agricultores, sino también a todos los oficios, entre ellos la del *huchakamayuc* [jueces].

Una de las tradiciones que en la actualidad casi se ha perdido, es que los alimentos se servían en las plazas de la comunidad²⁸, de tal manera que todos se sientan como un solo *ayllu* [familia] y nadie esté al margen de la comunidad. Esto era una consecuencia necesaria de la propiedad comunitaria y el trabajo colectivo²⁹.

La expresión el trabajo es fiesta proviene de nuestras comunidades. Más que una obligación es un placer y lo es hasta ahora hasta cierto punto. Aparte de que el trabajo es una forma de socializar, se hacía ver que no existían trabajos individuales. Los trabajos de ingeniería hidráulica, el tejer puentes larguísimos a paja sobre un río caudaloso, etc., se llevan a cabo a compas de los *harawis*; las quenas, las cornetas y los cantos. ¡El trabajo es fiesta!

VI. Naturaleza del orden jurídico de las comunidades

Los principios arriba desarrollados, desde la época de los *Inkas*, son las bases de un solo orden jurídico que no distingue como ULPiano entre Derecho público y privado en el Derecho romano. Esencialmente porque todo es asunto público y tiene que ver con el interés general de las comunidades, no hay un tema que los contendientes puedan resolver por iniciativa propia.

También es cierto que en comunidades que no tienen mucha población el dinero no es tan importante y antes en la época de los *Inkas* no existía³⁰ como ocurre en el mundo occidental. Se ahorraban preocupaciones por las ganancias de los negocios y la industria,

²⁷ PEASE, Franklin, *Los Incas*, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, Lima, 2007, p. 53.

²⁸ Waman Puma [GUAMÁN POMA], Felipe, *Nueva crónica y buen gobierno*, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 145.

²⁹ A esta forma de organización se le ha querido vincular con una economía socialista, como comunismo inkaico, etc., MARIÁTEGUI, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, 1928, pp. 14, 54. Sin embargo debemos decir que la organización política de los *Inkakuna* [Inkas] nada tiene que ver con el socialismo ni el comunismo de occidente. Tan cierto es que cuando se inició la lucha armada en la década de los 80 en el Perú, de inspiración marxista, las comunidades no se plegaron a esa lucha, más bien fueron masacrados.

³⁰ En los andes funcionó sin moneda, sin mercado ni comercio como refiere PEASE, Franklin, *Los Incas*, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, Lima, 2007, p. 53.

haciendo que no haya problemas o conflictos vinculados a la usura, estafa, extorsión u otros relacionados a la codicia en general.

Esencialmente, la administración de justicia no es un tema que merece mucha atención, por cuanto en las comunidades y en el antiguo *Tawantinsuyu* no era y no es frecuente la comisión de hechos punibles³¹. No existe como en el sistema occidental, que viene desde Grecia, pero fundamentalmente desde Roma, el abogado defensor, sino que se nombraban jueces a nombre de las *paqarinas* y de la *pacha* después de haber estudiado antiguamente en los *Yachaywasikunapi* [en las casas del saber] la “carrera” de *huchachiy yachaymita* [formación para imputar]. Estos estudiantes por no servir para otras artes, como la arquitectura, la ingeniería, la agricultura, etc., terminaban siendo jueces. Su afán no es profundizar en cuestiones teóricas, sino más bien les interesaban tener la experticia en descubrir al agresor.

En la actualidad existen jueces de paz nombrados por el Poder Judicial; el Estado peruano no quiere dejar a propia regulación de las comunidades. Estos jueces de paz, que mantienen en sus conciencias el *ama llulla*, *ama qella* y el *ama suwa*, son personas que tienen mucha habilidad en negociaciones y se dedican a administrar justicia; pero lo hacen casi esporádicamente. En estos tiempos, los jueces de paz, resuelven casos de poca trascendencia. Es la agonía de un sistema de justicia comunal. Claro, los *Qeros* en Cusco y los *Chopqas* en Huancavelica aún mantienen, como dijimos *supra*, cierta vitalidad.

VII. La medida de la sanción y sus fines

Lo que llama la atención es que el Código Penal peruano y también a nivel general, el Derecho penal occidental, muestra un fenómeno de expansión muy evidente. El sistema jurídico del *Tawantinsuyu* y de las comunidades, en principio, no requirió y no requiere de reformas. La variación es imperceptible, así como la variación de la velocidad con que viajamos, en nuestra nave, la tierra, alrededor del sol. Esta característica guarda correspondencia con una sociedad cíclica y no lineal, como vimos arriba.

En el *Tawantinsuyu* la medida de la sanción se correspondía con la gravedad en la alteración del equilibrio de la naturaleza. Por un lado, el directamente ataque al *sunqo* [corazón] de la *pacha* tenía una respuesta con el *wañuy* [muerte]³². Tenía correspondencia, de manera general, con el quebrantamiento del respeto a las *paqarinas*. El ataque a los *aphukuna* [las montañas sagradas], su envenenamiento o depredación que en la escala de valores está en primer orden. También cuando el agente quitaba la vida de animales sagrados, llámese el *kuntur* (cóndor), el puma, etc., que guardan comunicación directa con las *paqarinas*.

No existía una protección privilegiada de la vida del ser humano, por cuanto no era un fin, sino un medio para la protección de la naturaleza de la agresión de otros humanos. La existencia del ser humano es prescindible, finalmente, en su funcionamiento. Los *hamutaqkuna* [pensadores] sabían que el ser humano podría ser la yerba mala o venenosa [*miyunnin qura*] de la que se debe tener el mayor cuidado. El cultivo de la *chakra* impone

³¹ ASENSIO, Raúl, Los nuevos Incas, Instituto de estudios peruanos, Lima, 2016, p. 133.

³² Referencias GARCILASO DE LA VEGA, Comentarios reales de los inkas, Librería internacional del Perú, Argentina, edición de 1959, p. 91; Waman Puma [GUAMÁN POMA], Felipe, Nueva crónica y buen gobierno, t. I, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, pp. 140 y ss.

arrancar la mala yerba. Esta advertencia era común, de tal manera que los padres jugaban un papel muy importante en la formación del nuevo ciudadano y que podrían responder también por las faltas de sus hijos menores. Así como el trabajo era comunitario, la responsabilidad jurídica también lo era en gran parte. Esto guardaba coherencia y consecuencia con su propia filosofía de una sociedad altamente comunitarista: “sociedad sin hombres”. Por lo que, todos cuidaban que la conducta en conjunto del *ayllu* (familia) sea sinfónica, que no pueda ser desentonada por error de uno de sus integrantes; con cargo a que todos podrían pagar por la desarmonía. El principio de la responsabilidad personal que se deriva del principio de culpabilidad del derecho penal occidental, por el contrario, tiene razón de ser en una sociedad de corte individualista.

A diferencia del *Tawantinsuyu*, en la actualidad, las comunidades no aplican la “pena” de muerte, salvo que haya grave daño a la comunidad que tiene más connotación de legítima defensa. Otro tipo de sanciones, por comportamientos que no afectan directamente al corazón de la naturaleza, sino más bien con asuntos de organización prioritariamente humanos, se corresponden con la exclusión del trabajo comunitario. Está presente el principio del *ama llulla*. Podría ser que el agente falsifique un documento, el libro de actas de la comunidad, que no afecta directamente a la *pachamama*. La sanción de la exclusión del trabajo comunitario tiene un gran impacto en un tipo de sociedad donde la libertad nace de los deberes y no de los derechos. Y no habría persona más desdichada, sino aquella que está excluida del trabajo comunitario, cumpliendo su deber en solitario.

También la expulsión de la comunidad es otro tipo de sanción. Es prácticamente la muerte civil del agente. Se impone, fundamentalmente, cuando haya reincidencia; *mana wanakuqta* [al que no se corrige]. La obra de ficción de LÓPEZ ALBÚJAR “Ushanan jampi” retrata dicha realidad: los *Huchakamayukuna* o llamados también *Yayas* sancionan con expulsión a Cunce Maille en la tercera oportunidad en la que desafiaba el principio del *ama suwa* en la comunidad de Chupán. Finalmente, la trama termina en una “tragedia”, porque el expulsado vuelve a la comunidad osando a la sentencia de los *Yayas*. Cunce Maille no podía resistir el ostracismo perpetuo, que era peor que la muerte misma. La comunidad le concede una salvación: la muerte, para que Cunce Maylle deje de vagar y sufrir el “encierro” de su libertad solitaria. Además, como remedio para que la *Pachamama* esté más abonada, los ríos mantengan la bravura de su caudal y estén más claros a destello de sol radiante; se evite también la peste. Haya un reequilibrio en la naturaleza.

La “lectura” que se hacía del *ama suwa* por la comunidad de Chupán era más “precisa” que la *lex certa* que reza el principio de legalidad en el Derecho penal oficial. Asimismo, la concentración y la celeridad del “juicio” irradiaban, no como quimeras, sino realidades al resolverse el caso en un solo día a ritmo de la rotación de la *Pachamama* sobre su eje. El ocaso del día emplazaba a todos que el asunto estaba terminado. No se conocía abogado alguno que enredare el hilo de la justicia, simplemente lucía con su ausencia: era, por cierto, un proceso de la justicia comunal y no del derecho oficial. Las huellas de la costumbre se imponían sobre los textos.

De hecho, las cárceles en el *Tawantinsuyu* y las comunidades eran y son desconocidas. Es impensable tener enjauladas a las personas. Únicamente los animales

de carga son amarrados o están en un corral para que no se escapen, debido a que se les requería para las labores cotidianas. Pero en caso del ser humano era inimaginable, sea cual fuere la finalidad, encerrarlo. El sancionado, salvo la “pena” de muerte o la muerte civil, seguía cumpliendo su deber, del que emanaba su libertad. De todas maneras, la función continuaba: el *ama qella* [no seas ocioso] no tenía solución de continuidad.

Finalmente cabe acotar: como el *Tawantinsuyu* y las comunidades de ahora no tienden a teorizar mucho en elucubraciones metafísicas; el fin de las sanciones a sus integrantes no ha sido materia de gran abstracción. Pero lo que se puede observar es que las sanciones buscan reconciliar al *runa* [ciudadano] con la *Pachamama* [madre tierra] y evitar su desequilibrio.

VIII. Síntesis

La espiritualización normativa del *Tawantinsuyu* y la actualidad de las comunidades responden a una forma particular de ver al mundo. Se consideran hijos de la *Pachamama* [madre tierra] y el *Intitayta* [padre sol]. Las comunidades están en correspondencia a un movimiento cíclico cuyo origen e inicio es la *paqarina* [arché] y fuente de la obligación jurídica que se revelan a través proverbios como el *ama llulla*, *ama qella* y el *ama suwa* que son interiorizados en lo más profundo de los espíritus. A través de estas máximas crean múltiples prohibiciones y deberes que buscan reducir la complejidad en una sociedad altamente comunitarista donde la individualidad queda diluida. La alteración de las mismas, dependiendo de la gravedad al desequilibrio de la naturaleza, es respondida con una sanción, generalmente, que no altera la función del *runa* [ciudadano], sino únicamente su forma y busca finalmente una reconciliación. Lo muerto del *Tawantinsuyu*, desafortunadamente, es cada vez más que lo vivo, que pinta de cuerpo entero la lenta agonía del “sistema jurídico” de nuestras comunidades étnicas.