

**PIERRE FOY VALENCIA (EDITOR)**

# **DERECHO y AMBIENTE**

*Nuevas Aproximaciones  
y estimativas*

## **Capítulo 17**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
FACULTAD DE DERECHO FONDO EDITORIAL 2001



**IDEA - PUCP**  
INSTITUTO DE ESTUDIOS AMBIENTALES  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

Primera edición: abril de 2001

*Derecho y Ambiente. Nuevas aproximaciones y estimativas*

Copyright © 2001 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.  
Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.  
Telefax: 511-460-0872. Teléfonos 511-460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.  
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 1501052001-1168

Derechos Reservados  
ISBN: 9972-42-390-3

Impreso en Perú - Printed in Peru

# Castigos de la naturaleza como Actos jurídicos y Ecológicos. Reflexiones a partir de la experiencia de los Aymaras del Sur Andino<sup>1</sup>

*Antonio Peña Jumpa*

## Sumario

INTRODUCCION. I. CASTIGO DE LA NATURALEZA COMO CONSECUENCIA DE ACTOS HUMANOS. II. REFLEXIONES DESDE LO JURIDICO. DESDE EL DERECHO RACIONAL-FORMAL. DESDE EL CONCEPTO DE JUSTICIA COMUNAL. III. REFLEXIONES DESDE LO ECOLÓGICO. LA FUNCION HOMEOSTATICA. DATOS DEL MODELO OPERATIVO. DATOS DEL MODELO COGNITIVO. CONCLUSION. BIBLIOGRAFIA CENTRAL

## Introducción

Los Aymaras del Sur Andino del Perú, como ocurre con los quechuas de la misma región y de las poblaciones de los Andes en general, comparten una particular relación con su medio, y, específicamente, la naturaleza que los rodea. Nos interesa reflexionar sobre ese tipo de relación teniendo en cuenta el enfoque de lo Jurídico y lo Ecológico.

Los «castigos de la naturaleza como consecuencia de actos humano» constituyen una de las prácticas más controvertidas visto desde la epistemología occidental, al extremo de poder identificarse como «irracional». Sin embargo, dentro de la concepción de los aymaras, tal práctica tiene una gran importancia jurídica y ecológica, en tanto a través de dicha práctica consiguen, principalmente, sancionar los «malos» actos denominados «inmorales» y reforzar la protección de sus recursos. Se trata, siguiendo a Roy Rappaport (1987) de la manifestación de una epistemología aymara, o de la presencia de un modelo cognitivo sobre el operativo, como desarrollaremos más adelante.

En las páginas siguientes, presentaremos en términos generales la experiencia del «Castigo de la Naturaleza como consecuencia de Actos Humanos», tal como lo llegara a conocer el autor durante su trabajo de campo en el Departamento de Puno, específicamente en 7 comunidades aymaras de la provincia de Huancané. La experiencia o caso referido fue presentado por primera vez en una investigación recientemente

<sup>1</sup> El presente es un ensayo elaborado para el curso de Ecología (Maestría de Antropología), dirigido por el Dr. John Earls (julio 1999).

publicada (Peña, 1998). Tras la presentación del caso, pasamos a reflexionar lo Jurídico del mismo a partir de las categorías de Derecho y Justicia tal como se puede entender en sentido «moderno» y desde la antropología jurídica. Finalmente los ingredientes anteriores son reflexionados desde una perspectiva Ecológica, teniendo en cuenta su relación con el concepto de ecosistemas y, específicamente, ecosistemas de poblaciones.

## I. CASTIGO DE LA NATURALEZA COMO CONSECUENCIA DE ACTOS HUMANOS

Para el comunero aymara del Sur Andino no es extraño considerar que la naturaleza puede «castigar». El «castigo de la naturaleza» es entendido como un acto regular ante la comisión de determinados actos producidos entre determinados miembros de la comunidad. Básicamente son tres las formas como el castigo de la naturaleza puede manifestarse según el conocimiento de los aymaras:

- Una inesperada granizada,
- Una adelantada helada, o
- Una torrencial lluvia.

Dichas formas o actos tienen un efecto grave en los momentos de la siembra (torrencial lluvia) o cuando los comuneros se encuentran al cuidado de su siembra o preparándose para cosechar lo sembrado (granizada inesperada o helada adelantada). Esto en razón a que la siembra de productos de panllevar resultan fundamental dentro de la economía y autosubsistencia de los comuneros aymaras del Sur Andino.

De otro lado, también puede entenderse como castigo de la naturaleza la peste que afecta al ganado familiar. En nuestro trabajo de campo fue menor la referencia de este tipo de «castigo», sin embargo debe tenerse presente su importancia de acuerdo al grado de importancia que presta la comunidad a su ganado, variando de acuerdo al piso ecológico en el que se encuentra. Por ejemplo, en las comunidades de piso ecológico alto (puna), la identificación con el ganado lanar (ovino, llama, alpaca), es mayor que las comunidades de piso ecológico intermedio donde destaca el ganado vacuno.

En las páginas siguientes concentraremos particularmente nuestra atención en los «castigos de la Naturaleza» a nivel de la agricultura, por corresponder con mayor precisión al trabajo de campo desarrollado.

Los comuneros aymaras saben, al respecto, que es normal que la lluvia, la granizada y la helada se produzcan, pero siempre dentro de determinados límites: que la granizada no caiga en exceso, que la helada no se adelante a la temporada de invierno, o que la lluvia tampoco se precipite en exceso durante muchos días. Si se sobrepasan tales límites y se afectan —como consecuencia— los sembríos del territorio comunal, el conjunto de aymaras de la comunidad racionaliza que ha ocurrido un **castigo** de la naturaleza, y que éste se ha producido como consecuencia de la «mala» conducta de algún miembro de la comunidad. Ellos entienden que la naturaleza se siente ofendida

por la comisión de actos «inmorales» que habría practicado el referido miembro de la comunidad, y envía a los «demonios» climáticos para que castigue a la comunidad por permitir dichos actos.

La respuesta de los comuneros, frente al castigo de la naturaleza y los actos «inmorales» que le habrían dado origen, será la de reprimir éstos actos o sancionarlos, con el objeto de redimir o rearmonizar sus relaciones con la «madre naturaleza». Sólo así entienden que no volverá a producirse la anormalidad climática.

Los actos «inmorales» que provocan el castigo de la naturaleza pueden ser variados, dependiendo de la identidad histórica de cada comunidad como de su contexto geográfico o ecológico. En el primer caso, es posible encontrar como actos inmorales desde el adulterio y la existencia de relaciones incestuosas, hasta el aborto —seguido del entierro clandestino del feto— y las faltas del hijo contra la madre. En el segundo supuesto, puede identificarse como actos «inmorales» o más precisamente actos contrarios a la naturaleza la caza de vizcachas o de patos durante la época de siembra. En este último caso, importa la existencia de ecosistemas en los que es posible el desarrollo de los patos o vizcachas, destacando la presencia de bosques o lagos, por ejemplo. Teniendo en cuenta tales características, en este último caso puede ocurrir también que la prohibición de la caza sea temporal. Por ejemplo, en Vilquechico, distrito de la provincia de Huancané, la caza de vizcachas se libera durante el invierno, luego de haber pasado la época de la cosecha.

Frente a los actos «inmorales» o contrarios a la naturaleza existe un proceso de resolución que consiste en atacar directamente —enfrentamiento— la ira de la naturaleza y en poner fin a las causas que dieron lugar al castigo de la naturaleza a través de la sanción —represión— del acto inmoral o el acto de caza prohibido.

De un lado, la respuesta directa o enfrentamiento a los castigos de la naturaleza se encuentra en manos de las autoridades «políticas» de cada comunidad: el teniente político y sus alguaciles, principalmente. Estas autoridades salen a enfrentar la granizada con dinamitas y «cohetes» que son reventados en los cerros, o, si se trata de una inesperada helada, incineran azufre (que despidе bastante humo y un desagradable olor). Los comuneros aymaras entienden que con ello ahuyentarán los males de tales hechos climáticos.

Pero seguidamente, los comuneros aymaras saben que deben corregir las causas de fondo o principales que han producido los hechos de la naturaleza. Los comuneros racionalizan que alguien o algunos de los miembros de la comunidad han practicado actos contrarios a la moral de la comunidad o actos de caza prohibidos, que merecen ser sancionados; en suma, entienden que hay un conflicto que rebasa la esfera meramente familiar comprometiendo al conjunto de comuneros que debe ser solucionado de inmediato para evitar subsecuentes catástrofes.

Descartada la comisión de actos de caza prohibidos —en las comunidades con ecosistemas donde ello puede ocurrir—, las causas «inmorales» como el adulterio, el incesto, el aborto o las faltas graves del hijo contra su madre, son resueltos bajo un peculiar procedimiento.

Producidos los hechos de la naturaleza, los comuneros se reúnen en asamblea extraordinaria. Esta vez, a través de las autoridades comunales (el Presidente de la comunidad y su directivo) y acompañado por las autoridades políticas, se convoca a todos los comuneros, hombres y mujeres, para encontrar a los «inmorales».

Ante el posible hecho de aborto, por ejemplo —que para los comuneros aymaras resulta ser la causa más común—, la asamblea delega en una «matrona» de la comunidad la revisión del pezón de las mujeres viudas y solteras, principalmente. Con ello se probaría si hubo un aborto reciente, seguido del entierro clandestino del feto.

A la indicada prueba se suman las declaraciones de los comuneros que de una u otra manera pueden haber llegado a conocer de las relaciones adulterinas o incestuosas desencadenantes del aborto. Para evitar el escándalo, los hechos pudieron haberse mantenido en «secreto», pero una vez producida la calamidad —a causa de la cual, por ejemplo, el mismo comunero confidente pudo haberse visto afectado— tales «prácticas inmorales» se hacen públicas.

En el caso de la falta o maltrato de un hijo contra su madre, en cambio, basta con la declaración de la agraviada (la madre) para hacer constar el acto inmoral. La presión de la comunidad garantiza la confesión de aquélla.

Pero también puede ocurrir que no se encuentre algún culpable. Entonces se entenderá que el hecho de la naturaleza obedece a una responsabilidad colectiva donde todos los comuneros se encontrarían involucrados. En tal caso, la actitud que se exige también es colectiva: todos los comuneros se llamarán la atención.

Sin embargo, en caso de encontrarse a los responsables de algún acto inmoral o «delito» —como también lo llaman— la asamblea comunal pasa a tomar una decisión al respecto.

Normalmente se ha entendido que la pareja culpable o el hijo irresponsable debían ser **castigados** con penas de sufrimiento físico: los «latigazos», por ejemplo. A estos se acompañaba la **recomposición** del acto inmoral: si se había faltado a la madre, el conjunto de comuneros exigía que el hijo se disculpe y cambie de conducta; y si se había cometido el aborto o las relaciones adulterinas o incestuosas, el conjunto de comuneros exigía la «cristiana sepultura del feto», la confesión y comunión de los causantes, así como la separación de la pareja adulterina o incestuosa. A ello se sumaba la reparación material de los hechos, en el entendido que los bienes de él o los «culpables» no habían sido afectados.

En la actualidad, las sanciones han variado: si bien se conserva la exigencia, a los culpables, de recomponer los actos inmorales, los castigos severos van siendo sustituidos. Las penas pecuniarias están reemplazando los flagelos físicos. Así, por ejemplo, muchas comunidades han procedido a aplicar fuertes «multas» que ocasionan, a veces, la expropiación de las cosechas o las tierras de los causantes, o la venta de parte de su ganado, lo que revierte como dinero en efectivo a la comunidad. En tal caso, la prioridad es puesta en una función indemnizatoria de los hechos, buscando favorecer a los comuneros más perjudicados. Es también común o normal que los «culpables» de los actos inmorales

o prohibidos empiecen a ser «mal vistos» al interior de la comunidad y en las comunidades aledañas, provocando como efecto inmediato la emigración de dichos «culpables».

## II. REFLEXIONES DESDE LO JURIDICO

La experiencia descrita se nos presenta como un interesante espacio de reflexión de Lo Jurídico desde la confrontación de dos puntos de vista: el derecho racional-formal identificado por Max Weber como aquel que corresponde a la sociedad «moderna» (1969), y el concepto de Justicia Comunal, como un concepto amplio que involucra sin mayores límites lo que un grupo social, como la comunidad aymara, identifica como Justo en sus relaciones normales<sup>2</sup>.

### DESDE EL DERECHO RACIONAL-FORMAL

Conforme al derecho racional-formal enseñado y difundido en el mundo desde «occidente», podemos afirmar que el «castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos» no viene a ser sino el desarrollo de un «derecho irracional» cuyo contenido contradice la razón humana de la lógica y lo empírico. Tal derecho carecería de criterios racionales por lo siguiente:

- La naturaleza no es una deidad. Es tan solo un medio que el hombre transforma.
- La granizada, helada o lluvia torrencial no pueden ser razonados como castigos de la naturaleza, sino que como efectos climáticos que responden a diversas causas explicables.
- Los actos «inmorales» o prohibiciones de caza de determinados animales, son actos o prohibiciones humanas que no tienen ninguna conexión con los efectos climáticos severos.
- Los castigos físicos o sanciones pecuniarias impuestas por la asamblea comunal, resultan contrarios a los principios del «debido proceso», la libertad individual y el derecho a la integridad de la persona, garantizado en normas nacionales e internacionales sobre derechos humanos.

De lo indicado puede resaltarse que resulta absurdo para el derecho racional-formal o «moderno» cualquier relación de los elementos del derecho (por ejemplo las normas, los procedimientos, las instituciones) con lo **trascendente**. No es admisible ningún tipo de divinidad —a no ser la del hombre mismo— como tampoco la conexión de actos «inmorales» con efectos climáticos de la naturaleza. Ambos son actos o hechos autónomos, separados de cualquier conexión trascendental: los actos «inmorales» son

<sup>2</sup> El concepto de Justicia Comunal es particularmente desarrollado en el trabajo anteriormente citado del autor (Peña, 1998).

actos de los hombres, explicables a sí mismo; los efectos climáticos corresponden al mundo inanimado de la física o la geografía pero sin ninguna conexión con los anteriores.

La desacralización del derecho aparece como un signo «moderno» y como tal identifica su derecho. Cualquier aparente relación entre los actos inmorales y los efectos climáticos son mera casualidad, simples «milagros», pero sin ningún sentido, sin ninguna relación **causal** o lógica.

Es más, el procedimiento de resolución y sanción que asume el conjunto de comuneros resultan contrarios al conjunto de normas que garantizan el Estado de Derecho o las «normas mínimas de convivencia» de la sociedad. Los derechos humanos o derechos fundamentales de las personas resultan ser esas normas mínimas. El desarrollo de un procedimiento por conflictos «irracionales» o ilógicos, sin las «mínimas garantías» resultan fácilmente cuestionado desde el principio del «debido proceso» como parte de los derechos fundamentales: pluralidad de instancias, juez natural, derecho de defensa, presentación de pruebas de parte, etc. A su vez, la sanción de flagelos físicos o la sanción pecuniaria que expropia parte de los bienes de la persona identificada como «culpable», transgreden los mínimos derechos fundamentales de la persona consistente en la libertad individual —que incluye la libertad de movimiento, de tránsito, corporal, y hasta la autonomía de voluntad— y el derecho a la integridad física y psicológica de la persona. La infracción, transgresión o violación de estos derechos fundamentales, contrariamente, puede conducir a procesar a los miembros de la comunidad que tratan de aplicar tal derecho «irracional».

En otras palabras, desde el derecho racional-formal o «moderno» resulta imperativo impedir la actuación de los comuneros aymaras sobre las aparentes causas de los castigos de la naturaleza —los actos inmorales o de caza prohibidos— y, más bien, se trata de brindar las garantías para que tales actos se continúen realizando dentro de los límites que el mismo derecho moderno ofrece y no el de los comuneros aymaras.

## DESDE EL CONCEPTO DE JUSTICIA COMUNAL

Conforme al concepto de Justicia Comunal que esbozáramos en un trabajo anterior (Peña, 1998), podemos afirmar una posición contraria a la percepción del derecho racional-formal o «moderno» antes referido. A través del concepto de Justicia Comunal sí es posible afirmar la aceptación de casos como el de «castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos», en razón a tres aspectos: en primer lugar, porque resulta importante destacar la oposición del concepto de Justicia, que envuelve una aproximación inmediata con Lo Justo, frente al concepto de Derecho; en segundo lugar, porque el concepto de Justicia Comunal nos permite afirmar la propia elaboración del concepto de Lo Justo a nivel de diversos grupos sociales como el de las comunidades aymaras —de ahí su nombre de «Justicia Comunal»—; y en tercer lugar, porque es posible afirmar la existencia de los límites a los derechos fundamentales a partir de la



propia concepción de Lo Justo que el grupo —la comunidad— define, y, en consecuencia, que lo lleva a establecer propios conceptos de Derechos Humanos.

La importancia del uso del concepto de Justicia, frente al uso del concepto de Derecho, puede sustentarse en la sola amplitud del concepto de Justicia. El derecho racional-formal, definido para la sociedad moderna o el Estado-Nación moderno, aparece como el derecho positivizado, plasmado en normas —o precedentes—, procedimientos y escasamente principios, cuya función principal consiste en otorgar «seguridad jurídica» a los miembros de tal sociedad o Estado. El concepto de Justicia, por el contrario, aparece más identificado con los principios que definen un ordenamiento jurídico, y secundariamente con las normas —o precedentes— y los procedimientos. Los principios identifican valores, pero también formas de actuar, y con ellos formas de «seguridad jurídica» flexibles. Pero, hablar de valores puede conducirnos a una cierta generalidad, que a su vez puede involucrar la relativización de los mismos, tornándolos inexistentes. Ante ello, es posible pensar en la «ubicuidad» del concepto de Justicia, identificándolo en conceptos específicos a nivel de los diversos grupos sociales o sociedades, como puede ser la comunidad campesina<sup>3</sup>.

Así, al utilizar el término Justicia Comunal estamos hablando de la concepción de Lo Justo a nivel de los principios (valores y formas de actuar) principalmente, y las normas y procedimientos del grupo social Comunidad. «Lo Justo» a nivel de la Justicia de cada comunidad, supera «Lo Justo» a nivel del Derecho de la comunidad, que estaría limitada a las normas y procedimientos fundamentalmente. Así, frente al tipo de sanción asumida por los comuneros sobre los miembros «inmorales», la percepción del Derecho Comunal se limitaría a la norma sancionatoria del castigo físico (flagelos) sin adecuarse en el momento más deseado a buscar otras formas sancionatorias. La percepción de la Justicia Comunal, en cambio, aparece como más amplia, y es la que permite validar nuevas formas sancionatorias como la conversión pecuniaria antes citada. Es decir, el Derecho como tal se restringe a un «acuerdo» dado en un momento determinado —la norma principalmente—, en tanto que la Justicia supera el momento dado y puede cambiar conforme al propio ritmo de la sociedad o grupo social en la que se desarrolla.

En segundo lugar, la elaboración del concepto de Justicia o de Lo Justo a nivel de cada grupo social como la comunidad, supone una doble interacción: la interacción de los valores que se manifiesta en sus relaciones económicas, sociales y culturales (plano valorativo) que se desarrollan sin la presencia notoria del conflicto; y la interacción de los procedimientos o formas de reivindicaciones de los valores económicos, sociales y culturales (plano reivindicativo) a partir de la presencia del conflicto. Así, en la experiencia del castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos, el plano

<sup>3</sup> Para una mayor explicación de este planteamiento puede consultarse el primer capítulo del trabajo antes citado (Peña, 1998).

valorativo del concepto de Justicia puede apreciarse en la sola concepción de los actos «inmorales» o prohibitivos de la caza, como «malos» o contrarias a lo que valorizan por «bueno». Dicha valoración de la Justicia en los comuneros se expresa a través de un conjunto de relaciones culturales, sociales y económicas: culturales, en tanto que hay una creencia o ideología que identifica tal experiencia; social, en tanto permite la reproducción de un orden, una forma de interactuar de sus individuos o subgrupos (familias); y económico, en tanto envuelve la protección de sus recursos vinculados a su sobrevivencia.

De otro lado, el plano reivindicativo de la Justicia en los comuneros y frente a la misma experiencia del castigo de la naturaleza puede entenderse en la presencia de propias formas de resolución o procedimientos. Así, se ha mencionado cómo es que los comuneros aymaras reaccionan frente al hecho climático suscitado, atacando directamente el hecho en sí, pero también convocando extraordinariamente al conjunto de comuneros para, a través de la «matrona» y el testimonio de los propios comuneros, identificar a los «culpables» de los hechos, y de encontrarlos, proceder a aplicar la sanción que estime la propia comunidad. Se trata de reivindicar lo que entiende por Justo la propia comunidad, abstraído de sus valores, pero al mismo tiempo sometido a interacción o transformación con el propio actuar del sujeto «culpable» que produjo el conflicto. Es decir, conflicto y valores interactúan, enriqueciendo el propio concepto de Justicia, o Justicia Comunal, frente al caso concreto.

En tercer lugar, el tema de los límites al propio concepto de Justicia Comunal esbozado, se encuentra —como adelantáramos— en la propia concepción de Lo Justo de los comuneros, que los lleva a plantear una propia concepción de Derechos Humanos o Fundamentales. Se trata de comprender el contexto, el grupo y el propio desarrollo de sus valores y reivindicaciones. Negar tal comprensión es negar propiamente la existencia del grupo social —la comunidad— y con éste el conjunto de conocimientos y relaciones con su medio. En la comprensión del castigo de la naturaleza, los comuneros han entretendido un conjunto de conocimientos (¿tabúes?) que no es producto de una casualidad o la transferencia gratuita de un personaje extraño e interesado, sino que es la expresión de su historia y del conjunto de sus relaciones económicas, sociales, culturales y hasta conflictivas que los identifica. El adulterio, el aborto, el maltrato a la madre, o la caza de vizcachas o patos en el período de siembra o cosecha de sus sembríos, constituyen en sí mismo límites a lo que ellos consideran sus derechos fundamentales o —en términos más amplios— su concepción de Lo Justo.

Esta apreciación de los límites, combina la Justicia de los aymaras con lo sobrenatural y lo divino, lo que resultaría difícil —por no decir imposible— que sea aceptado por la concepción universal de los Derechos Humanos derivado del Derecho Racional-Formal. Lo Divino o Trascendente desbordan los dogmas de la ciencia, la lógica abstracta, cuando se aplican como mecanismos de control social tan o más eficientes que los mecanismos de éstos últimos. Es a través de tal relación que los aymaras pueden enfrentar la «inmoralidad» y proteger sus recursos naturales. Justamente esta última consideración es la que se relaciona al carácter ecológico del acto, que pasamos a reflexionar.

### III. REFLEXIONES DESDE LO ECOLÓGICO

Desde un punto de vista ecológico, la comprensión del castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos simboliza una interacción evidente dentro los organismos vivos (comuneros aymaras, animales y plantas) y su ambiente (los componentes químicos y físicos del ambiente inanimado: granizada, helada, lluvia torrencial)<sup>4</sup>.

Esto significa que la presencia de una fuerte granizada, de una peligrosa helada o de una torrencial lluvia, puede entenderse en su carácter ecológico por el solo hecho que tales hechos climáticos producen alteración en el medio: los recursos o los organismos vivos se ven afectados; así, el daño a las plantas sembradas, afecta la alimentación del hombre y de los animales. Lo mismo puede ocurrir con la presencia de una peste inesperada sobre los animales de la comunidad, que afecta directamente a las personas que viven de la carne (proteína) de tales animales.

Entendiendo la Ecología como el estudio de ecosistemas, podemos identificar, a su vez, la presencia de más de un ecosistema en la interacción de seres vivos con su medio, a partir de la experiencia del castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos. Un primer ecosistema, puede ser identificado en la relación de los efectos climáticos con las plantas (sembradas y no sembradas) dentro de la comunidad; un segundo ecosistema corresponde a la relación de las plantas con los animales que las requieren para su alimentación (el ganado ovino o vacuno, y las personas, por ejemplo) en la comunidad; un tercer ecosistema está dado por la relación de los mismos hechos climáticos con la reacción que produce en las personas, quienes asumen un particular sistema de control social que opera frente a los actos «inmorales» o contrarios a la caza de vizcachas y patos, por ejemplo. A ellos se suman otros ecosistemas, que no alcanzamos a desarrollar pero que muy bien puede afirmarse su existencia: por ejemplo, los ecosistemas de los microbios y parásitos que habitan en la vegetación y animales, alterados a su vez por los hechos climáticos; el ecosistema regional de abastecimientos de recursos a los mercados de Puno o Arequipa, afectados por la disminución de recursos en las comunidades aymaras, etc.

El conjunto de estos ecosistemas configuran en importancia el carácter ecológico de la experiencia aymara del castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos. David Sutton y Paul Harmon (1977), justamente coinciden en destacar la importancia capital del estudio de ecosistemas para la comprensión más precisa del concepto de ecología. Ciertamente nuestro propósito no consiste en estudiar propiamente los ecosistemas relacionados a la experiencia aymara, aunque sí mostrar sus interacciones o efectos a partir del análisis de la propia experiencia y su análisis ritual tal como Roy Rappaport refiere para los Tsembaga de Nueva Guinea (1987).

Una muestra evidente del carácter interactuante de los ecosistemas puede apreciarse en una descripción literal de los acontecimientos. La experiencia del castigo de la

<sup>4</sup> Definición de ecología asumida de Sutton y Harmon (1977:25).

naturaleza aymara puede mostrarnos abiertamente como el conjunto de ecosistemas interactúan, se enriquecen mutuamente, y también se ven afectados y hasta extinguidos recíprocamente. Así, ante la granizada inesperada que afecta el sembrío, se ve disminuido el ecosistema de las plantas de la comunidad, particularmente la que fue objeto de sembrío para alimentación de los animales (avena, cebada) o de los propios comuneros aymaras (quínua, papa, habas, etc.) y con ello se afectan los ecosistemas de estos últimos. El hecho climático también produce reacción a nivel del ecosistema humano de los aymaras, al propiciar la puesta en funcionamiento del sistema de control social de la comunidad y con ello la represión de los actos «inmorales» y prohibidos. Esto último se presenta en forma muy coincidente al concepto de Justicia antes desarrollado y de vital importancia para la propia subsistencia del grupo social —la comunidad— en su sentido cultural, social y económico, al que se suma el sentido ecológico.

De otro lado, un análisis más complejo de estas interacciones nos lo permite ver el análisis de Rappaport (1987) sobre el estudio del ciclo ritual de los Tsembaga<sup>5</sup>. A partir de dicho estudio, Rappaport desarrolla el carácter ecológico o las interacciones de ecosistemas dentro del grupo de estudio. A continuación referimos las líneas principales de su análisis y lo comparamos con un análisis de la experiencia del castigo de la naturaleza de los aymaras.

El ciclo ritual de los Tsembagas, conforme al estudio de Roy Rappaport, se ve identificado por dos momentos importantes denominados el *kaiko* (fiesta del cerdo que supone matanzas masivas de tales animales) y la plantación del *rumbim* (pequeños árboles arbustos cuya plantación define subteritorialidad). Tal ciclo ritual es identificado con la conservación de sus medio ambiente (no degradado), la limitación de los conflictos bélicos a frecuencias que no ponen en peligro la existencia de la población de la región, que ajusta las relaciones hombre-tierra, facilita el comercio, distribuye los excedentes locales de cerdos en forma de carne entre toda la población y garantiza a la población humana una proteína de alta calidad cuando más la necesita (Rappaport, 1987:243).

En forma semejante hemos apreciado en los aymaras cómo el castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos constituye un ritual que convoca a la multitud de comuneros para afirmar un orden de valores, y dentro de éste poner fin a determinados conflictos «inmorales» o contrarios al contexto ecológico de la región (caza de vizcachas o patos). Asimismo, la experiencia de los aymaras puede mostrar como ajusta las relaciones hombre-comunidad, facilita la conservación de los sembríos o plantas por cosechar, redistribuyendo los recursos de quien resultare «culpable» a favor de quienes se han visto afectados por los hechos de la naturaleza y puede llegar a garantizar —en momentos difíciles y cuando no se ubican a «culpables»— el uso de recursos y bienes desde diferentes posiciones —llamada de atención a todos los comuneros— para continuar desarrollando la vida al interior de la comunidad.

<sup>5</sup> Los Tsembaga, a la fecha del trabajo de campo de Rappaport (1962-1963) constituía un grupo humano de 200 individuos de lengua maring, que habitaba en el distrito de Madang, en el territorio de Nueva Guinea, administrado por Australia.

## LA FUNCION HOMEOSTÁTICA

Un aspecto específico de análisis que hace Rappaport (1987) de su experiencia de Nueva Guinea, es el referido a la función homeostática del ritual de los Tsembaga, que en nuestra opinión tiene un desarrollo semejante al ritual del castigo de la naturaleza de los aymaras del Sur Andino. Rappaport considera que los rituales poseen virtudes peculiares que los hacen adecuados para funcionar como **homeostatos** y **transductores**.

El funcionamiento del ritual como transductor, es definido por Rappaport en su semejanza a los termostatos<sup>6</sup>. Señala que, al igual que los termostatos, los rituales presentan un aspecto binario: del mismo modo que los termostatos se apagan y se encienden, afectando a la cantidad de calor producida por el horno y a la temperatura del medio, también los rituales de los Tsembaga se inician y se completan, afectando al tamaño de la piara (de cerdos), a la cantidad de tierra cultivada, a la cantidad de trabajo empleada, a la frecuencia de las guerras y a otros componentes del sistema. En el mismo sentido, el ritual del castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos, se inicia y se completa a manera de un termostato, afectando la relación de los comuneros con su medio, produciendo una redistribución de recursos desde los «culpables» a favor de las víctimas de los castigos de la naturaleza, llamando la atención a los «culpables» y a los futuros «culpables» de actos «inmorales». El ritual se enciende a través de hechos aparentemente ajenos a la voluntad de los hombres —los hechos climáticos—, y se apaga con la sanción de los «culpables» que restablece la relación armoniosa con el cosmos.

El mero hecho de la realización de un ritual, sigue diciendo Rappaport, debe ser considerado como una señal, que no es otro que el papel de transductor:

«...Ya que un ritual, en un momento determinado, solamente puede realizarse o no, el hecho de que se realice transmite una información binaria. La información binaria es cualitativa en cuanto es información de tipo «si-no», más que de tipo «más-menos». De todos modos, la ejecución de un ritual puede depender, como lo hacen muchos rituales maring [al que se integran los Tsenbaga], de un complejo conjunto de relaciones cuantitativas entre numerosas variables. Así, la realización del ritual puede ser una simple representación cualitativa de una información cuantitativa compleja.» (Rappaport, 1987:254).

Para una mayor explicación de su afirmación, Rappaport refiere el ritual del arrancado del *rumbim*. El hecho de arrancar el *rumbim* transmite sin ambigüedades

<sup>6</sup> El mismo Rappaport refiere que un termostato es básicamente un interruptor que, como respuesta a un cambio concreto en el medio en el que se halla inmerso, «se enciende» o «se apaga» activando o desactivando una fuente de calor. Así, es definido el termostato como una variable bivalente o binaria contraria a otros componentes del sistema que serían variables continuas o polivalentes (1987:253).

una señal al interior de la localidad de los Tsembaga: «...el subsistema local ha alcanzado un determinado estado y que, por ello, la población local puede emprender acciones anteriormente prohibidas que probablemente afectarán al subsistema regional» (1987: 255). La ausencia de **ambigüedades** en el mensaje deriva del carácter binario del dispositivo de transducción ritual, que reduce una gran masa compleja de información de tipo «más-menos» a una simple afirmación de tipo «si-no» (Ibídem).

En el mismo sentido, en el caso del castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos, la señal binaria, que sintetiza las ambigüedades, se encuentra en el hecho concreto de los daños producidos por la fuerte granizada, la peligrosa helada, la torrencial lluvia o la peste que ha capturado al ganado. Los solos hechos climáticos pueden producir una enorme información «mas-menos», dependiendo de la apreciación de los daños y de cuantos afectados pudieran haber en la comunidad; sin embargo, sumada la presunción de la comisión de «actos inmorales» que resultan directa o indirectamente conocidos en la comunidad tal información se sintetiza en la variable binaria «si-no». El hecho «grave» de la naturaleza se transforma en una simple afirmación «si-no» que convoca fácilmente al conjunto de aymaras de la comunidad para poner fin al conflicto conocido.

De otro lado, el funcionamiento del ritual como homeostato, lleva a Rappaport a discutir el rol de la antropología y los estudios ecológicos para aclarar las causas, tanto como las consecuencias, del comportamiento/racionalización derivado del ritual, las mismas que estima han de buscarse principalmente en las concepciones de los actores. En tal sentido, Rappaport retoma el planteamiento de otros estudios<sup>7</sup> en los que desarrolla el planteamiento de dos modelos de medio ambiente, a los que denomina:

- Modelo «operativo» (u operacional), y
- Modelo «cognitivo» (o *cognized*).

El modelo operativo, dice Rappaport, es el que construye el antropólogo a través de la observación y de la medición de los entes, los acontecimientos, y las relaciones materiales empíricos: «el antropólogo utiliza este modelo para representar, con fines analíticos, el mundo físico del grupo que está estudiando» (1987:257). El modelo cognitivo, de otra parte, es el modelo del medio concebido por la población que actúa en él. Al comparar los dos modelos, Rappaport sostiene lo siguiente:

«...Ambos modelos se superponen, pero no son idénticos, Aunque muchos de los componentes del mundo físico estarán representados en ambos modelos, el operativo incluirá probablemente elementos materiales, tales como gérmenes de enfermedades y bacterias

<sup>7</sup> Los estudios de su autoría adicionales a los que se refiere Rappaport son dos: «Aspects of man's influence upon island ecosystems: alteration and control» (1963: *Mans' Place in the Island Ecosystem*, F.R. Fosberg, comp. Honolulu, Bishop Museum), y «Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea People» (1967: *Ethnology*, 6, pp. 17-30).

nutrificantes, que afectan a los actores, pero de los cuales éstos pueden no ser conscientes. En cambio, el modelo cognitivo puede incluir elementos cuya existencia no podrá ser demostrada por medios empíricos, tales como espíritus y otros seres sobre-naturales». (Rappaport, 1987: 257).

Siguiendo la aplicación de ambos modelos sobre el caso del castigo de la naturaleza como consecuencia de actos humanos, podemos distinguir lo siguiente:

### **DATOS DEL MODELO OPERATIVO**

- El modelo operativo puede apreciarse en primer lugar en la realización de los hechos climáticos, como la fuerte granizada, la peligrosa helada o la torrencial lluvia, así como en la constatación de la peste del ganado.
- El modelo operativo también puede apreciarse en los daños sobre los sembríos o del producto por cosechar, o el daño sobre el ganado de los comuneros. Se aprecia, que se afectan varios ecosistemas de la comunidad y con estos el propio ecosistema humano.
- Un hecho adicional del modelo operativo puede constatarse en la expropiación de los bienes de él o los «culpables» de la comunidad, no afectados por los hechos de la naturaleza, para redistribuirlos en las familias afectadas.
- Se puede sumar también dentro del modelo cognitivo, la presencia de todo un sistema de resolución al conflicto que entienden iniciado: desde órganos de resolución, procedimientos y formas de sanciones o acuerdos sobre los «culpables».

### **DATOS DEL MODELO COGNITIVO**

- El modelo cognitivo resalta, en primer lugar, el entendimiento de los hechos de la naturaleza como actos de castigos, provenientes de la deidad «madre naturaleza».
- Un segundo aspecto del modelo cognitivo está dado por la consideración de la conexión de tales hechos de la naturaleza con los actos «inmorales» o prohibidos que son cometidos o transgredidos por determinadas personas de la comunidad. En suma, se trata de considerar que estos actos humanos producen la ira de la deidad de la naturaleza, que a su vez envía a los demonios climáticos para controlarlos.
- Un aspecto adicional del modelo cognitivo de los aymaras está dado por la posibilidad de poner freno a posibles hechos climáticos a través de la sanción, luego de identificar a los «culpables» de los actos «inmorales» o prohibidos en la comunidad. Es decir, el creer que es posible volver a la relación armoniosa con la naturaleza.
- Asimismo, se puede comprender dentro del modelo cognitivo, la consideración general (regla de prevención general) en la actitud y pensamiento de los comuneros aymaras de prever la comisión de actos inmorales o prohibidos con el objeto de evitar que se produzcan hechos climáticos con efectos calamitosos.

Como puede apreciarse, los datos del modelo operativo tienen plena validez científico, y retomando la reflexión desde «Lo Jurídico», podemos decir que coinciden con la apreciación lógico-dogmático del Derecho Racional-Formal antes presentado. Los hechos en sí, del clima, de los daños de los sembríos, de la sanción aplicada al o los «culpables», como del procedimiento de resolución aplicable para identificar a éstos, tienen una explicación empírica y lógica que sigue el modelo operativo de Rappaport.

En el mismo sentido, los datos del modelo cognitivo de los aymaras, tienen plena validez dentro del concepto de Justicia Comunal que hemos desarrollado. La identificación de la naturaleza como deidad, la relación de los «actos inmorales» con la insatisfacción de la naturaleza, la necesidad de sancionar los «actos inmorales» para volver a la armonía con la madre naturaleza, como la prevención general de no cometer actos inmorales para evitar daños desde la naturaleza, solo pueden ser comprendidos, manejados y valorizados por los comuneros aymaras que encuentran en tales identificaciones su apreciación de Lo Justo. A través de tal conocimiento, los aymaras entienden que pueden controlar su orden, en términos físicos y cosmogónicos, como el propio manejo y redistribución de sus recursos.

En suma, podemos apreciar que lo ecológico, dentro del sentido cognitivo de los aymaras, tiene estrecha relación con la Justicia, puesta de manifiesto en su sentido comunal.

## CONCLUSIÓN

Los castigos de la naturaleza constituyen actos de Justicia y actos Ecológicos que superan la simple referencia de un derecho racional-formal (positivo) en términos modernos y los conocimientos empíricos de un modelo operativo.

El hecho del castigo de la naturaleza, como consecuencia de actos humanos es ante todo la expresión de un acto de Justicia, en el más amplio sentido de Lo Justo, que interrelaciona a los aymaras del Sur Andino con la deidad Naturaleza y que valora y reivindica la prohibición de «actos inmorales» o contrarios al contexto geográfico de la comunidad (caza de patos o vizcachas). Pero tal contenido, al mismo tiempo, significa el reconocimiento de un acto Ecológico, que integra el estudio de ecosistema a partir del conocimiento del actor aymara con su medio, con la deidad naturaleza, y que conduce, al mismo tiempo que establece medios de control social frente a los actos inmorales o prohibidos, la redistribución y cuidado de sus recursos.

Hemos podido apreciar que en un momento dado físico —geográfico— y social —intercultural— del conjunto de ecosistemas de la comunidad, se produce una señal binaria traducida en la apreciación —sin ambigüedades— de los hechos climáticos de la naturaleza que lleva a activar el sistema homeostático de la misma comunidad a través de un modelo cognitivo que solo resulta conocido y manejado por el aymara del Sur Andino y que involucra su concepción de Lo Justo.



## FUENTES DOCUMENTALES

- PEÑA JUMPA, Antonio. *Justicia Comunal en los Andes del Perú, el Caso de Calahuyo*. Lima, PUCP. 1998.
- RAPPAPORT, Roy A. *Cerdos para los Antepasados. El ritual en la Ecología de un Pueblo en Nueva Guinea*. México, Siglo XXI Editores. 1987.
- SUTTON, David B., y HARMON, N. Paul. *Fundamentos de Ecología*. México, Editorial Limusa. 1977.
- WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica. 1969.