

san marcos



Julio -
Setiembre
1976

16

UNMSM-CEDOC

San Marcos



Revista de Artes, Ciencias y Humanidades, editada por la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Rector: JUAN DE DIOS GUEVARA

Director de Biblioteca y Publicaciones: Francisco Velasco Gallo
Director de "San Marcos": Alberto Tauro

Nueva época

Lima, julio-setiembre de 1976

Nº 16

AUGUSTO TAMAYO VARGAS

Borges y la poesía de la espera y el espejo 3

ANTONIO PEÑA CABRERA

Roberto Grosseteste y los orígenes de la ciencia moderna 21

ALEJANDRO VIVANCO G.

La danza de las tijeras 39

HUMBERTO ROTONDO

Creencias culturales relativas a la enfermedad en migrantes de la sierra 65

TOM DILLEHAY

Consideración metodológica para análisis de montículos de conchas de la costa peruana 91

EMILIO MENDIZABAL LOSACK

La pasión racionalista andina 109

ALEJANDRO PERALTA

Poemas inéditos 163

CARMEN DRAGONETTI

Los seis maestros del error 175

NOTAS Y COMENTARIOS	205
<i>Agricultores y herbolarios de Nazca, por Fernando Cabieses (205).— Herramientas pétreas de los antiguos peruanos, por Fernando Moreno Corzo (208).</i>	
BIBLIOGRAFIA	210

“SAN MARCOS” solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos no solicitados. Puede reproducirse su contenido, siempre que se indique su procedencia.

Redacción: Avenida República de Chile 295, Of. 504; Lima.

AUGUSTO TAMAYO VARGAS

BORGES Y LA POESIA DE LA ESPERA Y EL ESPEJO

En "La esfera de Pascal" leemos: "Seis siglos antes de la era cristiana, el rapsoda Jenófanes de Colofón, harto de los versos homéricos que recitaba de ciudad en ciudad, fustigó a los poetas que atribuyeron rasgos antropomórficos a los dioses y propuso a los griegos un solo Dios que era una esfera eterna" .¹ Borges añade que Platón consideraba a la esfera como la figura "más perfecta y uniforme"; y seguimos, a través de él, el pensamiento de muchos otros que han visto en aquélla la perfección. "La soledad circular" sería la divinidad, pero a la vez es, también, el universo pleno; o la naturaleza o la humanidad viéndose a sí misma, pero entonces, de pronto, llegamos a aquello de "la esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". La figura puede ser abstractamente perfecta, pero realmente el hombre la deforma. De todo aquello deduce que la historia universal puede resumirse en metáforas, que es, como puede decirse de cualquier texto de Borges, que la palabra o si se quiere la literatura, es el principio y fin de todas las cosas. Pero nos interesa en aquella cita leer en la interlínea —que es en Borges leer en la línea— que el *ideal* es una esfera perfecta en sí misma, tal como puede concebirse a Dios, quien, por otra parte, no es sino lo que pretende alcanzar el arte, ya que la con-

¹ Borges Jorge Luis: *Otras inquisiciones* (Sexta edición). Buenos Aires, Emecé, 1970.

cepción divina no es sino el reflejo del artificio humano. Pero por el camino de alcanzar la perfección llegamos a la "esfera espantosa", que es el producto del hombre y en verdad el hombre mismo conociéndose, la suma de la vida de los hombres o de uno, que es degradante, triste, imperfecta, con "vértigo", "miedo" y "soledad", que serían tres constantes que se desprenden de los ensayos y de la obra total de Borges. Ellas constituyen "la historia del hombre", que se repite en cada momento.

Lo expresado en ese ensayo nos muestra a Borges haciendo permanente poesía pues se expresa por metáforas y por intuiciones, por "lo no dicho". A esa poesía —por ende a esa literatura— la pretende "hermosa", "perfecta", "uniforme", buscando una armoniosa composición, a través de la cual parece decírnos que lo que le interesa es la "forma", que en ella está el todo (la esfera discurriendo solitaria y eterna (?). Y sin embargo —los sin embargos que Borges acumula!— en el contenido está la angustia, la preocupación por el existir, por la obra del hombre —la esfera espantosa cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna— donde cabe la aflicción de pensar en "lo eterno", en el sentimiento de una herida abierta; el dolor constante de *ser* y la tremenda carga de preocupación por resolver lo que parece está resuelto y sin embargo no es sino producto de un sueño que puede destruirse para volver a soñar. Ya desde los ensayos de juventud —y aunque pareciera mero juego dialéctico— le preocupó el "Infierno" que se vive en algún momento y no se sabe por cuánto tiempo en este lado. "Yo creo que en el impensable destino nuestro, en que rigen infamias como el dolor carnal, toda estrafalaria cosa es posible, hasta la perpetuidad de un Infierno"....² Aunque él maneje las teorías barajándolas y termine por decir que estima las ideas religiosas o filosóficas por su "valor estético"³ éste no sería, a la postre, sino un juego retórico. Escondidas esencias se almacenan detrás de la muralla donde se oculta para carcomer en soledad lo que lo apabulla. "Vida y muerte le han faltado a mi vida"....

² Borges Jorge Luis: "La duración del infierno". *Discusión* (Cuarta edición). Buenos Aires, Emecé, 1966.

³ Borges Jorge Luis: "Epílogo". *Otras inquisiciones*, etc.

“Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial”... dirá al comenzar *Discusión* y al terminar *Otras inquisiciones*. Adivinamos, empero, que “vida” y “muerte” no le han faltado en la vida sino que las ha resuelto en supuestas fórmulas de “pura inteligencia”, capa con que ha cubierto lo que su sensibilidad podría haberle hecho escribir y que calla, convirtiendo esos términos en poesía, donde están escritos detrás, a través de la palabra. Escepticismo tal vez, pero no resuelto. Considero, por ello, que Borges es esencialmente un poeta —en busca de soluciones para vivir que a él le resultan para escribir—; y que toda su literatura, incluyendo cuentos y ensayos, es poesía, que lleva consigo símbolos y símbolos de símbolos y espesos silencios en los que hay que entrar para llegar a aquello que no está consignado. Algunas veces expresa por fuera su angustia, pero luego la borra, como sonriéndose, vuelto a la compostura de su formal apariencia de simple razonador inacabable en busca de la figura estética. Creo que debemos dejar a un lado aquellos epítetos que lo señalan como “brillante”, como “maravilloso simulador”, como “penetrador de laberintos”. Y pensemos en él como poeta con desgarramientos —que no quisiera que los llamáramos tales— ocultos tras el escaparate de su ingenio, que le sirve para hablar de las honduras que halla como cosas naturales que no permite que lo maren, ni alturas que lo aplasten. Algo así como lo que él mismo señala en *El arte narrativo y la magia*⁴, —“ese recelo de que un hecho temible puede ser atraído por su mención”— lo hace aparecer impávido jugando con los misterios que lo horrorizan en el fondo —sin mentarlos— para que le sean benévolos —por ello— en su exterior, para componer algunas bellas frases. Es un exorcismo de poeta.

Tal vez si buscáramos alguna analogía en la literatura, pensaríamos en Edgard Allan Poe. Quien sabe si por contraste. Nadie menos indicado para asemejársele —en apariencia— que ese atormentado y extraño escritor, delirante y alcohólico, mientras Borges es lúcido, equilibrado y aun diríamos abstemio, si ésta no fuera una palabra peyorativa para alguien que se supone más allá del bien y del mal. Literariamente a Poe se le ha

⁴ Borges Jorge Luis: *Discusión*, etc.

clasificado de romántico, con un recuerdo persistente de un "cuervo" implacable y de unos versos de ultratumba y más significativamente como un narrador que estremece y que halla en el cuento la mejor forma de expresarse. Ya sabemos cómo es de clásica en su "composición" la obra de Poe, quien busca una perfecta correlación de los elementos que pone en juego y cómo, por otra parte, es ante todo un poeta que escribe narraciones —aunque sea considerado un maestro ejemplar del cuento. Es Borges quien habla en *El arte narrativo y la magia* —ya citado— del cuento —o novela?— de Poe: *Narración de A. Gordon Pym*, donde la presencia de lo "blanco" le da una indudable característica poética, y donde la adivinación del lector está sujeta a las reglas que diera Mallarmé para la poesía, según Borges. El desliz que se produce de un plano de la realidad a otro en la narrativa fantástica⁵ convierte ésta en poesía, pues sentimos que toda la producción de Poe está investida de manifestaciones poéticas.⁵ Continuamente hay cuentos en Poe, que nos llevan de la prosa a la poesía, como en Borges.

Borges es también un clásico por su perfección y por sus teorías del arte —curiosa es la coincidencia en mostrar predilección por el "cuento" de Hawthorne en ambos autores—. La reiteración y la repetición, el preciso dato y la idea de que escribe lo que otros escribieron, hacen a su obra clásica, en una espiral que no es otra cosa que su pretendida esfera desenvolviéndose sin dejar de dar vueltas y sin perder las relaciones de sus partes. Y también Borges es un poeta —como ya lo dijimos— en toda su producción literaria. Y a uno, poseído por alucinaciones que fabrica con estudiado arte; y al otro, poseído de una incesante búsqueda de problemas ontológicos, del porqué y del cómo de la vida, del destino del hombre o de los hombres que son en suma uno, no podemos dejar de relacionarlos, de establecer que ambos están más allá de cualquiera clásica forma-

⁵ Borges Jorge Luis: "E.A.P.". *El otro, el mismo. Obra Poética* (Edición especial). Buenos Aires, Emecé, 1964.

El poema aparece con el título completo de "Edgard Allan Poe", en la edición de 1967.

⁶ Beleván Harry: *Lo fantástico* (En prensa) Editorial Anagrama, 1975.

lidad en el campo de esa angustiosa preocupación de no saber a dónde, ni por qué estamos viviendo —es alguien que sueña por todos que estamos viviendo— aunque ni Poe ni Borges quisieran decirlo a la manera inmediata en que lo expresó Rubén Darío. Es posible que Borges repudie este parentesco por alguien de quien ha dicho: "De la buena teoría de Poe, quiero decir, no de su *deficiente práctica*". (Pero a Borges no hay que creerle las cosas literalmente, sino buscar y rebuscar más adentro hasta hallarnos, como en el caso de Poe, con su manifiesto entusiasmo por la "narración de A. Gordon Pyn" y más tarde con el poema "E.A.P.": "Quizá del otro lado de la muerte// sigue erigiendo solitario y fuerte espléndidas y atroces maravillas")⁷. Ambos llevan a cuestas extraordinarias y felices equivocaciones. O llevan a uno equivocarse. Por ejemplo las justas alabanzas que tributa Borges a Whitman no lo hacen asemejarlo a él, aunque alguien pretendiera entenderlo así. Whitman es un poeta arbitrario, satisfecho con la naturaleza y con la vida que le regalaba el destino y está lejos del escéptico, contradictorio, sofista —con maravillosos sofismas— del poeta que busca un fin sin fin y un comienzo sin comienzo, que niega la existencia aunque le duela, y que vive buscando el reflejo de los espejos y la esplendidez de los laberintos que se multiplican en un anhelante encontrarse y perderse, hallarse y olvidarse, con la conciencia de su incapacidad y con el sentimiento denigrante de ser, de hallarse frente a sí mismo como un hombre limitado y lacerado.

Poe buscó a través de varios ensayos —y especialmente en uno: "El principio poético"⁸— lo que podía ser la poesía: "impaciente tristeza de no poder alcanzar *ahora*... divinas y arrebatadoras alegrías de las cuales sólo alcanzamos visiones tan breves como imprecisas".... Borges señala que "la misión del poeta sería restituir a la palabra, siquiera de un modo parcial, su primitiva y ahora oculta virtud"⁹. Ambos señalan la limitación

⁷ Poe Edgard Allan: *Obras en prosa* (2 tomos. Traducción y Notas de Julio Cortázar. Madrid, Ediciones de la Univ. de Puerto Rico, 1956.

⁸ Poe Edgard Allan: *Obras en prosa*, Segundo Tomo, etc.

⁹ Borges Jorge Luis: *La rosa profunda*. Buenos Aires, Eme-cé, 1975.

del acto literario, pero ambos consideran que en la empresa que es la poesía se está buscando el ansiado e ilimitado conocimiento supremo, que está en una *imagen*, que está en una *palabra*, ambas *símbolos* mágicos del universo que se dan en el hombre. Y por ese camino de "señuera y de barro" —sueño y carne— llegamos ante el poeta Borges.

Borges, en su primera estación poética se declaró "ultraísta". El ultraísmo fue la gran compuerta abierta para el torrente del "vanguardismo" en Hispanoamérica. Con ese movimiento llegó esquematizado el "creacionismo" y el proceso en forjación del "surrealismo". Como las tendencias de la época, el "ultraísmo" tuvo un programa que recogió las inquietudes de aquellos años colindantes con la Primera Guerra Mundial en un entronque de la llamada "poesía pura". Borges fue un poeta representante del movimiento, aunque rápidamente saliera o se escapara de él; y así como hizo las exequias del Modernismo, olvidó o pasó por alto su proclama ultraísta para hacer una síntesis armoniosa de una poesía que, sostenida en metáforas, traía una trascendencia, declarada intrascendente, de un mundo de ideas encontradas en un afán cultista, donde lo universal se unía a lo evidentemente argentino en el hallazgo de la palabra. Un lenguaje que expresara las dificultades para solucionar el problema de ser un hombre que trata de explicarse el universo, sintiéndose copartícipe de una cultura determinada.

Prescindamos de la discusión sobre quién y en qué momento exacto se fundó el "ultraísmo", pero lo vemos ya claramente definido en la proclama correspondiente: "*Ultra*-Un manifiesto de la juventud literaria"..."Nuestro lema será *Ultra*, y en nuestro credo cabrán todas las tendencias, sin distinción, con tal que expresen un anhelo nuevo". En 1921 Borges publicará un artículo en el que dice: "El ultraísmo no es quizá otra cosa que la espléndida *síntesis de la literatura antigua*, que la *última piedra*, redondeando su milenaria fábrica". Y, así, considerando una tesis transformista vería en *Ultra* lo último en ese devenir. Hay en esto una línea que mantiene Borges: su inmersión en la "tradición" de la cultura y específicamente del idioma. La poesía de *Ultra* —o sea la suya— venía a ser "síntesis de la litera-

tura" anterior, como una "última piedra" donde se solidificara un proceso de poesía —diríamos un proceso de lenguaje— adquiriendo una aparente "nueva forma", que es sin embargo la eterna, sin las "modernidades" que trae el "modernismo".

El esquema ideado por los ultraístas era el siguiente: "1º) Reducción de la lírica a su elemento primordial: la metáfora; 2º) Tachadura de las frases medianeras, los nexos y los adjetivos inútiles; 3º) Abolición de los trabajos ornamentales, el confesionalismo, las circunstancias, las prédicas y la nebulosidad rebuscada; y 4º) Síntesis de dos o más imágenes en una que ensancha de ese modo su facultad de sugerencia". Borges explicaba después que había, de acuerdo con aquello, "dos imprescindibles medios —en la elaboración de la poesía— el ritmo y la metáfora. El elemento acústico y el elemento luminoso. El ritmo, no encarcelado en los pentagramas de la métrica, sino ondulante, suelto, redimido, bruscamente truncado. La metáfora: esa curva verbal que traza casi siempre entre dos puntos —espirituales— el camino más breve". Con ellos buscaba Borges "la sensación en sí". Era esto similar a lo que Poe llamaba "excitación del alma que reconocemos como el *sentimiento poético*" (?). El propio Poe encontraba que para la poesía era necesaria "la *creación rítmica de la belleza*". Borges añadía en el artículo titulado "Ultraísmo", publicado en *Nosotros*, en ese año de 1921: "El ultraísmo tiende a la meta principal de toda poesía, esto es a la trasmisión de la realidad palpable del mundo en realidad interior y emocional" ⁹.

Con el "verso suelto" y la "metáfora encadenada" Borges construiría una armazón poética que llevaba sus propias contradicciones, aceptando "circunstancias" y "regiones" —rehuidas por el "ultraísmo"— y aun "confesionalismos", aunque éstos no tuvieran que ver con los practicados por el "romanticismo" como escuela del siglo XIX pero sí con el hombre Borges colocado al lado o al frente del poeta Borges. Este no pudo evitar las "circunstancias" del otro y llegó a ser con el tiempo

¹⁰ Habría que ver en *La realidad y los papeles* de César Fernández Moreno (Madrid, Aguilar, 1967) los Capítulos VI: "El vanguardismo en Europa"; y VII: "El Ultraísmo".

lo que Sarmiento pretendía —aunque con otras metas—: “un hombre que sea europeo en el saber y criollo en el temperamento”. Esto para figurárnoslo, como con un identikit, hecho precipitadamente. Porque para verlo por dentro hablariamos de una inteligencia lírica, con la intensidad subjetiva de la búsqueda de verse reflejado en todos los hombres, que son a la vez miembros de todas las edades en todos los “universos”, y por lo tanto también reflejado en el mundo trasmutable, en el tiempo, que es la vida en su laberinto, o en el laberinto que es la vida en el tiempo, donde cada vez que se muere un hombre se acaba el universo. Todo ello no es sino expresión poética, realización poética donde predomina el destrenzarse del pensamiento humano y un sentimiento de reflejo, de imposibilidad de captar la realidad directamente y sólo percibirla a través del “espejo” del arte, que, a la vez, deforma e imperfecciona la realidad, pero la conserva a su manera, o sea que la perenniza, en la única posibilidad de eternizarla.

En “Arte Poética”, comprendida en la colección *El otro, el mismo*¹¹ podemos apreciar que el tiempo es un río (“Mirar el río hecho de tiempo y agua/Y recordar que el tiempo es otro río”...) y que nosotros nos perdemos en ese río pues nuestros rostros se reflejan en el agua y pasan. (“Y que los rostros pasan como el agua”). Todo el arte consiste en tratar de sobrepasar nuestras limitaciones, nuestra caducidad, nuestra impotencia. (“Convertir el ultraje de los años/en una música, un rumor, un símbolo”...). “También es como el río interminable/que pasa y queda y es cristal de un mismo/ Heráclito inconstante...”). Pero la poesía es “inmortal y pobre”, al mismo tiempo. Sólo es un espejo donde se refleja la cara, pero no es la cara misma. A ella debemos recurrir para *tratar* de encontrar nuestro rostro. En el verbo *tratar* está el límite. La vida está al frente de nosotros, como Itaca para Ulyses, pero nunca llegamos a desembarcar en ella. (“De verde eternidad, no de prodigios”). Como el tiempo, el arte es eterno, pero nuestros rostros se pierden en las aguas. Y al igual que en “Arte Poética”, Borges señalará nues-

¹¹ Borges Jorge Luis: *Obra Poética*, etc. Habría que advertir que hay otro poema “Límites”, comprendido en la colección *El otro, el mismo*.

tra finitud, nuestro acabamiento frente al río, en el poema "Límites" de la colección "Museo" ¹², donde está tan silenciosamente patente el sentimiento de la muerte, tan no sabemos cuándo, pero a la vuelta de la esquina:

Hay una línea de Verlaine que no volveré a recordar,
Hay una calle próxima que está vedada a mis pasos,
Hay un espejo que me ha visto por última vez,
Hay una puerta que he cerrado hasta el fin del mundo...

...La muerte me desgasta, incesante.

Y en "Cuarteta" de la propia colección ya había recogido: "Es posible que yo, súbdito de Yaqueb Almansur, / Muera como tuvieron que morir las rosas y Aristóteles?"... Claro que los "Límites" van más allá de la concepción de la muerte, señalando en realidad las limitaciones del hombre.

Podemos seguirlo a través de una jugosa experiencia de realización poética. Tomaremos algunos de los poemas representativos y trataremos con ellos de exponer el juego de la artificiosa lógica con que se recubre todo el vasto campo de la ilógica condición humana y su universo. En "La vuelta", Borges, todavía sumergido en el ultraísmo, empleará su "metaforismo" en un poema pleno de sentimentalismo, con una ternura que abriría una posibilidad "romántica" de sensibilidad cubriendo la imagen por encima del raciocinio donde la casa habrá de reconocerlo para volver a "ser un hábito del alma".

Después de muchos años de ausencia
volví a la casa primordial de la infancia
y aún persevera forastero su ámbito.
Mis manos han tanteado los árboles
como quien besa a un durmiente
y he repetido antiguos trayectos
como quien recobra un verso olvidado
y vi al desparramarse la tarde
la frágil luna nueva
que se arrimó al amparo sombrío
de la palmera de hojas altas,...

12 Ibídem

Con el término "primordial" señala Borges el principio fundamental de su existencia. En ella reviven los "viejos trayectos" —acciones, voliciones, sueños de la infancia y la juventud— no perdidos sino almacenados, porque él dirá "como quien recobra un verso olvidado". El paso del tiempo está sin embargo vivamente señalado, hay una frágil nueva "luna nueva", y el poeta piensa en la "caterva de cielos" que "abarcará entre sus paredes el patio"...

"¡Qué caterva de cielos
vinculará entre sus paredes el patio,
cuánto heroico poniente
militará en la hondura de la calle
y cuánta quebradiza luna nueva
infundirá al jardín su ternura,
antes de que me reconozca la casa
y vuelva a ser un hábito del alma!"¹³.

Lo que significa días y más días antes de su reencuentro y, luego hasta ese "hábito del alma". El tiempo que destruye es el mismo que reconstruye la relación entre el hombre y las cosas que lo rodean, que no son sino proyecciones de la misma mente humana que no se sabe si razona o sueña; y dentro del sueño la casa reconoce al hombre que la habita. El sentimiento —más que el problema— del tiempo lo lleva a esos versos de "Final del año":

La causa verdadera
es la sospecha universal y borrosa
del enigma del Tiempo,

¹³ Este poema sufre modificaciones entre las ediciones (especial) de 1964 y la de 1967, también consultada. En la primera dice:

"Después de muchos años de ausencia"....
En la segunda, ajustando la expresión, solamente aparece:
"Al cabo de los años"....
En la primera nos dirá en el verso 14º:
"vinculará entre sus paredes el patio"....
El mismo verso aparece modificado:
"abarcará entre sus paredes el patio"....

Se puede afirmar que estas modificaciones, así como interpolaciones de nuevos poemas o ampliaciones de los publicados. las viene haciendo hasta la fecha.

es el asombro ante el milagro
de que a despecho de azares infinitos
perdere algo en nosotros:
inmóvil. ¹⁴

Mientras tanto corría su "vanguardismo", que era contenido, medido. Alguna marca en la ortografía: "Dualidá", por ejemplo; el término creado: "vanilocuencia". Y claro que el encadenamiento de las metáforas, sin persistencia monótona; y el ritmo ajeno a las reglas preestablecidas de la tradicional versificación. En medio de ese discreto caminar por las nuevas corrientes, Borges ofrece, por un lado "el simulacro de los espejos" y, por otro, cierto intimismo "porteño", ya en el cementerio de "La Recoleta", y en la "Calle con almacén rosado", donde están las imágenes plenas de colorido local: "es como una sequía husmeando la lluvia", o "almacén que en la punta de la noche eres claro/como el ascua en la punta ferviente del cigarro"; al lado, la pampa como "horizonte de suburbio"; y más allá o más adentro "La fundación mítica de Buenos Aires", con su "río de señuera y de barro", típica expresión de esa *dualidá* que consigue Borges desde aquellos años de sus experiencias primeras ¹⁵.

En "Casi juicio final" hay como una recapitulación o repaso de esa poesía. "Mi callejero no hacer nada vive y se suelta en la variedad de la noche". Es un recuerdo de su tarea de *atestiguar el mundo*, de su asombro de vivir, de la presencia de su atmósfera y de sus antepasados en sus versos, como el Coronel Suárez, vencedor en Junín, para quien "floreció una rosa encarnada en la batalla". Como Horacio, nos dice: "El agua sigue siendo dulce en mi boca/ y las estrofas no me niegan su gracia". Siente "el pavor de la belleza" y al asegurarse su condición de poeta se pregunta quién lo puede condenar si su propio análisis lo perdona ¹⁵.

¹⁴ Pertenece este poema al mismo libro *Fervor de Buenos Aires*, que el anterior "La vuelta". Está comprendido en *Obra Poética*, etc.

¹⁵ Borges Jorge Luis: "La fundación mítica de Buenos Aires". *Cuaderno de San Martín*, también incluido en *Obra Poética*, etc.

¹⁶ "Casi juicio final" pertenece a *Luna de enfrente*, poemario anterior a *Cuaderno de San Martín* y como éste comprendido en *Obra Poética*, etc.

Así se llega a "La noche cíclica", donde nos encontramos con el mismo realizador de un juego donde se nos ofrece la "eternidad" volviendo constantemente al hombre, la reiterada vuelta al mismo punto: "los astros y los hombres vuelven cíclicamente"...

No sé si volveremos en un ciclo segundo
como vuelven las cifras de una fracción periódica;
pero sé que una oscura rotación pitagórica
noche a noche me deja en un lugar del mundo...

Teorías que plantea y que él mismo se encarga de desvanecer; períodos cíclicos, laberintos que llevan al encuentro de nada y algo: "Y las calles unánimes que engendran el espacio/son corredores de vago miedo y sueño" . . . ; recursos de erudición clásica en contradicciones y paradojas: —"Lo supieron los arduos alumnos de Pitágoras"—; —"David Hume de Edimburgo dijo la misma cosa" . . . ; "No sé si volveremos en un ciclo segundo" enfrentándolo "pero sé que una oscura rotación pitagórica/ noche a noche me deja en un lugar del mundo"; y ante "La rosa apagada": y ante la "Roma" hecha "polvo", el poeta siente y no sabe cómo explicarse que a su "carne humana" vuelva la *eternidad constante*. La creación viviente está sostenida sobre artificiosos aparatos racionales que se supone fueron prefabricados.

Al lado, el "Poema conjetural", en el otro espacio donde el péndulo nos lleva, Borges habla de su *destino sudamericano*, en un ir y volver, en un regresar histórico a su "circunstancia" después de estarse en un mundo emocionalmente erudito y aun bellamente abstracto. Todo ello a base de la muerte en combate de su antepasado Francisco Laprida, con el "íntimo cuchillo en la garganta". El cuchillo está unido a la realidad sudamericana, o restringidamente argentina o mejor dicho porteña; como el espejo está para determinar al hombre frente a la realidad y frente al arte. "En el espejo de esta noche alcancó/mi insospechado rostro eterno" . . .
17.

¹⁷ Estos dos poemas: "La noche cíclica" y "Poema conjetural" están en el meollo central de la producción poética de Borges, en el libro *El otro, el mismo*, donde podemos observar que hay veintiocho añadidos entre las ediciones de 1964 y 1967 de *Obra Poética*. Hay que dejar, además, constancia que, a la

“El Golem” es otro poema de singular significación, donde Borges juega con el significado de las palabras. “En las letras de *rosa* está la rosa/y todo el Nilo en la palabra *Nilo*”. Y, sin embargo, este sentido de la nominación que podría, al parecer, dar al “creacionismo” un valor fundamental, se desmenuza ante el fracaso del hombre para hacer otro hombre; o tal vez “hubo un error en la grafía/o en la articulación del sacro nombre”. Resulta de ello que el hombre es un ser humillado ante la magnificencia del mundo y trata de crear con palabras —o recrear— la belleza de la realidad, pero no lo logra. El arte está, entonces, condenado al fracaso; pero es, por otra parte, la única posibilidad de aprehender aquella realidad que se le escapa. Toda obra del hombre es por sí imperfecta, no es posible *crear* en su verdadera exactitud; no tenemos o no alcanzamos sino un reflejo de ello, un espejo de la realidad, de la vida, de la belleza, por un medio poético ¹⁸.

Hay dos problemas de desdoblamiento que pueden plantearse a través de esa poesía: uno, romántico, estará en el Borges que ha surgido del propio Borges: “¿Cuál de los dos escribe este poema/de un yo plural y de una sola sombra?”...dirá en “El poema de los dones”. El otro, en la actitud “clásica” que ha ido acentuándose en Borges y que lo lleva a confundir su obra con la de otros. En el mismo “Poema de los dones” tendrá un cuarteto que dice: “Groussac o Borges, miro este querido/mundo que se deforma y que se apaga/en una pálida ceniza vaga/que se parece al sueño y al olvido”. En ambos casos hay un drama que debe ventilarse en la intercomunicación del diálogo. Borges hablando para sí y con sus palabras; y Borges hablando para los otros o con las palabras de los otros. Habría que hacer referencia aquí a un valioso ensayo del crítico peruano Ricardo González Vigil “Borges y la Rosa Profunda” ¹⁹.

vez, se le sustrajeron a la primera edición citada algunos poemas que forman parte de una colección distinta: *Para las seis cuerdas*, que aparece ya en la edición de 1967.

¹⁸ “El Golem” también aparece en *El otro, el mismo* como recreación poética de un libro hebreo, que sirve para mostrar la incesante y nunca perfecta obra del hombre, que se resume en búsqueda de una adecuada “nominación” o “palabra”.

¹⁹ González Vigil Ricardo: “Borges y la Rosa Profunda”. *Suceso* (Suplemento Dominical del diario *Correo*) Lima, noviembre, 1975.

"Borges confiesa reconocerse más en la obra de otros que en la suya propia...". . ."Retengamos las referencias a la lógica amargura suscitadas por juzgarse mejor expresado en las líneas de otros..." son algunas de las sugerencias de González Vigil en lo que respecta a lo que él mismo entiende como "búsqueda de la identidad". Claro que, además, el mencionado crítico trata el "otro problema" que se halla presente en "La Rosa Profunda": "la imposibilidad de encontrar la rosa concreta" y de intuirla por su condición de "ciego" que él sublimiza: "mundo que se deforma y que se apaga/en una pálida ceniza vaga/que se parece al sueño y al olvido". Extraordinaria imagen. "Lento en mi sombra, la penumbra hueca/exploro con el báculo indeciso". Serían dos citas del mencionado "Poema de los dones". O el poema "Una rosa y Milton": sacrificaríamos otras posibles inducciones a esta búsqueda esencial, sin realidad concreta, que Borges lleva a cabo poéticamente:

"De las generaciones de las rosas
que en el fondo de tiempo se han perdido
quiero que una se salve del olvido,
una sin marca o signo entre las cosas
que fueron. *El destino me depara*
este don de nombrar por vez primera
esa flor silenciosa, la postrera
rosa que Milton acercó a su cara
sin verla. Oh tú bermeja o amarilla
o blanca rosa de *un jardín borrado*,
deja mágicamente tu pasado
inmemorial y en este verso brilla,
oro, sangre o marfil o tenebrosa
como en sus manos, invisible rosa" ²⁰.

González Vigil cita otro conocido poema de Borges para apreciar esa "imposibilidad de observar" (de ver) que se confunde con la imposibilidad de identificar como propia la experiencia poética: "El ciego", del que extrae estos versos: "No sé cuál es la cara que me mira/cuando miro la cara del espejo"..."Repito que he perdido solamente /la vana superficie de las cosas./ El

²⁰ "Una rosa y Milton" en *El otro, el mismo*, sin alteraciones entre las ediciones cotejadas de 1964 y 1967.

consuelo es de Milton y es valiente,/pero pienso en las letras y en las rosas". En la realización poética, al par que en la objetivación de las cosas. Para ambas, le sirve un camino intuitivo y no perceptivo de *ver*. Si unimos el transcripto poema y "El ciego" nos hallamos con que el arquetipo rosa, signo y símbolo de belleza, es "invisible" y sin embargo está configurado en la mente y en el arte por un "inmemorial" ejercicio anterior en el poeta y fuera de él que lo hace renacer en el verso, *brillar*, como naciendo otra vez. En busca de la misma "rosa" que Poe: "No lo cegó el metal resplandeciente/ni el mármol sepulcral sino la rosa".

Borges ha sostenido que si tuviera que preservar sólo un grupo de sus poemas, él quisiera que fueran: "Poema conjetural", "Poema de los dones" y "Límites". Habría que añadir "Los espejos", porque en él está presente ese tema fundamental en él:

Dios ha creado las noches que se arman
de sueños y las formas del espejo
para que el hombre sienta que es reflejo
y vanidad. Por eso nos alarman...

con la insistente palabra donde está siempre presente el destino del hombre. El hombre temiendo y amando su expresión y también su vida reflejada, imperfectamente, al revés, pero eternizada en su profusión de imágenes ²¹.

Se ha insistido en que Borges narrador sobrepasa a Borges poeta. La crítica, en general, lo ubica entre los grandes escritores de la narrativa de este siglo. Una narrativa, en verdad, rica en contenido cultural, imaginativa, muchas veces de expresión fantástica, con una angustiosa sensación de ordenamiento del desorden; de extraña riqueza en tratar de no poseer nada definitivamente; del laberinto como clarificación; con una realidad donde domina el caos de "palabras heterogéneas", como él mismo diría en uno de sus mejores cuentos: "El inmortal", comprendido en *El Aleph*. Sin embargo, pienso tal vez muy particularmente, que esa prosa es una proyección de su poesía. Cronológicamente es una

²¹ Habría que ver esos poemas en *La rosa profunda* (1975) y en las colecciones comprendidas en *Obras Poéticas*, etc.

realidad, ya que *La Historia universal de la infamia* es solamente de 1935; y que esa prosa que tiene las cumbres o los hitos de su caminar en *Ficciones*, en el señalado *El Aleph*, en *El informe de Brodie*, hasta llegar al *Libro de Arena*, va siendo precedida, anticipada, en estaciones poéticas y se afirma en los conceptos evidentemente extraídos de la poesía donde el razonar se da por intuiciones preestablecidas, aunque pretenda ser lógico. La extraordinaria narrativa de Borges conlleva cavilaciones filosóficas y búsqueda de la palabra que son la misma armazón de su poesía. El aparato de que se vale en su prosa de ficción es evidentemente otro. Predominan citas —la mayor parte invenciones sobre efectivas obras o sobre auténticos autores— y su fantasía está acompañada de una erudición que parte del conocimiento tan admirablemente variado de Borges para convertirse en una recreación totalmente inventada, donde se consumen las bases originarias. Constantes negaciones salen de afirmaciones anteriores. Un extraño sentimiento de retorno que tiene que ver con la filosofía pitagórica y con el mundo legendario de Ceres, con la vida, la muerte y la resurrección, se opone al repetido anhelo de acabamiento, a la conciencia de finitud, a la desaparición absoluta que es, empero, la eternidad suspendida, el rostro final definitivo. Su búsqueda del tiempo como expresión del vivir está limitada por el destino como ente que viniera de un particular panteísmo; y éste choca con el racionalismo que le viene de la filosofía inglesa. En total, la misma pesquisa de la palabra que está al principio y al fin de las cosas. La creación. El sentimiento del laberinto es auténticamente poético dentro de una línea estética de intrincado peregrinaje por la expresión. La contradicción en Borges, tanto en el prosista como en el poeta, nos muestran a un barroco con ropajes clásicos.

Con el título de "El jardín de los senderos que se bifurcan" ya estamos ante la poesía. Pero "Tlon, Uqbar, Orbis Tertius", "La Biblioteca de Babel", "Las ruinas circulares" son, además, resultantes poéticas de un juego en prosa; como lo es también "El inmortal" con su angustioso sentimiento de perennidad que Borges rechaza como una alucinación que le produce espanto y desasosiego. Y tendríamos "El muerto", donde encontramos iguales imágenes que en su poesía: "hay un remoto

espejo que tiene la luna empañada"; o "Los teólogos", donde a través de Juan de Peonia el propio Borges discurre en poesía; o "La Casa de Asterión", poema en prosa o prosa que se resuelve en poema, dentro de una indescifrable presentación de sí mismo, con su casa de infinitas puertas abiertas a todos; indudable tela donde podemos encontrar el hilo de la poesía, de *su* poesía con un Universo que se destruye y sin embargo pretende interpretarlo en su gesto último, con la búsqueda del ser dentro de ese mundo que se refleja en una eternidad de artificio, con un libro de Dios que el hombre trata de reescribir, como expresión de una conciencia poética. Inclusive los cuentos que podemos llamar "argentinos" nacen del señalado sendero del coraje y del cuchillo, como símbolos que nos ofrecen otra cara de la realidad en su particular reflejo.

Ya hemos visto cómo Borges utilizó, asimismo, el ensayo para llegar a conceptos literarios extraídos de su poesía y de su prosa: el ser, el tiempo, la realidad, el arte imperfecto, en inmensas metáforas que lo contienen todo. Animado por la mitología y por leyendas de lo más variadas —germánicas, escandinavas, chinas, indias, hebreas, persas, arábigas—, por el gran cauce del mundo greco-latino, por el conocimiento de los escritores clásicos de diversas culturas, por la literatura que busca el origen misterioso y el pensamiento del hombre; y dominado todo eso por apariencias de un escepticismo que tiene por horizontes a Hume o Berkeley, según él mismo, Borges ha tratado de explicarse el universo y la vida con palabras, específicamente con palabras; y adopta dos actitudes para enfrentarse al mundo: una romántica y otra clásica, aunque la capa que las cubra sea siempre barroca. Por el procedimiento romántico, el universo está impregnado de *yo*; por el clásico, la vida del autor no es lo determinante, ya que no es sino parte de una creación y el arte aunque imperfecto es imperecedero y nos pertenece a todos. El hombre, sin embargo, es insuficiente para expresar la auténtica realidad y a pesar de ello es tan incommensurable que cada vez que acaba uno se muere el universo.

"Yo soy el que ahora está cantando", nos dice en "Los enigmas", será mañana "el misterioso, el muerto,/ el morador de un mágico desierto/orbe sin antes ni des-

pués ni cuando".... "Nada predigo", sostiene en la imposibilidad de sostener una creencia que no se afirme en la mera especulación literaria: "Nuestra historia /cambia como las formas de Proteo".... Al fin de la aventura no quiere beber sino "el cristalino olvido".... Y sin embargo, —y sin embargo una vez más— "ser para siempre", que termina con una lógica contradicción: "pero no haber sido"²². Poeta de hoy, Borges se sumerge en su manera, de suerte o de azar "ciego de resplandor".

²² "Los enigmas" uno de los poemas comprendidos dentro de *El otro, el mismo* en la edición de 1967 de *Obra Poética*, mas no en la de 1964.

ROBERTO GROSSETESTE Y LOS ORIGENES DE LA CIENCIA MODERNA¹

Importa hacer a modo de *introito* dos consideraciones previas, una concerniente a la fecha celebratoria y otra al título de la conferencia.

Aunque el año 1175 ha sido tradicionalmente aceptado como el del nacimiento de Grosseteste en Bradbroke, Condado de Suffolk (Inglaterra), y así lo leemos en historias de la filosofía medieval tan reputadas como las de Gilson, B. Geyer, Sharp, Duhem, E. Bréhier²; de hace poco tiempo a esta parte se viene sin embargo citando una carta en la que se menciona a un *Magister Robertus*, escrita no antes de 1185 ni después de 1189. No hay dudas de que la referencia es a Roberto Grosseteste. Ahora bien, es muy improbable que éste hubiera sido *magister* a una edad entre 10 y 14 años. Hay que presumir pues que el Obispo de Lincoln nació en 1168 o antes. Este razonamiento lo hallamos en Thomson, Crombie y F. Van Steenberghen³ quienes coinci-

¹ El siguiente es el texto de una conferencia dada en la Universidad de San Marcos el 12 de enero de 1976, con motivo de conmemorarse en 1975 el 8º centenario del nacimiento de Roberto Grosseteste.

² Etienne Gilson, *History of Christian philosophy in the middle ages*. London 1955.

Bernhard Geyer, *Patristische und scholastrische Philosophie*. Stuttgart 1961.

D.E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford in the Thirteenth century*. Oxford 1930.

Pierre Duhem, *Le Système du monde*. Paris T. III.

...Emile Bréhier. *La philosophie du moyen Age*. Paris 1949

³ S.H. Thomson. *The writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln 1235 — 1253*. Cambridge 1940.

den en señalar el 1168 como la fecha más probable. Lo que explicaría por qué no ha habido actos conmemorativos en 1975 ni siquiera en Inglaterra.

En lo que respecta al título "Grosseteste y los orígenes de la ciencia moderna", podría suponerse que se sostiene aquí que la ciencia moderna nace en el s. XIII. Tal cosa sin embargo no se ha pensado. La ciencia moderna significa una ruptura epistemológica, un radical cambio de sistema conceptual, en suma una nueva manera de concebir la realidad física. La ruptura —pensamos aquí— se produce recién en el s. XVII con Galileo. Esto significa que no hay continuidad entre el modo de hacer ciencia y entender el mundo físico en la antigüedad y el medioevo, por un lado, y en la modernidad por el otro. Hay que rechazar en consecuencia la idea de que la ciencia moderna es el producto perfeccionando de una evolución continua desde la antigüedad clásica, y de que hay un progreso lineal desde un saber precientífico o científico rudimentario hasta el rigor y la racionalidad de la ciencia actual. La ciencia moderna es una estructura que se arma de muchos elementos, muchos de los cuales pudieron darse sueltos en el pasado, pero hay elementos configurantes y determinantes de la estructura que aparecen con nitidez recién en el s. XVII, tales: el principio de inercia y la geometrización del espacio sensible.

En algún momento pensamos que el título correcto hubiera sido: "Grosseteste y la posibilidad de la ciencia moderna", con lo que habríamos sugerido que si bien los orígenes del pensar científico moderno no había por qué remontarlos tan atrás, hasta el s. XIII, sin embargo ya entonces ella habría sido posible, esto es, nada lo habría impedido. Pero estamos convencidos ahora que la ciencia moderna tampoco era posible en el Medioevo, aunque Grosseteste inauguró una metodología científica por la que se da importancia al fenómeno, la "apariencia", y se supedita la verdad científica a la verificación sensible, todo lo cual sin duda era incompatible

F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*. Louvain 1966.

A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the origins of experimental science 1100 — 1700*. Oxford 1962.

con el Sistema Aristotélico entonces imperante, pero no suficiente para desarticularlo. Grosseteste acepta sin más la composición hylemórfica de los seres, el espacio finito y heterogéneo, y la imposibilidad incluso teórica del vacío. Lo que nos lleva a concluir que las discrepancias con el aristotelismo fueron sólo de grado.

Sostenemos entonces que la ciencia moderna recién será posible cuando se hayan acumulado datos, reflexiones, estudios y métodos concernientes a la naturaleza, diferentes de los de la antigüedad. La condensación de esos elementos condicionará y posibilitará la "ruptura epistemológica" de que aquí hablamos. La coyuntura histórica es el s. XVII. La cristalización del nuevo sistema se da en la mente de Galileo mediante una clara idea del movimiento tal como se formula en la ley de la inercia, y de un espacio recto, infinito y abierto.

Pero entonces, se nos preguntará, ¿qué relación hay entre Grosseteste y la ciencia moderna que justifique de algún modo el título del presente trabajo? En punto a observación de la naturaleza y experimentación Straton y Arquímedes son sin duda tan importantes y aca- so más que el Obispo de Lincoln. Straton el Físico, continuador de Teofrasto en la dirección de la Escuela Peripatética en el s. III a. C., probó mediante experimentos la existencia del vacío y la aceleración de la caída de los cuerpos, ambos resultados extraños al sistema aristotélico y a lo aceptado entonces por todos. Pero como escribe Lorenzen, "en la historia de la física nunca ha sucedido que a base de observaciones que no concuerdan con el sistema vigente se haya cambiado el sistema" ⁴.

Lo que hay de nuevo en Grosseteste, en contraste con lo sucedido antes, es su metodología científica, que mina en sus principios al sistema aristotélico-escolástico y contribuye al precipitado coyuntural de que hablamos antes. Se podría decir entonces que Grosseteste es precursor de la ciencia moderna o, como bien lo ha dicho Eduard May ⁵ —corrigiendo a Annelise Maier— el "pre-

⁴ P. Lorenzen, *Die Entstehung der exakten Wissenschaften*. Berlin 1960, p. 115.

⁵ *Philosophischer Literaturanzeiger*. Schlehdorf am Kochelsee, 1949 — 50 p. 111.

parador del camino" (Wegbereiter) que lleva a la ciencia moderna.

I. Antes del s. XIII en el Medioevo hubo poca preocupación teórica por la naturaleza. En las Escuelas se seguía el plan de enseñanza recomendado por San Agustín en su *Doctrina cristiana* y por Martianus Capella en el *Satiricón*: las siete artes liberales. La literatura científica griega conocida era nula o casi nula.

De Aristóteles se conocía parcialmente el *Organon* (*Las categorías* y el *Peri-hermeneias*). De Platón sólo una versión fragmentaria del *Timeo* hecha por Calcidius. La influencia neoplatónica ejercida mediante las gramáticas de Donato y Prisciano, los libros de San Agustín y los del pseudo Dynosio Areopagita favoreció más bien la elaboración de teologías místicas. Fuera de algunas cosmogonías de corte neoplatónico hechas en la Escuela de Chartres no se consolidó ninguna teoría unitaria y coherente del mundo sensible.

En contraste con esta actitud teórica había en Europa un relativo desarrollo técnico, en todo caso superior al de las otras culturas de la época. En los siglos IX y X se usa por primera vez y en el medio europeo el arado de ruedas, los herrajes, los arneses. El invento y uso del estribo en el s. VIII fue decisivo para contener la expansión musulmana y salvar el futuro de Occidente, según Lynn White⁶. Esto confirma la tesis de que en el mundo medieval cristiano de los siglos XII y XIII la actividad técnica andaba divorciada de la intelectual teórica de las escuelas y universidades, como si en éstas hubiera habido más preocupaciones por asimilar un saber extraño antes que en reflexionar sobre la realidad en torno⁶. La separación de las artes liberales, cuyo cultivo era propio y exclusivo de los hombres libres, de las artes mecánicas dejadas a los siervos o marginados, señala ese divorcio. Los intentos de conectar la teoría con la experimentación —que los hay sin embargo en el Medioevo— se dan generalmente al margen de las universidades y escuelas pero en forma desordenada e incoherente como lo testimonian las obras

⁶ Lynn White jr., *Medieval technology and social change* Oxford, 1962, pp. 14 — 38.

De motu cordis (1200) de Alfredo Anglicus, *De naturis rerum* de Alejandro Neckam (+ 1217), *De virtutibus rerum naturalium* de Arnaldo de Sajonia (1220/30). En la segunda mitad del s. XIII la actividad de Roger Bacon y Pedro de Mericourt es más seria y consistente pero se realiza también fuera de las universidades. No es entonces el espíritu cristiano el ajeno a la observación, la experimentación y la técnica. Es al contrario la influencia de la cultura griega la responsable de la enajenación del espíritu cristiano cuya tendencia natural era hacia la naturaleza, pues el mundo sensible se halla para el cristiano sacralizado y es como símbolo de la realidad trascendente.

II. En la segunda mitad del s. XII comenzó a traducirse a Aristóteles, primero del árabe, al que había sido vertido a su vez no directamente del griego sino del sirio —las traducciones del griego al sirio datan del s. VI—, y más tarde, en Salerno, directamente del griego. Ya a comienzos del s. XIII se hallaba traducido al latín todo el *corpus aristotelicum* conocido hasta el s. XIX: la *Metafísica*, la *Física*, el *Tratado del alma*, los *Parva naturalia*, *De la generación y corrupción*, *De coelo et mundo*, etc. Aristóteles deslumbra al hombre medieval culto. El Estagirita presenta un cuadro coherente y completo, explicativo de la realidad física, y una metafísica fundamental de aquél. Aristóteles se convierte pronto en la autoridad y se le llamará simplemente "el filósofo". Pero esa autoridad no se impone, al menos oficialmente, sin dificultad. Ya a comienzos del s. XIII se advierten desviaciones del dogma cristiano entre los seguidores del Estagirita. En 1210 la Iglesia prohíbe leer los *libri naturales* en las facultades de artes, y la prohibición es reactualizada cada cierto tiempo. Pero a partir de 1240 la doctrina de Aristóteles no sólo se enseña libremente en las universidades y la prohibición cae en desuso sino que el conocimiento de esa doctrina es indispensable para la maestría en artes *magister in artibus*. F. Van Steenbarghen⁷ ha afirmado que en el s. XIII todos son aristotélicos y que las diferentes corrientes de pensamiento se reducen a matices más o menos acentuados de neoplatonismo a causa de influencias di-

⁷ op. cit.

versas, sobre todo de los comentaristas árabes y judíos, cuyos comentarios traducidos al latín servían de *companions* a la lectura de Aristóteles, y de los libros neoplatónicos que falsamente se atribuían a Aristóteles, como el *De causis* por ejemplo. De modo que la visión del mundo físico del escolástico del s. XIII era en lo fundamental la del Estagirita.

Para ubicar y delimitar el pensamiento científico de Grosseteste conviene pues destacar previamente las ideas centrales de la física aristotélica y ver en qué medida el apartamiento parcial de esa física por el Obispo de Lincoln es significativo en la historia de la ciencia moderna.

III a). *La física de Aristóteles*.—Ciencia es para Aristóteles explicación por causas. Una ciencia es más alta y más digna mientras más alejada se halla de lo circunstancial y de propósitos utilitarios. La que trata sobre las causas últimas y los primeros principios, esto es la *prima philosophia* es por ello la más digna. Hay tres ciencias por excelencia según Aristóteles: la filosofía que trata del *ens in quantum ens*, la física que estudia el *ens mobile* y la matemática que se ocupa del *ens quantum*.

La física es pues la ciencia del movimiento. Aristóteles concibe el movimiento de modo muy amplio. Movimiento es la generación y la corrupción, el crecimiento y el decrecimiento, la alteración y el cambio de lugar. De suerte que la física estudia tanto lo animado como lo inanimado. El movimiento no es esencialmente medible; es medible sólo en cuanto corresponde a un cuerpo que se desarrolla en la extensión en un tiempo determinado.

El movimiento se explica por la constitución de los cuerpos, esto es por sus principios básicos: una materia que es capacidad y apetito de cambio y una forma que es actividad y actualización. De allí la definición aristotélica de movimiento como “la actividad de un cuerpo que está en potencia hacia el mismo acto”⁸.

El movimiento no es ni cesa en virtud del movimiento mismo sino en función de la naturaleza del móvil. Un cuerpo pesado cae por la tendencia a ocupar

⁸ “actus entis in potencia in quantum est in potentia”.

su lugar en el espacio, y uno ligero se desplaza hacia arriba, como el fuego que tiende al empírico. El movimiento cesa cuando el móvil alcanza su fin: el reposo.

Hay dos clases de movimientos: el natural y el violento. Este último no es sino la separación del cuerpo de su estado natural. Un movimiento violento pone entonces al móvil en potencia a un movimiento natural, esto es en la tendencia del móvil a volver a su lugar. Santo Tomás comentando a Aristóteles dice que el "movimiento o el cambio por sí mismos son un imposible, porque el movimiento es sólo un medio para alcanzar un fin" ⁹.

El movimiento no es indiferente a las cosas —al contrario de como se lo concibe modernamente—, sino que más bien responde a la naturaleza de éstas: es un proceso real de ellas. La física aristotélica rehusa el tratamiento matemático del movimiento, porque al abstractarse de la naturaleza real y concreta se vuelve sólo una ficción o un puro accidente, esto es, una realidad empalidecida quasi fantasmagórica.

El espacio aristotélico es un orden, una estratificación diferenciada de lugares, no es homogéneo ni es propiamente espacio. Muy distante está pues del espacio geométrico y homogéneo de la física moderna.

Hay un orden ontológico de las cosas que determina el centro y la periferia del universo, el movimiento y el reposo, lo corruptible y lo incorruptible. El universo físico se halla escindido en dos: el estelar que es eterno e incorruptible, y el sublunar o terrestre pasajero y corruptible. Los cuerpos estelares aunque constituidos de materia y forma, lo son empero de un elemento distinto, que los escolásticos llamaron la *quinta essentia*: el éter. Santo Tomás afirma que el éter no es más que una composición perfecta y armónica de los cuatro elementos de que están constituidos los cuerpos terrestres. Los astros son eternos porque la materia constitutiva se realiza plenamente en su forma, de modo que nada queda en potencia hacia otras formas. Esta materia aunque *signata* no es sin embargo *principium*

⁹ *De potentia* q.5 a.5: Unde natura numquam inclinat ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur...

individuationis. De allí que cada astro en la concepción tomista sea una especie en sí mismo. Los astros sólo tienen movimiento de traslación (movimiento local), pero no de alteración o corrupción. El movimiento de los astros es sin embargo eterno. Hay que advertir que para Aristóteles no son los astros propiamente los que se mueven sino las esferas concéntricas en cuyas superficies cóncavas se hallan los astros como incrustados. Es entonces el movimiento circular de las esferas el que es eterno. Y es eterno porque ese movimiento es una suerte de reposo. "Una esfera rotante —dice el Estagirita—, mientras está en movimiento está también en cierto modo en reposo, porque continúa ocupando el mismo lugar" ¹⁰.

El espacio aristotélico es entonces finito, cerrado, ordenado, diferenciado y orgánico, y dentro de él no hay lugar para el vacío. El vacío para Aristóteles es un imposible. Sin la posibilidad del vacío no sería imaginable empero la física moderna.

El tiempo está condicionado por el movimiento: no hay tiempo sin movimiento. El pasado y el futuro no son realidades sino más bien dimensiones del presente. Incluso no habría pasado o futuro sin una mente que los conciba. El tiempo no siempre es medible y hay cosas que aunque ocurren en él son instantáneas: la corrupción, la generación, la alteración. La luz se difunde instantáneamente. El tiempo lo entiende Aristóteles como una posibilidad infinita de cambio, y esta posibilidad se funda en la materia que es capacidad y apetencia de nuevas formas.

III b). *El método científico.*—La ciencia —ya lo dijimos— explica por causas. Los efectos que se conocen científicamente se derivan de causas por modo necesario. "Hay conocimiento científico —dice Aristóteles— sólo cuando pensamos que conocemos la causa de la cual depende el hecho, como la causa del hecho a partir de la cual el hecho no podría ser de otra manera" ¹¹. Pero las causas de las que derivan los efectos son las esencias de éstos. Probar científicamente no es sino mostrar que

¹⁰ Física 265bl-2

¹¹ Posteriores analíticos 7lb9

los efectos derivan de la naturaleza o esencia de las cosas como las propiedades del triángulo se siguen por necesidad de la definición del triángulo. El silogismo es la estructura lógica del método científico aristotélico-escolástico. La ciencia aristotélica es deductiva y apodíctica.

Esta conclusión quizás sorprenda a los que saben que Aristóteles da valor a la experiencia sensible y a la inducción. Sin embargo, bien mirada la cosa se llega a saber que para Aristóteles tanto la inducción como la observación son medios preparatorios para alcanzar el conocimiento intuitivo de la escencia. Ross escribe que para Aristóteles "la inducción no es una prueba del principio, sino una preparación psicológica para el conocimiento del principio" ¹².

La observación y la inducción juegan roles secundarios en la constitución de la ciencia. Aun en el dominio de la biología y notoriamente en el *Tratado del cielo y el mundo*, la observación y los métodos empíricos son sacrificados en beneficio de las demostraciones a priori, de las deducciones a partir de la esencia de las cosas o sobre consideraciones de orden y finalidad del universo ¹³. Las explicaciones científicas de la física aristotélica aunque concernientes al movimiento son de orden metafísico, extra experimental y extra empírico.

IV. El aristotelismo de la Escolástica en el s. XIII no es homogéneo. Como se dijo, ello se debe a múltiples factores, de los que importa destacar ahora sólo dos:

1) Las desiguales traducciones de la obra de Aristóteles. Las traducciones del Estagirita en la segunda mitad del s. XII se hacen en condiciones precarias y de fuentes poco fiables. Se cuenta, por ejemplo, que en la Escuela de Traductores de Toledo, fundada por el Archidiácono Segovia, se juntaban para traducir a Aristóteles del árabe al latín, un judío de nombre Avendehut,

¹² "The induction is not proof of the principle, but psychological preparation upon which the knowledge of the principle supervenes" *Analytical Prior and Posterior*, ed. Ross, Oxford 1957 p. 49.

¹³ Cf. Steenberghe, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain 1974 p. 502.

que dominaba el árabe científico y el mozárabe, y un cristiano, Domingo Gundisalvi que además de dominar el latín se comunicaba en la vida diaria en mozárabe. Este idioma romance era pues la vía común de los traductores de Toledo. Muchas fueron las obras de Aristóteles que se tradujeron de ese modo. De otro lado, como ya también lo hemos antes señalado, el Aristóteles que conocían los árabes había sido traducido del persa.

Roger Bacon se lamentaba de las perversas traducciones de la obra del Estagirita que circulaban en su tiempo en medio cristiano; ellas, según el Doctor mirabilis, habían sido hechas por gentes que no dominaban el idioma del que traducían y para colmo ignoraban la ciencia que vertían al latín. Doble defecto ¹⁴. Los juicios de Bacon, en este como en otros aspectos, hay que tomarlos con reserva, pero son de cualquier modo testimonios importantes. Hubo también versiones hechas directamente del griego, en el s. XIII, por Jacobo de Venecia, Gerardo de Cremona, Miguel de Escoto y otros. Y en la época de Santo Tomás las excelentes traducciones de Guillermo de Mörbecke. Hay que anotar sin embargo, que las traducciones difieren a veces en puntos esenciales, lo que permitió diferentes interpretaciones del pensamiento del Estagirita.

2). El otro factor es la mediación que ejercieron los comentaristas árabes y judíos: Avicena, Avancebrol, Isaac Israeli, y a partir de 1230 Averroes. Como ya dimos, Van Steenberghen ha señalado que toda la filosofía cristiana del s. XIII en Europa es aristotélica aunque de diversos matices neoplatonizantes, debidos a influencias sucesivas de pensadores árabes y judíos según, se los iba conociendo, pero también a obras de inspiración neoplatónica atribuidas falsamente a Aristóteles, como el *Liberde Causis*, que era en verdad una recomposición de los *Elementos de Teología* de Proclo. En árabe circularon también obras neoplatónicas que pasaron como de Aristóteles, que no fueron vertidas al latín, pero que contribuyeron al aristotelismo neoplatoni-

¹⁴ *Compendium studii philosophiae* ed. Brewer, London 1859, p. 469.

zante de los pensadores árabes, tal como por ejemplo una *Teología*.

Esta influencia neoplatonizante no hizo más que reforzar la tradición platónica del pensamiento cristiano anterior al s. XIII. De modo pues que habría habido aristotelismo más o menos matizado de neoplatonismo en la primera mitad del s. XIII y un aristotelismo ortodoxo por influencia de Averroes en la segunda mitad. Para F. Van Steenberghen, el núcleo de las proposiciones filosóficas fue siempre aristotélico. La doctrina aristotélica domina a tal extremo la mente del hombre medieval cristiano que llega a ser factor de retardo y de freno a ciertas insinuaciones experimentalistas y a esfuerzos por fundamentar un saber de la experiencia sensible dependiente de la filosofía. "La filosofía del Estagirita —dice el Historiador belga— domina cada vez más la vida de las Escuelas, sobre todo de las Facultades de Arte, que cuando se trata de estudiar la naturaleza, los *Libri naturales* del filósofo ejercen sobre la mayor patre de los espíritus una suerte de hegemonía que se opone directamente al tesoro dē las ciencias experimentales y retarda el desarrollo de un movimiento científico independiente de la filosofía" ¹⁵.

El dominio de la filosofía y ciencia aristotélicas en el s. XIII no fue empero tan amplio como lo pretende el historiador belga. No sería justo tipificar de aristotélico a Grosseteste y menos a Roger Bacon, pues ambos se apartan del Estagirita en puntos fundamentales. Ello se debe quizá a las relaciones peculiares de Inglaterra con el mundo árabe en el Sur de España. Según Thomson ¹⁶ ya en el s. XII existen relaciones científicas entre Inglaterra y los centros árabes en España. Como se sabe, la ciencia árabe había alcanzado notable desarrollo en la época, sobre todo en matemáticas y óptica. No es extraño entonces que Grosseteste enfatice la utilidad de la matemática en el estudio de la naturaleza, cultive la Optica y manifieste tendencia a la experimentación, lo que tampoco es ajeno al espíritu cristiano ¹⁷. La

¹⁵ *La philosophie au XIII ème siècle*, Louvain 1964 p. 525.

¹⁶ S.H. Thomson, op. cit. Véase también Van Steenberghen, op. cit. p. 174.

¹⁷ Crombie, op. cit.

auténticidad del cristiano y su vocación para estudiar el fenómeno y la apariencia sensible afloran en la medida que se libera de la influencia de la doctrina aristotélica. Según Roger Bacon "Roberto Obispo de Lincoln de santa memoria, subestimó mucho los libros de Aristóteles y los métodos empleados en ellos. Por experiencia propia, la lectura de otros autores y la ayuda de las ciencias se dedicó al estudio de cosas sabias que ocuparon también a Aristóteles. Conoció y escribió empero cien mil veces mejor sobre lo que hablan los libros de Aristóteles según puede entenderse en las corruptas traducciones" ¹⁸.

V. Grosseteste es una de las figuras más relevantes de su tiempo aunque los historiadores de la Filosofía la toquen muy ligeramente y como de pasada. Destacó por sus dotes de organizador y su obediencia religiosa, pero sobre todo por una notable inquietud científica y por la búsqueda incesante de nuevas formas de saber. Su independencia en el plano científico, que en el s. XIII significó el distanciamiento del pensamiento de Aristóteles, ya la hemos hecho notar al citar un pasaje de R. Bacon al fin del párrafo anterior. Para darnos cuenta del aprecio que sus contemporáneos tuvieron de él baste leer nuevamente a Roger Bacon, quien sin duda lo conoció y trató aunque no es seguro que hubiera sido su discípulo o seguido sus lecciones. "Las gentes filosofantes —dice el Doctor mirabilis— siempre han sido imperfectas en el saber; pocos han sido los sabios en el conocimiento perfecto como Salomón y después Aristóteles, en su tiempo, ... y en nuestros días Roberto Obispo de Lincoln..." ¹⁹.

No vamos a exponer aquí el pensamiento del Ob. de Lincoln sino sólo en lo que concierne al mundo físico y la posibilidad del conocimiento en general. Estos dos aspectos darán razón de su preocupación por el co-

¹⁸ *Compendium studii philosophiae*, ed Brewer, London 1869, p. 469: *Unde dominus Robertus, quondam, episcopus Lincolniensis sanctae memoriae, neglexit omnino libros Aristotelis et vias eorum, et per experientiam propriam et autores alios, et per scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis, et melius centies milies scivit et scripsit illa de quibus libri Aristotelie loquuntur, quam in ipsis perversis traslationibus capi possunt.*

¹⁹ *Opus tertium*, cap. XXII, ed. Brewer 1859, p. 70.

nocimiento seguro de las "apariencias", que es de otro lado rasgo característico de la ciencia empírica de la época moderna. El punto de partida del esfuerzo por elaborar una ciencia de lo empírico ha de buscarse en la distinción metodológica entre conocimiento empírico y conocimiento metafísico. Es mérito de Grosseteste haber hecho esta distinción de modo notable. La metodología del conocimiento empírico se sustenta, en Grosseteste, en dos supuestos que importa destacar aquí y de antemano: la estructura geométrica del mundo físico y la incapacidad de la inteligencia humana encarnada de captar las esencias reales de las cosas de modo definitivo. Ambos supuestos son contrarios al aristotelismo imperante de la época.

1) La materia informe adquiere extensión, esto es dimensiones espaciales por su corporeidad. Pero la corporeidad es para Grosseteste la luz. La luz es de ese modo la forma general y primera de la materia (*lux est ergo prima forma corporalis*. *Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata*)²⁰. Ahora bien, la luz se propaga instantáneamente a partir de un punto en líneas rectas y en todas direcciones. De manera que la materia se propaga y extiende en esferas igual que la luz que se difunde a partir de la fuente de luz. Esta concepción general de la materia y la extensión hace suponer que el mundo físico tiene una estructura geométrica y que tanto la extensión de lo material como la propagación de las fuerzas físicas siguen las leyes de la geometría: líneas, ángulos, figuras. Por eso es que el Ob. de Lincoln destaca la utilidad de la geometría para el estudio de la naturaleza: "La utilidad de la consideración de líneas, ángulos y figuras es mucha, desde que es imposible conocer filosofía natural sin ellos". (*utilitas considerationis linearum, angularum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sin illis*)²¹.

Esta concepción tiene dos manifestaciones en el método científico de Grosseteste. De un lado, la preferencia por la descripción de los fenómenos y el estudio de sus relaciones en lugar de la explicación por causas efi-

²⁰ *De luce*. En *Opuscula* ed. Baur 1912, p. 52.

²¹ loc. cit.

cientes o finales, que sería propio de la metafísica. De donde la preferencia de la matemática significa también optar por una lógica relacional, capaz de ayudar a describir las concomitancias y regularidades de los fenómenos, en vez de la lógica aristotélica de substancia y atributo. De otro lado, los aspectos matemáticos de la luz, que serían los de la realidad física, hacen factible un procedimiento de reducción de las diferencias cualitativas de los fenómenos a diferencias cuantitativas ²². Ambos procedimientos, como se sabe, característicos de la ciencia moderna.

2) La ciencia para Grosseteste —como para la tradición aristotélico-escolástica— es de lo universal. Pero al paso que demostración apodíctica sólo puede establecerse a partir de universales puros, que para Grosseteste son las ideas ejemplares en la mente divina o en la inteligencia separada, de lo empírico sólo hay conocimiento "universal experimental". El conocimiento de los universales puros —que son arquetipos y causas eficientes de las cosas reales— se alcanza por iluminación, sea increada procedente directamente de Dios o creada a través de la inteligencia separada. El alma humana, esto es la inteligencia encarnada, se halla empero bloqueada y oscurecida (obnubilata) por la mole del cuerpo y en estado de sopor (sopita). En este estado el único conocimiento accesible de modo espontáneo es el de las formas de las cosas individuales y corruptibles. Estas formas cuando se las abstrae constituyen especies y géneros, pero en estado natural son junto con la materia elementos constitutivos de las cosas compuestas y corruptibles. En tanto géneros y especies son elementos esenciales en las definiciones de las cosas corporales. En general, sin embargo, lo único que es accesible al sentido y por este conducto al entendimiento, son los accidentes que derivan de esos géneros y especies (*consequentibus genera et species*). Del conocimiento de los accidentes se infieren las formas que son géneros o especies, pero de modo sólo probable. Los accidentes son así *principia cognoscendi* de las cosas,

²² "... by of mathematical aspects of "lux" Grosseteste held that it was possible to explain qualitative differences in physical powers as arising from quantitative differences based on geometrical structure" Grombie, op. cit. p. 111.

pero no *principia essendi*. Los arquetipos o formas ejemplares son en cambio *principia cognoscendi* y *principia essendi*²³.

La manera cómo se establece el universal experimental la describe Grosseteste del siguiente modo: "El sentido aprehende repetidas veces dos cosas singulares. De éstas una es causa de la otra o está relacionada; no aprehende sin embargo el medio, esto es la causa de la conexión. Por experiencias repetidas comienza a estimar que hay un tercer término y que la sucesión se debe a que una es causa de la otra. Por ejemplo, si cada vez que se come escamonea aparece bilis roja. La razón inquiere y experimenta para probar que la escamonea es causa de la bilis roja. Para el efecto se da de comer escamonea cuando previamente se ha suprimido todas las otras posibles causas de la bilis roja; si en esta situación controlada aparece siempre la bilis roja, ello es prueba de que la escamonea es causa de ésta"²⁴.

La validez de esta relación, que Grosseteste llama *universale experimentale* no reposa en la captación de la causa por medio de intuición alguna sino en la prueba experimental que nunca es definitiva aunque sea satisfactoria. La simple inferencia o "estimatio" a partir de repetidas experiencias de la misma relación no permite una conclusión definitiva. Es pues el hecho de experiencia que un mismo efecto pueda tener muchas causas posibles el que obliga a la razón a recurrir a la experimentación para determinar entre las posibles causas la más plausible²⁵.

Se ve entonces cómo Grosseteste busca establecer un conocimiento seguro a nivel de la experiencia humana que no remite a causas eficientes o finales sino a las formas de las cosas sensibles, de las que extrae empero por abstracción definiciones con base empírica. El orden de conocimiento que así se establece es horizontal y relacional, distinto del silogístico demostrativo en que la conclusión se articula en el término medio, que para la epistemología aristotélica es definición de esencia y

²³ In Aristotelis Posteriorum Analyticorum Libros. Venecia 1534 I 7, fol 3r.

²⁴ Op. cit. I. 14, fol. 17a.

²⁵ Crombie, op. cit. p. 81.

elemento privilegiado de la prueba. De modo que la preferencia de la matemática para el estudio de la naturaleza no sólo se apoya en el supuesto de la estructura geométrica del mundo sensible sino en la homogeneidad de los fenómenos físicos, en los que sólo importa conocer sus regularidades, frecuencias y relaciones en general.

Hay en Grosseteste el convencimiento de que la ciencia aristotélica no da razón de las "apariencias" y que con frecuencia sacrifica el dato observado a la coherencia de los principios metafísicos. Duhem al estudiar la astronomía del Obispo de Lincoln nos ha mostrado que éste "sigue a Tolomeo cuando quiere hacer astronomía, pero se adhiere a la doctrina de las esferas concéntricas cuando se propone ser metafísico"²⁶. Como es sabido, la teoría de las esferas concéntricas de Aristóteles llevaba a conclusiones que negaban la observación de las estrellas errantes. Tolomeo reemplazó esa teoría por la de los ciclos y epiciclos (los ciclos excéntricos) que daba mejor razón de las apariencias pero negando la concepción del cielo de la física de Aristóteles.

Con lo dicho queda caracterizada la idea de ciencia empírica según Grosseteste, que emplea la matemática como instrumento de descripción fenoménica y el experimento como medio de verificación de las conexiones reales de los fenómenos. Heidegger ha afirmado que "la física moderna es experimental porque es esencialmente matemática". (Weil die neuezeitliche Physik eine im wesentlichen mathematische ist, deshalb allein kann experimentell sein)²⁷. Empero de ser la física moderna sólo eso, Grosseteste resultaría uno de los fundadores de la ciencia moderna, ya que la ciencia moderna es centralmente la física. Pero la física moderna es algo más. Es una teoría de la realidad física que en la ley de la inercia conjuga una concepción del espacio homogéneo y euclídeano con una idea radicalmente nueva del movimiento. A. Koyré tiene razón cuando afirma que "the modern physics, which in my opinion, is born with, and in the works of Galileo Galilei, looks

²⁶ Duhem, op. cit. t. III p. 397.

²⁷ Holzwege, Frankfurt am Main 1950 p. 74.

upon the law of inertial motion as the basic and fundamental law” ²⁸.

Grosseteste no es importante en la historia de la ciencia moderna porque hubiera realizado experimentos; mucho antes de él los realizaron, baste mencionar a Straton —de quien ya hemos hablado—, Arquímedes, Galeno, los médicos árabes y judíos, sobre todo el gran Haly Rodoham, algunos de cuyos experimentos son válidos y tienen vigencia aun hoy. Tampoco lo sería por el énfasis que puso en la observación como fuente de conocimiento científico. El mismo Aristóteles había insistido que debía darse “crédito a la observación antes que a las teorías, y a las teorías sólo si lo que afirman se concilia con los hechos observados” ²⁹, aunque que el Estagirita no fue consecuente con esta norma. El mérito de Grosseteste, por el que destaca en la historia de la civilización occidental, está en haber diseñado un “método experimental” mediante el cual se rescata el fenómeno, la “apariencia”, para la ciencia y se establece un lindero preciso para separar el saber científico-empírico del saber metafísico, sin menoscabo del rigor y seguridad del primero.

El camino que lleva a la ciencia moderna es largo, zigzagueante, y el establecimiento de ella se hará recién —como lo ha señalado Annelise Meyer— con la superación total del aristotelismo. De las ruinas del sistema aristotélico se levantará la ciencia moderna. “El primer golpe para derribar el edificio de la física aristotélica —escribe Van Steenberghen— es el dado por Roberto Grosseteste y su Escuela en el s. XIII, quienes dieron valor a los métodos matemáticos en el estudio de la naturaleza” ³⁰.

El desmantelamiento de la física aristotélica será tarea de los tres siglos siguientes, pero al Obispo de Lincoln le cabe el honor de ser el iniciador de ese movimiento y, en consecuencia, precursor eminente de la ciencia moderna.

²⁸ *Metaphysics and Measurement* London 1968 p. 2.

²⁹ *De Generatione Animalium* 760b31—.

³⁰ Op. cit. p. 526.

LA DANZA DE LAS TIJERAS

y la presencia de lo mágico-religioso
a través del "Wamani" y el "Waniku"¹

En los escenarios de Lima, desde la década del 50, ha venido presentándose con cierta frecuencia, la llamada "Danza de las Tijeras", "Dansaq" o danza de "Gala", de las regiones de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. Considerada por personas de escasa información, como simples manifestaciones de grotescos movimientos, o temerarias habilidades acrobáticas, al parecer, sin más función que el esparcimiento del espectador; y no faltan quienes reelaboran el texto, ingenuamente, pretendiendo producir en el lector la emoción estética.

El presente material, para posibles estudios posteriores, trata de mostrar la estrecha relación que existe entre la concepción mágico-religiosa del mundo de los "espíritus" en la cosmovisión de los antiguos peruanos (Valcárcel, 1964), con la danza de las "tijeras".

Esta danza contiene elementos culturales antiguos —por ejemplo la ofrenda al "Wamani"— armoniosamente integrados con manifestaciones culturales post-colombinas, "para constituir en un medio de expresión del hombre andino". Según Luis E. Valcárcel: "este es un

¹ Trabajo leido en el III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, del 3 de enero a 5 de febrero de 1977.

proceso de indianización que se produjo al día siguiente de la conquista española".

Para la población quechua-chanka, "Wamani" es el dios tutelar que mora en los cerros, un ser protector, viviente y poderoso que infunde respeto y temor, —en ciertas ocasiones toma la forma de cóndor para hacerse visible a los ojos humanos—, por lo mismo, merecedor de ritos y ofrendas que consisten en la "tinka" y la "pagaña" de los "dansaq", cuyas actividades están al mismo tiempo asociadas al "diablo", que es el mismo "Waniku", "Wanikucha" o "Nina-waqua", elemento cultural asociado al culto católico, con quien el danzante de "Gala" —por sus propias declaraciones—, realiza el "pacto" o contrato, para estar protegido y adquirir poder sobrehumano.

TESTIMONIO DE LOS CRONISTAS

Para tener una idea aproximada del predominio absoluto y la supervivencia del tema mágico-religioso en la danza de las tijeras, nos valemos del testimonio de los Cronistas de los Siglos XVI y XVII y de algunos estudiosos contemporáneos; de esa manera es posible vislumbrar la presencia de los diversos elementos culturales contenidos en las declaraciones de nuestros informantes.

El Padre Cobo incluye entre las Huacas, —objetos de culto local de los antiguos peruanos—, la laguna, ríos, montañas... y todo lugar de adoración.

Garcilaso de la Vega, ha observado que en la ceremonia de la "tinka": "mojaban la punta del dedo en medio y mirando al cielo con acatamiento despedían del dedo (como quien da papirotes) la gota del brebaje que en él se les había pegado"... que el "Supay" es identificado con el diablo "y para nombrarlo escupían primero...".

Según Guamán Poma, en Collasuyo rendían culto a ciertos cerros como "Puquina-Urco", "Calasirca" y "Suri-Urco"... presentaban como ofrenda cestos de coca, conchas molidas... En Contisuyo, la montaña más alta Coropuna, era la más famosa Huaca... Huamani era la huaca menor... Que los Yauyos ofrendaban chicha, mullo... su dios principal era el dios Pariacaca".

En el *Manual* del Dr. Pedro de Villagómez —según Valcárcel— se reúne todo lo que sabía el investigador español acerca del mundo mágico-religioso de los antiguos peruanos: “Con el nombre de Mamapacha se dirigían a la tierra, en ruego de buenas cosechas, ofrendándoles chicha y harina de maíz...piden agua a los manantiales, rogándoles que no se sequen”. El mismo cronista nombra a los magos-sacerdotes: “Uno”, “Layca”, “Auqui”... y la relación de objetos que constituyen el equipo mágico-religioso; “conopas, polvos, tambores, vasos, ollas, chicha, conchas...”.

El uso de la coca, yerba sagrada, el “sanku” bollos de maíz sebo de llama y chicha, en las ofrendas de los antiguos, encontramos en el informe de Fernando de Avendaño (1617).

Para quitar ciertos males, según Murúa: “las ropas de los enfermos son puestas en los caminos, para que se vaya el mal junto con los viajeros. Peña Montenegro es aún más explícito: “las yerbas y el maíz con que el mago curó al enfermo, son puestos en los caminos para que los viajeros conduzcan también el mal”.

En el Informe sobre el Arzobispado de Lima, en Omas, de la jurisdicción de Yauyos (1662): “...se ofrecía sacrificios al cerro Patacata, donde el ganado encontraba buen pasto y agua abundante...que, “los indios siguen adorando a los cerros y el lucero, ofrendándoles chicha y coca...”.

En la región de Chimú, según Calancha: “Coalechec era un cerro sagrado en el valle de Talambo”. En el pueblo de San Miguel de Ullcumayo de la Región Huanca, según informe de Estrada Beltrán (1617): “Inés Huatoc, mujer de Felipe Nunavilca e hija del Mago Llaxsahuarco, va a media noche al cerro Mullunayac, hace una candelada con mucho sebo y pone coca, chicha, cuyes y muchos platitos de piedras lisas y todo se lo ofrece al cerro...”.

Como se verá, todos estos elementos culturales de origen arcaico, están vigentes en el área andina y en los ritos de propiciación de los *dansaq*.

EL "WAMANI" EN AUTORES CONTEMPORÁNEOS

Muchos estudiosos contemporáneos dan testimonio de la creencia en la deidad de los cerros. José Matos Mar (1952), en su investigación sobre la Isla de Taquile, consigna lo siguiente: "...el canchón de Mulusina, lugar mágico-religioso en la cumbre más alta de la isla... En él se realiza anualmente la gran ceremonia de agrado-cimiento y pago a la tierra... el culto es realizado en común por los "Pacos" (magos benéficos), el mayordomo y el sacristán de la iglesia...".

Según Thomás M. Garr, S.J. (1972), en la región de Puno: "Los Apus son los espíritus que viven en los cerros... el Supay, de efecto siempre maligno entre la gente, es deidad menor. Al respecto Garr afirma: "es otro ejemplo del sincretismo de elementos cristianos y tradicionales".

Refiriéndose al comportamiento popular, y su apego a las creencias de raíces arcaicas Oswaldo Pegaso (1968) afirma: "indudablemente, todavía existe entre nosotros un mundo primitivo, misterioso, irrazonable e incompatible con la civilización contemporánea".

En cuanto al tema específico del "Wamani", dios del cerro o "Tayta-orqo", contamos con las versiones siguientes:

Luis E. Cavero (Huanta, 1957) dice: "Wamani" o "Apusuyo", es un ser legendario, invisible, impalpable, pero se siente su presencia...; es la única divinidad del Universo que se pone en contacto con los hombres a través del "pongo" o "brujo".

Según la versión de un informante, en Pacapauza, Parinacochas: "En la fiesta de "waka-jerray", se dirigen al cerro más próximo y sacrifican una vaca en homenaje al dios "Wamani", así se llama un cerro...".

Alfonsina Barrionuevo, identifica al dansaq "Qaqaniti", con el mismo "Wamani"; y consigna la declaración de un famoso dansaq: "Nuestro baile es un secreto que pertenece a los Wamanis, desde antes que naciéramos...".

Sergio Quijada Jara (1957), ha observado en las co-



El "Wamani" recibe la ofrenda...

munidades indígenas del Valle del Mantaro, que: "en la fiesta de marca de ganado que llaman "Santiago", más interesa la "pagapa" u ofrenda al cerro mayor, o la tierra, porque saben que es la morada del "Tayta-wamani", que para algunos pobladores es un hombre alto, con dientes de oro, con botas y vive en un palacio....".

Según Fernando Fuenzalida (1965), que realizó trabajos de investigación en Moya, Huancavelica: "Wamani" entra en frecuente relación con los hombres, y la figura que asume en esas ocasiones es la de un "gringo" alto. Bajo forma semejante y vestido con túnica blanca puede mostrarse en sueños. Es enamoradizo, puede elegir una pastora y entonces el cerro se abrirá para dejarle paso a la ciudad del interior, en donde será guardada corto tiempo....".

Para José María Arguedas, en la zona chanka, wanka y en la zona quechua sur, el cóndor es un

Wamani dios, personificación del dios montaña. Interpretación que confirmó en 1960, a través de un informante de Lucanamarca. Al respecto Arguedas escribe: "Luis Gilberto Pérez, jura que en el momento en que se ofrece el corazón aún palpitante de un toro a "Wamani", durante las ceremonias de la marcación del ganado, aparece un "oqe-condor", un cóndor de color gris, y baja hasta casi rozar la cabeza de los hombres. Recogió así la montaña, la ofrenda".

CONFIGURACION "DANSAQ" — "WAMANI"

Aparentemente parecería no haber nexo entre el "Wamani" y la danza de las Tijeras. En "La Agonía de Rasu Ñiti" (Arguedas, 1964), encontramos que don Pedro Huancayre, gran dansaq "Rasu-Ñiti" (nieve que aplasta) presiente llegar la hora de su muerte, se siente poseído por el dios "Wamani", lo siente en su cabeza, en su pecho, entonces se apresura a vestirse con su traje de "gala" y manda llamar a su arpista y violinista.... Cuando empieza a tocar las tijeras "no son ya sus dedos los que manejan, el "Wamani" hace chocar, él sólo obedece....".

"Rasu-Ñiti", era hijo de un Wamani grande, de una montaña de nieve eterna. El, a esa hora le había enviado ya su "espíritu", un cóndor gris cuya espalda blanca estaba vibrando... Al morir "Rasu-Ñiti", su joven discípulo "Atoq-sayku" (que cansa al zorro) saltó junto al cadáver, tocó las tijeras y sus pies volaban, se sentía poseído por el "Wamani", lo sentía en su cabeza... Era él, el Padre "Rasu-Ñiti", renacido con tendones de bestia tierna, y el fuego del Wamani, su corriente de siglos aleteando....".

"El Wamani, es pues el espíritu que protege al "dansaq". Bailan solos y en competencia. Las proezas que realizan y el hervor de su sangre durante las figuras de la danza dependen de quién está sentado en su cabeza y su corazón, mientras él baila o levanta y lanza barretas con los dientes, se atraviesa las carnes con leznas o camina en el aire por una cuerda tendida desde la cima de un árbol a la torre del pueblo".

"WAMANI" Y LAS TIJERAS DE "DANSAQ"

También es el "Tayta-wamani" quien ha dado la voz a las tijeras de "dansaq" a petición del forjador que le rinde culto. Nuestro informante don Jaime Bellido Asto, joven danzante de Huacaña, Lucanas, confirma este hecho: "Para la fiesta de 28 de julio, los danzantes contratados por el "cargoyoq", un día viernes a las doce de la noche, llevan a un barranco y allí cuelgan las hojas de sus tijeras hasta el amanecer, pagan con cigarros, coca, "lampu" y flores del cerro, "para que tenga mejor sonido".

Hay un testimonio de Manuel E. Bustamante (Ayacucho, 1943): "Hasta unos cuarenta años, las tijeras de los mejores danzantes, eran fabricadas solamente en un pueblecito de Huahuapuquio que está cerca a Cangallo. Los fabricantes eran "pongos" que hablaban con el "Tayta-orqo".

Según un estudio de Arturo Jiménez Borja (1951), las mejores tijeras de danzante, se forjaban en un pueblo llamado Pullo, Provincia de Puquio, Ayacucho: "La forja es un secreto. Terminado el trabajo, el forjador realiza una ceremonia llamada "templadura". A 48 Km. de la ciudad de Puquio, en unas altas sierras se encuentra la laguna de Yaurihuire, alimentada por numerosos manantiales. Hacia ellos se encaminan el forjador, músicos, cantores y el dueño de las tijeras. Llegados a la laguna escogen con mucho cuidado un ojo de agua y allí ceremoniosamente introducen las Tijeras. Los músicos, arpa y violín tocan en honor de las tijeras. Cada hoja de las tijeras lleva grabada una inicial del nombre que se le tiene escogido. Se considera que una hoja es hembra y la otra es macho... El dueño recibe entonces sus tijeras y delante de todos, solemnemente, se pone a tocar y bailar. Para tañerlas es necesario calzar la mano derecha con un guante de lana blanca... Estas tijeras no se prestan ni se venden, acompañan al dueño hasta la muerte. Las dieron los Auquis, la laguna de Yaurihuire les dió la voz. Terminada la ceremonia todos regresan a sus casas. Por la noche, en la intimidad, el dueño de las tijeras las casa; desde este momento las hojas son marido y mujer...".

ORIGEN Y ANTIGUEDAD DE LAS TIJERAS DE "DANSAQ"

No hay un estudio detenido sobre el origen y la antigüedad de la danza y las tijeras. La noticia gráfica más antigua que se tiene, es a través de un mate burilado en Ayacucho, fechado en 1848, que actualmente se encuentra en el Museo de la Cultura Peruana. Posiblemente la danza se haya originado en Huamanga, donde se ha quechuizado el término danza en "dansaq". En un breve estudio, José María Arguedas, asegura que "la danza de las tijeras fue introducida al Perú por los españoles... sin embargo no sería aventurado afirmar que el pueblo andino, a través del dansaq, sigue conservando sus antiguos ritos...".

En 1855, apenas, cinco años después del burilado del mate en referencia, había nacido don Mariano Quispe, famoso dansaq de Huamanga. Lo llamaban "Cachito". En el año 1943 a la edad de 90 años, fue entrevistado por Manuel E. Bustamante, y cuenta cómo era esta danza en Ayacucho; en sus declaraciones se desliza noticias sobre las tijeras de dansaq: "El mejor arpista de mi época fue don Romualdo Hernández. En Huahuayuquio, un pueblecito en las bajadas a Cangallo, fabricaban nuestras tijeras de acero castel, ningún hierro podía hacerlo en toda la zona... Yo conocí a los danzantes "Opa-anka", "Mala-hora", "Jello-usa", "Atojcha" ...Había dos clases de vestidos de "dansaq", uno de diario y otro de "Gala"... Se practicaba la "layja", hechizo que inutilizaba al contrario... Yo me cuidé del hechizo para envejecer sano...".

EL "DANSAQ" Y SU ASOCIACION CON EL DIABLO O "WANIKU"

Hasta aquí los testimonios del "dansaq" con el "Wamani". Pero el danzante de tijeras tiene también relación casi directa con el "diablo", personaje generalmente maligno, asociado al culto católico. Podemos asegurar, es el único caso en que un danzante actúa en una especie de sincretismo mágico-religioso, es decir, participa sin conflicto de dos fuerzas sobrenaturales, la una el dios "Wamani", propiamente andina y la otra personificada con el diablo o "Waniku" de filiación europea.

Hemos logrado muchos testimonios sobre la relación de los danzantes de tijeras con el "diablo", personaje con quien aseguran tener "pacto" o convenio.

Las fiestas religiosas de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, requieren de los danzantes que los Mayordomos contratan en pueblos lejanos. Preguntado sobre la razón, la respuesta general es: "porque es costumbre, así lo hacían nuestros abuelos".

Veamos algunos testimonios de dicha relación del "dansaq" con el espíritu del mal o "Waniku", "Juanico". De acuerdo a los datos que encontramos en Manuel E. Bustamante, el "dansaq" tuvo arraigo, no solamente en la clase mestiza e indígena, como sucede actualmente, sino también en la clase señorial: "La noche buena más notable del barrio, era la de Santa Ana, el 26 de julio. Para presenciar el "atipanakuy" de danzante de tijeras, concurría la gente de fuste de la ciudad, ganando sitio con anticipación, para gozarla profana y religiosamente, bajo un toldo discreto e impermeable, durante cuatro o más días... Durante la competencia, "agotado el repertorio de la danza maravillosamente ejecutada, entran a las pruebas de prestidigitación... Antes de tales pruebas aparentan aspavientos de invocación a "Juanico", "Juaniquillo" o "Juanicucha", de tal modo que, cuando las pruebas les salen bien, los espectantes llegan al convencimiento del "pacto" que el danzante tiene con los diablos...".

Bustamante da noticias además, de los que bailan con pedazos de espinos llamados "anku-kuchka" clavados en los talones; así como del dansaq que se tragó un sapo, y de otro que se cortó un pedazo de muslo para deglutiérselo después en una copa de aguardiente. Por su parte, Josafat Roel Pineda en un breve estudio, reafirma estos conceptos. Según él, "es faquirismo", porque es frecuente que el dansaq camine sobre el filo de cuchillos o vidrios rotos... un drama de contenido cósmico, y no es raro que el danzante caiga en trance...".

DATOS PROPORCIONADOS POR LA SABIDURIA DEL PUEBLO

Para obtener mayores datos y testimonios de los mismos "dansaq" y, teniendo en cuenta que los migran-

tes de provincias son magníficos informantes del folklore de su tierra de origen, recogimos desde los años 67, en los Pueblos Jóvenes y Coliseos, muchos datos. Lo que sigue es parte de dicho material que transcribimos respetando en lo posible, el habla del informante: ².

Don Lázaro Asto Achamisa, dansaq de Lucanas: "El diablo se disfraza en nosotros, por eso el "problema" (pruebas) que hace él, hacemos nosotros. El "acuerdo" (pacto) con el "Nina-waqua waniku" (diablo), es hereditario desde nuestros abuelos y nosotros sólo tenemos que cumplir. Mi padre era "dansaq", trabajaba con "Iayqa" (brujería), reventaba "camareta" (dinamita) en la mano, levantaba barretas con los dientes, subía y bajaba por una cuerda la torre de la iglesia, a veces desaparecía".

Esta afirmación de Asto nos recuerda a Corrado Balducci (1976): "no es el individuo quien actúa, sino el demonio a través del cuerpo del individuo".

"Nosotros viajamos por todos los pueblos —continúa Asto—, y hemos visto muchas cosas. Por ejemplo en Paraca, un pueblecito de Parinacochas, en el Cacerío de Hatun-pajcha", los días viernes en la noche, se oye clarito el sonido de "tijeras" de danzante, todos dicen "es el hermano del diablo".... Los dansaq no quieren bailar en ese pueblo, porque siempre se enferman o se mueren con un mal desconocido. Yo acepto los contratos porque conozco "la contra".... En Hatun-paj-

² Nuestra gratitud a don Lázaro Asto Achamisa, dansaq profesional de Ishua (Lucanas, Ayacucho), por su paciente colaboración en sucesivas entrevistas; a don Oscar Molina Torres, violinista de Paucaray, a don Alfonso Herrera Ccaccea, arpista de Paico; a los Hnos. Máximo, Enrique y Porfirio Damián Huamaní de Ishua; al dansaq Teodoro Gamboa de Huancavelica, a Jaime Bellido Asto, violinista de Querobamba, a don Pedro Minaya Quinto, arpista de Cañana, Chiclayoq, a don Gumercindo Neyra, informante de Lampa, Parinacochas, a don Crisóstomo Gil Pérez, de Huanta.

Nuestro reconocimiento a los que participaron en las entrevistas, para la recolección del material folklórico en pueblos jóvenes: Nuestros alumnos de "Folkuni" UNI (1966-69); de la Escuela Superior de Turismo (1966-70); del Centro Folklórico del Magisterio (1972-76); del Inst. Superior de Quechua (1970-73). Al artista ayacuchano Pablo Carrera, autor de los dibujos.

LA DANZA DE LAS TIJERAS

1. Dansaq don Augusto Paredes "Paqcha-qapariq" y don Richard Sayre "Inticha", antes del Atipanakuy.
2. El dansaq "Pachakchaki" en traje de "gala".
3. Tijeras de "dansaq" de la región de Cangallo, Ayacucho (1930). Colec. Alejandro Vivanco G.
4. Don Lázaro Asto haciendo la "tinka", ofrenda a la Pacha-mama.

ENSAYOS Y PRUEBAS EN ATIPANAKUY

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 5. <i>Ensayo: Qallariy.</i> | 18. <i>Saruy.</i> |
| 6. <i>Adoración.</i> | 19. <i>Tikray.</i> |
| 7. <i>Alto-paway.</i> | 20. <i>Takiachiy.</i> |
| 8. <i>Wayra-muyu.</i> | 21. <i>Pulso.</i> |
| 9. <i>Alliqman.</i> | 22. <i>Firru-kiru.</i> |
| 10. <i>Hatariy.</i> | 23. <i>Kunka-sequy.</i> |
| 11. <i>Ichoaman.</i> | 24. <i>Tikrakuy.</i> |
| 12. <i>Tipak-tipak.</i> | 25. <i>Patara: Qallariy.</i> |
| 13. <i>Wallpa-waqay.</i> | 26. <i>Patara.</i> |
| 14. <i>Tijras-mikuy.</i> | 27. <i>Patara: Tukuynin.</i> |
| 15. <i>Tukupay.</i> | 28. <i>Huamanguino.</i> |
| 16. <i>Nawi-toqpi.</i> | 29. <i>Huamanguino.</i> |
| 17. <i>Hatariy.</i> | 30. <i>Agonía.</i> |

NUESTROS INFORMANTES

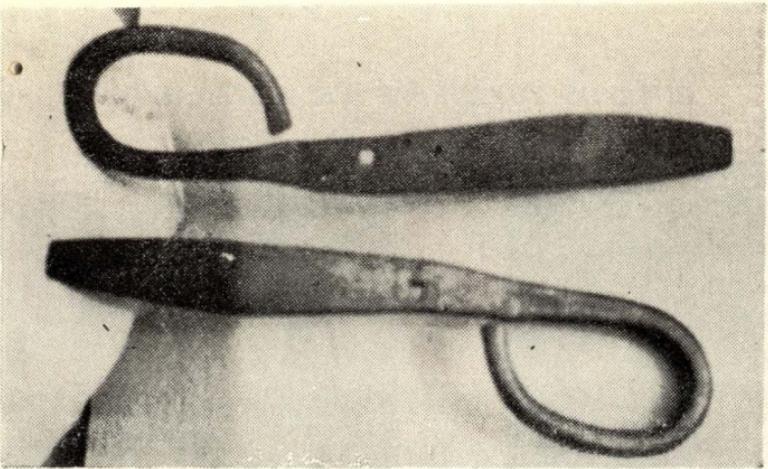
31. Los Hnos. don Máximo, Enrique y Porfirio Damián Huamani.
32. Don Lázaro Asto y esposa.
33. Don Oscar Molina Torres.
34. Testimonios de nuestro trabajo de campo.



1



2



3



4

UNMSM-CEDOC

ENSAYOS Y PRUEBAS EN ATIPANAKUY



ENSAYOS Y PRUEBAS EN ATIPANAKUY



12



11



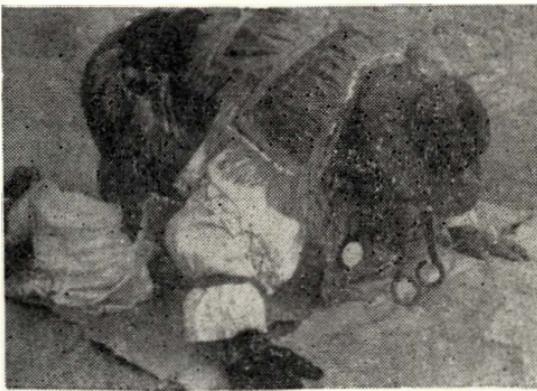
14



13



16



15

ENSAYOS Y PRUEBAS EN ATIPANAKUY



17



18



19



20 21



22



23



24

ENSAYOS Y PRUEBAS EN ATIPANAKUY



25



26



27



28



29



30

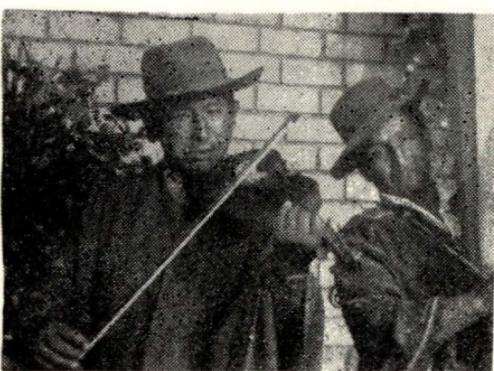
NUESTROS INFORMANTES



31



32



33



34



cha, lo más terrible para el dansaq es la costumbre de "payqo-chupe" (nombre de un látigo de cuero); a las seis de la mañana del día de la competencia o "hapinakuy", las autoridades nos entregan a cada uno, una verga, y con eso nos golpeamos sin compasión hasta cansarnos, el sombrero grande protege nuestra cabeza. Esta prueba es necesaria para participar en la competencia del baile de "gala".

"El pueblo de Ishua donde he nacido tiene el orgullo de contar con más jóvenes que se dedican a la profesión de dansaq. Se inician en la danza desde niños, primero aprenden el manejo de las tijeras con pedazos de teja, mas tarde agarran el acero. Mi maestro ha sido don Romualdo Achamisa, sólo me enseñó el manejo de las tijeras y a los seis meses fui contratado. Mi primera plaza fue el pueblo de Huaycahuacho (1945). Mi maestro don Romualdo había sido contratado para bailar en la inauguración del Teatro Municipal de Lima, no se acuerda el año. Ha venido a pie desde Ishua hasta Ica en siete días, llegó al Callao en buque, al día siguiente de la inauguración del teatro. Fue el primer danzante que había llegado a la Capital. Cuando regresó a su pueblo, don Nataniel Gobernador de Aucará, lo metió preso 10 días al calabozo por incumplimiento. El contrato había sido por 60 soles...".

"En Ishua hay familias enteras que se dedican al dansaq, como los hermanos: Máximo, Enrique y Porfirio Damián Huamaní. Yo conocí al famoso dansaq don Pablo Santiago y sus hijos: Pedro, Rufino, Víctor y Pablo".

"El dansaq don Cirilo Sato llamado "Untun" hacía reventar camaretas en ambas manos y para la mecha se colocaba pedazos de teja a lo largo del brazo. También los "Inca" de Andamarca fueron muy conocidos. El viejo Patricio Pichiura Inca, recorría de pueblo en pueblo y triunfando en todas partes, con sus hijos: Daniel, Emilio, Nicolás, Luciano y Cirilo Inca...".

Don Teodoro Gamboa, dansaq de Yananaku, Huancavelica, declaró: "El danzante de mi tierra es profesional, trabaja por contrato. Todo el año tenemos contrato, vengo a Lima sólo cuando me pagan bien... Los viejos enseñan a los jóvenes, mi maestro fue don Mar-

PASACALLE *para flauta*
(Chancay - Andino)
Transcrip: A. VIVANCO.

allegro

fin

ATIPANAKAY
(transcripción)

Violin

Transcrip: A. VIVANCO

HUAMANGUINO. Danzay Para Violin
 (de Tshus-Paucaray) (anónimo) Transcrip.: A. VIVANCO

CARAMUZA Para Violin
 (de Tshus-Paucaray. (Danzay - Anónimo) Transcrip.: A. VIVANCO

celo Conde, de Lucanas, le decían "Conde de Quije". Nunca le pagué por su enseñanza, sólo ayudaba a cuidar su ganado en las chacras".

"En el "atipanakuy" (competencia), los contrarios buscan el fracaso de los músicos que acompañan al dansaq. Para esto "curan" el arpa con el polvo de una hierba que se llama "kanalampi" traída por los viajeros bolivianos y, se fuma como cigarro sobre el arpista, entonces las cuerdas del arpa se revientan. Esto se llama "atinkar".

"Cuando me tocó bailar en Sondondo —prosigue— he visto la costumbre de "qosñi-wischuy", que es la limpieza general de la casa del "Mayso" o Mayordomo de la fiesta, de lo contrario queda el "dansaqpaa-alman" o espíritu del danzante, entonces las tijeras siguen sonando todo el año y esto puede dejar "atronados" (enloquecidos) a los dueños de casa. Con "qosñi-wischuy" se salva de la "tentación".

En el informe de don Jaime Bellido Asto, violinista de Lucanas, Ayacucho, entre otras cosas, encontramos referencias a las secuencias de la danza: "En el pueblo de Huacaña, el 26 de julio es la llegada de los cuatro "dansaqpaa" contratados por los cargooyq. La entrada es en secreto. El día 27 en la madrugada visitan al Gobernador del pueblo, esto es "Alba", y de allí pasan a un lugar llamado "Puchqalla" donde bendicen el agua del riachuelo. El día principal, 28 de julio, a partir de las 12 del día, comienza la competencia de baile entre los cuatro "dansaqpaa". Cada uno tiene su arpista y violinista. Primero bailan la figura que se llama "Patara" (sobre la punta de los pies), después "troyba" (pasos de habilidad), después la "pasta". En esto ya entra la brujería, comen sapo vivo, tragan tejras, botan barreta grande con los dientes y clavan en el suelo; la gente aplaude, grita, califica. El pueblo dice que el danzante es ayudado por el diablo, y que el danzante es sólo un cuerpo. Hay un cerro cercano al pueblo, la gente dice que allí van los donsaqpaa por las noches y ensayan con el "wanikucha".

En relación con la secuencia de la danza, José María Arguedas señala las siguientes tonadas y pasos: "Illapavivon" (el borde del rayo), "Waqtay" (la lucha), "Yawar-

mayu" (río de sangre), "Lucero-canchi" (alumbrar de la estrella), "Wallpa-waqay" (canto del gallo). Por su parte Lázaro Asto señala: Pasacalle, Pasada, Zapateo, Alba, Tonadas, Wallpa-waqay, Ensayo, Mala vida, Tipac-Tipac, Patara, Humanguino, Caramuza.

Algunos aspectos mágicos encontramos en el informe de Jaime Bellido: "Cada danzante va a la competencia preparado de antemano para hacer su hechizo, es decir "layqanampaq". El hechizo es un paquetito que lleva en el bolsillo y nadie sabe qué contiene. Con eso en el momento de "patara" o "pasta" hacen un "Cachiroy", es decir su brujería. Si el "atajo" contrario le alcanzó su "cachiroy" seguro pierde la competencia. En estos casos el pueblo comenta refiriéndose al vencedor: "seguro "mallqo-condor" conversa con el diablo, por eso hace su layqa".

A don Gumercindo Neyra lo conocimos por los años 1950, dirigía el Conjunto "Ayllos Andinos". Dieciocho años después, en 1968, lo encontramos en la Av. Perú, distrito de San Martín de Porres, durante la celebración de la Fiesta del Señor de Lampa, y logramos su información: "En Parinacochas, para la fiesta de Corpus Christi de Lampa, llegan danzantes contratados por los devotos. Bailan día y noche en la plaza; eso sí, cuando sale la procesión de la Hostia Sagrada, se esconden en señal de humillación, porque ellos son considerados casi como diablo".

"Durante el "Encuentro", estos dansaq hacen su magia, entonces uno de ellos comienza a flaquear, a veces se queda dormido; esto es cuando el contrario le ha hecho alcanzar su "layqa". Pero estos danzantes son muy listos, cuando se ven perdidos se dice uno a otro: "waqtaramuwanchikmi carago" (¡¡Nos ha golpeado pues, carajo!!); entonces reaccionan y a veces llegan a desquitarse". De muchacho fui testigo de algunos casos extraños: Un día en plena danza, una joven apareció de repente hirviendo en piojos cuando el dansaq sopló sobre su ropa con humo de cigarro... A una señora que estaba expectando sentada, le ordenó que se pusiera de pie, la señora obedeció malhumorada, entonces apareció un montón de huevos en el lugar donde estaba sentada la señora; la gente se alborotó... Por estos hechos el danzante es temido y respetado, y nunca entran al pueblo

por la plaza, ni por la entrada principal; a veces entran cargados por un lugar oculto, porque saben que los contrarios hacen su "layqa".

Don Vidal Quintana, de Querobamba, por los años 60 dirigía un conjunto musical en los coliseos. Logramos su informe: "En toda fiesta religiosa siempre vienen los danzantes que se agarran en competencia en la puerta de la iglesia. La iglesia debe estar cerrada. Durante el baile de "atipanakuy", tanto los danzantes como los músicos —arpa y violín— se esfuerzan por conservar su orgullo, su fama; nadie quiere quedarse atrás. Estos bailes duran hasta ocho horas y todos se cuidan de la "layqa" (brujería). Los músicos guían la danza con sus tonadas, por ejemplo: "ensayo", "tonada", "atipanakuy", "traga-espada". Siempre esconden su verdadero nombre, disfrazan su nombre de pila, por ejemplo: "Lurucha", "Atoqcha", "Opa-anka", "Supay-runa", "Qea-corazón", "Mala-hora", "Qello-usa", "Apaychakcha", "Wayracha", hay bastantes... Ganan mucha plata y el "diablo" les ayuda en sus "números", y por eso cuando mueren los entierran boca abajo, mirando la tierra, para que no regresen a este mundo, así dicen todos...".

Un breve relato de don Félix Caycho, recogido en Lima en 1976, parece asociarse con el anterior: "Un famoso brujo del pueblo de Asia, Cañete, había ordenado a sus hijos, que, al morir lo enterraran en tierra, en la misma puerta del cementerio, porque según él, merecía que lo pisoteasen para no tener ocasión de volver al mundo. Los hijos desobedecieron y lo enterraron en un nicho nuevo. Al día siguiente el nicho se desmoronó misteriosamente. Hasta tres veces reconstruyeron el nicho derruido, sin éxito; entonces comprendieron la voluntad del padre, y lo enterraron conforme a su deseo; desde entonces se quedó tranquilo...".

Don Porfirio Damián Huamaní, nos relata sobre un caso vivido: "Mi padre don Justiniano Damián es, hasta ahora, uno de los mejores violinistas de música de dansaq de Ishua. Todos sus hijos somos músicos y dansaq. Pero, yo sólo sigo de músico, me retiré de dansaq. Le contaré: "Yo era el danzante más joven del lugar. Un día, durante el "hapinakuy", hubo un corto descanso, en eso se me acercó un viejo con su copa de trago, se paró junto a mí y se puso a llorar, diciendo: "tú estás bailan-

do con mi hijo, acéptame esta copa para tus fuerzas". Yo le acepté y tomé. Al reanudar el baile, noté que no tenía ánimo, mis pies y manos ya no me obedecían como antes, me puse muy nervioso y perdí la competencia. El hijo del anciano me ganó. Desde entonces nunca más bailé dansaq, ni volveré a bailar, detesto los trajes y las tijeras. Sólo toco violín. Después me contaron que el anciano era brujo. Como era muy joven, yo no sabía pagar a la tierra, yo no hacía la "tinka" a Wamani...".

LO QUE CUENTA UN ARPISTA DE "DANSAQ"

En el relato de don Pedro Minaya Quinto, arpista de "dansaq" del Anexo de Cañana, Distrito Chilcayoq, Prov. de Lucanas, Ayacucho, hay importantes revelaciones sobre esta danza mágico-religiosa. A Minaya, recién llegado a la Capital, lo ubicamos en su alojamiento en una casa del jirón Antonio Bazo del barrio de El Porvenir (1968). Bastó una corta motivación, y luego lo dejamos en entera libertad durante su relato:

"Yo he acompañado como maestro arpista a muchos "atajos" de danzantes, en diferentes pueblos. Los danzantes salen para fiestas patrias. El Agente Fiscal y el Teniente Gobernador son los obligados a ofrecer danzantes al pueblo. Vienen desde Morcolla con su respectivo arpista y violín. El Juez de Chilcayoq nombra una persona de respeto para que se encargue del control de los danzantes a quienes no se les puede dejar por su cuenta, sería peligroso... Llegados al pueblo, junto con la persona encargada, se encierran en un cuartito donde nadie los pueda ver. Allí reciben $\frac{3}{4}$ de trago de pura caña y hacen la "tinka" que es la ofrenda al "tayta-orqo" Wamani. El danzante "tinka" en honor del atado de ropa y sus tijeras y comienza a vestirse; el arpista hace lo propio comenzando la "tinka" por el pie izquierdo del arpa; el violinista moja en el trago, la punta de su "bellosta" (arco del violín). Cuando repican las campanas, se dirigen a la puerta de la iglesia acompañados por el "auxilio" o "juez" que no se despega de ellos. En el trayecto reciben una botellita de trago o "chunkucha"; el dansaq llega frente a un "yucalito" (árbol de eucalipto), escarba el suelo y allí derrama el trago, esto es para que el eucalipto esté desde ese momento a favor del dansaq. Será

su "saya", "sayaquin" (su protector). Si llega al árbol después que otros danzantes se han apoderado de él, entonces se dirige hacia la iglesia y allí echa su trago en la base de la torre para que sea su "saya".... Cada "atajo" (grupo) de dansaq va con su árbitro o juez que tiene un "camberín" (azote de cuero de tres ramas). Antes de iniciar el "Tupanakuy" (competencia de baile) se dirigen a la puerta del templo, se inclinan en señal de respeto, botan el sombrero hacia la espalda y piden a los santos de la iglesia su gracia, su bendición, su permiso.... En medio de la plaza marcan el suelo con ceniza para que cada "atajo" conserve su distancia durante el "tupanakuy".... En forma alternada comienza el baile con la tonada de "ensayo", después "pasacalle", "huamanguino", etc., finalizando con la tonada y danza de "Cascabel". En este momento se separan los atajos, y el juez a quien obedecen en todo, los lleva a comer, después a dormir. Todo esto ha sido el día 26 de julio".



El dansaq "tinka" a su "saya"...

“El día 27, después de la “tinka”, el “auxilio” los conduce a la puerta de la iglesia a pedir la protección del Señor. “taytacha-mañakuq”.. Durante el “tupanakuy”, agregan las “truebas” (malabarismo), y la “pasta” actos de habilidad con las manos y los pies... A las cuatro de la tarde más o menos, un pequeño descanso para “akulliku” o chacchapeo de coca”.

“Después del “akulli”, llegan las “Comadres” o esposas del agente y Teniente, con su “Kayllo”, que es un pañuelo grande bien bordado que amarran al pecho como banda, esto es “kaylluchin”; los presentes como signo de admiración al dansaq y los músicos, prenden billetes desde cinco soles hasta cien soles, según su voluntad, en el “kayllo”.

“El día 28 de julio, se realiza el “Convido” (almuerzo de fiesta) ofrecido por el Teniente. En la noche celebran baile en honor a la esposa del Teniente que contrató los “dansaq”. Esta fiesta se llama “Comadredespachay”. Con ese motivo bailan toda la noche mientras esté despierta la Comadre; cuando ella se cae —por cansancio, sueño o licores— la cargan a su cama y allí automáticamente termina la fiesta. Igual despedida hacen los otros grupos a sus respectivas Comadres. El día 29 antes del “Despacho” intervienen en el baile hasta los músicos, luego los danzantes y músicos son colocados en sus respectivos caballos, les entregan sus regalos en “kayllo”, y un burrito lleva las ropas del dansaq; les acompaña su “propio”. Así se alejan los dansaq, del pueblo”.

Pablo Minaya es incansable, ya le hemos escuchado varias horas; con precisión y admirable locuacidad nos sigue revelando otros aspectos aún más importantes de esta compleja danza popular: “En este pueblo, antes de la “Despedida”, es necesario hacer la “Pichapa” (limpiar la casa), para que en el hogar del Teniente cese el sonido del arpa, violín y tijeras. Para preparar la “pichapa” agarran un pedazo de tela blanca sin uso, amarran un poco de “hamchi” (restos de jora), y con eso limpian toda la casa. Un familiar debe llevar el atado con la basura a un cruce del camino por donde pasarán los dansaq y músicos. Si el danzante encuentra la “pichapa” se lo lleva con él, y así desaparecerá el “encanto” de la casa. Si la “pichapa” fue encontrada por

una persona particular, o se han olvidado de hacer la "pi-chapa", entonces el sonido sigue y no deja dormir a los dueños de casa, lo cual es muy peligroso y ha sucedido en varios pueblos".

Al preguntarle sobre el aprendizaje de la danza, nos dijo: "Los maestros con experiencia enseñan a los jóvenes, sin cobrar. El joven tiene la obligación de ayudar al maestro en los trabajos del campo y artesanía; también cuando realiza el primer contrato le ofrece al maestro "la mesa puesta" o comida a base de gallina en mate grande, otro de cuy, una botella de trago y un jarro de chicha. El maestro asiste con su mujer a la "mesa puesta", y un familiar con su ollita recoge lo que sobró de la comida. En la primera plaza (primer trabajo como dansaq) el maestro acompaña al discípulo, le sirve de seguridad por su experiencia y prestigio. Si el joven debutante se encuentra frente a otro de mayor experiencia y pierde la competencia, entonces el maestro pide la ropa y entra en el desafío. Esta profesión se toma muy en serio".

He aquí sus versiones relacionadas con otros elementos mágico-religiosos del "dansaq":

En mi pueblo de Cañana —prosigue Minaya Quinto— las tijeras de dansaq las mandan fabricar en Uyuya por el lado de Pampas. Las tijeras tienen que ser de acero para que tengan buen sonido. Las tiemplan con aceite de lámpara y las cuelgan al aire. Una hoja tiene voz de hembra "chinan-waqaq", y la otra voz de macho "or-qon-waqaq". El fabricante "tinka" como ofrenda al espíritu de los cerros, a la "pachamama".

"También hay secreto para hacer "layqa" (hechizo) al arpa, se echa quinua tostada. Se echa de lejos como pasando nomás, y, ya está; se rompen todas las cuerdas" . . . "Para que el arpa y el violín no se comprendan "mana-tupanampaq", se embarra el arpa con grasa de zorro "atoqpa-wiranwan" y el violín con grasa de perro. Con esta curación jamás se entienden los músicos, no pueden coordinar. Para contrarrestar el mal, se rocía con agua bendita de siete iglesias, o se zahuma con incienso, esto es "jumpu".

"Los que van a ser danzantes hacen trato con el

diablo o "waniju". Van a las alturas donde hay una cueva que se abre y se cierra. Un dansaq me contó, allí aparece un feo animal botando chispas y candela de la boca, puede tener forma de gato. Si es capaz de resistir a esa impresión, puede entrevistarse con el mismo "waniju", diablo. Este le pide sangre de gallina negra y después firma el trato con su sangre, para cierto tiempo. Allí vende su alma, y, será el mejor danzante de la región....".

Conclusiones

A modo de conclusión, consideramos la danza de las tijeras como reflejo de la mentalidad y medio de expresión del hombre andino; de origen español, siendo Huamanga el primer centro de difusión; actualmente está circunscrita sólo a los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac.

"Dansaq" quechuización del término castellano danza, es una síntesis del mestizaje cultural en el que participan, armoniosamente integrados, elementos culturales autóctonos de raíz arcaica, como el culto a los cerros, deificación del cóndor, la "tinka", ofrenda con coca, chicha, flores, maíz, etc., con elementos culturales de filiación europea: "diablo", tijeras, traje, instrumentos musicales, etc.

Hay una especie de sincretismo religioso, porque el personaje central que es el "dansaq", participa, al mismo tiempo, de dos fuerzas sobrenaturales mágico-religiosas en el desempeño de su compleja actividad: el "tayawamani" o espíritu de los cerros, su protector a quien rinde culto; y el "diablo" asociado al culto católico, con quien, asegura tener "acuerdo" o "pacto" hereditario; por eso posee poder sobrehumano.

Las Tijeras de "dansaq", para que surtan efecto, son forjadas por especialistas, pero la voz depende de la voluntad de los dioses tutelares, por eso invocan y ofrendan..

Se trata de una actividad profesional, sólo bailan por remuneración a petición de los Mayordomos de las Fiestas Patronales; su aprendizaje es gratuito, aunque algunos llegan a pagar al maestro con "la mesa puesta" al lograr el primer contrato como "dansaq".

Los "dansaq" son identificados por un falso nombre, impuesto por el pueblo o por su "maestro", estos son: "jello-usa", (piojo amarillo), "Mallqo-cónedor" (cónedor tierno), "Wayracha" (vientecito), "Qaqa-ñiti" (que aplasta rocas), etc.

Siempre bailan en competencia; ésta, según las localidades toma diversos nombres: "atipanakuy", "hapi-nakuy", "tupanakuy", "encuentro", etc.; antes, invocan a sus dioses, y durante el baile toman precauciones para contrarrestar el hechizo del contrario; aunque puede anticiparse con su "layqa" o "cachiroy"; además está poseído por el "wanikucha" (diablo) que lo alienta, razón por la que se esconde a la presencia de la procesión de santos católicos; y cuando muere es enterrado boca abajo.

Los bailes siguen una secuencia: "ensayo", "tonada", "huamanguino", "patara", "cascabel", "caramuza", "agonía", etc., acompañados por el arpa y violín. La danza asociada a la magia es "pasta". En la región de Lucanas llegan hasta el trance o "agonía".

Al finalizar toda fiesta religiosa con "dansaq", es necesario "limpiar la casa" para que no quede el "alma del dansaq", la "tentación" o "encanto", por medio de un procedimiento mágico que llaman "josñi-wischuy", "pichapa".

Esta actividad a las claras mágico-religiosa, no obstante desempeñar el importante papel de integrador de la Comunidad, plantea la necesidad de estudios con hondura, para una aproximación al diagnóstico de la mentalidad del hombre andino actual.

GLOSARIO

APUSUYO.

Nombre de "Wamani" o cerro sagrado, en la región de Ayacucho y Huancavelica. "Pongo" indígena que tiene poder para hablar con los cerros.

APAYCHAKCHA.

Insecto venenoso. NOMBRE de dansaq.

ATAQO.

Nombre de cada grupo de danzantes (dansaq, arpa, violín); también se llama "kancha".

ATIPANAKUY.

Competencia de baile entre los dansaq.

ATINKAY.	Procedimiento mágico para lograr que las cuerdas del arpa o violín del "ataqo" contrario revienten.
ATOQCHA.	Diminutivo de zorro. Falso nombre adoptado por el dansaq.
AUKIS.	Dios tutelar, espíritu de los cerros.
CARGOYOOC.	Nombre quechuizado del término Cargo; persona-responsable o autoridad de una fiesta religiosa.
CHINAN-WAQAOQ.	Voz de la hembra. Por el timbre agudo de la hoja más pequeña de las tijeras de dansaq.
DANSAQ.	Danzante de tijeras.
ENCANTO.	Encantamiento. Cuando los dansaq se retiran del pueblo, en las noches continua el sonido de las tijeras, esto es "encanto". Se conjura con la "pichapa".
ENSAYO.	Una de las secuencias del baile de los dansaq, durante el atipanakuy.
HAPINAKUY.	Agarrarse. Sinónimo de Atipanakuy.
JELLO-USA.	Piojo amarillo. Pseudónimo de dansaq.
JUANIKU.	Por Waniku. Nombre quechua chanka del diablo.
KACHIROY.	Hacer daño al contrario, o alcanzar con el hechizo.
KAYLLO.	Obsequio. Prender billetes en el pecho de los dansaq y músicos.
LAYQA.	Hechizo, brujería.
LLAMPU.	Nombre de una tierra muy suave de color rojo. En la pagapa al Wamani, el forjador de tijeras entre otras, echa "llampu" para suavizar y ablandar su voluntad fuerte,
MAMAPACHA.	Madre tierra.
NINA-WAQRA.	Cuernos de candela. Nombre del demonio "waniku".
OPA-ANKA.	Gavilán sordo. Nombre de un famoso dansaq.
ORQON-WAQAOQ.	Voz de macho. El timbre grave de una de las hojas de las tijeras de dansaq.
PACTO.	Contrato que celebra el futuro dansaq, a las doce de la noche en una cueva, con el diablo. Algunos danzantes de Ishua llaman "compacto".
PACO, PAQO.	El brujo, mago. El "paqo" adquiere poder sobrenatural porque ha sido tocado por el rayo.

PAGAPA.	De pago. Ofrenda que el dansaq entierra en un costado del cerro, para propiciar la protección del Wamani "tayta-orqo".
PAYQO-CHUPE.	Nombre de un látigo o azote en Paraca, con el que los dansaq se castigan ante las autoridades, antes de las grandes competencias.
PASTA.	Momento de actos de brujería en la danza.
PATARA.	Secuencia del baile, consiste en danzar sobre la punta de los pies. También es sinónimo de "pasta".
PICHAPA.	Limpieza de la casa. Después de las fiestas es necesaria la limpieza total de la casa del Mayordomo, para conjurar el "encanto" o espíritu del mal que suelen dejar los danzantes.
PROBLEMA.	Por prueba o habilidad en los pies, durante la competencia de los dansaq.
QAQA-ÑITI.	Roca que aplasta. Nombre de un famoso dansaq.
QOSÑI-WISCHUY.	Botar el humo, por botar el mal. Sinónimo de "pichapa".
RASU-ÑITI.	Nombre de un dansaq, protagonista de "La Agonía de Rasu-ñiti" de J.M. Arguedas.
SAYA.	Protector. En el pueblo de Cañana, Chiclayoq, los danzantes, antes de las competencias, hacen el rito de la "pagapa" y "tinka" ante un árbol de eucalipto, para que sea su protector, su "sayaquin".
SANTIAGO.	Fiesta de señalamiento de animales en la región del Valle del Mantaro y Huancavelica. Fiesta de ganado y pastores. Sinónimo de Herranza.
SUPAY.	Nombre quechua del diablo, dios del mal.
SUPAY-RUNA.	De poderes sobrehumanos, poseído por "supay".
TINKA, TINKAY.	Antiguo rito u ofrenda a los dioses tutelares; asperjar gotas de aguardiente o chicha hacia la dirección de los dioses.
TONADA.	Secuencia de música y baile de los dansaq durante el "hapinakuy".
TUPANAKUY.	Sinónimo de Atipanakuy, Hapinakuy, etc.
WAMANI.	Deidad del cerro. También se conoce como "taytaorqo", señor de los cerros.

- WAKA-JERRAY.** Herranza o marcación del ganado.
- WANIKU.** Nombre quechua del diablo o demonio, en algunas regiones de Ayacucho. Sinónimo de Juaniku, Juanikucha.
- WAYRACHA.** Diminutivo de viento. Nombre que adoptan algunos arpistas y dansaq.

BIBLIOGRAFIA

- ARGUEDAS, José María.** Cuentos Religioso-Mágicos de Lucanamarca. F.A., vol. VIII-IX, nº 9-9, Lima, 1961.
- “La Agonía de Rasu-Niti”. Populibros Peruanos, 1964. Gráfica Panamericana S.A., Lima.
- BARRIONUEVO, Alfonsina.** “Wamanis. Bailarines de Ayacuchu”. El Comercio, 30 de oct., 1965, Lima.
- BUSTAMANTE, Manuel E.**—Apuntes para el Folklore Peruano. Imp. “La Miniatura”, Ayacucho, 1943.
- CAVERO, Luis E.**—Monografía de Huanta, t. II, Huancayo, 1957.
- FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando.** “Santiago y el Wamani”. Cuadernos de Antropología, vol. III, nº 8, dic. 1965, Lima.
- GARR, S. J., Thomas.**—Cristianismo y Religión Quechua. Inst. de Pastoral Andina, Cuzco, 1972.
- JIMENEZ BORJA, Arturo.** Instrumentos Musicales del Perú. Museo de la Cultura 1951, Lima.
- MATOS MAR, José.** “La Propiedad en la Isla de Taquile”, R.M. N., t., XXVI, Lima, 1957.
- QUIJADA JARA, Sergio.**—Canciones de Ganado y Pastores. Huancayo, 1957.
- ROEL PINEDA, Josafat.**—“Danzas del Perú” (Glosas). Taller de Folklore, U.N. Federico Villarreal, Bol. nº 13, Lima, 1974.
- VALCARCEL, Luis E.**—Historia del Perú Antiguo. t. II, Lima, Mejía Baca, 1964.
- VIVANCO GUERRA, Alejandro.** “Supervivencia de lo Mágico-Religioso en la Narrativa Tradicional del Perú”. “Nikko”, nº 200-201, jun. y jul., 1974. Lima.

CREENCIAS CULTURALES RELATIVAS A
LA ENFERMEDAD EN MIGRANTES
PROCEDENTES DE LA SIERRA*

Esta es una revisión acerca de las creencias populares o folklóricas en relación a las enfermedades, sus causas o etiología, a su prevención y a los "agentes" personales, terapéuticos, implicados y se circunscribe a los resultados de investigaciones en muestras de poblaciones mestizas, asentadas en el área urbana de Lima, de procedencia costeña y andina. Con fines comparativos haremos mención a datos pertinentes entresacados de los estudios clásicos de Hermilio Valdizán y de Ozzie Simmons sobre frecuencia y distribución de esas creencias populares en la población peruana.

I. 1.—En 1959 se llevó a cabo una investigación en la población de un pueblo joven, en pleno desarrollo, (Mariscal Castilla - Rímac) para conocer sus conceptos folklóricos, etiológicos y preventivos de las enfermedades. Se obtuvo información de 26 personas, en gran mayoría inmigrantes de la Sierra o área andina, más del 50% llegados en su niñez y adolescencia a Lima, con más de diez años de residencia capitalina.

* Comunicación al Congreso Nacional de Antropología. Lima, Febrero, 1977.

** Profesor Principal de Psiquiatría, Departamento Acad. de Psiquiatría de la U.N.M.S.M.

Detectamos creencias populares o explicaciones de enfermedad, mayormente de un tipo naturalístico: "mala alimentación", "debilidad", "descuido", "frío", "falta de aseo", luego otras "moralistas", vg. "mala vida" como causa de enfermedad y unas pocas de connotación fatalística, al lado de otras del tipo "aire" y enfriamiento como causantes de enfermedad.

Por lo que atañe a las creencias sobre la prevención de enfermedades advertimos una correlación marcadamente positiva entre éstas y las explicaciones etiológicas encontradas; así los probandos manifestaban como medidas preventivas: "alimentarse bien", "cuidarse", "no mojarse", "evitar el frío", "no salir al aire". Encontramos además un grupo de creencias fatalísticas: "no se puede evitar la enfermedad", o de creencias vinculadas a darle gran valor a la suerte o azar y así decían: "enfermarse es cuestión de suerte".

Otras concepciones preventivas tuvieron una obvia connotación moralística: "El portarse bien", "el llevar una vida metódica", evita la enfermedad.

Un buen número de estos probandos concebían la enfermedad como resultado de la maldad aien a por brujería, (la enfermedad folklórica denominada "daño") o como proveniente del mal de ojo ("ojeo"), o como resultado de una emoción intensa (el "susto" o "mal de espanto"), las dos primeras explicaciones de tipo corte mágico y la última de evidente raigambre psicogénica o de stress emocional.

2.—En 1967 una investigación en una muestra de 212 personas residentes en la zona Ate-Vitarte (Lima) proporcionó información variada sobre creencias referentes a la enfermedad y permitió comparaciones entre la población costeña y aquella procedente de la Sierra o región de los Andes.

Coinciendo con una vacunación masiva contra la poliomielitis de la población infantil se rea-

lizó una amplia encuesta acerca de las creencias folklóricas médicas de los padres que llevaron a sus menores hijos al puesto de vacunación sito en el Hospital Hermilio Valdizán. Se encuestaron 100 probandos oriundos de la Costa peruana y 112 provenientes de la Sierra o región andina, en su mayoría nativos de Ayacucho, Junín, Huancavelica. La muestra estaba compuesta preponderantemente por mujeres; el 70% de los costeños tenía instrucción primaria, 20% instrucción secundaria y sólo un 3% eran analfabetos; los andinos contaban con 54% de analfabetos, 34.8% con instrucción primaria, y 10% con instrucción secundaria. En lo que se refiere a la ocupación en los costeños predominaban las amas de casa, seguidas por obreros y empleados; entre los andinos luego de las amas de casa venían los agricultores y los obreros.

CUADRO I

AGRUPACION POR LUGAR DE NACIMIENTO

C O S T A			S I E R R A		
Lugar de Nac.	Total	%	Lugar de Nac.	Total	%
LIMA Y CALLAO	61	61	AYACUCHO	51	45.50
ICA	13	13	JUNIN	21	18.76
AREQUIPA	9	9	HUANCAYELICA	10	8.90
LA LIBERTAD	9	9	ANCASH	9	8.03
PIURA	5	5	APURIMAC	6	5.36
LAMBAYEQUE	1	1	HUANUCO	5	4.45
ANCASH (Chimb.)	1	1	CUSCO	4	3.57
MOQUEGUA	1	1	PASCO	3	2.68
TOTAL			CAJAMARCA	2	1.78
TOTAL			PUNO	1	0.84
TOTAL			TOTAL		
100			100.00		

CUADRO II

COMPOSICION DE LA MUESTRA SEGUN EDAD Y SEXO

EDAD	COSTA			SIERRA		
	SEXO			SEXO		
	M	F	Total	M	F	Total
15 — 19	0	8	8	0	5	5
20 — 24	0	13	13	2	24	26
25 — 29	9	17	26	7	19	26
30 — 34	8	14	22	7	12	19
35 — 39	9	13	22	6	10	16
40 — 44	3	3	6	6	8	14
45 — 49	1	0	1	1	1	2
50 — X	1	1	2	1	0	1
IGNORA	0	0	0	1	2	3
TOTAL	31	69	100	31	81	112

CUADRO III

AGRUPACION POR GRADO DE INSTRUCCION

Instrucción	COSTA				SIERRA			
	M	F	Total	%	M	F	Total	%
ANALFABETOS	0	3	3	3	5	56	61	54.4
PRIMARIA	20	50	70	70	16	23	39	34.8
SECUNDARIA	8	12	20	20	9	1	10	8.9
SUPERIOR	3	1	4	4	1	1	2	1.7
NO ESPECIF.	0	3	3	3	0	0	0	0
TOTAL	31	69	100	100	31	81	112	100

CUADRO IV

AGRUPACION POR OCUPACION

Ocupación	COSTA		SIERRA	
	Total	%	Total	%
OBRERO	11	11	19	16.95
EMPLEADO	10	10	4	3.85
SU CASA	52	52	42	37.57
PROFESIONAL	4	4	2	1.78
AGRICULTURA	7	7	27	24.05
SIN OCUPACION	5	5	2	1.78
OTROS	11	11	6	5.36
TOTAL	100	100	112	100

CUADRO V

IDIOMA MATERNO

	Castellano		Quechua		Castellano y Quechua	
	Total	%	Total	%	Total	%
COSTA	92	92	3	3	5	5
SIERRA	30	26.7	50	44.6	32	28.5

a.—En todos ellos hallamos una altísima frecuencia de creencias naturalísticas al lado de otras de un tipo tradicional, mágicas, moralistas, o vinculadas a la creencia en la suerte. En orden decreciente, con frecuencia parecidas entre costeños y andinos, encontramos, como en la barriada de Mariscal Castilla, explicaciones de enfermedad o atribución de enfermedad a la "mala alimentación", "falta de higiene", "descuido", "aire frío", y otras "debidas a la voluntad de Dios", o a la "envidia", etc.

CUADRO VI

CREENCIAS SOBRE LAS CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES

Respuestas	COSTA		SIERRA	
	Totales Sobre 100	%	Totales Sobre 112	%
MALA ALIMENTACION	48	48	36	36.05
FALTA DE HIGIENE	18	18	23	20.05
DESCUIDO	28	28	27	24.10
CLIMA DE AIRE FRIO	5	5	9	8.04
FALTA DE ROPA	0	0	1	0.84
CASTIGO FISICO	0	0	1	0.84
HIGADO, SANGRE, ESTOMAGO	4	4	3	2.68
CONTAGIO	11	11	6	5.36
DOLORES	0	0	1	0.84
HERENCIA	2	2	1	0.84
MUCHO TRABAJO	3	3	3	2.68
IGNORANCIA ACERCA DE LAS ENFERMEDADES	0	0	1	0.84
ENVIDIA	0	0	1	0.84
ESTUDIO	0	0	1	0.84
ESTUDIO EXCESIVO	2	2	1	0.84
VOLUNTAD DE DIOS	2	2	3	2.68
MOJARSE	2	2	2	1.78
DESARREGLOS EN EL VIVIR	9	9	1	0.84
MICROBIOS, VIRUS	5	5	1	0.84
OTROS, AMBIENTE, ETC.	6	6	6	5.36
NO SABE	6	6	28	25.00

Ulteriormente, al hacerse preguntas específicas la mayoría de los probandos costeños y andinos, dieron gran valor a la "suerte" o azar en el condicionamiento de la enfermedad. Esta creencia en la suerte está muy extendida en esa población como medio de explicación de diversas ocurrencias buenas o malas, y, sin duda, es una racionalización integrante de una "ideología" de grupos humanos que transcurren habitualmente en circunstancias objetivas de incertidumbre (John Cohen).

Otro tipo de creencias parecen de índole moralística al explicar la enfermedad como el resultado de la quiebra de normas o de tabúes que llevarían a la enfermedad como a un castigo; estas interpretaciones serían expresiones de "una teoría que hace del mantenimiento de la salud contingente de la observancia de los imperativos morales y que presenta la enfermedad como una retribución por las fuerzas sobrenaturales de las fallas en tal observancia" (Ozzie Simmons). Respuestas de este tipo moralístico fueron más frecuentes entre los andinos, que, incluso, llegaron a afirmar que "el individuo se merece la enfermedad" que presenta o que ésta resulta de un castigo de Dios. Nótese que emergió una opinión recíproca, en relación a factores preventivos de enfermedad: "portarse bien", "llevar una vida ordenada", fue visto como un medio de evitar la enfermedad. (Cuadro VII).

CUADRO VII

EL CONDICIONAMIENTO DE LA ENFERMEDAD

	COSTA		SIERRA	
	Total (100)	%	Total (112)	%
SUERTE	68	68	64	57.20
LO MERECE	2	7	14	12.50
NO LO MERECE	2	2	3	2.68
CONSTITUCION PERSONAL	5	5	2	1.78
CASTIGO DE DIOS	7	7	5	4.46
MEDIO DE VIDA	0	0	1	0.84
ES IGUAL	1	1	5	4.46
DESCUIDO	3	3	2	1.78
VICIOS	1	1	0	0.00
DEBILIDAD	1	1	1	0.84
ENVIDIA	0	0	1	0.84
NO SABE	6	6	10	8.90

CUADRO VII a

PERCEPCION DE LA ENVIDIA

	COSTA		SIERRA	
	Total (100)	%	Total (112)	%
1. SI POR:	41	41	58	51.85
TRABAJO	4	4	12	10.72
BUEN CONYUGE	1	1	1	0.84
HOGAR FELIZ	0	0	2	1.78
VIRTUDES PERSONALES	7	7	3	2.68
BUENA SITUACION ECONOMICA	14	14	17	15.20
VIVIR BIEN	8	8	11	9.84
IGNORANCIA DE LAS GENTES	2	2	1	0.84
GUSTO	3	3	4	3.57
NO ESPECIFICA	4	4	11	9.84
2. NO	55	55	53	47.38
3. NO SABE	4	4	1	0.84

CUADRO VII b

LA ENVIDIA COMO CAUSA DE LA ENFERMEDAD

	COSTA		SIERRA	
	Total (100)	%	Total (112)	%
SI COMO:	48	48	61	54.80
DAÑO BRUJERIA	33	33	30	26.80
MALDADES	3	3	6	5.36
BREBAJES — COMIDAS	3	3	8	7.14
NO ESPECIFICA	9	9	20	17.85
NO	50	50	49	43.85
NO SABE	2	2	2	1.78

Una averiguación sobre la influencia atribuida a la envidia en el condicionamiento de la enfermedad proporcionó información significativa. Según los probandos sería la envidia la que llevaría a las prácticas de brujería y consiguientemente al "daño". Este hallazgo tuvo una mayor prevalencia en los sujetos de procedencia andina.

Luego comprobamos una extendida creencia sobre la enfermedad como resultado de la mala o escasa alimentación, hecho descubierto ya en 1959.

(Cuadro VII c).

CUADRO VII c

¿A QUE COSAS, CREE UD., PUEDE DAR LUGAR LA ESCASA ALIMENTACION?

S I E R R A	Total (112)	%
ENFERMEDADES	47	41.00
TUBERCULOSIS	27	24.10
DEBILIDAD	17	15.20
ANEMIA	14	12.50
DESNUTRICION	7	6.25
ENFERMEDAD MENTAL	5	4.46
NO SABE	4	3.57
ENFERMEDADES DEL ESTOMAGO	4	3.57
POLIOMIELITIS	3	2.68
ENFERMEDADES DE LA SANGRE	3	2.68
MAL DESARROLLO	2	1.78
DOLORES CORPORALES	2	1.78
BRONQUIOS	2	1.78
RAQUITISMO	1	0.84
GRANOS	1	0.84
PALUDISMO	1	0.84
FIEBRE MALTA	1	0.84
TOS CONVULSIVA	1	0.84
INFECCIONES	1	0.84

Los probandos atribuyen a la falta de alimentación todo tipo de enfermedades reconocidas por la medicina científica, además de un probable síndrome folklórico, un estado calificado de "debilidad" o de carencia de fuerzas.

b.—Según los encuestados los "médicos no pueden curar todas las enfermedades". A través de una averiguación específica se obtuvo información relativa a las enfermedades o síndromes "folklóricos" que curanderos o curiosos tratan mejor que los médicos.

De acuerdo con un orden decreciente, éstas serían:

- | | |
|------------|---|
| 1. susto | 6. chuaque |
| 2. ojo | 7. procesos provocados por alimentos fríos o calientes. |
| 3. aire | |
| 4. daño | |
| 5. empacho | |

CUADRO IX

¿PUEDEN LOS MEDICOS CURAR TODA CLASE DE ENFERMEDADES?

	Si		No		Condic.		No sabe	
	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%
COSTA	50	50	18	18	30	30	2	2
SIERRA	62	55.3	23	20.5	22	19.6	5	4.5

CUADRO X

ACTITUD FRENTE AL TRATAMIENTO EFECTUADO POR MEDICOS Y CURANDEROS DE CIERTAS ENFERMEDADES

¿CREE UD. QUE LOS CURANDEROS O CURIOSOS TRATAN MEJOR?

	COSTA		SIERRA	
	Total	%	Total	%
NO	31	31	41	32.63
NO SABE	5	5	1	0.84
SI (SIN ESPECIFICAR)	8	8	20	17.85
SI CUALES:				
SUSTO	49	49	48	42.85
OJEO	40	40	35	31.22
AIRE	15	15	32	28.60
DAÑO	17	17	27	24.10
EMPACHO	7	7	12	10.72
ALIMENTOS FRIOS O CALIENTES	0	0	2	1.78
CHUCAQUE	5	5	6	5.36

CUADRO XI

NUMERO DE ENCUESTADOS E HIJOS QUE HAN SIDO TRATADOS POR SUSTO, MAL DE OJO Y DAÑO

	COSTA		SIERRA	
	Total (100)	%	Total (112)	%
SUSTO:				
NO	35	35	30	26.80
SI (SIN ESPECIFICAR)	13	13	18	16.09
SI (EL ENCUESTADO)	17	17	29	25.90
SI (SUS HIJOS)	43	43	59	52.60

	COSTA Total (100)	%	SIERRA Total (112)	%
MAL DE OJO:				
NO	47	47	55	49.10
SI (SIN ESPECIFICAR)	12	12	12	10.72
SI (EL ENCUESTADO)	9	9	19	16.90
SI (SUS HIJOS)	32	32	34	30.03
DAÑO:				
NO	84	84	95	84.80
SI (SIN ESPECIFICAR)	2	2	4	3.57
SI (EL ENCUESTADO)	7	7	5	4.46
SI (SUS HIJOS)	0	0	10	8.90

Se hallaron diferencias significativas entre los subgrupos de costeños y andinos. Estos últimos proporcionaron un mayor número de referencias a las siguientes "enfermedades" folklóricas que, según ellos, los curanderos curan mejor: "aire", "daño" y "empacho".

En cuanto concierne a las consultas efectuadas por los mismos encuestados se verificó que tanto costeños como andinos habían consultado con cierta frecuencia a curanderos, pero que más lo habían hecho los andinos.

Las creencias folklóricas, al parecer, son guía de la acción para el tratamiento de los probandos y, también, de sus hijos. Costeños y andinos llevan a sus hijos a curanderos para tratamiento de "susto" y de "mal de ojo".

Los andinos se diferencian significativamente de los costeños en cuanto son los únicos que hacen ver a sus hijos por presentar enfermedades de daño.

c.—La tercera parte de la investigación tuvo como objetivo el estudio de la etiología atribuida a las enfermedades mentales.

CUADRO XII

ORIGEN DE LAS ENFERMEDADES MENTALES
(Más de una respuesta por probando)

		C O S T A		S I E R R A
	Total (100)	%	Total (112)	%
GOLPES EN LA CABEZA	79	79	83	74.20
TRABAJO EXCESIVO	55	55	67	59.80
MALA ALIMENTACION	71	71	92	82.00
HERENCIA	67	67	59	52.60
MUCHAS PREOCUPACIONES	76	76	84	75.00
GRANDES PENAS	60	60	78	69.50
ALCOHOL	76	76	73	65.20
BRUJERIA O DAÑO	43	43	60	53.56
EL DESARROLLO	44	44	49	43.75
LA MALA CONDUCTA	42	42	46	41.02
LA POBREZA	52	52	68	60.07
ENFERMEDADES	20	20	30	26.80
OTROS	22	22	25	22.34
NO SABE	0	0	2	1.78

Como en el caso de la etiología folklórica de las enfermedades en general, predominaron las explicaciones naturalísticas, destacando aquellas que dan valor causal de alteración mental a la "mala alimentación". Esto se dio tanto en costeños como en andinos con un ligero predominio en éstos.

En ambos subgrupos las explicaciones de enfermedad mental por traumatismo cráneo-encefálico y por consumo excesivo de alcohol fueron muy elevadas. El agotamiento por trabajo excesivo fue, también, en ambos subgrupos muy frecuente. Formularon ambos subgrupos una etiología psicorreactiva o de stress emocional, en la que destacaron intensidad y duración de stress, "grandes penas" y "muchas preocupaciones". La herencia es factor claramente identificado más por los costeños que por los

andinos. En cuanto a la explicación por el "daño" llama la atención la elevada frecuencia con que se atribuye la enfermedad mental al daño, lo que apenas mencionaron a propósito de las enfermedades en general. Una mayor frecuencia de esas opiniones la dieron los andinos.

3.—Una investigación ulterior,⁴ dirigida por nosotros acerca de las creencias sobre las causas de las enfermedades mentales verificó un conjunto heterogéneo de creencias en una población mestiza, costeña ($N = 37$) y andina ($N = 36$), con el hallazgo de un predominio significativo de las creencias folklóricas mágicas, moralísticas, tipo "mala suerte", fatalistas y naturalísticas populares entre los analfabetos y de educación primaria de la muestra estudiada; muy significativamente los de nivel educativo medio y superior apenas si creían en la mala suerte y el merecimiento personal como factores condicionantes de la enfermedad mental.

CUADRO XIII

CREENCIAS SOBRE LAS CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

	COSTA	SIERRA
	$N = 37$	$N = 36$
La enfermedad mental se debe generalmente a la mala alimentación	65%	50%
La gente pobre se enferma más de la mente	60	56
Es mejor una buena alimentación que la medicación en caso de enfermedades mentales	50	42

CUADRO XIV

CREENCIAS SOBRE LAS CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

	COSTA	SIERRA
	<i>N</i> = 37	<i>N</i> = 36
La enfermedad mental puede ser causada por daño	42%	44%
Gente envidiosa puede causar enfermedad mental	53	42
Las enfermedades mentales pueden deberse a "susto"	42	56

CUADRO XV

CREENCIAS SOBRE LAS CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

	COSTA	SIERRA
	<i>N</i> = 37	<i>N</i> = 36
El que su enfermo mejore depende más de la suerte que de otra cosa	53%	47%
Las enfermedades mentales son debidas a la mala suerte	53	30
Cae enfermo el que lo merece	18	30
Los remedios de nada sirven si las enfermedades son causadas por la fatalidad	55	33
Las enfermedades mentales son debidas a la herencia	55	67
El que se porta bien generalmente no se enferma de la mente	60	42

Comparando los resultados en función del nivel educativo se aprecian diferencias estadísticas significativas. Para ese fin se dividió la muestra en dos grupos, uno de ellos integrado por los familiares que tenían nivel de educación primaria o que son analfabetos (44-59%) y otro grupo integrado por los familiares con niveles de educación superior y los que han estudiado secundaria (31-41%).

CUADRO XVI

CREENCIAS SOBRE LAS CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

	Primaria Analfabeto N = 44	Secundaria Superior N = 31*
La enfermedad mental se debe generalmente a la mala alimentación	73%	45%
La gente pobre se enferma más de la mente	73	35
Es mejor una buena alimentación que la medicación en caso de enfermedades mentales	61	29

* Se incluye un probando de la Selva y un extranjero.

CUADRO XVII

CREENCIAS SOBRE LAS CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

	Primaria Analfabeto N = 44	Secundaria Superior N = 31
La enfermedad mental puede ser causada por daño	57%	32%
Gente envidiosa puede causar enfermedad mental	61	32
Las enfermedades mentales pueden deberse a "susto"	57	35

CUADRO XVIII

CREENCIAS SOBRE LAS CAUSAS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

	Primaria Analfabeto N = 44	Secundaria Superior N = 31
El que el enfermo mejore dependerá más de la suerte que de otra cosa . . .	70%	26%
Las enfermedades mentales son debidas a la mala suerte	51	13
Cae enfermo de la mente el que lo merece	36	13
Los remedios de nada sirven si las enfermedades mentales son cosa de la fatalidad	57	39
Las enfermedades mentales son debidas a la herencia	66	61
El que se porta bien generalmente no se enferma de la mente	73	32

II. 1.—Estos resultados sobre frecuencia y distribución de creencias folklóricas en la población general, obtenidas mediante el método de la encuesta en muestras, merecen compararse con la información obtenida principalmente a través de la entrevista por estudios precedentes, en que se hace alguna mención a la distribución de esas opiniones en la población general.

En la obra de Hermilio Valdizán hay precisas referencias a su distribución geográfica y a la variable étnica. Presumiblemente el periodo de recolección de la información pertinente corresponde al quinquenio 1920-1925, previo a la aparición de su *Medicina Popular Peruana*. En cierta medida, conforme al ordenamiento presente en su obra revisamos, citando ampliamente,

los aspectos pertinentes al objetivo de esta comunicación, los siguientes "síndromes médico-folklóricos: a.—aire, b.—alimentos o comidas calientes o frías, c.—susto o "mal de espanto", d.—chuque, e.—ojo o "mal de ojo", f.—daño.

a.—*Aire*.— Siguiendo a Hermilio Valdizán el "aire" es una "explicación de muchos trastornos en el grupo quechua-hablante". "Con el simple nombre de aire (Huaira o Huayra) se designan en el Departamento de Apurímac y otros de la sierra, las jaquecas, el torticolis, los reumatismos musculares, el tic facial, la parálisis facial y junto con todos esos trastornos una serie de accidentes debidos a alteraciones más o menos graves del aparato digestivo, cuando no a verdaderas intoxicaciones preferentemente gastrointestinales... Con el nombre de Sullu-huaira (sullu, feto en quechua) son conocidas algunas afecciones cutáneas tales como la urticaria, el prurito y otras dermatosis acompañadas de prurito: El nombre de husmu-huaira viene reservado al eczema y a las dermatosis eczematosas, así como al impétigo y al ectima; el término de Oquecho-huaira o ckechuhuaira sirve para designar el lumbago, el tétanos, la paraplejía y algunas otras afecciones nerviosas de evolución mortal... El aya-huaira (aya - muerte, huaira - viento o aire en quechua), por último, es la general etiqueta de la epilepsia y de varias afecciones epileptiformes; de la histeria y de algunas afecciones de responsabilidad somática encefálica o medular". "El ayahuaira es el viento de la muerte o el viento del muerto, el viento que sopla letalmente sobre aquellas personas poco respetuosas de los gentiles, como llaman a los antiguos habitantes de nuestra tierra". "El ayahuaira sopla también a aquellas criaturas que contemplaron un cadáver y aún sobre aquellos sujetos que han sido víctimas de un traumatismo físico grave, seguido de conmoción cerebral intensa. El aya-huaira

es creencia muy generalizada de los Departamentos de Cusco y Puno y tiene en los Departamentos de Huánuco, Junín y Arequipa un equivalente completamente castellano".

"En el elemento blanco de la población y en el mestizo existe también la creencia muy generalizada de que el aire puede dar lugar a toda una serie de enfermedades: trátese, por regla general, de afecciones óseas, articulares, musculares, pero además de ellas, son muchas las afecciones que para la Medicina Popular Peruana, hallan una satisfactoria explicación en la acción nociva del aire... La gran mayoría de los dolores que no hallan explicación satisfactoria en los conocimientos del vulgo son atribuidos al aire, a un golpe de aire"..."El aire produce, así mismo, un tipo especial de cólico... y es considerado responsable de todas las neumonías, conjuntivitis, anginas, blenorragias..."

b.—*Alimentos o comidas calientes o frías.*— Las creencias relativas a las acciones nocivas de estas cualidades de las substancias alimenticias se mencionan para habitantes del Ande y en costeños.

c.—*Susto.*— "Traumatismo psíquico intenso provocado por una emoción de espanto", está considerado por nuestra Medicina Popular como una verdadera enfermedad... cuyo fundamento real se halla constituido por la acción indiscutible ejercida por el traumatismo psíquico sobre el organismo en general y sobre el sistema nervioso en especial...

La patogenia del susto es explicada por los indios como una ausencia más o menos prolongada del espíritu del enfermo... El espíritu... ha abandonado el cuerpo en el momento de sufrirse el susto y el cuerpo abandonado a sí mismo, se nutre mal y sobrevienen todas las manifestaciones de la enfermedad. La terapéutica tiene por objeto volver el alma al cuerpo".

"El susto debió ser frecuentísimo entre los antiguos habitantes del Perú y debió constituir factor de un verdadero estado de ansiedad colectiva. En cuanto a su extensión manifiesta es firme creencia de los indios del Perú entero". Menciona su presencia en Junín, Cajamarca, Lambayeque (donde es conocido con los nombres de mal de espanto y de Pachachari), y en los Departamentos de Apurímac, Huánuco, Puno, Cusco, "donde se atribuye a la fuga o ausencia del alma del enfermo", Ancash, Piura, Lima e Ica. Prácticas curativas del susto, tipo pago a la tierra, las describen en Puno, Junín, Pachacamac, Arequipa, Cusco, Apurímac.

d.—*Chuque*.— Se refiere al chuque como un "conjunto de síntomas observados en un sujeto que ha sufrido una vergüenza muy grande y señalan entre dichos síntomas la cefalalgia, la náusea, los vómitos, la diarrea y los dolores más o menos difusos que afectan el vientre.

Como puede verse, en el chuque aparece más nítidamente que en el susto, la importancia atribuida al traumatismo psíquico". El chuque "es una concepción popular especial de los Departamentos del Norte del Perú... y muy generalizada en Piura, Lambayeque, La Libertad y Cajamarca.

e.—*Ojeo o mal de ojos*.— "Existe muy generalizada en el Perú la enfermedad del ojeo... La sintomatología del ojeo está principalmente a cargo del aparato digestivo y del sistema nervioso, víctima obligada de la mayoría de los achaques de la infancia si no de todos ellos... En los Departamentos de Arequipa, Lambayeque, Piura, Lima, La Libertad e Ica participa como agente terapéutico el llamado santiguador.

Esta creencia se da, además, en los Departamentos de la Sierra: Huánuco, Junín (Tarma).

f.—*Daño.*— Constituye un conjunto de prácticas mágicas destinadas a provocar la enfermedad. “Las personas envidiosas de la ventura ajena o deseosas de vengar agravios que dicen haber sufrido solicitan servicios de un brujo o bruja... con el fin de provocar la enfermedad”.

“El procedimiento provocador de enfermedad más en boga entre nuestros brujos es el de los muñecos representativos de las víctimas de la proyectada brujería”... Este procedimiento ... “es el más generalizado no sólo en las poblaciones de la Sierra, sino también en las de la Costa... Es tan ciega la fe en estas prácticas de hechicería y es tan poca la fe que la medicina inspira a los indios cuando se trata de estas prácticas de hechicería”. Las más diversas enfermedades se atribuyen a la hechicería: “Médicos que han ejercido la profesión en algunas provincias de la serranía están acostumbrados a encontrar tifoideas tratadas por la brujería... Hermilio Valdizán cita diferentes áreas donde se encuentra extendidas estas prácticas: a) en el Departamento de Ancash los brujos conceden a sus prácticas de daño una intervención del diablo o supay; b) en el Departamento de Ayacucho y en el de Apurímac están muy generalizadas las prácticas de hechicería; c) en el Departamento de Huánuco se refieren daños gravísimos causados por los hechiceros, a quienes se considera dotados de un poder maravilloso; d) en el Departamento de Arequipa colman... al muñeco representativo de injurias verbales; e) en los Departamentos de Cusco y de Puno es también muy general la brujería.

Por último señala que se halla muy extendidas en el Departamento de Lambayeque.

Si tenemos presente como referencia étnica a la variable lengua materna podemos destacar que cerca del 50% de los integrantes

andinos de la muestra estudiada (1967) tuvieron progenitores que hablaban únicamente quechua y alrededor del 30% progenitores bilingües (quechua-castellano). Esto representa un grupo numeroso de familiares de procedencia indígena y un menor grupo de mestizos recientes, con todo lo que ello implica en cuanto a cultura (creencias, costumbres, valores) que se pueden "transmitir" a los hijos (los probandos) a través de los procesos de socialización. Muy interesantemente, al especificarse por lugar de nacimiento a los probandos andinos hallamos que en más del 50% fueron de origen ayacuchano y apurimeño, los Departamentos de mayor aislamiento cultural del país. De esta suerte podemos, tentativamente, explicar en parte nuestros hallazgos. Sin embargo es patente en ambos subgrupos (costeños y andinos) una alternancia de creencias folklóricas tradicionales con otras de una modalidad naturalística, e incluso, con la presencia de interpretaciones correspondientes a la medicina científica, resultado quizás de influencias recibidas en el medio urbano.

2.—Tratándose de la población costeña es de algún interés revisar la obra de Ozzie Simmons, sobre sus creencias y prácticas de Medicina popular.⁵

Ozzie Simmons, en 1951-1952, lleva a cabo una investigación en el distrito del Rímac y la ciudad de Chimbote para delinear las formas de la medicina popular mestiza y para analizar las implicaciones de la aceptación de la medicina moderna. Emplea principalmente el método de la entrevista con personas de condición económica baja y media, pero no señala las diferencias que pudieran haber entre esos grupos en lo que atañe a creencias y prácticas de la Medicina Popular. Las concepciones etiológicas del mestizo, según halló Ozzie G. Simmons, se distribuirían en cinco grandes categorías etiológicas: perturbación emocional severa, contamina-

ción por personas ritualmente no limpias, vg. (mal de ojo), obstrucción intestinal, exposición indebida al calor y al frío, o exposición al mal aire. Por otro lado resta importancia al papel atribuido a la brujería como posible explicación de desórdenes físicos o mentales, enfatizando más bien su rol o papel residual explicitorio cuando la condición clínica no se ajusta a los síndromes conocidos populares, pero, a la vez, manifiesta que podría servir como una explicación-alternativa. En cuanto a su distribución sustenta la tesis de considerables variaciones regionales y locales y en lo concerniente a la brujería como técnica curativa parece no haber obtenido la suficiente información pertinente. De todas las categorías etiológicas de la medicina popular, mencionadas por O. G. Simmons, sólo la de la naturaleza ritual (mal de ojo) sería enteramente mágica, las otras caerían dentro de un grupo empírico salvo el caso del susto, verdadero síndrome "emocional", unas veces producido por circunstancias naturales, otras, de acuerdo a la creencia folklórica, resultante de un encuentro con una aparición y que lleva a la llamada "pérdida del alma". Serían "la expresión simbólica de tensiones y conflictos a las que está expuesto el mestizo en el desempeño de sus roles o mecanismos culturales para huir de esas tensiones", por lo que esas creencias no pueden eliminarse, ignorarse o denominarlas erróneas.

Así mismo destaca con fundamento que las gentes manifiestan una tendencia dominante a utilizar las técnicas terapéuticas modernas una vez demostrado su valor pragmático. Concluye que la medicina mágica está lejos de dominar la medicina popular, lo que es discutible, y sostiene que las presunciones fundamentales etiológicas son principalmente naturalistas y la terapia de naturaleza mágica o empírica, advirtiendo, sagazmente una yuxtaposición e intercambiabilidad de curas mágicas y empíricas. Sería pues, alentador, para el cambio cultural, la naturaleza empírica de la orientación popular médica y la aceptación de la medicina moderna sobre bases

esencialmente pragmáticas, es decir de buenos resultados terapéuticos.

RESUMEN Y COMENTARIO

Estudiando muestras de la población urbana de Lima, de procedencia costeña y andina y en diferentes épocas (1959, 1967, 1974), compruébase una gran frecuencia de explicaciones de enfermedad y de su prevención de tipo naturalístico. Parecería que hubieran emergido nuevas formas culturales de interpretar la salud y la enfermedad, que suponen un cierto conocimiento de la medicina científica, al opinarse que las enfermedades, en general, podrían deberse a "falta de alimentación", "falta de higiene", "descuido", "contagio".

El conjunto de creencias hallado es de un tipo heterogéneo, pues subsisten, lado a lado de las interpretaciones naturalísticas "cuasi-científicas" y científicas, creencias folklóricas tradicionales como las descritas por Hermilio Valdizán alrededor de 1920-1925 ("susto", "ojo", "aire", "daño", "empacho", "chuaque", "enfermedades por alimentos fríos"). Se advirtieron algunas diferencias entre los brujos costeños y los de procedencia andina o serrana: en éstos últimos hay una mayor referencia a las influencias nefastas de la brujería (daño) y del aire frío o de los enfriamientos. Sin embargo, las mayores diferencias significativas fueron entre los grupos de instrucción media y superior y aquellos con instrucción primaria o analfabetos, grupo mayoritariamente compuesto de andinos. Estos últimos presentaron una mayor prevalencia de creencias fatalistas, mágicas y de tipo moralista (la enfermedad como castigo).

En una y otra de las investigaciones consistentemente emergió la explicación de la enfermedad, cualesquiera que fuera, como resultado de falta de alimentos, o consecuencia de la "debilidad".

Es probable que en las interpretaciones folklóricas relativas a la salud y la enfermedad se "proyecten" las experiencias básicas de los grupos en cuanto a la satisfacción de sus necesidades, el grado de su seguridad personal y de grupo y el sentimiento de "poder" o capacidad interior para enfrentarse a las demandas y sobrecargas de la vida.

Podrían traducirse específicamente en las creencias la angustia e inseguridad colectiva (creencia en la mala suerte), la agresión implícita en una variedad de carencias y la falta de solidaridad (creencia en la envidia) y la convicción de impotencia frente al medio adverso que no pueden modificar (fatalismo). Pero esto se acompaña de evidentes señales de "creencias u opiniones más o menos científicas", resultado patente de la adquisición de nuevas formas culturales en el medio urbano bajo la influencia de una elevación del nivel educativo y del contacto con los servicios de salud. "Ha de anotarse en primer término —decía sagazmente Raymond Firth— que las gentes en todas las sociedades con una práctica médica atrasada y conceptos no científicos de enfermedad, pronto o después de algún tiempo aprenden ciertas cosas por experiencia... Es algo bien registrado cómo aún los curanderos de la medicina tradicional agregan con entusiasmo a su farmacopea, simples drogas occidentales de obvia acción curativa".

Podemos concluir, bajo una perspectiva histórica que, en el medio urbano estudiado, los conceptos populares de salud y enfermedad no son rígidos, unilaterales, y se comprueba la asimilación de nuevas ideas y prácticas. Las opiniones se han ampliado sin dejarse aquellas de tipo tradicional o folklórico.

BIBLIOGRAFIA

1. JOHN COHEN: "Azar, habilidad y suerte", Los libros del Mirasol, Compañía General Fabril Editora, S.A. Buenos Aires, 1964.
2. RAYMOND FIRTH: "Acculturation in relation to concepts of health and disease" en "Medicine and Anthropology", International Universities Press, Inc. New York, 1956.
3. HUMBERTO ROTONDO: "Explicaciones orales agresivas de enfermedad en una población mestiza" Revista Psiquiátrica Peruana, vol. 3, N° 3-4, 1960.
4. HUMBERTO ROTONDO y ALFONSO MENDOZA: "Epidemiología de las creencias relativas a la enfermedad en una población urbana s/P. (Ate-Vitarte-Lima) 1967.

5. OZZIE SIMMONS: Popular and Modern Medicine in Mestizo communities of coastal Peru and Chile "Journal of American Folklore, 68, N° 267:57-71, 1955.
6. VICTOR VALDIVIA: "Creencias relativas al origen de las enfermedades mentales y expectativas de familiares con respecto al papel del Médico". Tesis Dr. Med. Univ. Nacional San Agustín, Arequipa, 1974.
7. HERMILIO VALDIZAN y ANGEL MALDONADO: "Medicina Popular Peruana". Lima, 1925.

CONSIDERACION METODOLOGICA PARA ANALISIS DE MONTICULOS DE CONCHAS DE LA COSTA PERUANA

En años recientes se ha desarrollado dentro de la arqueología una revolución en la que hemos experimentado una reorientación de objetivos, definiciones más precisas de nuestras suposiciones y una reorganización de nuestras metodologías. A su vez estos cambios han conducido al desarrollo de nuevas hipótesis y teorías de cambio cultural. Parecería como si el objetivo general fuera hacer de la arqueología una ciencia de comportamiento predictivo en cambio del esfuerzo previo de reconstruir las historias sociales y culturales de población humana específica.

Uno de los intereses más incrementados dentro de la arqueología ha sido el estudio de la adaptación de una cultura a sus circunstancias naturales y sociales y las consecuencias de esa adaptación en los subsistemas de la cultura, tales como tecnología, patrones de subsistencia, religión, estructuras sociopolíticas, etc....; elegidos en cada caso como área de estudios mediante la cual pueda labrarse la comprensión de cómo se ajusta una cultura. Lo que es más, en la medida que la ecología cultural contiene con los procesos de mantenimiento de una cultura en un equilibrio estable o dinámico, ésta participa en los estudios de evolución general.

Nuestra inquietud en este breve trabajo es revisar un tipo de procedimiento metodológico al ocuparse de restos arqueológicos de sociedades de cazadores-colectores, y cómo tal orientación condujo a una mejor pers-

pectiva de cómo la sociedad bajo análisis se adaptó a un área ambiental dada.

Es imposible cubrir todos estos estudios que se han ramificado en distintas metodologías y, por lo tanto, el interés inmediato es presentar una situación que puede ser análoga a un proyecto de investigación en Perú. El área de interés es la costa Norte del Golfo de México, donde investigaciones¹ en desarrollo han establecido un método para excavar conchales.

En este examen quisiera presentar para investigar, potencialmente, un segmento particular de la prehistoria peruana que ha sido dejado a un lado por los arqueólogos: los montículos de conchas a lo largo de la costa. El presente trabajo está dirigido a este problema particular y primariamente porque los estudios de cazadores-colectores en los Andes Centrales han sido, hasta la fecha, desatendidos con respecto a unos 10,000 años que este modo de vida representa.

En Perú, la adaptación a los ricos recursos alimenticios del litoral parece haber jugado un rol importante en el desarrollo de las comunidades costeras del Centro y del Sur. Tal como lo han puntualizado muchos arqueólogos, fue la rica cosecha litoral de la zona ambiental costeña la que primero proveyó los excedentes de alimentación necesarios para la mano de obra que construyó los primeros templos y estructuras públicas.

Otra consideración que debería tomarse en cuenta es que los sitios de cazadores-colectores más pequeños nos ofrecen lugares que pueden ser controlados metodológicamente mucho mejor, dado que los tamaños de los grupos son más pequeños, más aislados en espacio y, generalmente, son culturas con subsistemas que pueden ser examinados más fácilmente (Dillehay 1973).

Por lo tanto, este trabajo subraya: 1) un diseño de investigación que integra las diversas etapas de investigación arqueológica; 2) presenta una breve descripción y reconstrucción de los restos prehistóricos de un número de montículos de concha; y 3) revisa la investigación y

1) Trabajo del Texas Archeological Survey, Universidad de Texas, Austin, Texas.

prueba de hipótesis deducidas de las teorías del proceso cultural.

Area de Estudio

El Reservorio de Wallisville es una unidad definida arbitrariamente de investigación arqueológica de salvamento, localizada en el Delta Bajo del río Trinidad, hacia el Norte del Golfo de México, en Texas (cf. mapa). El área del delta es de alrededor de 35 km² de pantanos y ciénagas salinas, rodeados por planicies costeñas. Durante la temporada de campo de 1973 excavamos cinco montículos prehistóricos de sustento costeño. Un montículo de sustento costeño se define como una o más unidades deposicionales físicas que contienen los restos de alimentos y cultura material de ocupaciones humanas del pasado. Estos restos están comprendidos mayormente por valvas de moluscos, huesos de fauna y ciertos materiales o artefactos como rascadores de conchas, varias herramientas líticas e implementos de hueso.

Principios Fundamentales

Este análisis concierne a la relación más accesible y directa entre los habitantes prehistóricos del noreste del Golfo de México y su medio ambiente: adaptaciones económicas y tecnológicas, y las formas culturales más estrechamente relacionadas con estas prácticas. Más específicamente, el enfoque principal está sobre la naturaleza y función de las actividades económicas prehistóricas y lo que ellas implican respecto a las configuraciones culturales en la región del delta del río Trinidad, desde alrededor de 1500 a.C. a 1500 d.C. Esas actividades que pueden ser distinguidas como primariamente económicas vinculan la extracción de recursos y su consumo, ya sea en forma de alimentos o producción de implementos.

El análisis de los materiales culturales recuperados y de los elementos ambientales de tales actividades y sus distribuciones especiales dentro de los sitios arqueológicos debería permitirnos comprender, al menos en términos generales, la naturaleza de los trabajos realizados y la organización de un principio de grupos sociales que las realizan. De tal análisis, y junto con la investigación futura, debería surgir gradualmente un patrón de la adaptación ecológica del sistema cultural prehistórico del bajo río Trinidad, revelando cómo sus ob-

jetivos integrales fueron relacionados funcionalmente dentro de un patrón de establecimiento y demografía de población, a través del ciclo anual de ocupación y explotación ambiental. Esta formulación debería rendir un antecedente contra el cual las actividades no económicas podrían luego ser proyectadas para análisis, y a su vez relacionadas unas con otras y a los patrones más explícitos de subsistencia y establecimiento.

La investigación etnohistórica y arqueológica previa en el área de estudio ha resultado en la acumulación de datos adecuados para justificar algunas generalizaciones respecto a las prácticas de subsistencia y patrones de establecimiento de grupos indígenas históricos iniciales y prehistóricos en el área del bajo río Trinidad. Algunas de estas generalizaciones son:

- 1) La estructura de la mayoría de los montículos de conchas y los artefactos recuperados de ellos indican que estos sitios son silos de desecho atribuibles a habitación más que a residuos corroídos de sólo una estación de procesamiento de alimentos;
- 2) La abundante presencia de moluscos en los sitios prehistóricos en el área del Reservorio de Wallisville indica una ocupación de temporada estival, porque el molusco es más prevalente durante los meses de verano y por lo tanto puede sostener a grupos más grandes;
- 3) El artículo alimenticio principal usado era el molusco, primariamente la almeja *Rangia cuneata*, pero con apreciables cantidades de ostras y mamíferos durante tiempos prehistóricos (comprendidos entre 500 a.C. y 1700 d.C.);
- 4) La ubicación de sitios y tamaño de grupos sociales fue mayormente determinada mediante la disponibilidad de los recursos por temporada;
- 5) Parece haber dos fases mayores en el ciclo anual de estos grupos prehistóricos: una fase de verano y una fase de invierno. El registro etnohistórico sugiere que durante la fase de invierno los grandes grupos se reunían y subsistían primariamente mediante la caza, y durante el verano se dividían en grupos domésticos pequeños para la pesca y recolección. Sin embargo, esta generalización no ha sido aún confirmada por el registro arqueológico.

Algunas de estas generalizaciones ilustran una analogía apropiada entre el uso del registro etnográfico y la información arqueológica. Otras generalizaciones existen en realidad entre estos dos enfoques; sin embargo, para nuestros propósitos, la analogía debe comenzar con el tema primario de este trabajo. Usando este material como punto de partida, podemos utilizar investigación arqueológica de campo más reciente y comenzar a trabajar hacia atrás, en tiempo y espacio, moviéndonos de datos mejor establecidos y más confiables a información menos conocida.

Estrategias de Investigación

En adición de los procedimientos de excavación estándar, la investigación consistió en un análisis de área e identificación de las zonas microambientales naturales. Basados en tres temporadas de observaciones en el campo y en la revisión de fotos aéreas de gran escala, por un ecólogo, se construyó un mapa detallado de la ubicación de estas zonas.

Después de lograrse un entendimiento básico de las condiciones ambientales generales, se realizó una investigación a fin de identificar las áreas de recursos naturales, la distribución de fauna en términos de zonas florales de preferencia y tolerancia, patrones de recursos estacionales (particularmente el molusco marino *Rangia cu-neata*) y detalles geográficos específicos al igual que condiciones ambientales. El objetivo primario de este trabajo fue definir cada zona y las especies de fauna que: 1) la prefieren como nicho; 2) pueden tolerarla durante períodos cortos de *stress* o cambio ambiental, o períodos de presión de población dentro de sus zonas preferidas; y 3) que raramente o nunca serán halladas en ella. Un examen de la composición porcentual de los recursos de fauna de cada unidad arqueológica de sitio condujo a una abstracción general de las aves de zonas microambientales explotadas por los habitantes, en adición de los variados grados de dependencia económica en cada zona.

Trece zonas microambientales fueron registradas en el área del delta. Estas trece zonas comprendieron cuatro zonas bióticas mayores, tierras de pastos, bosques, pantanos y ciénagas.

La presentación de zonas microambientales de la ac-

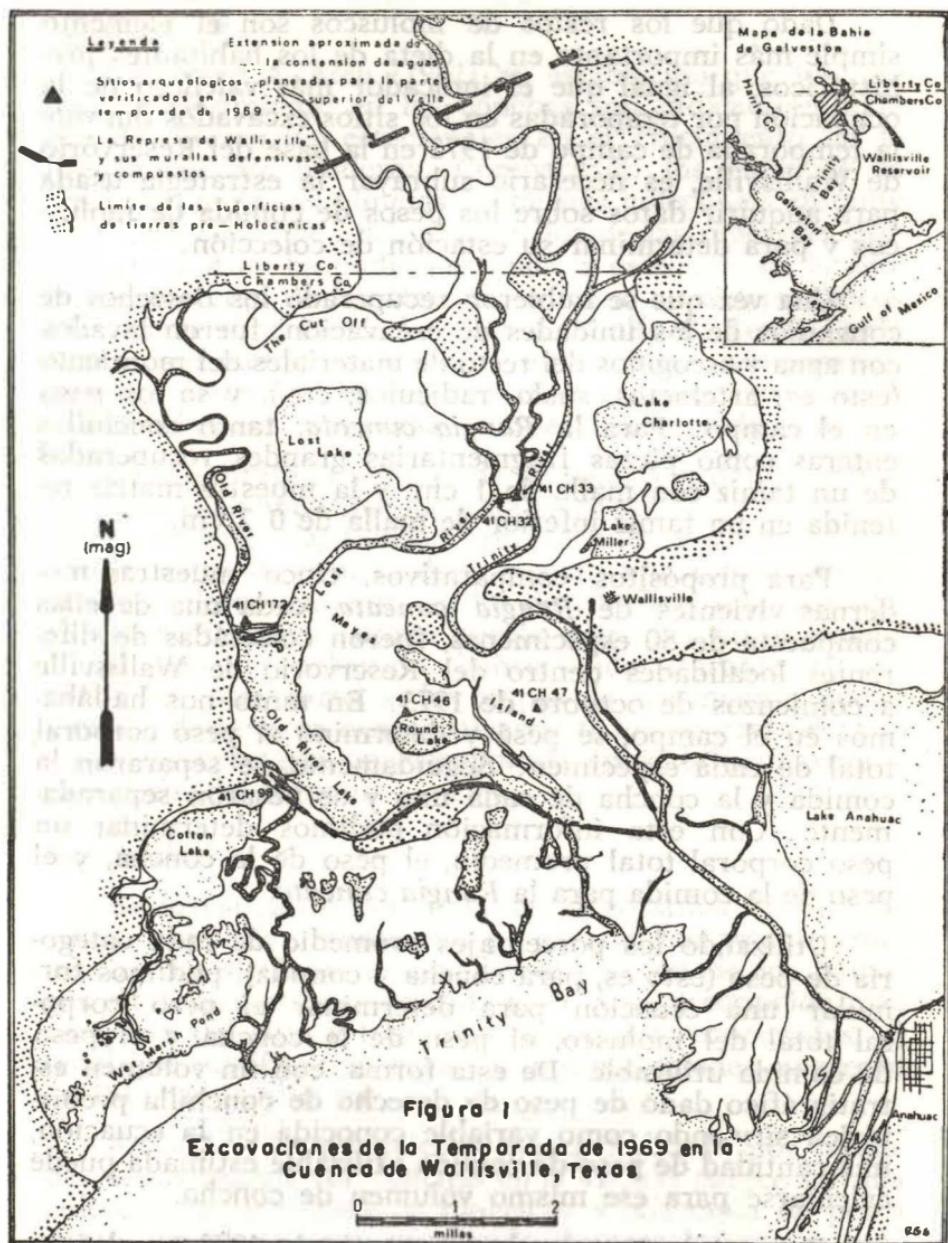
tualidad, dentro del ambiente general, no tiene como objetivo sugerir una reconstrucción idéntica de los patrones ecológicos prehistóricos. Sin embargo, tal trabajo debería proveer ciertas expectativas e impresiones acerca de zonas específicas y su temporada primaria de productividad de recursos. Lo que es más, una comparación de los restos recuperados arqueológicamente junto con el estudio de animales actuales en el área, y de los nichos ecológicos específicos que ellos habitaron, ha dado una mayor percepción de la naturaleza interna de los patrones prehistóricos de colección, pesca y caza.

Se hizo un intento por asegurar todos los restos óseos y un adecuado muestreo de moluscos de las unidades de excavación. Todos los desechos óseos y de moluscos mayores de 0.2 cm pueden ser recuperados mediante lavado con agua del desecho del montículo a través de una simple armazón de tamiz. Colocando un tamiz con malla de 0.2 cm unos pocos centímetros por debajo de un tamiz con malla de 1 cm. se filtran las finas partículas de desecho hacia el tamiz más bajo, en tanto que las más gruesas quedan en el tamiz superior.

Una vez que las colecciones de fauna fueron catalogadas y clasificadas, se condujo un análisis de los pesos estimados de comida estimada representada por cada especie animal. Este proceso consistió en aproximar el peso corporal total y el peso de comida utilizable de cada especie representada, calculando a base de la razón entre los pesos promedios y el monto utilizable de peso de comida para los animales adultos modernos de esa especie.

El estimado de los pesos de comida para cada especie es también utilizado como indicador del grado relativo de explotación de la fauna de las diversas zonas microambientales. Podemos obtener cierto conocimiento en cuanto a cuáles zonas eran confiables más a menudo para la subsistencia, estimando la cantidad relativa del porcentaje de carne de cada zona en la comida total estimada producida por el desecho ósco prehistórico.

Una excepción al análisis de fauna descrito precedentemente, es el tratamiento de desecho de almeja (*Rangia cuneata*). Dado que este animal constituye una porción significativa de la subsistencia aborigen y muy poco se conoce respecto a la razón entre su peso de comida aprovechable y su peso corporal total, se ha estudiado analí-



ticamente en una forma mucho más sistemática y detallada que con otros desechos de fauna.

Dado que los restos de moluscos son el elemento simple más importante en la dieta de los habitantes prehistóricos, al igual que el indicador más valeadero de la ocupación por temporadas en los sitios excavados durante la temporada de campo de 1973 en la base del Reservorio de Wallisville, es necesario subrayar la estrategia usada para adquirir datos sobre los pesos de comida de moluscos y para determinar su estación de colección.

Una vez que se hubieron recuperado los desechos de conchillas de las unidades de excavación, fueron lavados con agua y escogidos del resto de materiales del montículo (esto es, artefactos, suelo, radículos, etc.), y se los pesó en el campo. Para la *Rangia cuneata*, tanto conchillas enteras como piezas fragmentarias grandes recuperadas de un tamiz con malla de 1 cm. y la muestra matriz retenida en un tamiz inferior de malla de 0.2 cm.

Para propósitos comparativos, cinco muestras modernas vivientes de *Rangia cuneata*, cada una de ellas compuesta de 50 especímenes, fueron colectadas de diferentes localidades dentro del Reservorio de Wallisville a comienzos de octubre de 1973. En tanto nos hallábamos en el campo, se pesó y determinó el peso corporal total de cada espécimen. Seguidamente, se separaron la comida y la concha de cada uno y se pesaron separadamente. Con esta información pudimos determinar un peso corporal total promedio, el peso de la concha, y el peso de la comida para la *Rangia cuneata*.

Utilizando los porcentajes promedio de cada categoría de peso (esto es, para concha y comida), pudimos formular una ecuación para determinar el peso corporal total del molusco, el peso de la concha y el peso de comida utilizable. De esta forma, con un volumen estratigráfico dado de peso de desecho de conchilla prehistórica sirviendo como variable conocida en la ecuación, una cantidad de peso de comida utilizable estimada puede calcularse para ese mismo volumen de concha.

Durante la temporada de campo de 1973 en el área del Reservorio de Wallisville se retuvieron unas tres mil valvas de *Rangia cuneata* de los sitios, por razones analíticas. Se tomaron al azar cincuenta especímenes del

contenido total de concha en cada nivel y en cada sitio para propósitos de determinación de la estación durante la cual fueron colectadas las almejas por los habitantes prehistóricos.

Lawrence A. Aten (1972) ha establecido que los anillos de crecimiento en las conchas son indicadores válidos de diferencias estacionales en el crecimiento de la *Rangia cuneata* moderna. Comparando los patrones de crecimiento de las almejas modernas colectadas durante los meses conocidos del año con los de las muestras prehistóricas, Aten ha podido estimar la extensión de la época de colección de las almejas en los sitios arqueológicos en la parte superior de la costa del Golfo de Texas. Aplicando este método a nuestros especímenes recuperados, pudimos distinguir los patrones de la etapa de crecimiento y asociarlos con una etapa de colección en cada sitio.

Se interpreta la temporada de colección de una muestra dada evaluando los porcentajes relativos de las etapas de crecimiento clasificadas previamente. Por ejemplo, si una muestra de concha dada tuviera una representación de etapa de crecimiento medio de 70—70 y una distribución cuantitativa bastante pareja entre las otras etapas, el período de colección habría sido durante el verano. Por otra parte, si las etapas de crecimiento inicial y medio dominaron cuantitativamente los porcentajes, luego se interpretaría una temporada entre la primavera y comienzos del verano.

Resultados

Se investigaron porciones de cinco sitios. Todos los sitios constituyan montículos de concha densamente compactos. La siguiente es una breve revisión de los hallazgos e interpretaciones en cada sitio. Una descripción más completa del sitio y todos los materiales recuperados, al igual que justificación para las interpretaciones, aparecen en Dillehay (sin fecha).

41Ch32.— La adaptación básica indicada por unidades deposicionales de conchas en el 41Ch32 parece ser una colección generalizada de moluscos y economía de pesca junto con cierta caza conducida durante los meses más cálidos del año. Dada la cantidad total estimada de peso de carne y la abundante presencia de pescado no identificado, "alligator gar" (tipo de pez ganoideo), pez barri-

lito, cocodrilo, venado y almejas, es razonable presumir que estos recursos fueron el soporte de la dieta de habitantes prehistóricos. En cuanto a la tecnología, los artefactos pertinentes a la obtención de alimentos incluyen fragmentos de vasijas, puntas de proyectiles, bifaces, pedacitos de desperdicio, valvas de concha modificada y herramientas de hueso. El análisis de temporada de la concha indicó que la ocupación del sitio fue durante los meses de primavera y verano.

41Ch33.— Primeramente, muy poca concha se recuperó de este sitio. En segundo lugar se recuperó una amplia variedad de tipos de herramienta dominada por materiales líticos, primariamente trocitos de desperdicio. En tercer lugar, el número de huesos de fauna tomados de las excavaciones indica que dos pescados no identificados, un "alligator gar" (tipo de pez ganoideo), una tortuga no identificada y tres venados fueron consumidos por los ocupantes. La información es suficiente para sugerir que la economía de subsistencia no estaba fuertemente orientada hacia la colección de moluscos. Lo que es más, una relativa abundancia de desecho lítico indica que la caza proveyó la principal fuente de abastecimiento de carne. No fue posible establecer un análisis de temporada de concha.

41Ch46.— En este sitio, la mayoría de los huesos individuales de animales en unidades de concha eran usualmente provenientes de especies acuáticas y de ciénagas, bosques y posiblemente habitats de planicie que parecen haber proporcionado un volumen muy significativo de carne a través de la ocupación del sitio. En adición, la utilización de las zonas de bosque fue evidentemente algo selectiva.

Probablemente el aspecto más interesante del material hallado es el rompimiento de enfoque sobre el número de especies explotadas en comparación con los otros sitios. Los habitantes estuvieron extrayendo muchas más especies de fauna del medio en forma mucho más intensa que sus contemporáneos o predecesores. Este sitio es una locación de fines de invierno a principios de primavera, según lo evidenciado por los análisis de concha, al igual que la presencia de dos peces de invierno, pez rojo, y barrilito de mar en la lista de fauna.

41Ch47.— Parece como si los ocupantes de este sitio

hubiesen tenido muy poco interés por la caza, según lo evidenciado por la ausencia de puntas de proyectiles y bifaces, y la presencia de sólo un animal terrestre, presumiblemente procurado por venado de caza. El análisis de fauna muestra que el sistema más importante de obtención de alimentos en el sitio fue de orientación marina, esto es, la colección de molusco y pesca del habitat litoral próximo.

Otra característica de las diferentes unidades de concha es que las orientaciones económicas de las unidades era mucho más similar en cuanto al énfasis de recurso de alimentos, en particular la intensidad de explotación de moluscos, que las representadas en los sitios 41CH32, 41Ch46 y 41Ch72.

En suma, el sitio 41Ch47 fue ubicado en una isla en el momento de la ocupación (100 a.C. a 800 d.C.). Por lo tanto, los habitantes estuvieron restringidos a un medio marino y ciénagas. Tal característica indicaría que la ocupación humana en esta isla promovió una explotación más intensa de los recursos concentrados en áreas relativamente pequeñas (por ejemplo, lechos de almejas en la plataforma marina y las ciénagas de la isla), disminuyendo por lo tanto la cantidad de labor no productiva consistente en el traslado entre el sitio y los recursos en microambientes fuera de la isla.

41Ch72.— Todas las zonas ocupacionales en este sitio indican una clara concentración en almeja de agua salobre y animales de caza grandes, de tierras altas, como sostén de dieta. La explotación de las tierras altas parece haber estado enfocada bastante selectivamente hacia el bisonte y el venado. En apariencia era económicamente beneficioso explotar los medios de tierras altas a causa de su proximidad, la cual hubiera disminuido el tiempo de viaje involucrado y la extracción potencial de animales que podían rendir grandes cantidades de carne. Es bastante posible que una inclinación hacia la almeja como la principal fuente de proteína dietaria influenciara a los habitantes para establecerse en una localidad próxima al margen del delta. Tal ubicación hubiera servido como base para la explotación de los productos del delta, tanto como los de las tierras altas.

En general, la tecnología parece haber consistido primariamente en actividades de desconche o desmenuza-

miento, dirigidas hacia el retoque de herramientas de acabado, lo que es más probable puntas de proyectiles.

CONCLUSIONES INTERPRETATIVAS

1) Basados en la considerable diversidad de restos de montículos recuperados de los cinco sitios investigados, es razonable establecer la hipótesis de que las localidades son multifuncionales en el sentido que reflejan subsistencia tecnológica, social y ceremonial (a pesar de que falta evidencia) de actividades. Estos sitios no se consideran como unifuncionales (sitios de procesamiento de alimentos de actividad particular), a pesar de que una función tal como la colección de moluscos en el 41Ch47 puede haber sido el medio primario de procuración para la subsistencia.

2) La información revela que el molusco *Rangia cuneata* fue el más importante y simple de los elementos en la dieta de los habitantes prehistóricos. Los siguientes promedios de porcentajes de unidad deposicional de concha para carne de molusco, en porcentajes de unidad deposicional de concha para carne de molusco consumida en cada sitio, revelan la significación de este animal en particular con respecto a la contribución total de carne utilizable de las listas de fauna: 41Ch32 — 47.8%; 41Ch46 — 38.3%; 41Ch47 — 80%; y 41Ch172 — 15.7%. A pesar de que un porcentaje de 15.7% para el 41Ch47 es bajo, si se compara a los otros sitios, tal cifra es relativamente alta cuando se revisa como contribución de una especie fuera de la determinación total de animales explotables potenciales. Así mismo, vale la pena volver a enfatizar que este porcentaje bajo en el 41Ch172 es atribuible principalmente a la economía primariamente orientada hacia la caza en el sitio a causa de su proximidad con las tierras altas.

3) Si partimos de la suposición de que la relación entre la producción local de comida o alimento y el consumo en las sociedades de tierra es inmediata, uno de los problemas principales de los aborígenes del área del bajo río Trinidad habría sido no sólo el procurar alimentos sino también obtener la máxima cantidad de alimentos por el monto de mano de obra empleada.

Las cifras porcentuales de peso de carne altamente utilizable para la *Rangia cuneata* en casi todas las unida-

des deposicionales de conchas en los sitios 41Ch32, 41Ch46, y 41Ch47 indican que el molusco era el tipo de alimento preferido. En el 41Ch172 vemos una economía de alimento primariamente orientada hacia el animal de caza grande de las tierras altas, con una orientación secundaria hacia las fuentes de alimentos relacionadas con el agua, particularmente el molusco.

Con tal información en mente, basta indicar que de las muchas elecciones de alimento disponible durante cualquier estación dada, evidentemente los grupos decidieron que la colección del molusco era la más beneficiosa dado que este tipo particular de alimento era más fácilmente accesible y abundante y podía ser extraído por la más pequeña unidad de producción, esto es, el individuo.

Retrospectivamente podemos establecer que las zonas microambientales y sus comunidades de fauna asociada en el área del Reservorio de Wallisville muestran un grado suficiente de contraste para haber permitido un número de métodos distintos para adquirir alimentos durante cualquier estación dada y que la estrategia de adaptación de los habitantes estuvo diseñada para ajustarse a las condiciones ambientales que existían en una época particular. Por lo tanto, para escoger una solución adaptable a tales problemas en lo concerniente: a) la cantidad total de recursos de alimentos explotables en el ecosistema; b) la densidad de los recursos, y c) la cantidad de cada recurso disponible en la temporada o estación apropiada. Los habitantes del sitio 41Ch32, al igual que de los sitios 41Ch46 y 41Ch47, escogieron un sistema de extracción enfocado: un sistema que giraba por temporada o estación, en torno a una economía de subsistencia orientada hacia la explotación de una zona de recursos específicos, más que hacia una fijación ambiental más amplia. En el Delta Bajo del río Trinidad durante tiempos prehistóricos, tal sistema tuvo como objetivo funcionar como una especialización en la extracción de un juego de recursos de alimentación relacionados con el agua, particularmente el molusco *Rangia cuneata*. Escogiendo tal sistema, los habitantes pudieron tener un medio de vida económico en el cual la disponibilidad de una conexión de elementos alimenticios de economía acuática inmediata hubiera reducido la mano de obra empleada y satisfecho una gama más amplia de necesidades económicas, la cual

permitiera la exitosa habitación de localidades cerca de vías fluviales o acuáticas durante una estación particular.

Cuando se habla de un sistema de extracción enfocado en una zona de recursos específica no implicamos el punto de vista extremo de que la *Rangia cuneata* proveyera el total de requerimientos de subsistencia. Sin embargo, lo que sí se implica es que: a) el juego total de ítems de alimentación relativos al agua era la determinación más importante de recursos de subsistencia en la base total de recursos, particularmente el molusco; y b) que los sitios fueron ocupados temporalmente en base a temporadas hasta que los recursos fluviales locales fueron extinguidos.

4) Los resultados de ubicar sitios en el Delta parecen reflejar un alto grado de especialización de recursos y una práctica de extracción más específica de la colección de moluscos. Según lo evidenciado por el número de unidades deposicionales de conchas en cada sitio excavado, al igual que la proximidad inmediata de los sitios a los recursos fluviales, podemos decir que la utilización económica del delta bajo del río Trinidad por pueblos prehistóricos se condujo desde un patrón de asentamiento en el cual los sitios reocupados periódicamente eran espaciados con respecto al alcance de necesidades básicas de los habitantes para extraer provisiones específicas de las zonas acuáticas.

5) En el 41Ch46 más del doble de las especies animales fueron utilizadas de los medios locales en comparación con los otros sitios. Así mismo, el 41Ch46 rindió muchas más clases de artefactos. Nuestras investigaciones también probaron que este sitio es el doble de grande de otras localidades. Con esta información en mente, y junto con el hecho de que el 41Ch46 es un sitio de fines del invierno a comienzos de la primavera, podemos sugerir que fue una ubicación de campo base, en tanto que los sitios 41Ch32, 41Ch33, 41Ch47 y 41Ch172 eran localidades de temporada, más pequeños. Así mismo, el sitio 41Ch46 reveló un programa de subsistencia mucho mejor balanceado, que incluía una gran confianza hacia la colección de moluscos, la caza y la pesca. Por lo tanto, sugerimos que estas diferencias en el tamaño de sitio, contenido de ensamblaje arqueológico y traslación por estaciones entre el sitio grande (41Ch46) y los sitios más pequeños, refle-

jan combinaciones variadas de objetivos de subsistencia realizados por "tamaños de grupos variables" durante diferentes estaciones del programa anual de subsistencia en el Delta Bajo del río Trinidad.

6) A pesar de que la especulación acerca de la tecnología y organización de la extracción de alimentos es evidentemente tenue con los datos dados, vale la pena anotar ciertas observaciones con respecto a nuestras discusiones en esta sección. Una consideración es que existe pobreza tecnológica en el área de estudio, particularmente con respecto a los métodos de obtención de caza. Es muy posible que haya habido trampas, fosos o artefactos para procurar los animales relacionados con la tierra; aún así se cree que el dispositivo tecnológico más a menudo usado como medio para ganar el sustento fuera la procuración manual.

También se puede decir que la exigua tecnología se adapta: a) a la falta de fuentes abundantes de pedernales en el área (observación personal de Dillehay); y b) a una existencia errante. En suma, la tecnología exhibe ciertas características que parecen estar en desacuerdo con la vida de un cazador (esta información también confirma la evidencia de subsistencia para todos los sitios, excepto el 41Ch33 y el 41Ch172).

7) Parece factible que el tamaño de la población más grande propuesta en el 41Ch46 hubiera eventualmente crecido más allá de la capacidad de transporte, definida culturalmente, del ambiente local, causando por ende que los miembros tuvieran que reubicarse o buscar recursos adicionales. Si lo último fuera el caso, el mayor número de especies explotadas en el sitio 41Ch46 podría contabilizarse durante tanto tiempo como la tecnología de explotación de los ocupantes y el modo de consumo permaneció relativamente sin recarga. Y a fin de haber asegurado un gran número de especies animales, los habitantes en este sitio hubieran tenido que: a) extraer los recursos de nuevas zonas microambientales; o b) explotar las zonas locales más extensamente y efectivamente (nuestra información indica que las zonas de recursos locales fueron utilizadas más eficientemente); y c) las estrategias de subsistencia permanecieron enfocadas sobre el juego primario de animales acuáticos de rendimiento de comida (moluscos y pescado).

El número más alto de especies animales en el sitio 41Ch46 reflejan: a) una nueva perspectiva por parte de los habitantes de sus medios de explotación de recursos en su medio ambiente; y b) a través de una extracción más intensa de los recursos locales, nuevos aspectos de su ambiente se convirtieron en importantes, los cuales fueron previamente desestimados debido a deficiencias tecnológicas, falta de disponibilidad de recursos debido a condiciones ambientales, o valores culturales.

8) Hablando temporalmente, el sitio 41Ch172 es el más antiguo en el área del reservorio. Los habitantes de este sitio parecen haber sido cazadores terrestres y pescadores que aplicaban sus habilidades en un ambiente marítimo cuando se hallaban en la costa durante los meses de primavera y verano. Esta proposición está evidenciada por el hecho de que una economía de caza está bien representada en este sitio, en tanto que la colección de moluscos es secundaria.

En los sitios más tardíos (41Ch32, 41Ch46, y 41Ch47) la caza juega un rol menor, en tanto que la colección de moluscos y la pesca son los medios primarios de subsistencia.

9) El registro arqueológico parece confirmar la observación etnohistórica de que los grupos eran más pequeños durante los meses más calurosos y más grandes durante los meses más fríos. Según lo puntualizado previamente, varias líneas de evidencias muestran que el sitio 41Ch46 era de fase de grupo grande durante el final del invierno y comienzos de la primavera, mientras que los otros sitios eran mucho más pequeños y ocupados durante el verano.

En conclusión, podemos sugerir que los primeros grupos de cazadores del interior se adaptaron gradualmente al medio ambiente costeño, cambiando sus preferencias de subsistencia hacia los recursos marinos más accesibles y de más fácil explotación, particularmente la almeja común.

Conclusión

Espero que los conceptos a menudo demasiado específicos y las metodologías presentados aquí, estimularán

un giro de interés enfocado hacia la investigación de áreas de la arqueología dejadas a un lado en el Perú, una de ellas el tema de interés de este trabajo: los montículos de conchas. Lo que es más, confío que los comentarios precedentes han proporcionado otro medio para manipular los restos de un pasado sistema cultural.

A pesar de no haber podido proporcionar una justificación más completa (debido a falta de tiempo y espacio) para las aplicaciones técnicas y consideraciones teóricas discutidas precedentemente, la mayor parte de la presentación ha tenido como finalidad facilitar un marco metodológico para un diseño de investigación, en vez de dar generalizaciones concluyentes sobre culturas prehistóricas de las costa del Norte del Golfo de México. Retrospectivamente, este breve trabajo ha sido sólo un intento de mostrar el valor potencial del análisis de montículos de conchas como herramienta en la investigación arqueológica. No es, en forma alguna, un intento de presentar este enfoque como enfoque absoluto del problema arqueológico de excavación de montículos de conchas; es más bien, la exposición de un método subsidiario o auxiliar de atacar problemas y formar y probar hipótesis, y de estimar la confiabilidad de la información para propósitos inferenciales.

Referencias citadas

- 1972 ATEN, LAWRENCE E. Evaluación de los Recursos Arqueológicos en Taylor Bayou, Condado de Harris, Texas. Informe de Investigación N° 9. Proyecto de Rescate Arqueológico de Texas, Austin, Texas.
- 1973 DILLEHAY, TOM D. Investigation of Small Archeological Sites for the Interpretation of Activities. *Bulletin of the Texas Archeological Society*, Austin, Texas. Vol. 44.
- 1975 *Prehistoric Subsistence Exploitation in the Lower Trinity River Delta, Texas*. Informes de Investigación N° 52. Proyecto de Rescate Arqueológico de Texas, Austin.

LA PASIÓN RACIONALISTA
ANDINA*

LA PACHA KA y LA MARKA

Se ha pretendido que el Sapan Inka, al asumir las funciones de gobernante, tomaba en propiedad las tierras que necesitaba, estableciendo el derecho de transferirlas, por herencia, a sus descendientes.

Estas afirmaciones se han hecho a partir de documentos del siglo XVI, hallados en diferentes archivos, en los que figuran peticiones supuestamente realizadas por miembros de la etnia de los T'anpu, ante la administración colonial española, sobre derechos a tierras que pertenecieron a sus antepasados.

En casi todos los casos, quienes sostienen la existencia de la propiedad privada de la tierra como institución anterior a 1532, desconocen la necesidad metodológica de que "la teoría requiere la construcción previa de un modelo" como señala Kula (1974:13).

Es frecuente, asimismo, que los autores que se han ocupado de la historia andina empleen términos referentes a instituciones sin conocer exactamente a qué se refieren tales términos. Así, Godelier sostiene que el Estado Inka dio lugar al desarrollo "de una especie de es-

* Véase los capítulos iniciales del presente estudio en los números 14 y 15 de *San Marcos*.

clavitud, llamada *yanacona*", la cual crea "una nueva capa social, los *yana*" (1974:178). Pero Godelier no ha comprendido siquiera que, lo que considera "una capa social", *yana*, es la forma singular, y *yanakuna* (*yanacona*, según la grafía empleada por el autor), es el plural.

La señora Rostworowski, por su parte, supone que, al formarse "la élite" incaica encargada de ocupar los puestos prominentes en el ejército y la administración pública", se dio el "surgimiento de los *yanaconas*" (1962: 132-133), en tanto que Murra rechaza "los argumentos del pasado, los cuales frecuentemente no han sido sino polémicas de carácter semántico" (1975:226).¹

Ninguno de los autores citados ha tenido la preocupación de verificar que *yana* es voz *muchik*, o *yunga*, que Fernando de la Carrera (1644) traduce como equivalente a *sirviente*, lo cual convierte la existencia de los *yanakuna* (el pluralizador *kuna* es del *runa simi*) en algo más que un problema semántico.

Jorge C. Muelle, lamentablemente sólo en sus minuciosas y eruditas lecciones dictadas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ha señalado la similitud de las instituciones *muchik* con las del Estado Inka, mas, entre el Estado *Muchik* y el probable inicio del Estado Inka se da una distancia, en el tiempo, de 600 años.

La persistencia de las instituciones *muchik* no puede explicarse más que por la unidad y continuidad de la cultura andina. Basta señalar, a este respecto, que la terminología de parentesco *yunga*, *hage ariu* y *runa simi*, permite afirmar que el sistema de parentesco es idéntico para los *chimu*, *lopa hage* y los *t'anpu*, de la misma manera que es idéntico el sistema de numeración, en todos los casos, de base decimal, tal como la estructura bipartita de la organización administrativa *lupa hage*, anterior al Estado Inka, es idéntica a la de los *t'anpu*.

Para la historia de Asia, "la ausencia de la propiedad de la tierra es ciertamente la clave para la comprensión de todo el Oriente. Ahí reside su historia política y religiosa", como escribía Engels a Marx, desde Man-

¹ Las referencias bibliográficas corresponden a las versiones en español. La publicación de Godelier es de 1971 y la de Murra de 1964, en francés e inglés, respectivamente.

chester el 6 de junio de 1853 (1973 t. 8:62). Así, esta misma ausencia de propiedad de la tierra es la clave para comprender la historia de la cultura y de la sociedad andina.

A más de la ausencia de la propiedad de la tierra, las etnias andinas con anterioridad a 1532 se han caracterizado por ser unidades agrícolas y manufactureras autosuficientes; autosuficiencia que lograron, en el aspecto agrícola, al ocupar distintos pisos ecológicos, a veces a distancias de cerca de un mes de viaje, como es el caso de los lupa haqe, patrón cultural que les permitía disponer de todos los productos agrícolas y también minerales, sin depender, para su obtención, del trueque o del comercio con otras etnias.

La autosuficiencia agrícola manufacturera y la ausencia de la propiedad de la tierra son propias de la "forma asiática", forma que, como señalaba Marx en 1857-58, "sobrevive necesariamente por más tiempo y con mayor tenacidad" (1966:75). "Adviértase —dice Marx— que el modo tradicional persiste... aún más en la combinación oriental de agricultura y manufactura" (ibid:84-85).

Esta persistencia de las "idílicas comunidades rurales", como las denomina Marx, que son las que hacen posible la existencia del Estado "despótico", no cede ante el Estado, y en el caso andino esto se comprueba en 1780, cuando veinte "caciques" combaten al Inka José Gabriel Kunturkanki (Thupaq Amaru Inka). De acuerdo a Lewin, "según algunos documentos de la época, los españoles pudieron aplastar a Túpac Amaru únicamente gracias al apoyo que le prestaron las huestes indígenas comandadas por los caciques Nicolás de Rosas, Mateo Pumacahua y Pedro José Oropesa" (1957:399);² colaboración que los historiadores nunca han explicado posiblemente porque han ignorado el "bárbaro egoísmo" de esas "pequeñas organizaciones de formas estereotipadas" a

² El obispo de Cusco, Juan Manuel Moscoso, en carta de 20 de julio de 1782 menciona, según Lewin, a los "caciques" Pumacahua, Rosas, Sukaqawa, Mantu Thurpa, Chukiwanka, Wisa Chiki Qhallata, Sinanyaka, Wanpu Thupaq, Qallo, Aranis, Kata Qhalla-pa, Wakiste, Yamas, Carpio, Espinoza, Waumarchaka, Pacheco, Chilli Thupaq, Sawarawra y Solís, únicamente en la Diócesis de Cusco (1957:399). Además, el 77% de las tropas del Mariscal de Campo José del Valle estaba conformado de "indios fieles".

que se refiere Marx en 1853, al tratar sobre la dominación británica en la India (1973:t. 4:373).

El contraste entre la rebelión de Thupaq Amaru Inka y la de Juan Santos Ataw Wallpa, en 1742, es claro, en cuanto a la colaboración que recibieron. Juan Santos Ataw Wallpa, al igual que Thupaq Amaru, se proclama Inka y busca igualmente restaurar el Estado Inka. Iniciada su rebelión, Ataw Wallpa se sitúa en el Gran Pajonal; su rebelión se prolonga por catorce años sin sufrir derrota alguna comprometiendo desde la etnia de los shipibo, en la selva norperuana, hasta la de los chirwanu, en la actual República de Bolivia, a lo largo de mil seiscientos kilómetros. La unificación lograda por el Inka Juan Santos Ataw Wallpa no sólo comprueba que el Estado Inka ejerció, con anterioridad a 1532, un verdadero control sobre muchas de las etnias amazónicas, esto es, que las selvas no fueron la frontera natural alcanzada por los Inka, como se ha pretendido, sino que la forma económica de las etnias selvícolas, basada en la caza y con una agricultura incipiente, determina una conducta diversa a la de los pobladores de las comunidades aldeanas andinas.

Desde que en 1877 Squier supuso "que originariamente no sólo existieron en el Perú varias civilizaciones separadas y distantes, sino también que algunas de ellas precedieron a los incas" (1974:3), la tendencia ha sido, a partir de evidencias arqueológicas, formar culturas, "reinos", "confederaciones" e "imperios" basados en estilos cerámicos y arquitectónicos, es decir, sobre patrones de estilos, que son los aspectos menos estables del aparato material de la cultura pero sin considerar que "la sencillez del organismo productivo de estas comunidades que se bastan a sí mismas, se reproducen de manera constante en la misma forma, y cuando quedan destruidas por accidente se reconstruyen en el mismo lugar y con el mismo nombre, nos proporciona la clave de inmutabilidad de las *sociedades* asiáticas, que de manera tan extraña contrasta con la incesante disolución y reconstrucción de los *estados* asiáticos, los cambios violentos de sus dinastías. La estructura de los elementos fundamentales de la sociedad se mantiene fuera del alcance de todas las tormentas de la región política", como señala Marx en *El Capital* (1973:t. 1:351).

La perfección administrativa lograda por el Estado Inka en poco más de cien años, ha sido posible sólo después de siglos de experimentación.

El Estado Inka no se ajusta a los patrones de los *Estados de Conquista* descritos por Linton en su ya clásica obra *Estudio del Hombre* (1936), patrones que, como señala el autor, corresponden al "viejo Mundo" (1959: 242 ss). Con todo, es exacto que "el desarrollo de los métodos para gobernar y explotar a las sociedades conquistadas requiere no sólo de capacidad inventiva sino también un largo proceso de experimentación" (Ibid:244).

Las Haldas, próxima a Casma, en la costa central del litoral peruano, con sus construcciones piramidales y el "templo", con un largo de 465 m., constituiría ya, hacia el año 1800 a. n. e., una prueba de la existencia de una agricultura suficientemente desarrollada para producir excedentes utilizados en la alimentación de los constructores, durante algunos meses, y también de jefes, con funciones sacerdotales o no, investidos del poder necesario para obtener la fuerza de trabajo suplementario destinada a obras no productivas, jefes liberados de la obligación de cultivar y con tiempo disponible para planificar tales obras, lo que implica que los jefes, y sus familias, podían disponer del excedente agrícola producido por la comunidad.

En el período caracterizado por el estilo artístico denominado *Chavín*,³ entre los años 900 y 200 a.n.e., las comunidades agrícolas artesanales fijan, probablemente, sus patrones básicos y se afirman como unidades autosuficientes de producción. La multiplicación de centros poblados y la construcción de grandes obras de carácter no reproductivo —de las cuales el conjunto de galerías subterráneas, pirámides y terrazas del centro ceremonial de

³ En el s. XVI el signo "v" denominado "u de corazón", corresponde a la vocal /u/. Consecuentemente se graficó *chavín* por /chawin/ o más probablemente /shawin/ por variación fonética dialectal del mismo modo que *shawsha*, en el *runa simi* 1, de la clasificación de Torero, corresponde a *chawcha* del *runa simi* 2. Sarmiento (1572), entre los *ayllukuna* de Qosqo menciona al Chawin Qosqo ayllu (Chahuin Cozco Ayllo, según la grafía del cronista) patronímico que refuerza la interpretación fonética del topónimo, sin establecer más que una relación idiomática pero no de origen.

Hatun Shawin,⁴ en Wantar, construido sobre una superficie de más de 4.5 Ha. es con seguridad la obra más representativa— prueban no sólo la expansión demográfica sino también la organización social estamental y jerarquizada de las comunidades que han fijado ya, indiscutiblemente, sus patrones agrícolas y artesanales.

El hecho de que los trabajos en el conjunto de obras que constituyen el centro ceremonial de Hatun Shawin se haya prolongado por varios decenios, demuestra que la construcción de edificios se realizaba con los mismos patrones de trabajo que persisten hasta nuestros días, esto es, construir únicamente en los períodos comprendidos entre la cosecha y la siembra y que, en el caso de los centros ceremoniales, los centros poblados no se hallaban necesariamente próximos a éstos.

El santuario de Qoyllor Rit'i⁵ constituye, sin duda, un ejemplo contemporáneo de esta modalidad.

⁴ Existiendo el topónimo Chavinillo, diminutivo españolizado de Chavín, al conjunto de Wantar corresponde denominarlo Hatun Shawin (Shawin grande), de la misma manera que a la actual provincia de Anta Wayla (Andahuaylas) del departamento de Apurímac se la denominaba, en la época colonial, Andahuaylas la Grande para diferenciarla de Anta Wayla (hoy denominada Andahuayllas) en la provincia de Q'espe K'anchay (Quispicanchis) del departamento de Cusco, y Urcos (Orqo) capital de la provincia de Q'espe K'anchay, de Urquillos, en la provincia de Uru panpa (Urubamba) del mismo departamento; Q'asa marka (Cajamarca) la capital del departamento del mismo nombre, de Cajamarquilla; Pachakamaq (Pachacamac) de Pachacamilla, etc.

⁵ Qoyllor Rit'i (lit.: nieve [del] lucero) se halla ubicada en el paraje denominado Rit'i K'uchu (rincón [de] nieve). Rit'i K'uchu es la formación morrénica de un antiguo glaciar, situado inmediatamente debajo de la línea de las nieves de una de las estribaciones del Awsangati (Ausangate), en el distrito de Oqonqati (Ocongate) de la provincia de Q'espe K'anchay (Quispicanchis) del departamento de Cusco. El objeto de culto lo constituye una roca que, con seguridad, fue una *wanka* (piedra sagrada) prehispánica, sobre la que se halla una pintura de estilo colonial, retocada ya varias veces, representando la imagen de Jesús crucificado. La imagen, según las diferentes versiones populares, apareció milagrosamente. El culto al "Señor de Qoyollo Rit'i" tiene un complicado ceremonial, modificado posiblemente en los últimos decenios por la creciente participación en el mismo, de los mestizos. La festividad se inicia aproximadamente treinta días antes, en la fecha consagrada al Sagrado Corazón de Jesús, al trasladarse procesionalmente la imagen exenta del Crucificado venerada en la iglesia del pueblo de Oqonqati a la capilla del paraje denominado Tayankani (Tayancani), donde se materializó en el

Hatun Shawin, en Wantar, responde a típicos patrones de la cultura andina pero prueba, además, el éxito de la formación económica que comenzaron a desarrollar las comunidades agrícolas artesanales, puesto que se refiere a excedentes en la producción para sustentar, cada año, por meses, a un determinado número de trabajadores que transportan y tallan el material lítico; de ceramistas que producen la elaboración cerámica utilizada en las ofrendas, y con seguridad tejedores, aun cuando las evidencias de las ofrendas textiles hayan desaparecido, y mantener a los miembros del estamento, *Stande* según el término de Engels, que dirigen a las comunidades y son los que conciben las obras arquitectónicas e hidráulicas y dirigen los trabajos.

tronco de un árbol de tayanka, bajo el aspecto de Jesús Crucificado, un personaje milagroso que manifestó ser de tayanka (*tayanka Kanti*: lit.: soy tayanka). Al llegar a Tayankani la imagen de Oqonqati, el Cristo de ésta localidad es trasladado al santuario de Qoyllor Rit'i, donde permanece hasta la víspera de la festividad de Corpus Christi. La peregrinación a Rit'i K'uchu comienza el domingo anterior a Corpus. Los miembros de las comunidades próximas que realizan la romería en conjunto, lo hacen llevando su emblema religioso, de posible origen colonial, recorriendo a pie distancias que cubren en horas o días; en algunos casos proceden de provincias lejanas, como Paruro, debiendo utilizar vehículos motorizados hasta la ciudad de Cusco, y de ésta, proseguir en otro vehículo hasta Qapana, para continuar a pie, lo que implica un viaje de tres días de ida y tres de regreso. Los únicos que no concurren a Rit'i K'uchu son los pobladores del distrito de Q'atsqa, limítrofe con Oqonqati, por poseer en su iglesia una réplica en miniatura del "Señor de Qoyllor Rit'i", y existir la creencia de que el concurrir a Rit'i K'uchu les provocaría la muerte. Es evidente que se trata de una racionalización, no explicada, como tantos otros aspectos de la festividad por no haberse hecho un estudio etnográfico de la misma.

Poco después de llegar en peregrinación a Rit'i K'uchu, las mujeres se lavan en uno de los dos manantiales gemelos, uno denominado "del Cielo" (cristalino), y considerado el otro como perteneciente "al Infierno". Luego, los peregrinos rezan primero ante la imagen del "Señor de Qoyllor Rit'i" y de la misma manera, los conjuntos de danza efectúan la "adoración", trasladándose después a la pequeña capilla de no más de tres por cuatro metros, levantada sobre un enorme canto errático en el que, afirman, se puede ver la imagen de la Virgen. A esta roca se le ofrenda dinero en monedas o en billetes y también, simbólicamente, escribiendo en un papel, o más frecuentemente haciéndolo escribir por quienes saben hacerlo, las cantidades, en miles de soles, que se "pagan por el año" (*watapaq*), a más de tejidos y telares en miniatura de unos 12 a 15 cm. De acuerdo con la información que me dieron en 1956, los tejidos y telares en miniatura los ofren-

Basta ver los modernos planos arqueológicos de Hatun Shawin para comprobar la perfecta orientación de las construcciones de acuerdo con los puntos cardinales, y la simetría del templo del atrio enclavado, llamado "del Lanzón" y también, impropiamente, "templo U". El posterior ensanchamiento del ala Sur de esta construcción obedece a una nueva concepción de la planta del santuario y a la necesidad de ubicar simétricamente la hoy denominada "pirámide mayor" y el ala meridional

dan las tejedoras. El área de Q'atsqa y Ogonqati es famosa por sus tejidos. Uno de los ponchos con los hilos de trama teñidos con reserva mediante la técnica ikat, procedente de Ogonqati, se encuentra en el Museo de Etnografía de Amberes, Bélgica, registrado con el N° AE.54.22.3 (vid.: Exposition/Textiles Exotiques/Guide/1964). Es interesante destacar que prendas ceremoniales en miniatura fueron halladas por el profesor Jorge C. Muelle, en Cabeza Larga, próxima a Cerro Colorado, al S. de Pisco, en el departamento de Ica. (Vid.: Yacovleff, E. y Muelle, J.C.: *Un fardo funerario de Paracas*, R.M.N.t. III, 108-112, Lima 1934; también: O'Neale, Lila M.: *Pequeñas prendas ceremoniales de Paracas*: R.M.N.t. IV-2, 245-266, Lima 1935).

Las jóvenes parejas que hacen la peregrinación a Rit'i K'uchu piden, así mismo, casa y ganado, para lo cual construyen casas y corrales con guijarros, a manera de maquetas en miniatura, simbolizando los rebaños de ovinos y de llamas con excremento de estos animales (construcciones similares, realizadas con pequeñas piedras y vértebras de alpacas las observé en la hacienda Laqa, en el distrito de Macusani, provincia de Carabaya, departamento de Puno, en oportunidad de la festividad de San Juan, en 1970. Las provincias de Q'espe K'anchay [Quispicanchis] del departamento de Cusco y la de Carabaya, del departamento de Puno, son limítrofes). El número de peregrinos que llegan a Rit'i K'uchu durante los cinco días de la festividad, es imposible precisarlo puesto que llegan y parten durante las horas del día y de la noche. En 1956, al amanecer del día miércoles, víspera de Corpus, a las 04.00 horas, registramos la presencia de 256 bailarines y 104 músicos de diferentes conjuntos, procedentes aun de provincias lejanas, como Paruro, y conformando grupos de danza numerosos como el *Pusa Moreno* de Sicuani, integrado por 38 bailarines o *Torero* de Yawriski (Yaurisqui) con 24 integrantes, o poco numerosos como el conjunto de *Ch'unchu* de Rayayani con 6 integrantes. El número de músicos y bailarines permite suponer que en ese momento se encontraban en Rit'i K'uchu de cinco a seis mil peregrinos.

A esa hora, y después de que el sacristán ha apagado la casi totalidad de los candiles en el interior de la capilla del "Señor de Q'oyllor Rit'i", se da comienzo a la confesión laica de los peregrinos, ante el altar mayor, azotándose a los penitentes; al mismo tiempo se organiza la ascensión competitiva a las cumbres próximas, una de ellas nevada, la otra no, de todos los personajes que en las cuadrillas de danza tienen a su cargo el papel de bu-

del templo del atrio enclavado, ampliaciones que se iniciaron doscientos o trescientos años más tarde.

Como nunca se ha determinado arqueológicamente el conjunto de construcciones de Hatun Shawin, muchas de estas conclusiones pueden ser aventuradas. Con todo, es probable que, cuando por fin el santuario perdió importancia no estuviese concluido, tal como ocurre hoy aún con la vivienda campesina debido a la creencia de que, si se concluye la vivienda, el dueño de la misma fallecerá.

fones, los *machu* (viejos) y los *ukuku* (osos), llamados también "Pablo" o "Pablito". Estos últimos realizan el ascenso al glaciar, de donde descienden portando bloques de hielo con los que construyen maquetas de viviendas. Es probable que la competencia simbolice la competencia que existe entre los miembros de las comunidades del *hanan*, a las que corresponde el color blanco, y las del *urin* a las que pertenece el negro.

Hacia el medio día, después de la celebración de la misa, se inicia el descenso procesional del Cristo de Tayankani, acampándose al atardecer hasta aproximadamente las 02.00 horas en que, a la luz de la luna, se reinicia la procesión. En Tayankani esperan los conjuntos de danza y los peregrinos que han partido de Oqonqati hacia las 04.00 horas. Al llegar a la explanada, en la parte alta de Tayankani, los peregrinos que llegan de Rit'i K'uchu se alinean y, luego de unas oraciones, descienden a la carrera, lanzando gritos, al propio tiempo que todos los músicos tocan simultáneamente. Los miembros de las comunidades de Q'espe K'anchay (Quispicanchis) y los pertenecientes a las de Pawkar Tanpu (Paucartambo) realizan el descenso en forma serpenteante, en dos columnas que se cruzan una y otra vez, en tanto que los peregrinos que no pertenecen a estas comunidades, y que evidentemente han comenzado a participar en la festividad en una época reciente, lo hacen desordenadamente. La provincia de Pawkar Tanpu se halla lejos del Awsangati en la actual demarcación territorial, mas es posible que la frontera etnica de las comunidades de Pawkar Tanpu llegase anteriormente hasta el nevado; en todo caso, el río Pawkar Tanpu, que en la selva alta recibe el nombre de Mapacho, nace del deshielo del lado NE del glaciar.

En Tayankani se celebra una misa y, más tarde, se prosigue hasta Oqanqati, trasladándose procesionalmente la imagen que pertenece a este pueblo. Las imágenes, cuando son llevadas procesionalmente, van bajo la *achiwa*, el quitasol de plumas de colores que en la época prehispánica era de uso del Inka.

Tanto en Rit'i K'uchu como en Tayankani existen cementerios de los peregrinos que mueren cada año, adultos, pero principalmente niños, víctimas de afecciones broncopulmonares. En ésta, como en otras festividades, las muertes que se producen durante las mismas se consideran augurios de un buen año agrícola, creencia que, claramente, se relaciona con los antiguos sacrificios humanos. Además, la presencia de los *arariwa* de muchas comu-

Los arqueólogos han tratado de relacionar algunos símbolos de Shawin con ciertas constelaciones, mas no han observado un aspecto que, no obstante, es obvio: el santuario de Hatun Shawin es no sólo un lugar de culto, sino un observatorio astronómico vinculado a la actividad agrícola, y cuyas observaciones no se hacían considerando el aparente movimiento solar, como tampoco se hacía en la época Inka pese a los *Intiwatana*, sino al movimiento de la Tierra con respecto a determinadas constelaciones. Esto permite afirmar que las romerías y festividades se realizaban, en Hatun Shawin, en un período del año que corresponde a mayo-junio del calendario gregoriano.

Las excavaciones llevadas a cabo en los años recientes han demostrado el empleo, en el centro ceremonial de Hatun Shawin, de tierras de colores en la ornamentación de la que ha sido denominada *Celda de las Vigas Ornamentales* (Lumbreras: 1970:117), colores que son los mismos que, siglos más tarde, el P. Arriaga menciona como colores que se utilizaban en el culto a las *wak'akuna* (1968: 211). Pero mayor interés reviste el hecho de que en la decoración de las galerías y de los muros exteriores de los templos de Hatun Shawin se hayan empleado los colores rojo y amarillo, o crema y rosa, en realidad una degradación en la saturación de los mismos, y rojo, amarillo y blanco (Lumbreras: 1970:132), colores que sugieren claramente que las ideas básicas de la cosmogonía andina, así como las de la organización social bipartita, ya se hallaban fijadas, si bien la complejidad que alcanzan en el siglo XVI se haya debido a una constante elaboración posterior. La oposición y complementación de un

nidades, así como las ofrendas de textiles, demuestran de manera evidente que la festividad del "Señor de Qoyllor Rit'i", pese a hallarse deformada por la intervención de la Iglesia Católica y por la participación en la misma de mestizos, es una festividad propia de comunidades agrícolas artesanales. La prohibición a los peregrinos de embriagarse y la abstinencia sexual de las parejas durante la peregrinación a Rit'i K'uchu, normas que se encargan de hacer cumplir los llamados "celadores" que van provistos de zurriagos de cuero trenzado, son otros tantos patrones prehispánicos que demuestran la persistencia de la estructura de las comunidades "asiáticas". La festividad del "Señor de Qoyllor Rit'i" constituye sin lugar a dudas la imagen más aproximada de las festividades que se realizaban en los grandes centros ceremoniales de Pacha Kamaq, y aun de Hatun Shawin, en Wantar.

universo, *Pacha ka*, de dos mitades, se halla confirmada en Hatun Shawin en los zócalos laterales de la portada de la denominada "pirámide mayor", de piedras blancas al Sur y negras al Norte (Lumbreras: 1970:98-100) —"mensaje enigmático" dice Lumbreras (1970:98)— que pertenecen a la serie de oposiciones y complementaciones: rojo-amarillo, blanco-negro, Norte-Sur, Este-Oeste, alto-bajo, derecha-izquierda oro-plata, masculino-femenino, que son tan claras en la época Inka y que aún persisten en la cultura andina contemporánea, símbolos que son una clara indicación, en el período correspondiente al estilo artístico denominado Shawin, de la oposición y complementación de un universo bipartito.

La importancia que adquiere el culto en esa época, importancia que condujo a Bennett-Bird (1949) a denominar esa etapa histórica como "Período Cultista", es consecuencia de una larga crisis producida por el crecimiento demográfico que, a su vez, es derivado de los excedentes agrícolas obtenidos por la domesticación de las principales plantas alimenticias y la organización de la fuerza de trabajo.

Asentada en un habitat físico que limita la colonización humana a causa de los desiertos en el litoral, un régimen fluvial irregular y la difícil utilización de las vertientes fluviales por lo abrupto del perfil y las gradientes de los cauces de los ríos, y también por la fluctuación del régimen del caudal como consecuencia del origen pluvial de los mismos, no llegando las aguas de los ríos que desembocan en el Océano Pacífico hasta su desembocadura en los meses invernales y originando *lloqlla* y *wayko*⁶ en los meses estivales, la sociedad andina debe afrontar —durante el período de su historia tipificado por el estilo artístico shawin— el problema de asegurar la alimentación de su creciente población.

Técnicamente los instrumentos agrícolas andinos se fijan, desde muy temprano, en formas bastante primitivas. La *taklla* es el bastón de cavar en los recolectores, apenas modificado al agregársele una manija y un pedal fijo, a fin de añadirle puntos de apoyo para acrecentar el im-

⁶ *Lloqlla* en el dialecto *runa simi* 2, y *wayko* en el 1, de la clasificación lingüística de Torero, equivalen a riada, en español, *mures* en alemán, *freshet* en inglés y a los *seles* del Asia Central.

pulso, en tanto que la *raywana* no es más que una variante del bastón de cavar.⁷

Con estas limitaciones, la cultura andina desarrolla los otros aspectos de los medios de producción: la domesticación de nuevas plantas alimenticias y sus variedades adaptadas a los factores climáticos de su ecología considerando, además, la diferencia de sabor de las diferentes variedades,⁸ y la transformación del medio con la construcción de sistemas de canales de regadío y terrazas agrícolas, extendiendo así la frontera ecológica. La transformación del medio, sin disponer más que de instrumentos primitivos, sólo era posible mediante la organización de la fuerza de trabajo, de manera que estos patrones, que ya habían demostrado su éxito inicial, se afirmaron, perfeccionándose con el tiempo.

Aun cuando no existe acuerdo respecto a las plantas domesticadas en el período caracterizado por el estilo artístico *Shawin*,⁹ es indudable si se tiene en consideración

⁷ La fuerza de penetración de arriba hacia abajo con un ángulo de 70° a 80° de la *taklla*, se transforma en la *raywana* en una fuerza antero posterior con un ángulo de ataque de unos 30°, pues la *raywana* es una pequeña azada construida con un tronco ligero, que sirve de astil, al que se le ha conservado una de las ramas laterales, cortada en un tamaño menor y al que se le ha aguzado el extremo para facilitar la penetración en la tierra. La fuerza que se puede ejercer con la *raywana* es menor que la ejercida con la *taklla* mas, empleándose el instrumento para escarbar los tubérculos, la tierra no tiene ya la consistencia de los suelos antes de ser roturados. Las innovaciones importantes introducidas a los dos instrumentos se producen en la época colonial, al agregarse a la *taklla* una hoja de hierro, y más tarde de acero, de forma rectangular o ligeramente trapezoidal, en tanto que a la *raywana* se le agrega una hoja de metal de forma oval, caso en el que la herramienta se denomina *lampa*, o una hoja puntiaguda, designándose entonces la herramienta con el término de *lansa* (lanza).

⁸ Aspecto importante si se considera que la alimentación está constituida básicamente de papas y maíz. Este aspecto no ha sido considerado en las nuevas variedades de papas obtenidas en los últimos años por los agrónomos, que han orientado sus experimentos considerando únicamente las necesidades de la población urbana, que dispone de una dieta más variada y utiliza más condimentos, e ignorando, por otra parte, que como en todas las regiones menos desarrolladas, el mayor porcentaje de la población es rural.

⁹ Las diferencias pueden verse en el siguiente cuadro comparativo:

el incremento demográfico, que fue domesticada la casi totalidad de las plantas que caracterizan a la cultura andina, y así mismo, que se domesticaron tanto el *qowe* (cavia cobaya, comúnmente conocido como *cuy*, cobayo o conejillo de Indias), la llama (*Lama glama*) y la alpaca (*Lama pacos*).

Lumbreras (1969)		Bennett-Bird (1949)	
Formativo Medio	800-200 a.n.e.	Cultista	1000-0 n.e.
Costa	Maíz	Maíz	<i>Zea mays</i>
	Maní	Maní	<i>Arachis hipogaea</i>
	Pepino	_____	<i>Solanum muricatum</i>
	Yuca	Yuca	<i>Manihot aipi</i>
	Jíquima	_____	<i>Pachyrizus tuberosus</i>
	Camote	_____	<i>Ipomea batata</i>
	_____	Calabaza verrugosa (?)	
	_____	Pacae	<i>Inga feuillei</i>
	_____	Palto	<i>Persea gratissima</i>
Sierra	Papa	_____	<i>Solanum andigenum</i>
	Oca	_____	<i>Oxalis tuberosa</i>
	Ulluco	_____	<i>Ullucus tuberosum</i>
	Mashua	_____	<i>Tropaeolum tuberosum</i>
	Quinua	_____	<i>Chenopodium quinoa</i>
	Cañahua	_____	<i>Chenopodium pallidi</i>

El centro de domesticación de algunas de estas plantas, como el maní, la yuca, el camote, es selvático, así como el del pacae y el palto corresponden probablemente a la selva alta, lo que demostraría el contacto de las diferentes etnias y la difusión de elementos culturales de la selva a la sierra a lo largo de las riberas de algunos ríos, y de la sierra al litoral, siguiendo, igualmente, el curso de los ríos. Pero mientras el acceso desde la cordillera al litoral es posible siguiendo el curso de cualquiera de los ríos que desembocan en el Pacífico, el acceso desde la selva a la cordillera es posible únicamente siguiendo la cuenca del Marañón y del Huallaga, lo que da cierta unidad al área norandina, y remontando el curso de los ríos Apurímac y Urubamba, hacia la hoya del Titicaca, dando lugar al área de la subcultura surandina, con una franja del SW al NE, desde Lima actual al valle del Mantaro, que constituye la frontera cultural de las dos subáreas, en la que se mezclan los elementos culturales. La determinación de las dos subáreas culturales, a partir de patrones como la preferencia por las hojas secas de coca verde o negra (*k'acha o saruy*), el uso de cal o ceniza (*ishku o llipta*) para la masticación de las mismas y un total de 34 rasgos culturales relativos a ritos, vestido, alimentos, etc., que establecí en 1968, coincide con las áreas de difusión de los dialectos del *runa simi* realizada independientemente por A. Tóroero (1964). La influencia selvática para una época temprana y en la subárea norandina ha sido establecida por Seiichi Izumi

El éxito de los patrones de la cultura andina alcanzado ya en el período caracterizado por el estilo Shawin, evidente por los restos materiales, responde a la organización social, basada en la solidaridad del grupo. Aún hoy día, se condiciona a los niños andinos desde muy temprana edad a renunciar a las pertenencias personales, a cooperar con el grupo familiar, a la obediencia estricta y a la jerarquización. La solidaridad está dada en función del *ayllu*, el grupo de parentesco, con un ancestro mítico común personificado por una o cinco montañas: el *achachi* (*haqe aru*: Padre del padre), el *awki* (*runa simi*: padre del padre) o *apu* (*runa simi*: ancestro). El parentesco, para emplear las palabras de Marcel Mauss (1931): "es no solamente de nombre sino también de hecho, rigurosamente recíproco" (1927:19). La *reciprocidad directa*, en el *ayllu* contemporáneo, está dada entre los esposos y los hermanos de los esposos, los pares entre sí, con igualdad de derechos y obligaciones. Su importancia queda manifiesta en los significados de *masa*: hermano de la esposa, esposo de la hermana, par en el trabajo y, también, coterráneo (*llaqta masi*). En el *ayllu* prehispánico, todo varón es *masa* (hermano de la esposa) de todos los varones de su misma generación pertenecientes a la mitad opuesta y complementaria de la *Pacha ka*, y *wawqe* (hermano) de los varones de su propia *saya*; la *reciprocidad indirecta*, por su parte, se halla establecida con los *koncha*, término que designa tanto a los hijos de las hermanas y de las mujeres clasificadas como hermanas, como a la unidad organizada de trabajo, en la que las mujeres son hijas de Ego y los varones, los hijos de su hermana, pero también, los esposos de sus hijas, adscritos a la *saya* opuesta y complementaria, a la que pertenecen la esposa y los *masakuna* de Ego. La identidad, finalmente, se establece entre el *padre del padre del padre* y el *hijo del hijo del hijo*.

Toda la red de relaciones de parentesco es, entonces, una red de obligaciones económicas y, así mismo, ritua-

(1963) en Kotosh, centro ceremonial ubicado en las proximidades de las nacientes del Huallaga, donde aparece la cerámica más antigua, 1800 a.n.e., y las primeras evidencias del cultivo del maíz. Para la subárea surandina, la distancia de los centros poblados, la ausencia de comodidad en el transporte y la mayor altura de la cordillera, son factores que han determinado la ausencia de investigaciones arqueológicas para determinar la época de domesticación de los tubérculos, la llama, la alpaca y el cuy.

les, constituyendo una estructura de reciprocidades, a la que se hallan sometidos igualmente los jefes de los *suyu*, de las *sayas* y de la *pacha ka*. La cohesión del grupo, su autonomía y autosuficiencia son posibles sólo en tanto que se mantengan las relaciones de reciprocidad.

Los miembros pertenecientes a los estamentos directores, en la época prehispánica, se hallan consecuentemente obligados, por todas las relaciones de reciprocidad, a redistribuir los excedentes de la producción acumulados, excedentes que por su propia naturaleza, productos agrícolas, no poseen sino una duración limitada. Los productos no perecederos de inmediato (tejidos, cerámica y objetos de metal), al menos en el período inka y posiblemente también en los períodos anteriores, se redistribuían entre los jefes subalternos, con quienes existía igualmente una red de relaciones de reciprocidad, o se ofrendaban a las divinidades, con las cuales también se mantenían relaciones de reciprocidad puesto que los dioses, creados a semejanza e imagen del hombre, no podían conducirse más que como miembros de una *Pacha ka*, sujetos a la misma red de reciprocidades directas e indirectas.

El status del *qhapaq*, para el grupo Inka, no sólo daba el derecho sobre la fuerza de trabajo y los recursos de todo el territorio unificado, sino, además, a su reciproca, es decir, obligaciones hacia todos los habitantes del Tawantin Suyu. Este aspecto se pone de manifiesto en los argumentos que expone Kusi Warkay Koya (Da. María Manrique), la viuda de Sayri Thupaq, a las autoridades del régimen colonial hispano.

El 15 de febrero de 1567, en la *Probanza* de Kusi Warkay Koya, declara el presbítero Cristóbal Ximénez. Dice: Da. María Manrique "apenas se puede sustentar con los mil pesos que le dan de alimentos para se sustentar como sustenta a muchos indios de su linaje que se llegan a su casa como a Señora y otros indios que salen de los que están en guerra¹⁰ que de necesidad les a de dar de comer y otras cosas y por tener en su casa como tiene un hombre casado con su mujer y un mayordomo asalariado porque la suso dicha no sale de su casa sino

¹⁰ En Willka Panpa (Vilcabamba), continuaba el gobierno de la resistencia al mando del hermano de la koya, T'itu Yupanki Inka.

es acompañada" (1970:154-155). El testigo agregó haber "visto algunas veces proveer de muchas cosas que la dicha doña María le enviaba y daba a la dicha doña Beatriz su hija y que demás de todo esto muchas veces hablando este testigo con la dicha doña Beatriz en el monasterio de Santa Clara donde está le a dicho como la dicha doña María su madre le envía lo que a menester porque no tiene a quien enviarlo pedir sino es a ella" (1970:156).

Diego Segura, por su parte, declaró que "la dicha doña María Manrique vive muy pobre y trabajosamente... porque por señora todos los demás indios de su linaje los tiene y recibe en su casa, y tiene otros gastos forzosos como tal Señora Coya demás que tiene un parente en su casa a la continua un hombre casado con su mujer y este testigo lo ha visto y tiene asalariado un mayordomo..." (1970:157), añadiendo, que "ha visto que la dicha doña María Manrique envía muchas veces a la dicha doña Beatriz su hija muchas cosas de comida y vestidos de su propia hacienda" (1970-157-158). Juan de Pancorvo, que participó en la conquista del Perú, dijo: "que para una india principal y Señora como lo es la dicha Da. María es poco los mil pesos que le dan porque estas señoras indias hijas de señores quieren mostrar su calidad y hacer fiestas a los indios naturales que las van a visitar" (1970:164), declaración que confirma Domingo de Arteaga: "porque es señora y como a tal se le allegan muchos pobres indios del linaje de los Incas que quedaron desamparados a los cuales sustenta y da de comer y otras cosas necesarias" (1970:170). Por último, Q'espe Wara, que con anterioridad a la conquista fuera "capitán del cuerpo difunto de Tupa Inca Yupanqui", declaró que iba "a casa de la dicha doña María y como indio principal que es se junta con otros muchos indios principales que se llegan a ella y a su casa y así entre ellos saben las cosas de la dicha doña María porque las comunican y ella les da cuenta de sus negocios y por esto y por lo que este testigo ha visto sabe que la dicha doña María está muy pobre y vive muy pobemente, y que por ello no tiene ropas tan ricas como solían tener las que eran señoras como ella lo es, y padece necesidad para su sustentación por que sustenta muchos naturales que van a su casa y juntan y allegan... y que demás de esto tiene un hombre casado en su casa y un mayordomo a los cuales ella da lo que tiene... y paga médico y estrado y

Procurador asalariado y otros gastos forzosos que no se pueden excusar y que por ser tan poca la renta que le dan y que no se la dan en plata sino en maíz y en coca y otras cosas... vive en tanta necesidad" (1970:173). Agregó Q'espe Wara: "que en tres veces que han salido indios de los Andes de la sierra y tierras... de donde está el dicho Inca (se refiere a T'itu Yupanki)... siempre han venido a casa de la dicha doña María Manrique y posan y están con ella y ella los recoge y da de comer y beber y le ha visto darles ovejas de la tierra y carneros y vestidos y ojotas y otras cosas de precio y valor lo cual ha visto por vista de ojos y esto sabe" (1970:175).

Los testigos ponen en claro que todas las *mamakuna inka* (lit.: madres, por extensión, mujeres casadas) y no solamente la *koya*, se hallaban obligadas a cumplir con la *generosidad institucionalizada*, no únicamente con los miembros de su propia etnia, con quienes tenían obligaciones de reciprocidad por parentesco, sino con los *pureq* porque "la reconocen por su señora", como manifestó Hernando Bachicao al declarar en el caso de Kusi Warkay Koya, refiriéndose a la comida y ropa que ésta proporcionaba a quienes salían de Willka Panpa.

Se aclara, así mismo, que Kusi Warkay Koya no estaba obligada a proporcionar alimentos y vestidos a su hija Da. Beatriz, hija de Sayry Thupaq, porque, con anterioridad a 1531, la joven Beatriz hubiera tenido asegurada su necesidad de alimento y vestido con el producto de los *tupu* que le habrían asignado como a cualquier otro miembro de la *pacha ka*.

Las declaraciones antes citadas ponen de manifiesto, además, que Kusi Warkay Koya no disponía de la vestimenta que exigía su status, por no disponer de suficientes alimentos como para sostener a los tejedores puesto que, de acuerdo con los patrones andinos, ningún *pureq* estaba obligado a tributar con su trabajo si no se le retribuía con alimentos durante el tiempo que tributaba.¹¹

¹¹ La situación es similar a la de Chinpu Oqlo Nust'a Yupanki, que en su testamento declara deber a Francisco Alvarez "sesenta ps. de plata corriente que me prestó y dio en ropa de la tierra", y "a un ynº ynga platero q. se llama myn. chocá ocho pesos", fuera de las deudas a otros acreedores (En: *El Inca Garcilaso*; 1971:298).

Es el usufructo de las tierras de cultivo de Yukay, Waylla panpa y Yukay panpa, que hoy corresponden a los distritos de Urubamba, Huayllabamba y Yucay de la provincia de Urubamba del departamento de Cusco, el que ha originado la tesis de la "propiedad privada" de la tierra, en favor del Inka.

Originalmente la zona estuvo ocupada por tres pueblos: Paka, Kachi y Chawka. En los "términos de Calca", colindante con Yukay, Thupaq Amaru Inka Yupanki (conocido como Thupaq Inka Yupanki), poseía cuatro *tupu* de terrenos de cultivo, tierras que pertenecían al *ayllu* Qosqo de la etnia de los T'anpu, como se desprende de la información de 1551 proporcionada por los *inkakuna* Qari Thupaq, T'itu Qhawa, Tiksi y Q'espe Wallpa, mencionándose a éste último como a "sobrino del Inca" [Wayna Qhapaq?] (1970:33).

Las tierras de Orqo panpa (la actual Urquillos) las ocupaba el *ayllu* al que pertenecía la esposa de Thupaq Amaru Inka Yupanki, probablemente el *ayllu* Tumi panpa, puesto que en la misma información se mencionan "certos buhios" de Mama Anawarke. En todo caso, Wayna Qhapaq, el hijo de Mama Anawarke que indudablemente pertenecía al *ayllu* Tumi Panpa,¹² dispuso la construcción de las obras agrohidráulicas de Orqo panpa (la actual Yukay), según declararon los testigos presentados por Martín Loyola en 1574. Chawka, *mitmaq* waylas residente en el pueblo de San Bernardo, como denominaban los españoles al pueblo de Yukay (hoy Urubamba), al declarar en los autos seguidos por Martín García de Loyola sobre los *yanakuna* de Yukay, manifestó que con anterioridad a Wayna Qhapaq "...el dicho valle todo era tierra valdía y de poco provecho" (1970:136). La declaración coincide con la del *mitmaq*, Ch'iko quien dijo que "el dicho Inca (Wayna Qhapaq)... hizo limpiar y cultivar toda la tierra que en dicho valle había" (1970:130).

Yukay no constituyó una obra de excepción. P'isaq, Lamay, Koya, Kalka (Calca), Yukay panpa, Yukay y Ollantay tanpu en la margen derecha del Willka mayu; Taray, Hatun Pawllu, Huch'uy Pawllu, Waylla panpa y

¹² Razón por la que denominó Tumi Panpa, Tumbibamba según la grafía actual, al centro administrativo que hizo levantar en la hoy provincia de Cuenca de la República del Ecuador.

Orqo panpa, en la margen izquierda, responden a un mismo plan y constituyen el mejor ejemplo de la ingeniería hidráulica inka para transformar el medio, obra de vastas proporciones que sin embargo no ha merecido ninguna atención fuera del estudio de P'isaq, debido a Víctor Angles (1970), a las descripciones de George Squier (1877) y de Ernst Middendorff (1895), además de la breve mención de Cieza (1557) sobre el "valle de Yucay", en su *Crónica del Perú* (1947:438-439).

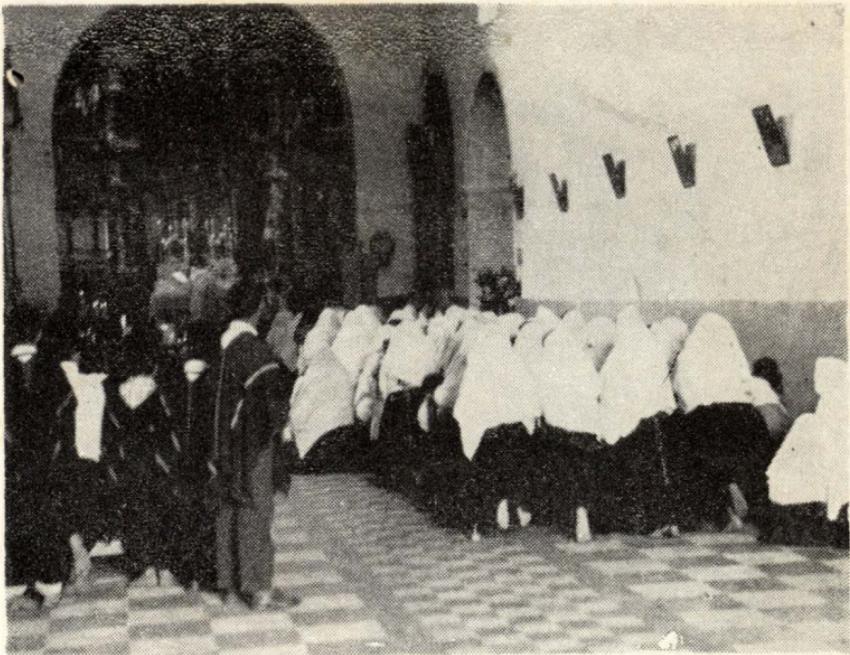
Squier, que es quien ha descrito mejor las obras agrohidráulicas de Yukay, dice: "Lo que atrae inmediatamente la atención del visitante del valle de Yucay es el vasto sistema de terrazas con que está alineado a ambos lados, donde quiera que la conformación del terreno admite su construcción, y del que los así llamados *andenes* o Jardines del Inca forman parte. Estas terrazas, que se elevan a partir de las más anchas, suben por las montañas circundantes hasta alturas de 300 a 450 metros y se angostan a medida que se elevan, hasta las más altas que apenas tienen 60 centímetros de ancho. Los muros de las terrazas son de piedras rústicas, bien asentadas, con una ligera inclinación hacia adentro, y su altura varía entre 0.9 y 4.5 metros. Con mucha frecuencia una *acequia* o acueducto artificial, que comienza a gran altura en una angosta hondonada, en el límite mismo de las nieves, es llevada a lo largo de las laderas de las montañas, por encima o a través de los *andenes*, de una terraza a otra, y de ellas se toma el agua para el riego y se la distribuye cuidadosamente por todas ellas... Los *andenes* más primorosos están construidos como los de Yucay, que son los más extensos, regulares y hermosos de todo el Perú. Se levantan en la boca de una garganta que tiene una caída rápida entre las cimas astilladas del nevado de Calca¹⁸ y que entra en el valle por su parte más ancha, casi perpendicularmente a él. A través de ella salta hacia afuera, desde la rocosa entrada a las montañas, un brillante y transparente arroyo alimentado por el goteo de los glaciares amenazantes y los picos nevados, que con el correr de los siglos ha abatido una gran masa de escombros, rocas y tierra que mientras no fue alisada y tendida con simetría por los incas debe haber sido un tosco y desfigurante montón en el valle... El primer

¹⁸ Se refiere a los glaciares de la cordillera de Willka panpa, llamada también Cordillera Oriental.

paso parece haber consistido en confinar el curso de agua en un solo canal entre muros de piedra; luego, en construir una serie de terrazas semicirculares, sobre las que la corriente saltaba en una serie de cascadas. A medida que disminuye la declividad, las terrazas se vuelven más anchas y el arroyo es desviado en varios canales, cada uno de los cuales alimenta una serie de nuevas terrazas, que bajan por el frente y los flancos de la central en casi todas las combinaciones posibles, por lo que hace el contorno del cuadrado y el círculo... y en forma tan hábil que el agua proveniente del arroyo se distribuye en forma pareja por ellas y es llevada a regar las anchas alas que se extienden en grandes líneas de belleza alrededor de las bases de los canales, valle arriba y abajo. La serie central y más elevada de terrazas, que penetra audazmente en la llanura, se compone principalmente de áreas cuadradas con batientes flanqueantes, rellenada con la más fértil de las tierras, de la que se han eliminado cuidadosamente las piedras y que nutre el más noble de los cereales nativos, el maíz blanco de Yukay... Cada metro de tierra utilizado, cada lugar está cuidadosamente regado..." (1974:265).

Squier no advirtió, sin embargo, que al convertir los conos de deyección aluvial de los afluentes del Willka mayu en terrazas agrícolas, se obtuvo la disminución de la fuerza cinética de las aguas, al propio tiempo que, por la desviación del caudal en numerosos canales de riego, se lograba neutralizar la fuerza devastadora de las crecientes estivales. Al propio tiempo, al anular los efectos de los aluviones, se encauzó el Willka mayu, limitando la erosión lateral, lo que hizo posible la construcción de terrazas agrícolas sobre las orillas del propio Willka mayu. En P'isaq, Yukay y Ollantay tanpu es particularmente claro que los campos de cultivo de la margen derecha del Willka mayu han sido obtenidos artificialmente y que las tierras han sido niveladas por el trabajo humano organizado.

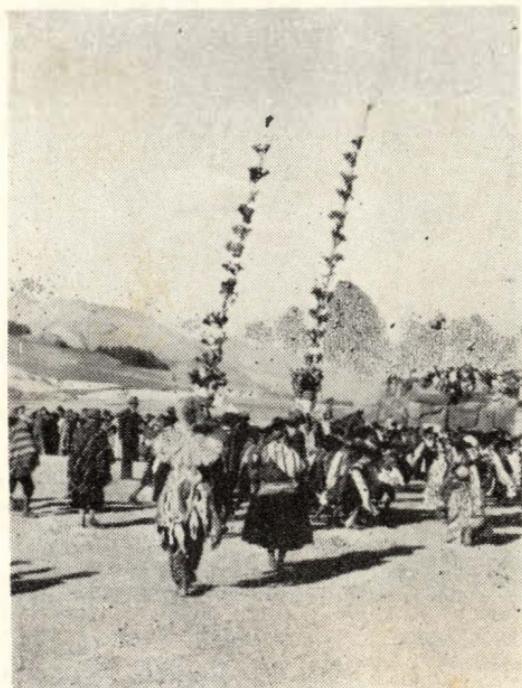
De acuerdo con la declaración de los testigos presentados por Martín García de Loyola en 1574, Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki dispuso el traslado de dos mil *mitmaqkuna*, esto es, dos *waranqakuna*, una del Chinchay Suyu y otra del Qolla Suyu, para la construcción de las terrazas de Yukay panpa. Entre los *mitmaqkuna* procedentes del Chinchay Suyu, cuatro *pachakakuna* eran *chupay-*



(Fig. 1)

Mujeres y varones durante la celebración de la misa en la iglesia de Panaw, en la festividad de la Virgen de la Natividad, patrona del pueblo. Los actuales descendientes de los chupaychu se agrupan, aunque no de manera consciente, de acuerdo con la división de las saya prehispánicas. Panaw, Pachitea andina, Huánuco.

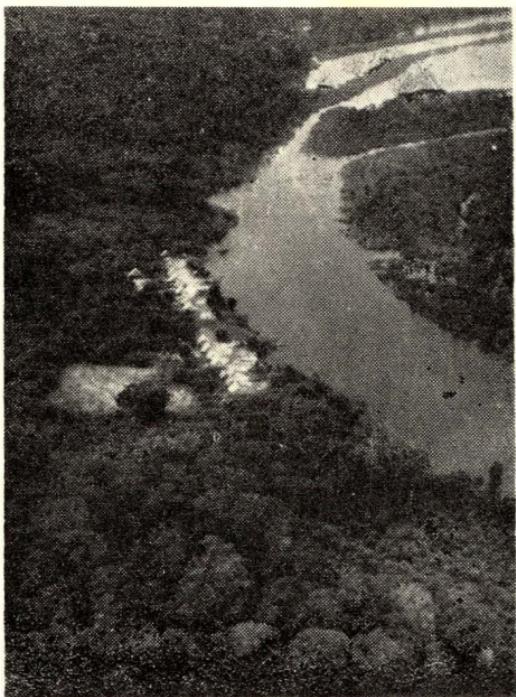
(Foto: E.M.L., setiembre 1966).



(Fig. 2)

Conjunto de danza presentado en la moderna representación del Inti Raymi, en la fortaleza de Saksa Waman; la posición de los varones con respecto a las mujeres es idéntica a la observada en Panaw. Cusco.

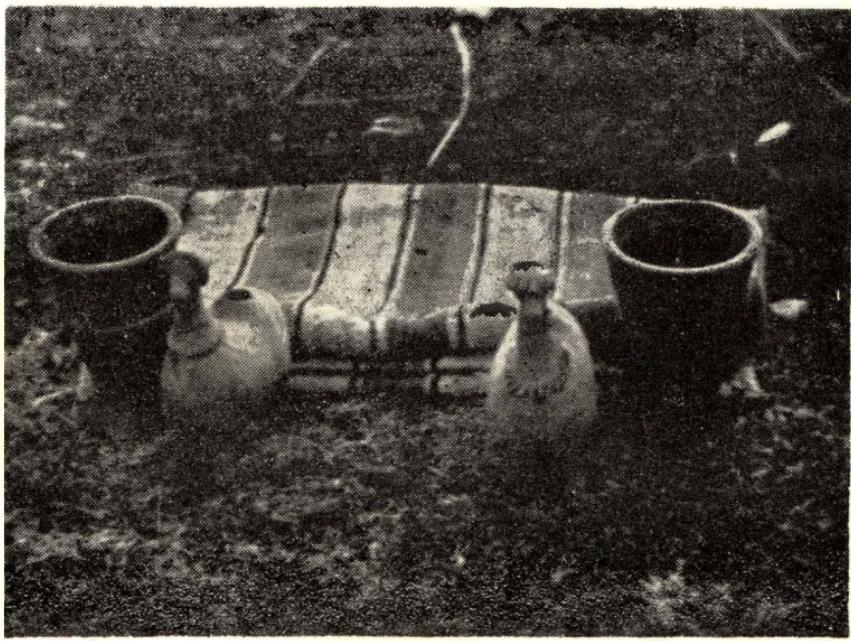
(Foto E.M.L., junio 1956).



Vista aérea del poblado shipibo de Nueva Saposoa sobre uno de los brazos del cauce del río Ucayali, en la que aparece claramente la división bipartita. La parte mayor del poblado, más alejada en la fotografía, corresponde al kura-ka; la otra mitad, al hermano de la madre de éste. Los shipibo, en la actualidad, esperan el "retorno del Inka", mesianismo que prueba la expansión del Estado Inka. Prov. de Coronel Portillo, Loreto. (Foto.: E.M.L., marzo 1967).

(Fig. 3)

(Fig. 4)



Modernas representaciones de las qonospaq utilizadas en el ceremonial propiciatorio a la reproducción de llamas y alpacas, con dos qero que sustituyen a las antiguas ankilla y un costal de lana de llama. La alpaca de la izquierda corresponde a un animal hembra, la de la derecha, a uno macho. La posición de ambas es idéntica a la que toman hoy los grupos andinos, según estructuras mentales no conscientes. El informante dispuso los objetos para explicar el señalasqa y colocó las dos alpacas, después de reflexionar, puesto que es "misti". Macusani, Carabaya, (Foto: E.M.L., VIII-71).



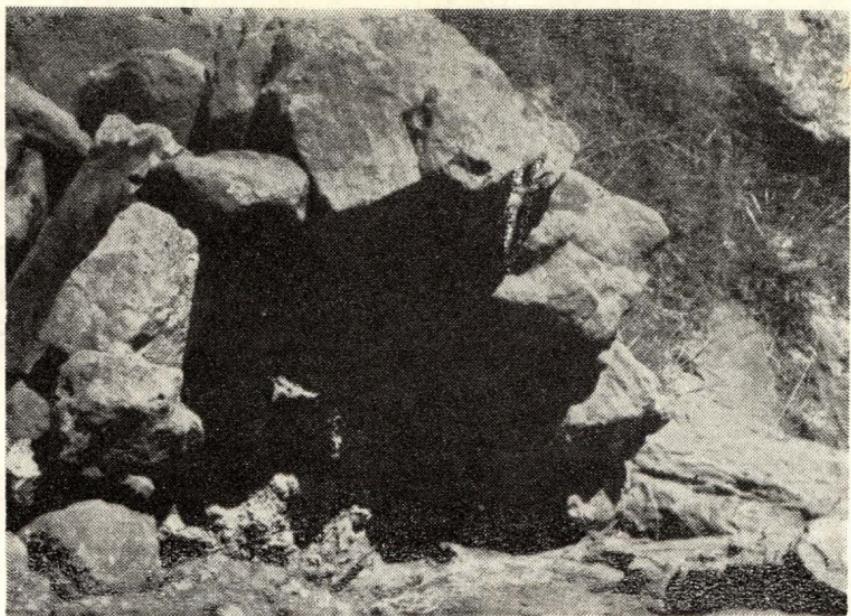
(Fig. 5)

Dinero donado a los contrayentes por los concurrentes a la boda. El padrino contó el dinero anunciando la cantidad: veintidós mil seiscientos cuarenta soles, multiplicando la cantidad real, por diez, con fines mágicos. En la fotografía aparece, en segundo plano, la sección izquierda del interior de la karpa, correspondiente a los varones. La Raya, Canchis, Cusco. (Foto: E.M.L., julio 1971).



(Fig. 6)

Ofrenda de hojas de kuka en el camino de Wayu panpa. Panaw, Pachitea andina, Huánuco. (Foto: E.M.L., febrero 1968).



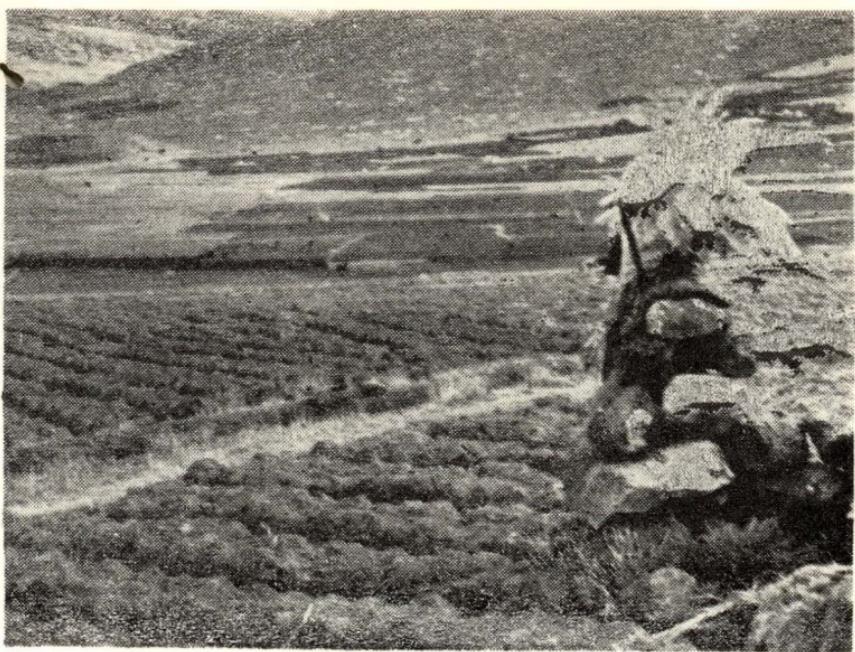
(Fig. 7)

Lugar para depositar ofrendas a Mama Pacha en el mes de agosto. En el suelo se conservan aún las serpentinas de papel utilizadas durante las ceremonias. Cambria. SAIS Pikotani. Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., setiembre 1971).



(Fig. 8)

Enqaychu uwisha. La roca sugiere de manera natural la forma de una oveja y se considera que tiene a su cargo la protección y cuidado de la procreación de los rebaños de ovejas. Hanaq Ayllu, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



(Fig. 9)

Simbolos y objetos mágicos del arariwa utilizados para la protección mágica de las chaqra de papas de la comunidad de Hanaq Ayllu. Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



(Fig. 10)

Los varones de la familia preparan el "despacho", que se ofrenda, con hojas de kuka y alcohol de caña a los dioses del Hanaq Pacha durante la ceremonia nocturna del qonosqa, que se realiza en el solsticio de invierno coincidente con la festividad cristiana de San Juan Bautista. Hanaq Ayllu, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



(Fig. 11)

Encendida la hoguera, el jefe de familia ofrenda a los awki el alcohol de caña arrojándolo al fuego. Hanaq Ayllu, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



(Fig. 12)

Los varones de la familia preparan los objetos ceremoniales para los ritos propiciatorios de la reproducción de llamas y alpacas. Q'ello Kancha, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., agosto 1971).



(Fig. 13)

Oraciones católicas antes de iniciar las ceremonias para la procreación de llamas y alpacas. Q'euo Kancha, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., agosto 1971).



(Fig. 14)

El varón ofrenda alcohol de caña a los awki, divinidades masculinas, en tanto que la mujer ofrenda aqha (chicha de maíz) a Mama Pacha en los ritos para la procreación de llamas y alpacas. La invocación a todos los dioses de la Pacha ka es manifiesta, si bien en el culto se han integrado elementos de la religión católica. Q'ello Kancha, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E. M.L., agosto 1971).



(Fig. 15)

Vista parcial de los peregrinos de Rit'i K'uchu. Las karpakuna (tiendas) siguen los petrones prehispánicos. Ocongate, Quispicanchis, Cusco. (Foto: E.M.L., junio 1956).



(Fig. 16)

Peregrino construyendo una casa en miniatura en Rit'i K'uchu. Ocongate, Quispicanchis, Cusco. (Foto: E.M.L., junio 1956).

chu, según declaró el *kuraq* Pawkar, Waman a los visitadores Mori y Alonso Malpartida en K'onchu mayu, en 1549 (1967:306); y las seis *pachakakuna* restantes eran de waylas y kañari, como se desprende de las declaraciones de los mencionados testigos de García de Loyola.

Sin embargo, dos años antes, esto es, en 1572, en las *Informaciones que mandó levantar sobre los Incas* el virrey Toledo, entre los noventicinco testigos, declaran Kuntur Kapcha e Ichoq, ambos de noventa años e hijos de "mandones" de los chupaychu. Uno y otro manifestaron en su declaración haber nacido en el valle de Yukay, en el pueblo de Chiwchis (Levillier:1935:II:131-171). En la visita realizada al valle de Yukay por Damián de la Bandera en 1558, no figura ningún pueblo denominado Chiwchi, siendo lo más probable que se tratase del *ayllu* Chacho, del que era "principal" Cuchillo [?], en el pueblo de Yukay. No figurando en la nómina de los cincuentacincos "indios" de *ayllu* Chacho ni Kuntur Kapcha ni Ichoq, puede suponerse que ambos fueron censados por Damián de la Bandera entre los setenta "indios viejos de cincuenta años arriba", que vivían en Yukay.

Aun admitiendo que Kuntur Kapcha e Ichoq no tuviesen más de setenta años, y no noventa como se les calculó, Kuntur Kapcha e Ichoq debieron nacer entre 1500 y 1504, en el valle de Yukay, siendo sus padres "mandones" chupaychu de los *mitmaq* de esa etnia. Wayna Qhapaq Inka Yupanki falleció, según Blas Valera, en 1523 (citado por Garcilaso Inka: 1963:II:352), fecha que puede considerarse bastante probable; por el contrario, el número de años de su gobierno, cuarenta de acuerdo a Garcilaso (ibid), debe suponerse que es exagerado. Resulta dudoso, entonces, que haya sido Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki quien haya dispuesto la construcción de las terrazas agrícolas del valle de Yukay, siendo más probable que, como dice Garcilaso Inka al referirse a Yukay, "todos los reyes Incas, desde Manco Capac, que fue el primero, hasta el último, lo tuvieron por jardín" (1963:II:187). El cronista Inka, en todo caso, no afirma que Wiraqocha haya hecho construir las terrazas de Yukay panpa, Waylla panpa, Yukay, Orqo panpa y Ollantay tanpu sino, únicamente, que "este Inca Viracocha fue particularmente aficionado a aquel sitio y así mandó hacer en él muchos edificios..." (1963:II:188).

Es posible, entonces, que a los *mitmaq chupaychu* los haya hecho trasladar no Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki, sino Thupaq Amaru Inka Yupanki, identificado únicamente como Thupaq Inka Yupanki.¹⁴ Estaría probada esta suposición por dos hechos: que los *chupaychu* declararon que fue Thupaq Inka Yupanki, esto es, Thupaq Amaru Inka Yupanki, quien unificó su territorio con el Tawantin Suyu; y, segundo, que los *inkakuna Qari Thupaq, T'itu Qhawa, Tekse y W'espe Wallpa*, el "sobrino del Inka", al informar al mariscal Alvarado en abril de 1552 para el repartimiento de solares a los españoles casados,¹⁵ "pintaron" el valle y manifestaron que, en los términos de Kalka, la rinconada denominada Uychu, fue en una mitad de "Tupa Inka Yupanki" y la otra mitad destinada al culto del Sol. Las tierras del Inka, según manifestaron estos *suyuyu apuqkuna*, "están señaladas y conocidas en que [de] Topa Inka Yupanki había cuatro topos" (1970:34-35), del mismo modo que en Orqo panpa, la actual Urquillos, hubo "ciertos buhios que eran de la mujer de Topa Inca Yupanki que se llamaba Mama Anahuarque lo cual dijeron que era del Inca así la dicha llanada de Urcosbamba" (ibid, 35).

A Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki le correspondería, si es así, el haber dispuesto la construcción

¹⁴ Cuando se lee con atención los documentos de los primeros años de la colonia, es difícil establecer, muchas veces, a quién se refiere el testigo o el informante al decir Thupaq Inka Yupanki. En algunos casos es evidente que se refieren al Inka que identifico como Thupaq Amaru, el *padre del padre* del último Inka de Willka panpa, llamado igualmente Thupaq Amaru, pero otras veces parecen referirse a otros gobernantes. Sabemos que los miembros de las etnias que no eran la de los T'anpu, cuando se referían al Inka se refieren, en realidad, a los funcionarios del Estado, Inkas todos ellos. Pero, ¿cómo mencionaban los T'anpu, es decir, los inkas, al *Pachaka kamayoq* de su propia etnia? Al dirigirse personalmente a su propio jefe es posible que hayan empleado apelativos como Apu Inka y, también, Sapan Inka, mas cuando se hacía referencia al Apu Inka, lo más probable es que se haya utilizado Thupaq Inka Yupanki, como apelativo de dignidad.

¹⁵ La Real Audiencia de Lima dispuso en 20 de octubre de 1550 que se repartiesen las tierras del Sol, de Wayna Qhapaq y sus mujeres en beneficio de los españoles casados residentes en el Cusco, que sufrían de un alto índice de mortalidad entre sus descendientes por no haberse adaptado a la altura. Sobre la agresión climática Carlos Monge: *Bases biológicas del comportamiento humano: Anthropology Today* (1953), en español: 1970: 131-152.

de las terrazas agrícolas de Yukay panpa, Yukay y Ollantay tanpu, y de la fortaleza del mismo nombre, obra que quedó inconclusa por la guerra dinástica acaecida al producirse su muerte y la invasión hispana producida poco después.

En el reconocimiento efectuado por el mariscal Alvarado del valle de Yukay en 1552, los cuatro *suyuyuq apuqkuna* de Qosqo primero, luego Kamiki, el *kuraq* de Yucay y finalmente Chillchi, mencionaron las tierras asignadas a Wayna Qhapaq Inka Yupanki:

Chuki panpa	100	<i>tupu</i>
Pillku panpa	8	
Qolla panpa	38	
Chuki Pinqollo	6	
Para pata	4	
Pana Wanka	100	
Yukay	15	
Sawsirayoq (Saucero)	2	
Pawkar chaka	8	
Taki panpa	8	

lo que da un total de 289 *tupu* que equivalen a 73,984 m² o sea 7.4 Ha. que corresponden a 18.28 acres, tierras con riego para el cultivo de maíz, si bien los 100 *tupu* de Pana Wanka, como manifestó Chillchi, eran "todo lleno de piedras" (1970:47).

El propio Chillchi manifestó a Alvarado que, de 4 *tupu*, se "cogen" hasta 50 *poqchakuna* de maíz. González Holguín (1608) aclara en su *Vocabulario* que la *poqcha* equivale a media fanega, en tanto que Garcilaso (1606) dice: "la medida de las semillas... es poccha; quiere decir hanega". Pero, además, señala: "...un *tupu* es una hanega de tierra, para sembrar maíz; empero tiene por hanega y media de las de España" (1963: II:152).

De acuerdo a esto, una *poqcha* de maíz es igual a 3/4 de fanega española. Siendo la fanega española igual a 12 celemines y teniendo cada celemín el equivalente a 4.625 mililitros áridos, una fanega española es igual a 54.999 libras (pounds) españolas, que corresponden a 25.310 kg. Entonces, la fanega perulera ¹⁶ es igual a 37.965 kg., equi-

¹⁶ Empleo el término de *fanega perulera* para diferenciar la fanega del Perú de la fanega española, considerando que la

valentes a 82.497 lb. y una *poqcha* es igual a 18.982 kg. o sea 41.298 lb. que equivalen a 1.649 arrobas.

La productividad, de acuerdo con Chillchi, para las tierras de Uychu era de 12.5 *poqchakuna* (1970:46), pero el mismo informante, al referirse a las tierras de Chuki panpa, señala que eran 100 *tupukuna*, de los cuales se cosechaban 1,000 fanegas (ibid), esto es, 20 *poqchakuna* por *tupu*.

Al establecer la productividad sobre estas informaciones, hallé que para Uychu se tiene 9,253 kg/Ha. y para Chuki panpa, 14,805 kg/hg, cantidades excesivas si se considera que en 1970, de acuerdo al *Anuario de Producción* publicado por la FAO (1971), el Canadá, que obtenía el más alto rendimiento a nivel mundial, cosechaba 5,290 kg/ha., en tanto que para el Perú, para el primer semestre de 1976 se ha establecido, como promedio, un rendimiento de 3,150 kg/ha. para el maíz amarillo duro, en terrenos con riego.¹⁷

En éste, como en tantos otros aspectos relacionados con la cultura andina, es la etnografía, entendida como la observación y descripción de la actividad diaria de un grupo humano, la que explica muchos de los patrones pre-hispanos.

En junio de 1963 durante un viaje de estudio realizado a K'awri, distrito de Q'atsqa de la provincia de Q'espe K'anchay del departamento de Cusco tuve la oportunidad de concurrir a la ceremonia religiosa del matrimonio de D. Florencio Qoa Hakawa con Da. Angela Tunkipa Wallpa, ambos pertenecientes a la comunidad de K'awri, a invitación de la madrina, Srta. Carmela Baca V., profesora del Núcleo Escolar Campesino de K'awri, quien fuera informante e intérprete de Bernard Mishkin.¹⁸

legislación india Ley 17, Tit. 15, Lib. VIII, hace referencia a la *botija Perulera* (Diccionario de la Legislación Indiana, México, 1951:39). Perulero, como adjetivo, es equivalente a peruano.

¹⁷ Fuente: Dirección General de Producción. Ministerio de Alimentación.

¹⁸ Bernard Mishkin, primero en 1937-38 y luego en 1941-42, realizó en K'awri la primera investigación etnológica llevada a cabo científicamente en el Perú. De la primera investigación realizada publicó *Cosmological Ideas among the Indian in Southern Andes; Journal of American Folklore*, vol. 2, pp. 225-241, Salem,

Después de la ceremonia religiosa, los desposados se reunieron en la casa de los padres del novio, puesto que se conserva la norma de la virilocalidad. Los novios se sentaron a una mesa colocada frente a la puerta de entrada, según el patrón andino, ubicándose las madres de ambos contrayentes y hermanas, así como la madrina, a la derecha, y el padre del novio (el padre de la novia había fallecido tiempo antes) y los parientes varones más próximos, a la izquierda. En el muro, a espaldas de los desposados se había extendido un poncho (prenda masculina), encima, una *lliqla* (prenda femenina) y una pintura colonial con la efigie de San José, patrono católico del matrimonio y de los casados. En la mesa, ante cada uno de los desposados, se colocó un plato; en el correspondiente al novio, sus parientes masculinos y femeninos al darles los "parabienes" fueron dejando dinero, desde 0.10 centavos de sol a un sol, o fracciones menores que un sol, como 0.20 o 0.50, según las posibilidades de cada uno, procediendo de manera análoga los parientes de la novia, lo cual permitía comparar la capacidad económica de cada una de las familias. Luego se sirvió el almuerzo, retribución ceremonial a la ayuda económica de ambas familias. Después del almuerzo, los novios abandonaron sus puestos, saliendo por el lado derecho; los padrinos contaron el dinero reunido, que sumó la cantidad de ciento nueve soles y sesenta centavos, y se le colocó en una *unqhuña*; ¹⁹ de otra *unqhuña*, conteniendo hojas de *kuka*, cada uno de los presentes fue tomando tres *k'antu* de *kuka* (cada *k'antu* son tres hojas de *kuka* enteras) que se ofren-

1940; *Posesión de la tierra en una Aldea Andina*, Tres, Lima 1940 (reimpreso con el título de: *Posesión de la tierra en la comunidad de Kauri, Quispicanchis*, en: Estudios sobre la cultura actual del Perú, U.N.M.S.M., Lima 1964, pp. 143-149) y *The Contemporary Quechua. The Andean Indians: Handbook of South American Indians*, vol. 2, Smithsonian Institution, Washington 1940, pp. 441-476 (versión en español: *Los quechuas contemporáneos: Revista del Museo Nacional*, T. XXIX, Lima 1960, pp. 160-221). De regreso a los Estados Unidos, bajo la sospecha de tener ideas radicales, Mishkin encontró tantas dificultades que finalmente lo condujeron a su trágica desaparición. Las notas de campo de su permanencia en K'awri de 1941 a 1942 quedaron, posiblemente, en posesión de su viuda.

¹⁹ Prenda cuadrangular tejida de lana con dos bandas de hilos de colores y borlas en cada uno de los extremos. Las dimensiones varían pero las más usuales en la zona de Q'atsqa, tienen entre 35 y 40 cm. por lado. Es una prenda de uso femenino y ordinariamente se la emplea para guardar las hojas de coca.

daron a los *awkikuna* levantándolas en la mano, dando frente a la puerta y soplando sobre ellas, para depositarlas luego sobre el dinero con las puntas dirigidas hacia la puerta. Despues se hizo el *ch'allasqa* (*ch'allay*: lit.: trueque) con aguardiente de caña, vertiendo un poco del licor contenido en la copa en el suelo, en ofrenda a Mama Pacha y bebiendo el ofrendante el resto del líquido no vertido al suelo. Una vez que los concurrentes cumplieron con la ofrenda, luego de envolver la *unqhuña* conteniendo el dinero y los *k'intukuna*, ésta fue depositada en una *lliqlla* extendida en el suelo y arrodillándose los concurrentes rezaron el *alabado*, que es oración del ritual católico; despues, Qoa Kunti, el *padre* del novio, que era el hombre de mayor edad entre los presentes, hizo entrega de la *lliqlla* a la novia, atándosela en *k'epé*.²⁰ Al hacer la entrega dijo que a la mujer le correspondía lograr el aumento del dinero que le entregaba, mencionando la suma del mismo: *waranqa isqon chunka soqtarral*, es decir, mil noventa soles y sesenta centavos, o sea, que la cantidad real de soles fue multiplicada por diez.

En 1971, en los dos matrimonios que se celebraron en La Raya, el patrón fue básicamente el mismo. El dinero fue contado por el padrino exigiendo a los músicos que no interrumpiesen la melodía que interpretaban a fin de que el dinero "no se fuese". La suma reunida en la primera de las bodas celebradas fue, según se anunció, de veintidós mil seiscientos cuarenta soles puesto que también la cantidad real fue multiplicada por diez.

La misma norma de multiplicar por diez las cantidades del recuento mágico de ganado, constituye uno de los actos del ceremonial, bastante complejo, a que dan lugar los ritos para la procreación de los rebaños (Mendizábal: 1964:200-240).

El simbolismo parece claro en estas ceremonias: las ofrendas se realizan para las divinidades de los dos universos, el masculino integrado por *awkikuna*, y el femenino, Mama Pacha o Uqku Pacha, entregándose el dinero a la mujer por corresponder al elemento femenino el hacer multiplicar los seres, las plantas y los animales y, en este caso, el dinero.

²⁰ *K'epé*: lo que se carga en la espalda. Las puntas de la manta, *lliqlla* o poncho, se anudan sobre el pecho.

Es evidente, entonces, que en todo acto relacionado con la mayor producción, la cantidad que se tiene, se multiplica por diez, el número del Universo, *Pacha*, que es diez veces diez, para obtener de este modo, mágicamente, un incremento del décupo.

Cuando en 1552 Chillchi se refiere a la productividad de los *tupukuna* de Yukay, sigue el mismo patrón: no se refiere a la cantidad real de *poqcha* que se cosechaban, sino que las multiplica por diez. Luego, cuando los cronistas anotaron que un Inka, Wayna Qhapaq por ejemplo, tuvo doscientos hijos (Garcilaso: 1963:II:355), proporciona una cifra que debe reducirse a veinte.

Tenemos, así, para los cultivos del valle de Yukay en el siglo XVI, una productividad de 1 1/4 a 2 *poqcha/tupu*, o sea, de 0.926 a 1.480 TM/ha., cantidad que es menor en un 76.79% al promedio señalado para el primer semestre de 1976. Chillchi manifestó, sin embargo, al referirse a las tierras de Orqo panpa desconocer "la cantidad de topos que eran y que se podían coger en ellos labrándose como se labra quinientas fanegas de maíz porque en tiempo del Inca las labraban mejor y se cogían más" (1970:45). La pregunta es: ¿qué tanto más?

Si se estima en 4.5 *poqcha/tupu*, para las tierras con riego, tendríamos que el rendimiento óptimo podía llegar a 3.331 TM/ha. Si es así, a los 30 años de la conquista, sólo por deficiencias en el cultivo, el índice de productividad había sufrido una disminución del 77.77% en relación a la época inka, sin contar con la menor producción provocada por la disminución de la población que, únicamente en el valle de Yukay, a los 26 años de la dominación española, se redujo en 73.7% con relación a 1532, puesto que en la *Visita y numeración de los indios del valle de Yucay*, llevada a cabo por Damián de la Bandera en junio de 1558, de las tres *waranqakuna* del período inka, no quedaban más que 789 varones, entre 16 y 50 años de edad (1970:55-82).

Como consecuencia del despoblamiento, de acuerdo a Qhari Thupaq, T'itu Qhawa, Wallpa y Tekse, "los indios (de Yukay) por tener mayor demasía de tierras andan escogiendo en unas partes y en otras donde les parece mejor (1970:41), informe confirmado por Kamiki, el *kuraq ka de los suyu runa* (gente del lugar): "como hay ahora

pocos indios en el valle y muchas tierras, andan buscando en el valle las mejores que les paresca y dejan de labrar las que de antes se labraban" (1970:43).

Estableciendo para la época inka 4.5 *pogcha/tupu* de maíz, en tierras con riego, esto es, 3,331.341 kg/ha. de los 289 *tupukuna* que poseía en usufructo Wayna Qhapaq Inka Yupanki en el valle de Yukay, se cosechaban 1,300.5 *pogchakuna*.²¹

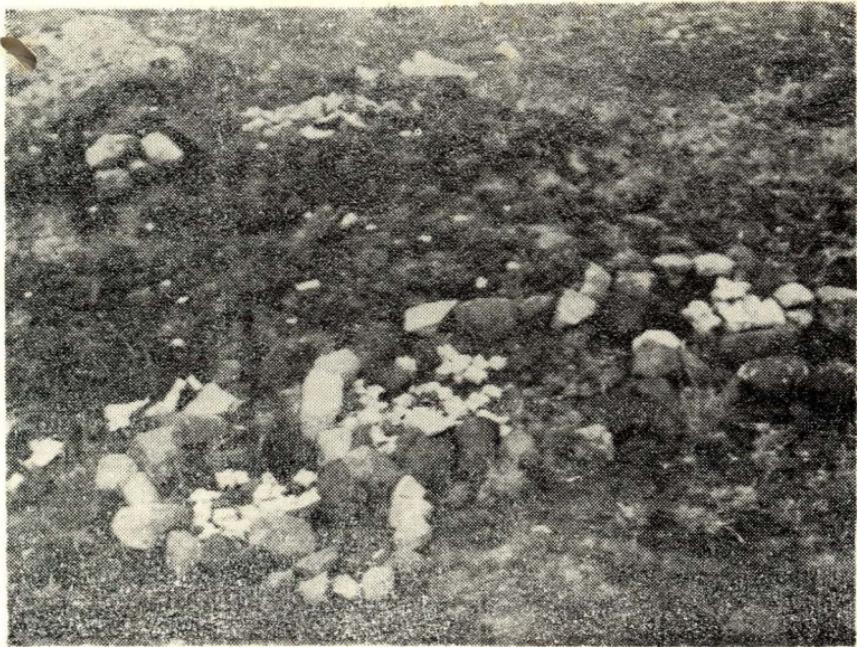
Considerando que cada kilogramo de maíz de la variedad empleada para *mut'i* (mote: maíz hervido), y el maíz de Yukay es el mejor *mut'i sara* de la región andina, contiene 787 gr. de hidratos de carbono,²² y que un gramo de hidratos de carbono suministra aproximadamente 4 Cal., por una parte, y por otra, que para el *tarpuy, qoray* y *kalchay* (siembra, deshierbe y cosecha) se requería el trabajo de 10 *pureq/tupu*, para el cultivo de los 289 *tupukuna* se necesitaba 2,890 runa, quienes consumían 4,920 kilos de maíz, de las *chaqrakuna* de Wayna Qhapaq, para satisfacer el requerimiento de 5,360 Cal/día por persona para efectuar un trabajo pesado (Weisz: 1961:356-360).²³ Entonces, de las 24.686 TM de maíz cosechado en Yukay para Wayna Qhapaq, quedaban disponibles 19.766 TM de grano con las que se podía alimentar a 53 personas durante un año, proporcionándoles a cada una 3,160 Cal. diarias.

²¹ Equivalentes a: 24.686 TM; 22.401 english ton; 27.217 U.S. short ton; 87.738 fanegas peruleras; 131.621 fanegas españolas; 1,579.452 celemines.

²² Fuente: Instituto de Nutrición. Ministerio de Salud.

²³ Se ha señalado ya que en las Visitas de 1562 y de 1567 a las "provincias" de Huánuco y de Chucuito, respectivamente, los jefes declaran que proporcionaban los alimentos a los *pureq* que cumplían con la *mit'a* (turno de trabajo), norma que rige hoy día en el *ayni* (reciprocidad) de trabajo que se prestan los parentes de una comunidad. Para el cultivo de las tierras que Wayna Qhapaq tenía en usufructo en Yukay, los alimentos debía proporcionarlos el inka, del producto obtenido de las tierras que tenía asignadas como miembro de una *pacha ka*, en mayor cantidad que un *pureq* puesto que, debido a su status de Sapan Inka, las obligaciones de reciprocidad estaban de acuerdo con su rango.

Si bien la dieta alimenticia debe contener, a más de hidratos de carbono, lípidos y prótidos, para el cálculo se considera únicamente una ración alimenticia a base de maíz. Con todo, debe tenerse presente que los hidratos de carbono constituyen el mejor dinámógeno, proporcionando las 2/3 partes de la energía mecánica humana.



(Fig. 17)

Representación de un corral de alpacas construido ceremonialmente. Los animales se hallan representados por vértebras de alpaca. Laqa, Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



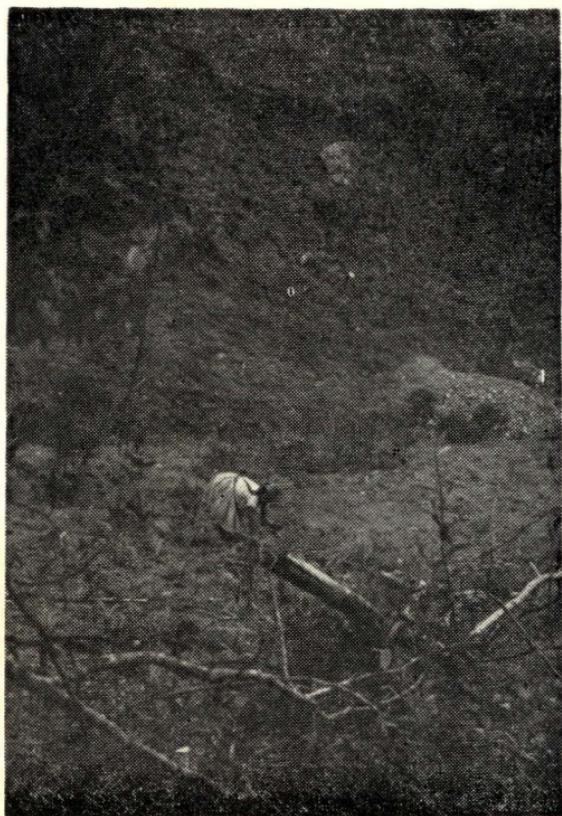
(Fig. 18)

Hombres y mujeres cosechan papas en Hanaq Ayllu. Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



(Fig. 19)

Mujeres que tienen a su cargo el proceso de deshidratación de papas para ch'uñu, recogen los tubérculos después de una nevada. Macusani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., junio 1970).



(Fig. 20)

*Mujer aymara des-
hierrando una cha-
qra en San Juan
del Oro, a orillas
del río Tanpu pata
(Tambopata). San
Juan del Oro, San-
dia, Puno. (Foto: E.
M.L., octubre 1971).*



(Fig. 21)

Separando los granos de la cáscara de qañiwa con ayuda del viento. Cambría, SAIS Picotani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., setiembre 1971).

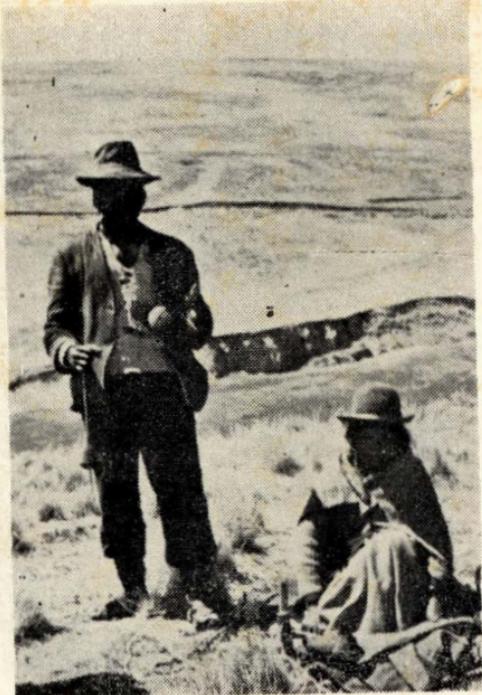


(Fig. 22)

El trabajo de la mujer andina comienza a temprana edad. La hija guía a la yunta de bueyes que conduce Demetrio Ribera en el arado del campo para el cultivo de maíz, en Yanuna. Panaw Pachitea andina, Huánuco. (Foto: E.M.L., setiembre 1966).

(Fig. 23)

Los pastores Trinidad Wayta y su esposa Cipriana Cerna, en Wilaqarqa. El varón hila con la rueda, la mujer teje una istalla. Cambria, SAIS Picotani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., setiembre 1971).



(Fig. 24)

La pastora Toribia Mullisaka, viuda de Lorenzo Luque, y su nieta cuidan de las ovejas en Aymaraqarqa, uno de los parajes más desolados de Cambria. La anciana y su nieta vivían solas. SAIS Picotani, Carabaya, Puno. (Foto: E.M.L., setiembre 1971).



(Fig. 25)

Dos jóvenes procedentes de una de las comunidades de Q'atsqa realizan el trueque de productos de la zona fría con frutas (capulí y blanquillos) de la zona templada, en la plaza de Urcos, capital de la provincia de Quispicanchis. Urcos, Quispicanchis, Cusco. (Foto: E.M.L., marzo 1957).

Si el cálculo es correcto, tenemos que un cultivador producía, con anterioridad a 1532, un excedente de granos suficiente para asegurar la subsistencia de 6 a 7 personas, productividad agrícola por agricultor igual, o ligeramente superior, a la establecida para Perú en 1959 (Lacoste: 1963:9), si bien de acuerdo al cálculo se estima, para la época inka 1200 Cal. más, por persona, al menos para los miembros del estamento dirigente, en relación a la población de 1959.

Teniendo en cuenta que en las mismas *sara chagrakuna* de Yukay, con anterioridad a 1532 se cultivaba, además, *kiñwa* (quinua), así como *apichu* (camote) y *uchu* (ají) y que, según el patrón andino, cada persona disponía de tierras tanto en la *keswa* (zona de clima templado) como en la *puna* (zona de clima frío), el Inka tenía acceso a tierras de cultivo de papas, parte de las cuales, debido al *muyuy* (rotación de cultivos), se destinaba al cultivo de tubérculos menores, *oqa* y *lisas*, es posible duplicar el número de 53 *kuraq* y *mamakuna* del séquito del inka y de los diferentes puntos del Tawantin Suyu que acudían a Qosqo, sin contar entre estas ciento y tantas personas a las esposas, hijos e hijas del inka, por tener todos ellos asignados sus propios *tupukuna*.

Las tierras que Wayna Qhapaq Inka Yupanki poseía en usufructo en Yukay, mencionadas en el documento de 1552 (1970:21-54) así como las *papa chagrakuna* ubicadas posiblemente en uno de los *muyuy* de Chinchiru (Chinchero), producían lo necesario para que el inka pudiese satisfacer sus obligaciones de reciprocidad establecidas por las redes de relaciones con sus súbditos, norma puesta en claro por el pedimento presentado en 1567 por la koya Kusi Warqay (1970:149-184).

En las declaraciones tantas veces citadas, que recibiera el mariscal Alonso de Alvarado en 1552, de Qhari Thupaq, T'itu Qhawa, Q'espe Wallpa y Tekse, así como del *kuraq* Kamiki y del advenedizo kañari Chillchi, no se dice en momento alguno que las tierras eran de *propiedad* del inka; simplemente refieren que "eran de Huayna Capac", según anota el escribano. En *runa simi*, los testigos debieron decir: *Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki tupuq*, esto es: "tupus de Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki".

Es sólo en 1574 que Martín García de Loyola, al re-

clamar los tributarios encomendados a Da. Beatriz, la hija de Sayri Thupaq que García de Loyola desposó por imposición del virrey Toledo, tributarios que frei Pedro Gutiérrez Flores puso a nombre del rey de España, que García de Loyola dice que el "valle de Yucay fue como recámara" de Wayna Qhapaq Inka Yupankl.

Los testigos presentados por García de Loyola estaban "encomendados" al propio García de Loyola, y quienes hemos leído muchos de estos interrogatorios sabemos que a las preguntas formuladas, se les daba siempre una respuesta afirmativa. Téngase presente que el interrogatorio, formulado en español, era traducido al testigo por un intérprete. La segunda pregunta del interrogatorio de Martín García de Loyola dice: "Si saben & que en tiempo de Huayna Cápac Inca... el dicho valle de Yucay fue como recámara de dicho Inca..." (1970:98). El intérprete Pedro Miguel, mestizo o andino aculturado, ¿cómo traduce "recámara"? La recámara es la habitación ubicada, en una casa construida según los patrones españoles, inmediatamente después de la sala o habitación principal, es decir, la habitación privada del dueño de casa. Es evidente que Pedro Miguel tradujo *recámara* como equivalente a *wasi* (casa), de allí que el testigo Qochachin respondiese: "El dicho valle de Yucay se llamaba la casa del Inca" (1970:104); Rukana, otro testigo, dice así mismo: "Yucay era casa de Guayna Cápac Inca" (ibid 124); Yupanki: "Todo el valle de Yucay se llamaba entre los indios casa del dicho Huayna Cápac" (ibid: 126); Kutipa: "entre los indios de este reino se tenía por casa del Inca" el valle de Yucay (ibid. 131).

Quienes, basándose en la pregunta formulada por García de Loyola y en las respuestas dadas por los testigos, afirman la existencia de la propiedad particular de la tierra, por parte de los inka, ni conocen el *runa simi* ni han estado nunca en una comunidad. De lo contrario sabrían que nadie confunde la casa, *wasi*, con las tierras, *allpa*; que el hablante *runa simi* dirá: *allpay* ("mi tierra") para referirse a las tierras que posee, o *pay allpan, pay chaqran, pay tupun* ("la tierra de él"; "las chacras de él"; "los tupus de él"), y que la única manera de indicar la propiedad, es empleando el vocablo español: *propiedad*,

puesto que la propiedad privada es una institución introducida por los conquistadores.

En el intento de probar la existencia de la propiedad privada con anterioridad a 1532, siempre en referencia a Wayna Qhapaq Thupaq Inka Yupanki y a Yukay, se invoca que los testigos señalaron la existencia de "moyas" del Inka, y se recurre al *Vocabulario* de González Holguín para probar que "moya" significa, en *runa simi*, terreno cercado. Aquí se olvida, o se ignora, que "una definición de diccionario es una verbalización alternativa derivada de los contextos en los que la palabra se utilizó previamente", como señala Miller (1974:132). Pero los vocabularios y lexícones del siglo XVI no son siquiera diccionarios, sino listas de palabras ordenadas alfabéticamente, en las que se da el equivalente aproximado en *runa simi* de los vocablos españoles, o viceversa. *Moya*, o *muya*, no indica precisamente terreno cercado sino, y según el contexto, lo que es circular, o se halla rodeado o se rodea o el movimiento circular, puesto que *muyuy* indica el movimiento que se realiza dando una vuelta. *Muya* se denominan igualmente las tierras comunales en las que se cultivan tubérculos, puesto que en estas tierras los cultivos van rotando anualmente hasta que, al cabo de seis, ocho o diez años, según la fertilidad de las tierras, se vuelve a cultivar la misma parcela, mientras que *Muyu panpa* (Moyobamba), es la llanura rodeada de montañas. Los informantes de 1552, al decir *moya*, en Yukay, se refieren invariablemente a terrenos en los que crecían árboles, que se rodean para cultivar el maíz, y los terrenos con árboles, como todos los bosques en la época inka, pertenecían al Estado. De allí que se dijera que eran del inka, del inka como institución, no como persona.

Los derechos que invocaba Martín García de Loyola sobre las tierras y tributarios, no se originaban en el hecho de que su esposa Da. Beatriz fuese *hija del hijo del hijo* de Wayna Qhapaq, sino de que, parte de las tierras de Yukay, que usurpara Francisco Pizarro y que habían pasado a poder de la Corona de España, fueron entregadas a Sayri Thupaq, el padre de Da. Beatriz, como mayorazgo es decir, el derecho alegado se originaba en un acto del gobierno colonial, realizado de acuerdo con la legislación española.

Otro de los casos que se mencionan en favor de la

tesis de la propiedad privada de la tierra, por parte de los inka, es el de Da. Angelina Yupanki.

Añas Qollqe Ñust'a Yupanki, bautizada con el nombre de Angelina, era hija de Ataw Wallpa Inka Yupanki, según Garcilaso Inka de la Vega. El cronista inka dice: "Del rey Atahuallpa conocí un hijo y dos hijas, la una de ellas se llamaba doña Angelina, en la cual hubo el marqués don Francisco un hijo que se llamó don Francisco, gran amigo mío y yo suyo; porque de edad de ocho a nueve años éramos ambos, cuando nos hacia competir en correr y saltar su tío Gonzalo Pizarro" (1963: II:381-382). Según el mismo Garcilaso, la ñust'a Añas Qollqe, al igual que su hermana y hermano, no salía de su casa "porque a cada paso oían el nombre de *auca*" (ibid: 383), término que, pese a lo que diga Garcilaso, no significa más que combatiente y, por extensión, enemigo y, también extranjero.

Añas Qollqe debía tener de 16 a 18 años cuando Pizarro la tomó por mujer, pero no reconoció al hijo que tuvo en ella, llamado Francisco, a quien menciona Garcilaso. No se conoce la fecha en que Betanzos toma por mujer a Añas Qollqe; el cronista fue intérprete de Pizarro, más tarde combatió en el bando pizarrista, convirtiéndose en hombre de confianza de Francisco de Carbajal, lo que no fue obstáculo para que una vez prisionero de La Gasca, se convirtiese en partidario del rey. Despues de la batalla de Saksa qhawana (09-04-1548), Betanzos permaneció en Cusco (Francisco Esteve Barba: 1968:XII-XV).

El 05 de setiembre de 1558, Betanzos presenta el "pedimento", en nombre propio y de Da. Angelina Yupanki en virtud de un poder que de ella dice poseer, para que se le diese posesión de las tierras que eran de Añas Qollqe Ñust'a Yupanki, posesión que adquiere Betanzos por mandato del corregidor Bautista Muñoz el 12 de setiembre de ese mismo año, es decir, en el increíble plazo de siete días, tomando posesión de las tierras cuatro días más tarde (1962:143-151).

Lo tardío del "pedimento" presentado por Betanzos y la extremada rapidez con que obtuvo la posesión de las tierras, permiten suponer que el cronista se separó de la ñust'a Añas Qollqe ese mismo año, apropiándose de las tierras que poseía la ñust'a para contraer matrimonio con Catalina de Velazco.

Si es correcto el cálculo, la ñust'a tenía entonces 42 o 44 años. La suposición de que Betanzos pide la posesión de las tierras para apoderarse de las mismas, se refuerza si se considera que el año anterior, esto es, en 1557, el cronista hizo ingresar a su hija María, habida en Añas Qollqe Ñust'a Yupanki, al convento de Santa Clara de Cusco, desheredándola cuando ésta se negó a profesar como monja de clausura (Esteve Barba: 1968: XIII-XV). María Betanzos Yupanki contaba posiblemente 7 u 8 años de edad, que calculo teniendo en consideración que el año de 1550 Betanzos obtuvo un solar en el reparto de Orqo panpa, la actual Urquillos, siendo requisito para obtener un solar el tener esposa (1970:29), lo que no implica necesariamente que Betanzos estuviese casado. La administración y la Iglesia españolas aceptaban aún en 1550, que los testigos jurasen "mochando el sol y la tierra y la guaca como lo tienen de costumbre" (1970:34), es decir, que las exigencias de la religión católica no se habían impuesto plenamente y la convivencia de los conquistadores con las mujeres andinas, sin el requisito del cumplimiento del sacramento religioso del matrimonio, era igualmente tolerada.

Cabe preguntar, entonces, ¿cuál es el valor del "escrito de pedimento" presentado por Betanzos? En el expediente publicado por la Sra. Rostrowski (1962:143-151), Betanzos no prueba que estuviese casado con Añas Qollqe Ñust'a Yupanki como lo hizo Juan Fernández Coronel cuando, casado con Kusi Warkay Koya, renueva en enero de 1580 las gestiones que ésta iniciara en 1567, sin resultado. Fernández Coronel, en el interrogatorio, se preocupa de probar que Kusi Warkay Koya "está casada según orden de la Santa madre Iglesia" con el demandante (1970: 177), lo que no es el caso de Betanzos, que ni siquiera formula un interrogante, como era de Ley. Simplemente, el cronista enumera las tierras, con indicación de la superficie y nombre del paraje en que se hallan, para terminar sosteniendo que la ñust'a las "heredó de sus abuelos y antepasados yngas" y que ella las ocupaba, y termina su pedimento solicitando que "la dicha angelina e yo en su nombre sea amparado en la dicha posesión" (1962:144-145). Dicho de otra manera, lo que Juan de Betanzos pide, es que la administración española le reconociese a él, derechos sobre las tierras que poseía Añas Qollqe Ñust'a Yupanki.

En el siguiente cuadro se muestra, comparativamente, las tierras, y su extensión según la relación ofrecida por Juan de Betanzos al solicitar "amparo de posesión" el 05 de setiembre de 1558, y las que le fueron entregadas por el alguacil Pedro Gómez, en presencia del escribano Gregorio de Vitorero, el 16 del mismo mes y año, en el valle de Yukay (1962:144-145 y 149-150).

CUADRO 3

<i>Tierras solicitadas</i>		<i>Tierras entregadas</i>	
<i>Topónimo</i>	<i>Superficie (tupu)</i>	<i>Topónimo</i>	<i>Superficie (tupu)</i>
Anta pacha	10	Anta pacha	10
Chuki wiru	10	—	—
Wayku k'ullu	01	Wayku k'ullu	01
Aqosqa	02	Aqosqa	02
Chuchu	02	Chichu (*)	02
Qhana panpa	02	Qhana panpa	02
Chuki pinqollo	02	Chuki pinqollo	02
Pana Wanka	02	Pana Wanka	02
Wanka parara	02	Wanka parana (**)	02
Aya maylla	01	Aya maylla	01
Kiki hanan	01	Kiki hanan	01
Kachi	11	Kachi	11
Watarara	2	Watarara	02
—	—	Chiki panpa	02
Total	48	Total	40

(*) En el original: *Chuchu*, y también: *Chicho*; en el primer caso designa lo que es firme; en el segundo, preñez.

(**) En el original: *parara* y también *parana*. La forma correcta es, posiblemente: *Wanka paranapaq*. *Wanka* designa a la piedra que es sagrada; *paranapaq* que hace llover.

Alvarado, en su informe de 16 de mayo de 1552, señalaba: "por bajo ésta arboleda que se dice Cuzco está una chacara que se llama Moyobamba que era de Hachache un sobrino de Tupac Inca Yupanqui, dicen que tiene ocho topos de sembradura y que la siembra doña Angelina mujer de Betanzos" (1970:52-53).

Es evidente que estos son los ocho *tupukuna* que no figuran en la entrega que hizo el alguacil Gómez a Be-

tanzos, y que en el “pedimento” figuran con el nombre de Chuki wiru, en los que se incluian los dos *tupukuna* que se le entregaron con el nombre de Chiki panpa. Chuki wiru (*Chuki*: oro, *wiru*: el tronco o caña del maíz) designa el campo de cultivo puesto que el patrón andino era, y es, el de dar nombre individual a las *chaqrakuna*, independientemente del topónimo del paraje en que se halla ubicado el campo de cultivo.

El hecho de que Betanzos no reclama la entrega de estos ocho *tupukuna* que había solicitado, refuerzan la tesis de que en 1558 el cronista se separó de la *ñust'a* para contraer matrimonio con Catalina de Velazco.

El valor de los testimonios presentados por el cronista es discutible en lo referente al derecho por “herencia”. Dicen:

Qori Rimachi: “Conoce a la dicha doña Angelina mujer del dicho Juan de Betanzos de mucho tiempo a esta parte y que conoció sus padres Topa Inga Yupanki y Mama Anauarque sus padres difuntos... y sabe que todo ello es y pertenece a la dicha doña Angelina... desde el tiempo que el marqués don Francisco Pizarro entró en esta ciudad” (1962:145).

Wacha: “Conoce a la dicha doña Angelina desde mucho tiempo desta parte fue desde que nació la cual este testigo saue y a uisto que a tenido y poseydo... porque lo a uisto que antes que los xpianos (cristianos) entrasen en esta tierra la dicha Angelina tenía y poseya... y este testigo vio que los dichos Topa Yupanqui y Mama Anauarque sus padres siendo bibos las tenían...” (1962:146).

Kuyu Rimachi: “antes que los xpianos biniesen a estos reinos la dicha doña Angelina tenía y poseya por suyas y como suyas todas las tierras y chacaras y solares y estancias de dicho pedimento... y este testigo vio que Topa Yupanqui y Mama Anauarque padres de la dicha Angelina siendo biuos tenían...” (1962:146-147).

Qolla Waman: “...este testigo después que los xpianos entraron en esta tierra a visto que la dicha doña Angelina a tenido e poseydo las tierras chacaras... que dicho pedimento dice... [que] ubo y heredó la dicha Angelina de sus padres que eran suyas propias...” (1962: 147).

Wallpa Waman: "que en tiempo del dicho marqués este testigo vio que la dicha doña Angelina tenía y poseya... y oydo decir que la dicha doña Angelina lo auia heredado de sus padres que eran los yngas..." (1962: 147-148).

Q'espe Qapi, "cacique": "conoce a la dicha doña Angelina desde que se sabe acordar y que saue y a visto que la dicha doña Angelina a tenido y tiene y posee por suyas y como suyas todas las tierras y chacaras... en el dicho pedimento contenidos... y la pertenece a la dicha Angelina y que lo a heredado de sus padres y antepasados" (1926:148).

De los seis, y no considero las declaraciones de dos testigos españoles, dos afirman que la ñust'a poseía las tierras antes de 1532; tres dicen que las tuvo después de ese año y uno de ellos, Qori Rimachi, aclara que las tierras las hubo cuando Pizarro ocupó Qosqo, en tanto que uno de los testigos no menciona la época a que se remontaría el derecho de propiedad. Tres de los testigos afirman que conocieron a los padres de Añas Qollqe Ñust'a Yupanki, quienes fueron, según dijeron, Thupaq Inka Yupanki y Mama Anawarki, a los cuales dicen haber conocido; los otros tres no mencionan los nombres de los padres de la ñust'a.

Contrariamente a todos los testimonios conocidos, en este único caso no se indica, ni de manera estimada, la edad de los testigos, mas, cualquiera que hubiese sido la edad de los mismos es la primera vez que los testigos dicen haber conocido a los padres de Wayna Qhapaq Inka Yupanki. En las declaraciones hechas en las Visitas de Chukuytu, de los chupaychu, así como de los testigos presentados por Kusi Warqay Koya, sólo algunos, los más ancianos, dijeron haber conocido a Wayna Qhapaq.

Los *suyuyoq apukuna* que proporcionaron las informaciones al mariscal Alvarado, señalaron que en el paraje que "se llama Andapache... [estaban las]... tierras que eran y son de los naturales del valle. Y seguido a esto hay otros diez topos de tierras a la mano izquierda hacia el río que dicen que eran de la madre del Inca que se llamaba Mama Anaguarque que ahora lo tiene doña Angelina porque dicen que se lo dio el marqués" (1970: 37).

El valor de este testimonio es indiscutible puesto que los informantes son jefes de los *suyukuna* de Qosqo, inka por lo tanto, y uno de ellos, Q'espe Wallpa, era hijo del hermano o de la hermana de Wayna Qhapaq; la mención a Añas Qollqe Ñust'a Yupanki es circunstancial y el testimonio no la beneficia ni la perjudica puesto que no estaban en discusión sus derechos. La información, además, es acorde con todas las fuentes: Mama Anawarki fue madre de Wayna Qhapaq, mas, los derechos de la ñust'a Añas Qollqe no se originaban en su condición de *hija del hijo del hijo* de Mama Anawarki, sino por "donación" de Pizarro.

Las tierras de Qhana panpa y de Kikin hanan no podían pertenecer a la ñust'a, como pretendía Betanzos, sino a los *mitmaq*. Los mencionados informantes de Alvarado dijeron "que cada un andén de ellos tenía su nombre que no se acordaba de ellos y que de ciertas provincias cada uno a sembrar su andén y conforme a la provincia que lo sembraba se llamaba el andén" (1970:38), lo cual aclara que esas tierras las cultivan los *mitmaqkuna* procedentes de las actuales provincias de Canas (Qhana) y Quiquijana (Kikin hanan), así como las tierras de Kachi, pertenecían a los *suyu runa* del pueblo de Kachi. El despoblamiento, ya señalado de Yukay hacía posible que Betanzos, como otros conquistadores, se apoderase de tierras por las que solicitaban, luego, amparo.

Quedan únicamente los ocho *tupukuna* denominados Chuki wiru, sitos en Muya panpa, hoy conocida como Moyoq (Villanueva: 1970:36; nota 6), *tupukuna* que no le fueron entregados a Betanzos. Sobre estas tierras tenía derecho de usufructo, con anterioridad a 1532, Achachi, "un sobrino" de Thupaq Amaru Inka Yupanki, según señalaba el mariscal Alvarado en su Informe (1970:52-53). Si esto es así, Achachi era *masi* de Wayna Qhapaq Inka Yupanki y *kaka* de Ataw Wallpa, es decir, padre de la madre de Añas Qollqe Ñust'a Yupanki; la ñust'a, entonces, pertenecía al Hanan Qosqo, de allí que tuviese casa en Qarmenqa; su madre, consecuentemente, también era Hanan Qosqo y Achachi Urin Qosqo. Entonces, el derecho de uso, no de propiedad, de Chuki wiru lo tenía Añas Qollqe Ñust'a Yupanki por pertenecer a Hanan Qosqo.

Téngase presente que los kañari que tenían acceso a las tierras de Yukay, que no es el caso de Chillchi que

pertenece a un grupo llegado con posterioridad, en el contingente de los "indios fieles" de Pizarro, fueron a Qosqo con Challku Chimaq y se asentaron en Qarmenqa. Esto excluiría a los Urin Qosqo de las tierras de Yukay, pero no de las tierras destinadas al cultivo de maíz, desde P'isaq a Kalka. El acceso a las tierras para el cultivo de *kuka* en el Tono,²⁴ Kanawiri, Pawkar panpa y Yanatili (1970:94), corresponde por sectores, que no es posible demarcar por falta de documentos, a los Hanan Qosqo y por sectores a los Urin Qosqo. De la misma manera, el acceso a las tierras de Saksa qhawana, Chinchoru y Ch'ita panpa, terrenos apropiados para el cultivo de las papas, han debido hallarse repartidos entre los Hanan y los Urin Qosqo. Es decir, las tierras próximas a Qosqo, fuesen dedicadas al cultivo de papas o de maíz, o las de la zona tropical, Yanatili o Tono, en las actuales provincias de Calca del departamento de Cusco, y Manu, en el departamento de Madre de Dios, eran las tierras de la *pacha ka* de los T'anpu, esto es la *marka* de los *inkakuna*.

El patrón, por consiguiente, es idéntico al patrón observado en las visitas de 1562 y 1567, entre los chupaychu y los lupa haqe; pero los T'anpu, siendo *qhapaqkuna*, se adscribían derechos de uso sobre un número mayor de *tupu* que el establecido para los *pureq*, mas, este aspecto responde también a la norma andina. Recuérdese la cantidad de *tupukuna* que aún en 1567 se cultivaba para los *mallkunaka* lupa haqe, en virtud de la reciprocidad directa entre el gobernante y los gobernados. Y si aceptamos como exacta la información de que Añas Qollqe Ñust'a Yupanki tenía derecho sobre dos *tupu* en Watarara, porque los *kuraqkuna* de Kachi los hacían cultivar para uno de sus "abuelos" (1962:145), el patrón es idéntico al que regía para Willka Kutipa, el *mallku hanan saya* de Ilawi, para quien los *urin saya* cultivaban veinte *tupukuna* "porque siempre lo dieron a su padre y abuelo y bisabuelos..." (1964:108), patrón que entre los lupa haqe es preinka, lo que equivale a decir que es un patrón panandino.

La Visita de la "provincia" de Chukuytu prueba, ade-

²⁴ Garcilaso Inka de la Vega poseía en la región, la *chagra* de *kuka* llamada Awiska, que menciona Chinpu Oqollo Ñust'a Yupanki, su madre, en el testamento de 1562 (Miró Quesada: 1971: 300).

más, que en ningún momento los informantes alegan derechos de propiedad sobre las tierras de la *marka*; Qari, Kusi y los otros *mallkunaka* indican simplemente la cantidad de *tupu* que cada *saya* cultivaba para ellos, siempre que lo solicitasesen (1964:20-23; 29-30; 107-108), y esto prueba que la aseveración de la existencia de la propiedad, como institución, con anterioridad a 1532, proviene de los conquistadores españoles para legalizar, ante el gobierno colonial, la posesión de tierras usurpadas, independientemente de las que pudieron o no haber recibido con las "encomiendas de indios".

Todos los documentos publicados en 1962 para probar la existencia de la "propiedad" privada de la tierra, por parte del Inka, corresponden a peticiones formuladas en 1551, 1557, 1556, 1567 y 1559, época en la cual la *encomienda*, como "merced o renta vitalicia que se daba sobre un lugar, heredamiento o territorio", otorgada por las Capitulaciones de los años de la conquista, había sido suprimida por las *Nuevas Leyes* promulgadas en noviembre de 1542 por Carlos V., y cuando las pretensiones de los encomenderos, después de la derrota y muerte de Gonzalo Pizarro (1548) y de Hernández Girón (1554), no podían satisfacerse más que apelando a un supuesto derecho de "propiedad" Inka, que los verdaderos descendientes de los inka no conocían, sin embargo, Tanto es cierto que tal derecho era desconocido por los inka, que Kusi Warqay Koya, la viuda de Sayri Thupaq, pide como "merced", ante la Real Justicia de la ciudad de Cusco, "tres mil pesos en alimentos con que se sustente y pague sus deudas y vista y se trate como tal señora que es" (1970:152). ¿Por qué la Koya no reclama las tierras que fueron de "propiedad" de sus antepasados, si efectivamente hubo el "derecho" de propiedad privada?

Independientemente de lo expuesto, los documentos relacionados con las tierras de Yukay, publicados por Villanueva Urteaga, poseen la importancia de revelar cómo los funcionarios del Estado Inka podían realizar, de memoria, maquetas en las que figuraban los *allpa tupu* que tenían en usufructo los *suyu runa*, los *mitmaq*, los miembros de los *ayllu inka* y de aquellos que estaban destinados al Estado y a las necesidades del culto.

Cuando el mariscal Alvarado tuvo que informar sobre el valle de Yukay, "después de lo suso dicho en doce

días del mes de agosto de mil quinientos cincuentiún años el dicho señor Mariscal en cumplimiento de lo contenido en dicha provisión... mandó a los indios Incas antiguos de este Cuzco que consigo llevó para el efecto... que en el suelo el campo y con tierra y piedra y otros aparejos pinten y señalen este dicho valle de Yukay y las tierras y heredades que de la una parte del río y de la otra hay para que así pintado y señalado yéndoles preguntando pueden muchos señalar y nombrar las dichas tierras y moyas cuyas eran en tiempo antiguo y quien las tiene ahora y a quien pueden pertenecer y en el entre tanto que lo pintaban el dicho señor Corregidor y otras personas fueron a ver y mirar por el dicho valle como les fue mandado" (1970:33).

Alvarado hizo pintar en un paño la representación hecha, y con las anotaciones realizadas a base de las informaciones, los *suyuyoq apukuna* de Kalka: Yoqalla, T'itu Inga, Roqa Yupanki y Ataw Rimachi, "habiéndolo visto dijeron que es verdad todo lo que está escrito y que la dicha pintura está muy bien hecha... que los indios orejones del Cuzco lo han deservido y pintado..." (Ibíd: 41); Kamiki, el *kuraq* de los *suyu runa* de Yukay, "habiéndolo visto la dicha pintura y lo demás de suso deservido y habiéndolo revisto y entendido por lengua del dicho Pedro Delgado dijo que la dicha pintura está muy bien hecha y que lo que los dichos indios orejones del Cuzco de suso han dicho y declarado es verdad y que lo sabe porque es cierto que como señor natural del valle... [conoce]" (ibíd: 42). Unicamente Chilchi hizo reparos: "habiéndolo todo visto por lengua del dicho Pedro Delgado dijo que la dicha pintura y figura según está pintada está buena y cierta en todo ello, salvo que donde los dichos orejones tenían pintado en Chuquibamba las tierras que decían que eran del Sol están un poco más abajo de la otra parte del arroyo en las tierras que dicen Coto y no donde lo tenían pintado y en lo que se dice Chuquibamba era todo de yanaconas del Inca y en todo lo demás que los dichos indios orejones tenían declarado y dicho de suso es verdad y las tierras que tienen señaladas por el Sol y del Inca y de otros señores es así como los dichos orejones lo tienen declarado y pintado y figurado" (ibíd: 44).

Este aspecto de la administración estatal inka, se conocía ya por Garcilaso Inka de la Vega, si bien el cro-

nista clasifica tales maquetas como conocimientos geográficos. "Yo vi —dice— el modelo del Cuzco y parte de su comarca, con sus cuatro caminos principales, hecho de barro y piedrezuelas y palillos, trazados por la cuenta y medida, con sus plazas chicas y grandes, con todas sus calles anchas y angostas, con sus barrios y casas hasta las muy olvidadas, con sus tres arroyos que por ella corren... Lo mismo era de ver el campo con sus cerros altos y bajos, llanos y quebradas, ríos y arroyos con sus vueltas y revueltas... Hicieron este modelo para que lo viera un visitador, que se llamaba Damián de la Vanda²⁵... el modelo que digo que ví se hizo en Muyna... yo me hallaba allí porque en aquella visita se visitaron parte de los pueblos e indios del repartimiento de Garcilaso de la Vega, mi señor" (1963: II:77-78).

Estas informaciones vienen a probar que los funcionarios del Estado tenían registrada la superficie de todas las tierras cultivadas en el Tawantin Suyu, que conocían la producción anual y que podían calcular la producción requerida, de acuerdo a los censos de población, y disponer la habilitación de nuevos campos de cultivo de acuerdo con las necesidades de la población, es decir, planificar la economía.

Los documentos de Yukay, finalmente, al haber permitido establecer la equivalencia de 18.982 kg., o 41.248 lib., por *poqcha*, hacen posible afirmar que una *poqcha* equivale a la capacidad de carga de una llama (*Lama glama*), y dos *poqchakuna*, a la capacidad de carga de un hombre. Estos datos establecen que los funcionarios del Estado podían determinar la cantidad de llamas, o de cargueros, que se precisaban para transportar las cosechas a las *qollqakuna* ubicadas en los diferentes centros administrativos del Tawantin Suyu, y el tiempo requerido para el transporte puesto que, aproximadamente, el recorrido diario de una tropa de llamas era, según los informes de *mallku Qari* (1964:17), de 2.639 *inka tupuq*/día, término medio, es decir, 21.117 km/día, o más probablemente, 3 *inka tupuq*/día o sea 24 km/día.

²⁵ Se refiere a la visita iniciada el 30 de junio de 1558 "en la estancia de Moina" (1970:55 ss.). Garcilaso tenía entonces 19 años de edad y aún usaba el nombre de Gómez Suárez de Fígueroa.

Possiblemente esta eficacia en la administración no fue alcanzada en el área andina con anterioridad al Estado Inka, pero esta eficacia sólo era posible obtenerla con la experiencia acumulada durante siglos de pruebas, errores, fracasos y éxitos. Lo único que se mantuvo estable fue la estructura de las comunidades de campesinos artesanos, económicamente autosuficientes y fuertemente jerarquizadas.

B I B L I O G R A F I A

ALTAMIRA Y CREVEA, Rafael

1951

Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la Legislación india, Estudios de Historia III, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, D.F.

ALLENDOUFER, Carl B.

OAKLEY, Cletus O.

1971

Introducción moderna a la matemática superior, Mc. Graw-Hill, México.

ANGLES VARGAS, Víctor

1970

P'isaq. Metrópoli Inka, ed. del autor, Imp. Industrialgráfica, Lima.

ANONIMO

1952 (1586)

Arte y Vocabulario de la lengua general del Perú, editor: Antonio Ricardo, Los Reyes, U.N.M.S.M., Lima.

ANONIMO (El Jesuita)

Relación de las costumbres de los naturales del Perú, BAE T. CCIX, Madrid.

ARAUCO OLIVERA, Judith N.

1974

Influencia de la industria minera en la situación actual de la comunidad de San Juan Bautista de Pachachaca, Yauli, Junín. Tesis de bachillerato, mimeog., U.N.M.S.M., Lima.

ARGUEDAS, José María

1966

"Dioses y hombres de Huarochirí", en: *Dioses y hombres de Huarochirí (Runa ñiscap machoncuna)*, Museo Nacional de Historia, Lima.



- ARRIAGA, Pablo José de
1968 (1621) *Extirpación de la idolatría del Perú*, BAE T. CCIX, Madrid.
- BANDERA, Damián de la
1965 (1557) *Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga*, Relaciones Geográficas de Indias T. I, BAE T. CLXXXIII, Madrid.
- 1968 (1557) *Relación del origen de gobierno que los Incas tuvieron*, Biblioteca Peruana T. III, ETA, Lima.
- 1970 (1558) *Visita y numeración de los indios del valle de Yucay*, Revista del Archivo Histórico 13, U.N. S.A.A.C., Cusco.
- BENNET, Wendell C.
- BIRD, Junnius
1949 *Historia de la cultura andina*, Museo de Arqueología y Etnología, U.N.M.S.M., mimeog. n/d, Lima.
- BERROA, Mons. Frnacisco Rubén
1934 *Monografía eclesiástica de la Diócesis de Huánuco y Junín*, ed. del autor, Huánuco.
- BERTONIO, Ludovico
1879 (1596) *Arte de la lengua aymara*, ed. facs. Leipzig.
- BETANZOS, Juan de
1968 (1551) *Suma y narración de los Incas*, BAE T. CCIX, Madrid.
- 1962 (1558) *Títulos de tierras que fueron de Doña Angelina, pedimento presentado por*, en "Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario", RMN T. XXXI, Lima.
- BOAS, Franz
1947 *Arte Primitivo*, F.C.E., México.
- BROWN, Robert
1972 *La explicación en las ciencias sociales*, Península, Buenos Aires.
- BUITRON, Aníbal
1963 "Naturaleza y función de las artesanías en las comunidades rurales", *América Indígena* XXIII - 4, México.

- BUNGE, Mario
 1973 "La metafísica, epistemología y metodología de los niveles", en: *ESTRUCTURAS JERARQUICAS*, Alianza Editorial, Madrid.
- CARNAP, Rudolf
 MORGENSTEN, Oskar
 WIENER, Norbert et al.
 1974 *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*, Alianza Editorial, Madrid.
- CARRERA, Fernando de la
 1939 (1644) *Arte de la lengua Yunga*, edic. R. Altieri, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
- CASTRO, Cristóbal de
 ORTEGA MOREJON, Diego de
 1968 (1558) *Relación y declaración del modo que este valle de Chincha y sus comarcas se gobernaban antes que hubiese yngas y después que los hubo hasta que los cristianos entraron en esta tierra*, Biblioteca Peruana T. III, ETA, Lima.
- CIEZA DE LEON, Pedro
 1947 (1553) *Primera parte de la Crónica del Perú*, BAE, T. XXVI, Madrid.
 1968 (1551) *El señorío de los Incas Yupanquis*, Biblioteca Peruana T. III, ETA, Lima.
- COBO, Bernabé
 1964 (1653) *Historia del Nuevo Mundo*, T. II, BAE, T. XCII, Madrid.
- CHESNAUX, Jean
 SACH, Ignacy
 NIKIFOROV, V. et al
 1969 *El modo de producción asiático*, Grijalbo, Col. 70, México.
- CHUQIRUNA, Don Juan
 1974 (1622) *Auto expedido por el Gobernador de las seis Huarancas de la Provincia de Huamachuco*, en "Documentos históricos y etnológicos", Anales Científicos de la Universidad del Centro 3, Huancayo.

- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garcí
1964 (1576) *Visita hecha a la Provincia de Chucuito*, Casa de la Cultura del Perú, Lima.
- DOREIAN, Patric
1973 *Las matemáticas y el estudio de las relaciones sociales*, Vicens-Vives. Barcelona.
- ELLIOT, J. H.
1972 *El Viejo Mundo y el Nuevo. 1492-1650*, Alianza Editorial, Madrid.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1964 "Versión paleográfica de la Visita y una biografía del visitador" en: *Visita hecha a la Provincia de Chucuito*, Casa de la Cultura del Perú, Lima.
- FIORIVANTI, Eduardo
1972 *El concepto de modo de producción*, Peninsula, Barcelona.
- FONSECA MARTEL, César
1972 *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*, tesis doctoral, mimeog., U.N.M. S.M., Lima.
- FOX, Robin
1972 *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza Editorial, Madrid.
- GARCIA DE LOYOLA, Martín
1970 (1574) *Autos seguidos por... sobre los indios yanacunas del valle de Yucay*, Revista del Archivo Histórico 13, U.N.S.A.A.C., Cusco.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1963 (1609) *Comentarios reales de los Incas*, Obras completas T. II, BAE T. CXXXIII, Madrid.
- GODELIER, Maurice
1969 *Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases*, Edit. La Oveja Negra, Medellín.
1969 *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca, Barcelona.
1971 *Toería marxista de las sociedades precapitalistas*, Estela, Barcelona, siglo XXI, México.
1975

- GONZALEZ HOLGUIN, Diego
 1952 (1608) *Vocabulario de la lengua quechua*, U.N.M.S.M., Lima.
- GORSHKOV, G.
 YAKUSHOVA, A.
 1970 *Geología General*, Edit. Mir, Moscú.
- JENSEN, Ad. E.
 1966 *Mito y culto entre pueblos primitivos*, F.C.E., México.
- JEREZ, Francisco de
 1968 (1537) *Verdadera relación de la conquista del Perú*, Biblioteca Peruana, T. I, ETA, Lima.
- KULA, Vitold
 1974 *Teoría económica del sistema feudal*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- LACOSTE, Yves
 1963 *Los países subdesarrollados*, Cuadernos: 61 EUdeBA, Buenos Aires.
- LEACH, Edmund Ronald
 1971 *Replantamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1968 *Antropología estructural*, EUdeBA, Buenos Aires.
- LEVILLIER, Roberto
 1935 *Don Francisco Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida. Su obra (1515-1582)*, T. II, Espasa-Calpe, 3 t., Madrid.
- LEWIN, Boleslao
 1957 *La rebelión de Túpac Amaru en la emancipación americana*, Hachette, Buenos Aires.
- LINTON, Ralph
 1959 *Estudio del hombre*, F.C.E., México.
- LOAYZA AMAUT, Leonor
 1954 "El viejo o Machu", Archivos Peruanos de Folklore 2, Cusco.
- LUMBRERAS, Luis G.
 1969 *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*, Moncloa-Campodónico, Lima.

- 1970 *Los templos de Chavín. Guía para el visitante*, Museo de Arqueología y Etnología, U.N.M.S.M., edic. Corporación Peruana del Santa, Lima.
- LUMBRERAS, Luis G.
- AMAT OLAZABAL, Hernán
- 1966 "Informe preliminar sobre las galerías de Chavín", RMN, T. XXXIV. Lima.
- MACKSEY, Richard A.
- DONATO, Eugenio
- 1972 *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, Barral, Barcelona.
- MALTESE, Luis Francisco
- RAGGIO, Andrés
- BALDACCINI, Pier et. al.
- 1971 *Cibernética y sociedad*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- MANRIQUE COYA, Da. María (Kusi Warkay)
- 1970 (1567) *Información ad perpetuam... a pedimento de*, Revista del Archivo Histórico 13, U.N.S.A.A.C., Cusco.
- MARX, Carlos
- 1966 (1857-58) *Formaciones económicas precapitalistas*, Prol. E. Hobsbawm, Platina, Buenos Aires; también en: Marx-Engels: *Obras escogidas* t.5, Ed. Ciencias del Hombre, Buenos Aires 1975.
- MARX, Carlos
- ENGELS, Federico
- 1975 (1845-post. 1894) *Obras escogidas*, 11 t., Ed. Ciencias del Hombre, T. 1 y 8, Buenos Aires.
- MATIENZO, Juan de
- 1967 (1567) *Gobierno del Perú*, Institut Francais D'Etudes Andines, París.
- MAUSS, Marcel
- 1970 *Lo sagrado y lo profano*. Obras I, Barral, Barcelona.
- 1971 *Instituciones y culto*, Obras II, Barral, Barcelona.
- 1972 *Sociedad y ciencias sociales*, Obras III, Barral, Barcelona.

- MENDIZABAL LOSACK, Emilio
 1965 "La fiesta en Pachitea andina", *Folklore Americano* 13, Lima.
 1966 "El Awkillo entre los descendientes de los chupachu", *Cuadernos de Investigación* 1, U.N.H.V. Huánuco.
 1970 *Los criadores de alpacas*. Informe presentado a IVITA, U.N.M.S.M., Lima.
 1971 *Estructura y función en la cultura andina*, tesis doctoral, mimeog. U.N.M.S.M., Lima.
- MENESES, Teodoro
 1965 "Nueva traducción de Preces o Himnos Quechuas del cronista Cristóbal de Molina". *Documenta* 4, Lima.
- MESAROVIC, M.D.
 MACKO, D.
 1973 *Fundamentos de una teoría científica de los sistemas jerárquicos* en: *Las estructuras jerárquicas*, Alianza Editorial, Madrid.
- MIDDENDORF, Ernst W.
 1974 (1895) *Perú*, 3 t., U.N.M.S.M. T. III, Lima.
- MILLER, George
 1974 *Lenguaje y comunicación*, Amorrortu, Buenos Aires
- MIRO QUESADA, Aurelio
 1971 *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilaístas*, Ed. Cultura Hispánica, Madrid.
- MISHKIN, Bernard
 1960 "Los quechuas contemporáneos", RMN, T. XXIX, Lima.
- MONGE, Carlos
 1970 *Bases biológicas del comportamiento humano*, en: *Anthropology Today* (1953), trad. española: El concepto de hombre fósil, Edit. Libros básicos, Buenos Aires.
- MORI, Juan de
 MALPARTIDA, Hernando Alonso
 1967 (1549) *Visitación de los indios chupachos*, en: *Visita de la provincia de León de Huánuco*, T. I, U.N.H. V., Huánuco.

- MOROTE BEST, Efraín**
- 1951 "La Vivienda campesina de Sallag", Tradición 7-10, Cusco.
- 1958 "El tema del viaje al cielo", Tradición 21, Cusco.
- MOUSTIER, Roland**
- 1972 *Las jerarquías sociales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- MURRA, John V.**
- 1964 *Una apreciación etnológica de la visita*, en: Visita a la provincia de Chucuito, Casa de la Cultura del Perú, Lima.
- 1967 *La visita de los chupachu como fuente etnológica*, en: Visita a la provincia de León de Huánuco, T. U.N.H.V., Huánuco; también en: Formaciones económicas y políticas del mundo andino, bajo el título: "Las autoridades étnicas tradicionales en el alto Huallaga", IEP, Lima 1975.
- 1975 "Nueva información sobre las poblaciones *yana*", en: Formaciones económicas y políticas del mundo andino, IEP, Lima.
- NADEL, Siegfrid Frederick**
- 1966 *Teoría de la estructura social*, Guadarrama, Madrid.
- NETHERLY, Patricia**
- 1974 *Los señores tardíos en la Costa y Sierra Norte*, ponencia presentada al Segundo Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, mimeog., Trujillo.
- NOVIK, L.B.**
- KASAKOVSEV, U.S.**
- GUEDENKO, B. U. et. al.**
- 1964 *Cibernética*, Lautaro, Buenos Aires.
- NUÑEZ DEL PRADO, Oscar**
- 1957 *El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero*, Imp. Garcilaso, Cusco.
- O'NEALE, Lila**
- 1935 "Pequeñas prendas ceremoniales en Paracas", R MN t. IV-2, Lima.
- ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo**
- 1967 (1562) *Visita de la provincia de León de Huánuco*, T. I.
- 1972 (1562) *Visita de la provincia de León de Huánuco*, T. II. U.N.H.V. Huánuco.

- PACHAKUTI SALLQAMAYWA, Don Joan Santa Cruz
 1968 (1613) *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*,
 BAE T. CCIX, Madrid.
- PARKER, Gary J.
 1963 'La clasificación genética de los dialectos quechuas'
 RMN, T. XXXII, Lima.
- PEÑA, Benito de la (Escribano)
 1970 (1552) *Tierras, casas y haciendas [que] eran de los Incas, Testimonio dado por*, Revista del Archivo Histórico 13, U.N.S.A.A.C., Cusco.
- PIZARRO, Pedro
 1968 (1574) *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, Biblioteca Peruana, t. I, ETA, Lima.
- PULGAR VIDAL, Javier
 n/d *Geografía del Perú*, edic. del autor, E. Ausonia, Lima.
- RADIN, Paul
 1960 *El hombre primitivo como filósofo*, EUdeBa, Buenos Aires.
- RAVINES, Rogger
 1968 "Un depósito de ofrendas del Horizonte Medio en la Sierra Central del Perú", Nawpa Pacha 6, Berkeley, California.
- REINHARD, Marcel
 ARMENGOUDE, André
 1961 *Historia de la población mundial*, Ariel, Barcelona.
- ROCA WALLPARIMACHI, Demetrio
 1954 "Ceremonias de velorios fúnebres", Archivos Peruanos de Folklore 2, Cusco.
- ROEL PINEDA, Josafat
 1966 "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas", Historia y Cultura 2, Museo Nacional de Historia, Lima.
- ROSS ASHBY, N.
 1960 *Introducción a la cibernetica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- ROSTWROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
 1960 *Pesos y medidas en el Perú Pre-hispano*, ed. de la autora, Imp. Miranda, Lima.



- 1962 "Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario", RMN T. XXXI, Lima.
- 1964 "Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el Virreinato e Incario", Revista del Archivo Nacional del Perú, T. XXVIII, Lima.
- RUNA ÑISCAP MACHONCUNA**
- 1966 (1598?) Narración quechua recogida por Francisco de Avila, publicada bajo el título: *Dioses y Hombres de Huarochirí*, ed. bilingüe, Museo Nacional de Historia, Lima.
- SAGRERA, Martín**
- 1967 *Mitos y sociedad*, Labor, Barcelona.
- SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás**
- 1973 *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 200*, Alianza Universidad, Madrid.
- SANTILLAN, Hernando de**
- 1968 (155) *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas*, BAE, T. CCIX, Madrid.
- SANTO TOMAS, Domingo de**
- 1951 (1560) *Lexicón o vocabulario de la lengua general*, U.N. M.S.M. Lima.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro**
- 1965 (1571) *Historia Indica*, BAE, T. CCIX, Madrid.
- SQUIER, E. George**
- 1974 (1877) *Un viaje por las tierras incaicas*, Leonardo Impresora, Buenos Aires U.N.M.S.M., Lima.
- STEWARD, Julián H.**
- COLLIER, Donald**
- WITTFOGEL, Karl A. et al.**
- 1955 *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América*, Estudios Monográficos I, Unión Panamericana, Washington. D. C.
- THEODORSON, G.A.**
- 1974 *Estudios de ecología humana*, T. 1-2, Labor, Barcelona.
- TORERO, Alfredo**
- 1964 "Los dialectos quechuas", Anales Científicos de la Universidad Agraria II-4, Lima.

- TORRES RUBIO, Diego de**
 1966 (1616) *Arte de la lengua aymara*, edic. M. Franco Inojosa, Lima.
- VALCARCEL, Luis E.**
 1964 *Etnohistoria del Perú antigua*, U.N.M.S.M., Lima.
- VARGA, Eugenio**
CHESNAUX, Jean
GODELIER, Maurice et al.
 1969 *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*, Antología y Prólogo: Roger Bartra, Edic. Era México.
- WAMAN POMA DE AYALA, Don Felipe**
 1936 (1613) *Nueva coronica y bven gobieno*, edic. facs., Université de París, París.
- WARUSFEL, André**
 1971 *Las matemáticas modernas*, Martínez Roca, Barcelona.
- WEDIN, Ake**
 1956 *El sistema decimal en el imperio incaico*, Instituto Ibero-American, Gotemburgo, Ed. Insula, Madrid.
 1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes. Estudio crítico*. Studia Histórica Gothoburgencia VII, edit. Erik Lönroth, Uppsala.
- WEISZ, Paul B.**
 1961 *Biología*, Omega, Barcelona.
- WIENER, Norbert**
 1969 *Cibernetica y sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires.
- WILLEY, Gordon**
 1970 *El problema de Chavín. Revisión crítica*, en: 100 años de Arqueología en el Perú, Introducción, selección, comentarios y notas de Rogger Ravines, Ediciones de Petróleos del Perú. Lima.
- WITTFOGEL, Karl A.**
 1966 *Despotismo oriental*, Guadarrama, Madrid.

YACOLEFF, Eugenio

MUELLE, Jorge C.

1934

"Un Fardo Funerario de Paracas RMN, T. III,
Lima.

Siglas

BAE: Biblioteca de Autores Españoles.

ETA: Editores Técnicos Asociados.

EUdeBA: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

F.C.E.: Fondo de Cultura Económica.

IEP: Instituto de Estudios Peruanos.

IVITA: Instituto Veterinario de Investigaciones Tropicales
y de Altura.

RMN: Revista del Museo Nacional.

U.N.H.V.: Universidad Nacional Hermilio Valdizán

U.N.M.S.M.: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

U.N.S.A.A.C.: Universidad Nacional de San Antonio Abad, Cusco

ALEJANDRO PERALTA

POEMAS INEDITOS

EL AFILADOR

*El estribillo gimiente
por la ciudad desierta,
llama de puerta en puerta
desconsoladamente...*

*Se ha detenido en frente
de una casa con huerta;
su gruesa mano experta
labora diligente.*

*Oh, afilador!, los oros
que esparcen los sonoros
vuelos de mollejón,*

*se han vuelto en tus bolsillos
cuarenta centavillos,
que irán a la pensión.*

Puno, 1919.

LUBRICIDAD CALLEJERA

*Tú que estás en esa puerta
con tu rebozo punzó;
el guardián te da el "Alerta",
¿pasó?.*

*¿Ves? La calle está desierta,
y no hay más hombres que yo.
Ven: punza mi carne muerta...
¿Que no?.*

—Suelte, no soy señorita.

—Oh, indiecita,
tengo sed...

*Oh, tus senos, tus aretes
¿Me prometes?
—¡Suelte usted!*

Puno, 1920.

GALANTERIA LUGAREÑA

*Jugosa carne fornida,
¡sangre de amor!
esta mi fiebre encendida,
¿cuándo aplacará su ardor?*

*Mi alma la tienes mordida,
¡dulce dolor!
Deja que corra la vida
hacia el amor creador.*

*No te enojes; tu alegría
oliendo a chacarería
va...*

*Mira, cholita, te quiero...
—¡Qué tiene este caballero!
Gua!*

Puno, 1920.

EL ZAMBO CALIXTO

*Su vida era un florero
dentro del cenizal,
y era de pordiosero
su túnica imperial.*

*Oh! temido trapero,
tu dolencia bronquial
sonaba a mal agüero,
y te miraban mal.*

*Cuánto se le temía
por su facha bravía,
grotesca, de arrabal...*

*Y murió de repente
dentro de la pestilente
piedad de un basural...*

Puno, 1920.

NOBLE DE ALDEA

*Prestigio de blasones,
labor prefectural,
saraos, recepciones,
champán, fiebre social...*

*Se deshizo en girones
el alba ornamental...
Ay!, mercuriales dones
de aquel gran dineral...*

*De pronto, una mañana
sollozó una campana
sobre la población.*

*Y se fue el aguafuerte
de su vida, a la muerte,
para otra reunión...*

Puno, 1920.

DOÑA MANUELA
(La kesti charango)

*Al alba se ilumina
su roncha de dolor,
por la "bondad divina"
reanuda su labor.*

*La dirá a la vecina
que se encuentra peor,
y luego, en una esquina
venderá su licor...*

*En épocas pasadas
sólo usaba bordadas
polleras de astrakán.*

*Y hoy, arruinada y vieja,
cómo llora y se queja
de verse sin fustán!*

Puno, 1919.

EL PONGO DEL OBISPO

*Desde la chacarilla
viene a la población,
trayendo mantequilla
y queso en el zurrón.*

*Cuando era otra esta villa
él sirvió a la Nación
en la primera guerrilla
de una revolución...*

*Hoy se muere de olvido.
"Sediento y mal comido"
venció en Tarapacá.*

*Y siempre que está chispo,
ruge contra el obispo
que ni un cobre le da.*

Puno, 1919.

EL REY DEL ARCO DE USTUA

*La voz del campanario
persigue su rodar...
¡Oh el consuetudinario
dolor por el yantar!*

*Cuando era comisario
se hacía respetar;
hoy le sabe a calvario
la vida del lugar.*

*Sólo cuando se cuece
las tripas, se engrandece;
de borracho está en El;*

*y en un sitio cualquiera
se yergue, grita, ¡impera!
y desprecia el cuartel...*

Puno, 1919.

DON PABLO EL CIEGO

*El ciego del poblado
se ha ido al hospital.
¡Ay, su rostro barbado
rugoso y patriarcal!...*

*¡Pobre viejo!, nublado
de ceguera fatal:
eres un desolado
pecado capital...*

*Te extraña el tendero,
el pobre hojalatero
y el astroso aguador.*

*Ya no te ven los días
con tus latas vacías
buscando un comprador.*

Puno, 1919.

BRAULIO EL TONTO

*En cocinas y umbrales
sumía su penar,
y sus penas fatales
las echaba a roncar...*

*Se iba a los arrabales
a beber y a cantar,
y al sol, en los pastales
se ponía a espulgar...*

*Ya ostentaba un sombrero
de copa, como un mero
gorro de policial.*

*Y entre tantos embates
hoy está con Orates
en juerga cerebral.*

Puno, 1919.

DIMAS EL RESPONSERO

*Dentro de todo velorio
él era el principal;
su sacro repertorio
no encontraba uno igual*

*Si había desposorio
su gesto era triunfal.
Popular auditorio:
calló el latín cordial...*

*Con su tongo abollado,
su chal y su cayado
velando la pasó.*

*Y en la morgue, una tarde,
entre un cirio que arde,
ni un puerco lo veló.*

Puno, 1919.

A JOSE ANTONIO ENCINAS
 (En sus 50 años de trabajo de la Enseñanza)

*Irrumpo hacia la vida en predio del maestro.
 El sabe que fui un niño solo y atormentado.
 ¿Qué me enseñó el maestro de las nieves eternas?
 Esto debo decirlo con la voz bien en alto.*

*He ahí un hombre que hace su vida y que deshace
 su vida en la del hombre herido y maniatado.
 A mí me enseñó a ser rebelde, duro, entero,
 que son de viento y roca los hombres de los páramos.*

*Vivo al maestro pobre corrido por las ratas...
 Al niño abandonado de la aldea y la pampa.
 Con él escarnecido. Contra Poncio Pilatos.*

*Parad unos instantes, Trituradora: un hombre
 está de pie y os habla de la historia hecha hombre.
 Yo y mi compañero de carpeta escuchamos.*

Lima 1957.

COPLAS DE LA CIUDAD DE LIMA*

*Estoy en la gran ciudad
 acampado
 vuelo entre aleros
 lomas y atajos*

* Estas *Coplas de la ciudad de Lima*, surgidas del estro del poeta de *Ande*, me las entregó poco antes de su prematuro deceso. Decíame "para que tu hagas de esas cosas, lo que mejor convenga".

Dichas "coplas" fueron ya publicadas en *Aire y tierra*. Sin embargo, hay cuatro modificaciones en el original que hoy se publica. En lugar de *el inkaico*, el "tawantinsuyano", de la octava copla. En lugar de *mujer de Monzón*, "mujer de Llachón", de la décimo tercera copla. En lugar de *una tajada de sol*, "unas tajadas de sol", de la décimo octava copla. Y, por último, en lugar de *ay*, sin signos de exclamación, "¡ay!", con dichos signos.

*¿Qué habría sido de mí
si os volteo la espalda
cielo árbol
hombre pampa?*

*Desde que me agarré
del viento
parvadas de días
voltejean tierra y cielo.*

*Estoy en la gran ciudad
en que se repartieron
los de a caballo
el botín sangriento.*

*Ah visorrey. Eh comendador
Eh doctrinero
Eh mandoncillo
el inkaiko es eterno.*

*Estoy en la gran ciudad
campanas y toros
somos miles
sobre sus lomos.*

*Vástagos del porquerizo
Vástagos del tuerto
hay que buscarlos
en los pliegues del viento.*

*Afirmo
que en donde acampo
está con toda su voz
el inkaiko.*

*Estoy en la gran ciudad
¿Soy un poseido?
¿Quién te vive
monstruo de vidrio?*

*Esto va bien camarada
tú tienes las llaves
me miras de arriba a abajo
me hablas campante.*

*En el Mercedes Benz
en el ascensor*

*hombre de Huancavelica
mujer de Hualgayoc*

*Metales
lanceros
clarines
del Regimiento.*

*Vozarrón de la fábrica
ráfaga del avión
hombre de Quispicanchis
mujer de Monzón.*

*Cualquiera diría
que el poeta está huero
pues se la pasa estrechando
manos de los cerros.*

*Furor del sindicato
fuego de la asamblea
altas las frentes
de ande y selva.*

*Estoy en la gran ciudad
jardines y rascacielos
todos a una
a hacer la vida de nuevo.*

*Humpiri
Juana Sonko
apuros que ya suenan
corneta y bombo.*

*Nos hará bien unos tragos
de nieve y viento
unas tajadas de sol
un refresco de jilgueros.*

*Rincón de la gran ciudad
florida altipampa
charango de brujería
¡ay!, las embrujadas.*

*Nadie venga a hablar de muerte
Abajo los concialiábulos
que indios y cholos
aquí estamos.*

**PALABRAS EN EL CENTRO CULTURAL
"BRISAS DEL TITIKAKA"***

Siento el calor de las voces altas de:

José Santos Chocano
José María Eguren
José Carlos Mariátegui
César Vallejo
Gamaliel Churata
Federico More
Ernesto More
César Atahualpa Rodríguez
Percy Gibson
Renato Morales de Rivera
José Antonio Encinas
Enrique Encinas
Moisés Encinas
Adalberto Varallanos
José Varallanos
Armando Bazán
Emilio Romero
Luis de Rodrigo
Amadeo Landaeta
Emilio Vásquez
Francisco Pastor
Antero Peralta Vásquez
José Portugal Catacora
Francisco Izquierdo Ríos.

Emilio Romero asistió al crecimiento de mi planta poética. Era mi alta voz. Inteligencia superior, finísima sensibilidad, manos de gigante para la amistad. Recuerdo de su entusiasmo ante mis pininos versísticos... Después

* El poeta Alejandro Peralta fue galardonado con el Premio Nacional de Poesía por el Instituto Nacional de Cultura y a nombre de la Nación, en el concurso anual correspondiente a 1970. Con ese motivo, todas las instituciones culturales y sociales puneñas, con residencia en la ciudad de Lima, le tributaron al poeta triunfador de *Poesía de entretiempo*, condigno homenaje de aplauso y congratulación. La ceremonia se llevó a cabo la noche del 22 de enero de 1971 en los salones del Centro Cultural "Brisas del Titikaka".

Alejandro Peralta pronunció entonces, el breve discurso que aquí se incluye.

cuando el tallo se hizo tronco, señaló a mi libre "Ande" entre los grandes del Perú.

José Santos Chocano tiene que estar contento porque el Estado Peruano ha retomado su saludo al poeta aparecido en el año 1926 en la ciudad del Lago Sagrado, del que salió el Inka. Y el contentamiento se ensancha porque, en Lima, mi último libro "Poesía de entretiempo", fue saludado a su aparición por el poeta Francisco Ben dezú, legítimo creador de finísimas esencias, hombre pleno.

Culmina el periplo con acento multitudinario, a través de los centros culturales representativos: Instituto Puneño de Cultura, Instituto José Antonio Encinas, Club Departamental Puno, Asociación Cultural "Brisas del Titikaka". Cabe decir que yo no he arado en el mar. Que hoy que ha resucitado Túpac Amaru, mi poesía en la que está de cuerpo entero el hermano indio, va a echarse a andar, como quiere el inmortal poeta de Santiago de Chuco.

Estoy, pues, en mi altiplanicie, con mis bolsillos llenos de peñascos, con "los martillos de los montes sobre los yunque pulmonares".

LOS SEIS MAESTROS DEL ERROR

INTRODUCCION

En el siglo VI a.C. surgen en la India una serie de movimientos filosófico-religiosos que sostenían doctrinas contrarias a las enseñanzas tradicionales que constituyan el Brahmanismo de la época y estaban expresadas en los *Vedas*, los *Brahmanas* y las antiguas *Upanishads*, doctrinas que también serían rechazadas varios siglos más tarde por el Hinduismo, producto de la evolución del Brahmanismo. De entre estos movimientos los dos más importantes son el Budismo y el Jainismo que han perdurado hasta nuestros días y que poseen una vasta y valiosa literatura constituida especialmente por el Canon de la secta budista de los *Theravadins* (redactado en *pali*), el Canon Jaina (redactado en *ardhamagadhi*) y sus respectivos comentarios. Pero al lado de ellos existieron otros que se extinguieron en el transcurso de los siglos y que sólo nos son conocidos a través de escasas y aisladas referencias, la mayor parte de las cuales se encuentran en los Cánones Budista y Jaina.

El Samaññaphalasutta, texto del Canon Budista (*Digha Nikaya I, 2*) expone las doctrinas de seis maestros del error,¹ contemporáneos de Buda, representan-

¹ Hemos adoptado esta expresión para designar a los seis pensadores a que se refiere este trabajo. Esta expresión corresponde a la palabra *pali* 'michchaditthika' que Buda utiliza con respecto a Makkhali Gosala en *Anguttara Nikaya I*, p. 33 (PTS I, p. 33).

La confrontación de Buda y de sus adeptos con los seis maestros heréticos no sólo se llevó a cabo, según los textos, en un

tes de corrientes de pensamiento heterodoxo desde el punto de vista del Brahmanismo y contrario también al Budismo.² Estos seis maestros del error son: Purana Kas-sapa, el amoralista, Makkhali Gosala, el determinista, Ajita Kesakambala, el materialista, Pakudha Kachchaya-na, el atomista, el *nigantha* Nataputta, Sañjaya Belattha-putta, el escéptico. El “*nigantha*” Nataputta, como luego veremos es el representante del Jainismo. Todos ellos, por lo que nos dice el Samaññaphalasuttam I, p. 41 (I, p. 47)³ eran jefes de grandes comunidades de ascetas errantes y mendicantes, y tenidos en gran estima por sus segui-dores.

plano doctrinario, intelectual, sino también en un plano mágico, sobrenatural. Cf. por ejemplo el texto chino editado por N. Vandier-Nicolas, *Shariputra et les six maîtres d'erreur*, donde el famoso discípulo de Buda interviene en un certamen de carácter mágico con los maestros heréticos.

² Además del Samaññaphalasuttam del *Digha Nikaya* numerosos textos del Canon Pali se refieren en forma más o menos extensa a los seis maestros del error y a las doctrinas que el Samaññaphalasuttam les atribuye. Algunos de ellos al referirse a las doctrinas no indican los nombres de los maestros que las sostienen y otros las atribuyen a los maestros nombrados por el Samaññaphalasuttam pero en forma diferente a como este último sutta lo hace; otros atribuyen también a los seis maestros algunas doctrinas de menor importancia. De entre estos tex-tos nos limitamos a señalar los siguientes:

Majjhima Nikaya I, pp. 128-131 (PTS I, p. 92-95); I, p. 248 (I, p. 198); I, p. 292 (I, p. 238); I, pp. 308 y 309 (I, pp. 250 y 251); II, pp. 43-60 (II, pp. 372-387); II, pp. 212-220 (I, pp. 515-521); II, pp. 225-226 (II, pp. 2-4); II, pp. 255-257 (II, pp. 29-31).

Samyutta Nikaya I, pp. 64-65 y 67 (I, pp. 66-68); II, p. 297 (III, p. 69); II, pp. 418-424 (III, pp. 206-213); III, pp. 265-266 (IV, pp. 298-299); III, p. 341 (IV, pp. 398-399); IV, p. 112 (V, p. 126).

Anguttara Nikaya I, p. 34 (I, p. 33); p. 204 (I, pp. 220 y 221); I, pp. 266 y 267 (I, pp. 286 y 287); III, pp. 93 y 94 (III, 383 y 384); III, p. 293 (IV, p. 180); IV p. 67 (IV, p. 428).

Suttanipata Khuddakanikaya vol. I, pp. 344-345 (pp. 90 y 91).

Mahabodhi Jataka, V, pp. 227-246 (Fausböll).

Milindapañha, pp. 4 y 5 (ed. Trenckner).

Es interesante señalar que además de los textos del Canon Pali que acabamos de mencionar, existen versiones tibetanas y chinas de textos originales indios budistas que se refieren a las doctrinas de los seis maestros heréticos. Cf. al respecto C. Vogel, *The Teachings of the six heretics*.

³ Citamos los textos del Canon Pali por la edición *Nalanda-Devanagari-Pali-Serios*, Bihar, 1958 (Pali Publication Board, Bihar Government) y señalamos entre paréntesis el tomo y la página correspondientes de la edición de la *Pali Text Society* de Londres.

El Samaññaphalasuttam es el texto que nos proporciona la más completa información sobre los mencionados seis maestros.

En este texto el rey Ajatasattu de Magadha le dice a Buda que él les ha preguntado a cada uno de los seis maestros cuál es el beneficio visible derivado de la condición de samán o sea de asceta errante y mendicante, y seguidamente expone las respuestas que recibiera y, como él mismo observa, que no corresponden a su pregunta. Damos a continuación, precedida de breves notas introductorias, la traducción de las respuestas dadas por los seis maestros al rey Ajatasattuy en las cuales están expuestas sus respectivas doctrinas.

PURANA KASSAPA, EL AMORALISTA

Se posee una serie de referencias más o menos fantásticas sobre la vida y muerte de Purana Kassapa. Purana Kassapa fue tenido en gran estima por los Ajivikas —comunidad de religiosos mendicantes muy influyentes en la época de Buda y a la cual nos referimos al tratar de Makkhali Gosala—. Su doctrina es una ética que constituye un corolario necesario del determinismo *ajivika* y por esa razón puede pensarse que era aceptada por los *Ajivikas*.

Purana Kassapa enseña la ausencia de valor de la acción tanto para el bien como para el mal. Niega que de las acciones buenas o malas deriven mérito (*puñña*) o demérito (*papa*). La acción humana es a-moral, al margen de las categorías del bien y del mal. Es la llamada teoría de la '*akirija*',⁴ palabra ésta que literalmente significa: "no-acción" y que designa una doctrina que niega el valor de la acción desde un punto de vista ético.

Con esta teoría Purana Kassapa rechaza implícitamente la doctrina del *karman* o retribución de los actos. Según este principio toda acción realizada en una de las vidas que constituyen el ciclo de las reencarnaciones, produce necesariamente, según su naturaleza, consecuencias buenas o malas en esta vida o en otra. Las consecuencias buenas o malas de la acción constituyen el premio

⁴ Ver el *Critical Pali Dictionary* Vol. 1, p. 7 bajo '*akiriya*'.⁵

o el castigo que inexorablemente la acompañan. El destino del hombre en cada una de sus reencarnaciones está determinado por sus propias acciones, llevadas a cabo en esa reencarnación o en las anteriores.

Al negar explícitamente el valor moral de la acción e implícitamente la doctrina del *karman*, Purana Kassapa se opone al Brahmanismo, al Budismo y al Hinduismo, sistemas esencialmente morales y que consideran la doctrina del *karman* un principio básico e indiscutible.

El amoralismo de Purana Kassapa constituirá un elemento esencial del sistema materialista indio del cual trataremos al ocuparnos de Ajita Kesakambala. Con respecto al amoralismo de los materialistas Haribhadrasuri (80) dice:

lokayata vadantyevam nasti devo na nirvrtih,
dharmadharmau na vidyete na phalam punyapa-
payoh.

“Los lokayatas dicen: ‘no existe Dios ni la Beatitud; no existen la Ley (dharma) ni la no-Ley (adharma) ni fruto de acciones buenas o malas’”.

TRADUCCION

1. “‘El que actúa, oh gran rey, o hace actuar, el que destruye o hace destruir, el que atormenta o hace atormentar, el que mortifica o hace mortificar, el que tortura o hace torturar, el que tiembla o hace temblar, el que destruye la vida, el que toma lo que no le es dado, el que abre un hueco en la pared,⁶ el que saquea, el que asalta una casa solitaria, el que tiende emboscadas, el que tiene relaciones con la mujer de otro, el que miente —aunque actúe (así) no hace nada malo (papa)—.
2. Y aun si uno con disco⁷ tan filoso como una navaja, redujera a todos los seres vivos de esta tierra a un

⁵ Damos este texto y los siguientes según la edición *Nalanda* del Canon Pali, con la siguiente salvedad: la división en párrafos y la numeración las hemos agregado nosotros para facilitar su lectura.

⁶ Para introducirse en una casa con el fin de robar.

⁷ Tipo especial de arma.

solo montón de carne, a una sola masa de carne, de ello no resultaría ninguna falta (papa), no se produciría como consecuencia ninguna falta.

3. *Y aun si uno fuera por la orilla sur del Ganges matando y haciendo matar, destruyendo y haciendo destruir, atormentado y haciendo atormentar, de ello no resultaría ninguna falta, no se produciría como consecuencia ninguna falta.*
4. *Y aun si uno fuera por la orilla norte del Ganges dando y haciendo dar, sacrificando y haciendo sacrificar, de ello no resultaría ningún mérito (puñña), no se produciría como consecuencia ningún mérito.*
5. *De la donación⁸, el autocontrol, el autodomínio y la veracidad no resulta ningún mérito, no se produce como consecuencia ningún mérito.*
6. *De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto visible de la condición de camán, Purana Kasapa me contestó con la doctrina de la 'akiriya'".*

MAKHALI GOSALA, EL DETERMINISTA

Se poseen numerosas referencias sobre Makkhali Gosala. Estuvo asociado al Mahavira, fundador del Jainismo, del cual se separó por divergencias de doctrina. Pasó a la comunidad rival de los *Ajivikas*. Los *Ajivikas* constituyan una comunidad de religiosos mendicantes que existió desde antes del Budismo y floreció en la época de Buda, y cuya existencia está acreditada hasta mediados del siglo XV. Makkhali Gosala se convirtió en uno de los maestros más importantes e influyentes de esa comunidad. Según Basham, p. 55, el principal adversario y más peligroso rival de Buda no habría sido el Mahavira sino Makkhali Gosala. Buda, *Anguttara Nikaya I*, p. 34 (I, p. 33), declara que no ha nacido otra persona, tan perniciosa para dioses y hombres como Makkhali Gosala.⁹ Las doctrinas que el *Samaññaphalasuttam* atribuye a Makkhali Gosala forman parte del *Ajivikismo*.

⁸ Especialmente la limosna.

⁹ La animadversión que Buda sentía por Makkhali Gosala se expresa no sólo en este juicio sobre su rival, sino en la expresión 'moghapurisa' que le aplica en este texto. Esta palabra sig-

En la primera parte del texto Makkhali Gosala sostiene un determinismo total: todo está fatalmente dispuesto por el Destino (*niyati*), la asociación de circunstancias (*sangati*) y la propia naturaleza (*bhava*).¹⁰ Como corolario de este principio, Makkhali Gosala niega el libre albedrío y para él 'no existe acto de uno mismo', es decir un acto que tenga su origen en el hombre y de cuyas consecuencias él pueda ser responsable. Con este fatalismo Makkhali Gosala está rechazando, por un lado, la responsabilidad moral y por otro, al igual que Purana Kassapa, la creencia en el *karman*. Makkhali Gosala reemplaza el dominio del *karman* por el dominio del *Destino*.

Con su determinismo absoluto y las consecuencias que éste entraña, Makkhali Gosala se opone drásticamente al Brahmanismo, al Budismo y al Hinduismo, para los cuales la libertad humana es un principio básico, ya que es el hombre el que, por sus propios actos por la calidad moral de éstos, decide su propio destino.

En la segunda parte del texto se encuentra una larga lista de *ítems*. Este pasaje es especialmente oscuro porque se ignora qué significaban para Makkhali Gosala muchos de los vocablos utilizados. Además no es claro si Makkhali Gosala se está refiriendo con respecto a muchos *ítems* de esta lista, a unidades o a clases: por ejemplo, ¿se trata de 1.406.600 "nacimientos principales" o de "clases de nacimientos principales"? Con todo es posible sacar algunas conclusiones de este pasaje relativas a las opiniones de Makkhali Gosala.

1. *Universo limitado*. Se tiene la impresión que la enumeración no sólo pretende establecer el "inventario" del mundo, señalar el número de "cosas" que en él existe, sino que además parece inspirada en una concepción finita del universo, según la cual no hay lugar para

nifica según el PTS *Dictionary*: "stupid or dense fellow". Ver *Anguttara Nikaya* I, p. 267 (I, p. 287), donde Buda además de llamar a Bakkhali Gosala repetidas veces 'moghapurisa' y de declarar que ha nacido para mal de muchos seres, dice que la doctrina de Makkhali Gosala es la peor de las doctrinas como lo es entre los mantos un manto de pelo: "frio en invierno, caluroso en verano, de feo color, de mal olor, desagradable al tacto".

¹⁰ 'Sangati' y 'bhava' son formas subordinadas bajo las cuales se manifiesta el Destino (*niyati*).

lo infinito, lo ilimitado, lo indeterminado, y los elementos, los factores constitutivos de la realidad se dan en un número fijo e inalterable. De la misma manera en el Budismo la doctrina del *paticchhasamuppada* (Generación condicionada) no sólo establece la cadena de las causas y efectos que llevan a la producción del dolor, sino que además se funda en la concepción de una causalidad todopoderosa, ley suprema del universo. Esta concepción de Makkhali Gosala estaría plenamente de acuerdo con la doctrina del férreo dominio ejercido sobre los seres por el Destino.

2. *Número limitado de grandes períodos cósmicos.* Hay que hacer resaltar el hecho de que para Makkhali Gosala existe un número inmenso pero limitado de grandes períodos cósmicos (*mahakappa*). Asimismo el número de subperíodos cósmicos es limitado.

De acuerdo con las antiguas *Upanishads*, en que se halla expresado el pensamiento brahmánico, el mundo ha tenido un comienzo, por consiguiente su duración tiene un límite en el pasado. En los textos del *Canon Pali* se habla de períodos cósmicos (*kappa, mahakappa*), de sus subdivisiones (*antarakappa*), de la incalculable (*asankheyya*) duración de esos períodos y subperíodos, y de ciclos de destrucción y renovación del mundo. Pero en ellos nada se dice acerca del número de períodos. Para el Hinduismo, como concisamente lo expresa Shankara (*Brahmasutra* 2.1,36), “*los kalpas pasados y futuros son ilimitados*” (*atitanagatanam... kalpanam na parimanam asti*’).

3. *Concepción del samsara (ciclo de reencarnaciones).* Para Makkhali Gosala el *samsara* es limitado, tiene un principio y un fin. Su duración es la de los 8.400.000 grandes períodos cósmicos. El hombre debe necesariamente transmigrar, pasar de un cuerpo a otro, durante el tiempo que abarcan los grandes períodos cósmicos. El *samsara* es, pues, igual para todos. El ciclo de las reencarnaciones está al margen de la moral: las buenas o malas acciones no lo disminuyen o aumentan. Una vez que el hombre, sabio o ignorante, ha recorrido toda la extensión del *samsara*, alcanza automáticamente el fin del

¹¹ Es decir, para el tornarse moralmente impuros.

sufrimiento. Esta doctrina es llamada 'samsarasuddhi': "la purificación mediante la transmigración".

La concepción del *samsara* de Makkhali Gosala se opone a las del Brahmanismo, Budismo e Hinduismo. Para estos tres sistemas el *samsara* tiene una duración indeterminada que varía de individuo a individuo, según el carácter moral de sus acciones. Sabios e ignorantes no son iguales frente al *samsara* y la Liberación, el fin del sufrimiento, no se produce automáticamente por el solo hecho de recorrer la extensión total y prefijada del *samsara*, sino como consecuencia de una determinada conducta o de un determinado conocimiento.

TRADUCCION

1. *"Oh gran rey, no existe causa, no existe razón para la corrupción de los seres. Los seres se corrompen sin causa, sin razón. No existe causa no existe razón para la purificación de los seres. Los seres se purifican sin causa, sin razón. No existe acto de uno mismo, no existe acto de otro, no existe acto humano; no existe la fuerza, no existe la energía, no existe la firmeza humana, no existe el esfuerzo humano. Todos los seres, todo lo que respira, todo lo que existe, todo lo que vive carece de voluntad, de fuerza, de energía evolucionando por obra del destino (niyati), de la asociación de circunstancias (sangati), de su propia naturaleza (bhava), experimentan la felicidad y el sufrimiento en las seis categorías (abhijati)¹².*
2. *Existen, oh gran rey, 1.406.600 nacimientos principa-*

¹² En el *Anguttara Nikaya* III, pp. 93 y 94 (III, pp. 383 y 384) se enumeran las seis categorías en que se encuentran distinguidos los hombres. El *Anguttara* atribuye esta clasificación a Purana Kassapa, pero Basham, p. 243 y Hoernle, en Hastings I, p. 262, siguiendo a Buddhaghosha, consideran que la clasificación del *Anguttara* es la de Makkhali. Las seis categorías son las siguientes: 1. *negra*: comprende a los que tienen ocupaciones crueles o criminales; 2. *azul*: comprende a los monjes que viven como ladrones y a los que creen en la eficacia de los ritos; 3. *roja*: comprende a los *niganthas* o monjes jainas, que usaban un solo vestido; 4. *verde*: comprende a los discípulos laicos de los *achelakas*, término éste que designa probablemente a los *ajivikas*; 5. *blanca*: comprende a los ascetas *ajivikas* hombres y mujeres y 6. *supremamente blanca*: comprende a Nanda Vachcha, Kisa Sankichcha y Makkhali Gosala.

les; 509 actos y medio; 62 caminos; 62 sub-periodos cósmicos; 6 categorías; 8 etapas humanas; 4.900 ocupaciones; 4.900 monjes errantes; 4.900 regiones de nagas (serpientes); 2.000 facultades; 30.000 infiernos; 36 elementos de impureza; 7 matrices animadas; 7 matrices inanimadas; 7 matrices nudo; 7 dioses; 7 hombres; 7 demonios; 7 lagos; 707 putas (?); 707 precipicios; 707 sueños; 8.400.000 grandes períodos cósmicos; circulando y transmigrando a través de los cuales, el sabio y el ignorante pondrán fin al sufrimiento. Aquí no cabe: 'Con esta disciplina moral (sila) o con esta daber (vata) y con este ascetismo (tapa) o con esta vida religiosa (brahmachariya), poco a poco, yo haré madurar el acto no plenamente madurado o yo pondré fin al acto madurado'. Así no es. La felicidad y el sufrimiento están medidos, el samsara está delimitado no existe, (en él) disminución ni crecimiento, no existe ni más ni menos. Así como un ovillo de hilo, cuando es arrojado, corre desenredándose, del mismo modo el sabio y el ignorante, circulando y transmigrando pondrán fin al sufrimiento'.

3. *De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto visible de la condición de samán, Makkhali Gosala me contestó con la 'purificación mediante la transmigración (samansarasuddhi)'.*

AJITA KESAKAMBALA, EL MATERIALISTA

Nada se sabe de la vida de Ajita Kesakambala. Sus doctrinas hacen de él uno de los maestros más antiguos del materialismo indio. Los adherentes a la escuela materialista recibieron diversas denominaciones: *Charvakas*, *Lokayatas*, *Barhaspatyas*, *Bhutavadins*, *Nastikas*¹³.

El materialismo indio comienza a constituirse en la época que ahora nos ocupa. El materialismo se mantendrá vigente en todo el curso de la historia de la cultura de la India, aunque sin tener la pujanza de los sistemas ortodoxos o de los sistemas budistas o jaina. Según la tra-

¹³ 'Charvaka', término de significado oscuro; 'Lokayata' aproximadamente significa "que tiene que hacer con el mundo"; 'Barhaspatya': "seguidor de Brihaspati"; 'Bhutavadin': "que sostiene la doctrina de los elementos" y 'Nastika', término opuesto a 'astika', respecto al cual ver nota 16.

dición india el materialismo fue sistematizado por Brihaspati, autor sobre cuya vida y época nada se sabe a ciencia cierta y de cuya obra, los *Brihaspati-sutras*, sólo se conservan algunos fragmentos. Conocemos el sistema materialista por la exposición que de él hacen Madhava, Shankara y Haribhadrasuri, por las referencias que se encuentran en diversas obras y por los escasos fragmentos de *Brihaspati*¹⁴. De acuerdo con estos textos los materialistas sostenían que todo, incluso la conciencia, tiene su origen en la materia; negaban la existencia del alma, de la vida *post-mortem*, del cielo, de la Liberación, de Dios, de lo sobrenatural; rechazaban la doctrina del *karman* y el valor moral de la acción; no le concedían ningún valor a la literatura sagrada (los *Vedas*, etc.), a las instituciones que en ellos se fundamentan (sacerdocio, castas, *ashramas* o etapas de la vida, etc.), a los ritos y ceremonias religiosas; consideraban que la percepción sensorial es el único medio válido de conocimiento; afirmaban que el placer sensual es el único fin que el hombre debe seguir en la vida.

La exposición de la doctrina de Ajita Kesakambala en el *Samañaphalasuttam* comienza con una serie de negaciones a las cuales hay que dar, en nuestra opinión, la siguiente interpretación: Al negar la donación, el sacrificio, la oblación, las consecuencias de las acciones, lo que Ajita pretende es negar el valor religioso o moral de los actos; al negar la existencia de otro mundo está negando la existencia de lo trascendente, de un cielo y de un infierno; al negar la existencia de samanes y brahmanes que han llegado al conocimiento de este o del otro mundo, niega la posibilidad del conocimiento místico y la validez de las explicaciones de esta realidad que no se fundamenten en la doctrina de los cuatro elementos materiales; al negar la existencia del padre, la madre, los seres espontáneos y de este mundo quiere significar que lo único que existe en realidad son los cuatro elementos materiales, que ellos están detrás de toda apariencia fenoménica y que ellos son el origen necesario, ineludible de todo.

¹⁴ S. Pathak, en la quinta Sección de su obra, pp. 133-196, citada en la Bibliografía, contiene una recopilación de las referencias a los materialistas que se encuentran en los antiguos textos, así como los restos de su literatura.

Estos principios, implícitos en las indicadas negaciones, son coherentes con la doctrina materialista desarrollada en los párrafos segundo, cuarto y quinto de este texto. Esta doctrina constituye la enseñanza central de Ajita Kesakambala. Según ella el hombre se reduce a un mero conjunto de elementos materiales¹⁵ que a su muerte retorna a sus fuentes originales no dejando nada tras de sí: el hombre termina con la muerte. De acuerdo con esto Ajita Kesakambala está negando la transmigración. El cuarto párrafo contiene una dura crítica de la "doctrina de la donación" y de "aquellos que sostienen la tesis de la existencia (*atthikavada*)". Creemos que la crítica de la "doctrina de la donación" se aplica también a la doctrina del sacrificio, de la oblación, etc., es decir a toda doctrina moral o religiosa. "Los que sostienen la tesis de la existencia" son los *astikas*¹⁶.

Por su posición frente a los valores religiosos y morales, por su concepción materialista del hombre y todas las consecuencias que ésta entraña y por su expreso y duro rechazo de toda concepción *astika* Ajita Kesakambala se opone en forma radical y total a los principios fundamentales que hacen a la esencia del Brahmanismo, Budismo o Hinduismo y se presenta como su adversario más explícitamente definido, como el más heterodoxo de los seis maestros del error.

TRADUCCION

1. "No existe la donación, oh gran rey, no existe el sacrificio, no existe la oblación, no existe fruto, consecuencia de las acciones buenas o malas; no existe este mundo, no existe el otro mundo; no existe madre, no existe padre; no existen seres espontáneos¹⁷; no existen en este mundo samanes o brahamanes rectamente encaminados, rectamente dispuestos, que habiendo conocido, habiendo percibido por sí mismos este mundo y el otro mundo, informen sobre ellos.
2. Este hombre está formado por cuatro grandes ele-

¹⁵ Con toda probabilidad para Ajita toda la realidad estaba constituida por los cuatro elementos.

¹⁶ Los '*astikas*' son aquellos que sostienen la existencia de un orden moral, de un principio espiritual, de algo trascendente.

¹⁷ Seres nacidos sin causa.

mentos (bhuta); cuando muere, la tierra retorna al elemento (kaya) tierra, se disuelve en él; el agua retorna al elemento agua, se disuelve en él; el fuego retorna al elemento fuego, se disuelve en él; el aire retorna al elemento aire, se disuelve en él; los sentidos se van al espacio.

3. *Cuatro hombres se llevan al muerto en una parihuela; hablan de él hasta el lugar de cremación; sus huesos se tornan blanquecinos; las ofrendas terminan en cenizas.*
4. *La donación es doctrina de imbéciles. Es una charla vacía y falsa la de aquellos que sostienen la tesis de la existencia (atthikavada).*
5. *Ignorantes y sabios, después de la destrucción del cuerpo, se aniquilan (uchchijjanti), perecen, no existen después de la muerte'.*
6. *De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto visible de la condición de samán, Ajita Kesakambala me contestó con el 'aniquilamiento (uchcheda)'".*

PAKUDHA KACHCHAYANA, EL ATOMISTA

No se tiene información acerca de la vida de Pakudha Kachchayana. Su doctrina de los siete elementos pasó a formar parte del *Ajivikismo* del sur de la India en una época posterior a Makkhali Gosala.

En el pasaje del *Samaññaphalasuttam* se expone la doctrina de los elementos de Pakudha Kachchayana.

En el segundo párrafo se enumeran los siete elementos. A los cuatro elementos de Ajita Kesakambala: tierra, agua, fuego y aire, Pakudha Kachchayana agrega tres más: placer, dolor y el denominado '*jiva*', término éste que puede ser traducido por "vida", "principio de vida", "alma individual". Sea cual sea la traducción que se adopte para '*jiva*' y sea cual sea la concepción del placer y del dolor de Pakudha, lo cierto es que estos tres son también para Pakudha 'elementos'; están considerados en el mismo plano de los otros cuatro y se les atribuye las mismas características. Por esta razón se podría pensar

que Pakudha Kachchayana se inclinaba por una concepción materialista y que estaba entre aquellos para quienes el 'jiva' era lo mismo que el cuerpo¹⁸.

En los párrafos primero y tercero se señalan características de dichos elementos. Con referencia a algunas de ellas no se sabe a ciencia cierta qué es lo que Pakudha ha querido expresar por tratarse de una exposición tan sucinta de su doctrina. Las interpretaciones que siguen son meros intentos de explicación de las características de los elementos y tienen un carácter más o menos hipotético según el caso. "*No han sido hechos, no se les ha hecho hacer*". No han sido fabricados, manufacturados con materiales preexistentes. "*No han sido creados, no se les ha hecho crear*". No han sido sacados de la nada. Han existido siempre. "*Son estériles*". No se reproducen, no dan lugar a otros. "*Son estables como pilares*". Los elementos se mantienen firmes y a una distancia determinada y siempre igual entre ellos. "*No se mueven*". Los elementos ocupan siempre el mismo lugar en las distintas cosas que conforman. "*No se dañan mutuamente*". Por ejemplo el elemento fuego no consume al elemento agua. "*Son incapaces de producirse unos a otros placer o dolor*". No pueden influirse emocionalmente entre sí y son insensibles.

En el párrafo cuarto se mencionan otras características importantes de los elementos. Se expresa que "*con respecto a ellos (los elementos) no hay alguien que mate o haga matar, que oiga o haga oír, que conozca o haga conocer*". Creemos que debemos entender esta frase en el sentido de que nadie puede destruirlos, que nadie puede ser informado o informar sobre ellos y que nadie puede conocerlos o darlos a conocer. Además se dice que si se corta una cabeza con una espada, no se despoja por ello a nadie de la vida, pues la espada penetra en el intersticio que existe entre los siete elementos. Esto implica que entre uno y otro de los siete elementos existe un espacio (*vivara*) que ellos no llenan, es decir, el vacío.

Se podría extraer de las características atribuidas por Pakudha y Kachchayana a los elementos ciertas conclusiones: (a) Los elementos son eternos, sin principio ni

¹⁸ *Udana* VI, 4.

fin, ya que no han sido creados y son indestructibles. (b) Son infinitamente pequeños. La espada, en efecto, caerá siempre en el espacio vacío existente entre ellos. Si los elementos se presentasen como masas de cierta magnitud, la espada o bien chocaría con ellos o bien los dividiría. Además el hecho de que no puedan ser conocidos, es decir de que caigan fuera del dominio de los sentidos podría indicar el carácter infinitamente pequeño de los elementos. (c) Son indivisibles, ya que nada puede alcanzarlos para dividirlos y (d) son como mónadas, pues cada uno tiene su existencia separada de los otros y ni se dañan ni se influyen entre sí.

Creemos que es atinado considerar a Pakudha Kachchayana el representante más antiguo del atomismo en la India, teniendo en cuenta las características que él atribuye a los elementos, las implicancias existentes en ellas y su concepción de un espacio vacío.

Ni en el Brahmanismo ni en el Budismo primitivo, aparecen rastros de teorías atomistas. Pero ulteriormente, en el Hinduismo, el atomismo, tal como es expuesto por el sistema *Vaisheshika*, es aceptado como doctrina ortodoxa.

TRADUCCION

1. “*Estos siete elementos (kaya), oh gran rey, no han sido hechos, no se les ha hecho hacer; no han sido creados, no se les ha hecho crear; son estériles, inmutables, estables como pilares; no se mueven, no se alteran, no se dañan mutuamente; no son capaces de producirse unos a otros placer o dolor ni placer y dolor.*
2. *¿Cuáles son estos siete elementos? El elemento tierra, el elemento agua, el elemento fuego, el elemento aire, el placer, el dolor y séptimo la vida.*
3. *Estos siete elementos no han sido hechos, no se les ha hecho hacer; no han sido creados, no se les ha hecho crear; son estériles, inmutables, estables como pilares; no se mueven, no se alteran, no se dañan mutuamente; no son capaces de producirse unos a otros placer o dolor ni placer y dolor.*

4. *Con respecto a ellos no hay alguien que mate o haga matar que oiga o haga oír, que conozca o haga conocer. Aun aquel que con espada afilada corta una cabeza, no le quita la vida a nada: la espada penetra en el intervalo (vivara) entre los siete elementos'.*
5. *De esta manera, señor, interrogado por mi acerca del fruto visible de la condición de samán, Pakuhda Kachchayana me contestó 'una cosa por otra (aññena aññam)'.*

EL NIGANTHA NATAPUTTA

Con toda probabilidad el *nigantha* *Nataputta* que este texto menciona no es otro que *Vardhamana Mahavira*, el vigésimo cuarto *tirthankara* o jefe religioso de los *niganthas* mejor conocidos con el nombre de *Jainas*, y contemporáneo de *Buda*.

El pasaje del *Samaññaphalasuttam* que expone su doctrina es sumamente breve y oscuro, pero, según anota Jacobi, *Jaina Sutras* II, p. 20, no contiene nada ajeno al credo jaina e imita con éxito el estilo de los *sutras* jainas. De todos modos este texto da una idea muy pobre del *Mahavira* y de su doctrina ya que el Jainismo constituyó una de las corrientes filosófico-religiosas más desarrolladas de la India con una vasta e interesante literatura. Lo único que cabe decir con respecto a este pasaje es que contiene una referencia a la práctica jaina de no beber agua sin filtrar para no destruir los seres vivos que habitan en ella, expresión de un exagerado sentimiento de *ahimsa* (no-violencia) que el Budismo no podrá ver con simpatía dada su posición moderada de "camino del medio".

TRADUCCION

1. "*En este mundo, oh gran rey, un nigantha está controlado por el control de cuatro restricciones. ¿Cómo, oh gran rey, un nigantha está controlado por el control de cuatro restricciones? En este mundo, oh gran rey, un nigantha se restringe con respecto a toda agua, se disciplina frente a toda agua, es escrupuloso con respecto a toda agua, es afectado por toda agua.*
2. *De este modo, oh gran rey, un nigantha está contro-*

lado por el control de cuatro restricciones. Cuando, oh gran rey, un nigantha está así controlado por el control de cuatro restricciones, se dice, oh gran rey, que el nigantha es uno que ha llegado¹⁹, uno que se ha controlado, uno que es firme'.

De esta manera, señor, interrogado por mí acerca del fruto visible de la condición de samán, el nigantha Nataputta me contestó con 'el control de las cuatro restricciones (chatuyamasamvara)'".

SAÑJAYA BELATTHAPUTTA

Nada se sabe de la vida de Sañjaya Belatthaputta. Malalasekera considera que Sañjaya Belatthaputta es el mismo Sañjaya que en el *Mahavagga*, (pp. 38-41, pp. 39-43), aparece como maestro de Sariputta y Moggallana, maestro que éstos abandonaron para convertirse en discípulos de Buda.

De acuerdo con el presente pasaje del *Samaññaphalasuttam*, Sañjaya Belatthaputta tenía por norma no afirmar ni negar nada, abstenerse de emitir juicios sobre las siguientes cuestiones: la existencia de otro mundo, la existencia de seres espontáneos, la existencia de las consecuencias de las acciones, la existencia del *tathagata* después de la muerte.

El *Brahmajalasuttam* del *Digha Nikaya* I, pp. 23-26 (I, pp. 24-28) completa la información que el *Samaññaphalasuttam* nos proporciona sobre la doctrina sostenida por Sañjaya Belatthaputta. Este texto se refiere a aquellos maestros designados despectivamente con el nombre de '*amaravikkhepikas*': "los que se escabullen como anguilas".

Sañjaya Belatthaputta era indudablemente un *amaravikkhepika*, ya que de las cuatro descripciones de los *amaravikkhepikas* que el *Brahmajalasuttam* contiene, la cuarta no es sino, exactamente, el texto del *Samaññaphalasuttam* referente a Sañjaya. Además tanto en el *Samaññaphalasuttam* como en el *Brahmajalasuttam* se caracteriza la actitud de Sañjaya y de los *amaravikkhepikas* con la misma palabra: '*vikkhepa*'.

¹⁹ Sobreentendido: "a la perfección".

De acuerdo con el Brahmajalasuttam los *amaravikkhepikas* no sólo se absténian de emitir juicio sobre las cuestiones mencionadas en el Samaññaphalasuttam, sino también sobre "lo bueno" (*kusala*) y "lo malo" (*akusala*).

Además el Brahmajalasuttam contiene una información sumamente interesante: expone los fundamentos de la posición evasiva adoptada por los *amaravikkhepikas* frente a cuestiones de carácter moral. Los *amaravikkhepikas* sostenían que, con respecto a lo bueno (*kusala*) y a lo malo (*akusala*), no podían llegar a un conocimiento verdadero (*yathabhutam*); que declarar que algo era bueno o malo, desconociendo su verdadera naturaleza, (1) era incurrir en falsedad (*musa*), (2) originaba en ellos un sentimiento de atracción (*raga*) o de aversión (*dosa*) (por lo declarado bueno y por lo declarado malo respectivamente) y (3) los exponía a preguntas y críticas de otros pensadores que ellos no podrían ni contestar ni refutar; y que estas tres consecuencias les producían una perturbación (*vighata*) que significaba para ellos un obstáculo (*antaraya*).

Es lícito suponer que los *amaravikkhepikas* se absténian de emitir juicio no sólo sobre lo moral (párrafos 1, 2 y 3) y sobre las cuestiones específicas señaladas en el párrafo 4 y en el Samaññaphalasuttam, sino sobre toda cuestión en general, ya que el texto dice que los *amaravikkhepikas* se negaban a dar una respuesta, cuando se les hacía una pregunta sobre "esto o aquello", es decir sobre cualquier tema en general (*tattha tattha pañham puttha samana*).

También es fundado suponer que las razones atribuidas a los *amaravikkhepikas* como fundamento de su abstención de emitir juicio frente a cuestiones de carácter moral, servirían de fundamento a su suspensión del juicio frente a toda cuestión en general.

Conviene hacer resaltar la gran importancia que los *amaravikkhepikas* le concedían a la ataraxia, ya que si la imposibilidad de llegar al conocimiento verdadero es el presupuesto fundamental de su actitud de asbtención, la finalidad que persiguen es no ser víctimas de perturbaciones y conservar su calma, ideal éste por lo demás con hondas raíces en el espíritu de la cultura de la India.

Siendo Sañjaya Bellatthaputta un *amaravikkhepika* podemos pensar que no sólo se absténía de emitir juicio sobre las cuestiones específicas indicadas en el Samaññaphalasuttam, sino también sobre aquellas de carácter moral y, en general, sobre toda cuestión que se le planteara²⁰. Principio general para Sañjaya era la 'epojé' de todo juicio. Asimismo, por ser Sañjaya un *amaravikkhepika*, con toda probabilidad se fundaba para su abstención de juicio en la misma razón que los *amaravikkhepikas*: imposibilidad de llegar al conocimiento verdadero. Y sin duda la finalidad de su actitud era mantenerse impermeable.

Por considerar que el conocimiento es imposible, por la suspensión del juicio y por la exaltación de la ataraxia, Sañjaya Belatthaputta, al igual que los *amaravikkhepikas*, puede ser considerado un escéptico²¹.

Buda se niega también a contestar preguntas similares a aquellas que, según el Samaññaphalasuttam, Sañjaya se abstiene de responder. Pero el motivo es diferente en ambos: en Sakjaya se trata de una posición escéptica, mientras que en Buda es una posición pragmática, antiespeculativa, ya que considera que ocuparse de los temas a que esas preguntas se refieren es algo carente de utilidad, pues en nada contribuye a alcanzar la Liberación: el *nirvana*.

La posición de Sanjaya Belatthaputta es completamente contraria al Brahmanismo y al Hinduismo, sistemas esencialmente dogmáticos. Para éstos los *Vedas* constituyen la Revelación, son obras sagradas, expresión suprema de la Verdad, bajo cuya autoridad es posible dar una respuesta a cualquier pregunta que se les plantea.

TRADUCCION DEL SAMAÑÑAPHALASUTTA

1. "Si tú me preguntas: 'Existe otro mundo?' y si yo pensase: 'Existe otro mundo', yo te contestaría: 'Exis-

²⁰ Es similar a la actitud de Sañjaya la de aquel mendicante *ajivika* llamado Upaka que se encuentra con Buda. Buda le dice que ha alcanzado la Iluminación y Upaka se limita a contestarle: 'huveyyavuso', "podría ser, señor" (*Majjhima Nikaya* I, pp. 220-221 (I, pp. 170-171; *Mahavagga*, p. 11 (p. 8).

²¹ En el sentido del escepticismo griego tal como es expuesto por Sexto Empírico.

*te otro mundo'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Y no pienso: 'No no es así*²².

Si tú me preguntas: 'No existe otro mundo?' y si yo pensase: 'No existe otro mundo', yo te contestaría: 'No existe otro mundo'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: 'Existe y no existe otro mundo?' y si yo pensase: 'Existe y no existe otro mundo', yo te contestaría: 'Existe y no existe otro mundo'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: 'No existe y no no existe otro mundo?' y si yo pensase: 'No existe y no no existe otro mundo', yo te contestaría: 'No existe y no no existe otro mundo'. Pero yo no pienso. 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

2. *Si tú me preguntas: 'Existen seres espontáneos?' y si yo pensase: 'Existen seres espontáneos', yo te contestaría: 'Existen seres espontáneos'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.*

Si tú me preguntas: 'No existen seres espontáneos?' y si yo pensase: 'No existen seres espontáneos', yo te contestaría: 'No existen seres espontáneos'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

²² Es sorprendente la similitud de la manera de expresarse de Sañjaya con la fórmula que se encuentra en el sumario de la doctrina de Pirrón por Aristócles (Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIV, 18, 758 c-d, citado por Ch. L. Stough, *Greek Skepticism*, p. 27):

Si tú me preguntas: 'Existen y no existen seres espontáneos?' y si yo pensase: 'Existen y no existen seres espontáneos', yo te contestaría: 'Existen y no existen seres espontáneos'. Pero yo no pienso: 'Existen y no existen seres espontáneos'. Yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: 'No existen y no no existen seres espontáneos?' y si yo pensase: 'No existen y no no existen seres espontáneos', yo te contestaría: 'No existen y no no existen seres espontáneos'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

3. *Si tú me preguntas: 'Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?'²³ y si yo pensase: 'Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría: 'Existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.*

Si tú me preguntas: 'No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?' y si yo pensase: 'No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría: 'No existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: 'Existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?' y si yo pensase: 'Existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría 'Existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

²³ Referencia a la doctrina del *karman* a que nos hemos referido en la nota introductoria al texto de Purana Kassapa.

Si tú me preguntas: 'No existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas?' y si yo pensase: 'No existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas', yo te contestaría: 'No existe y no existe fruto, maduración de las acciones buenas o malas'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

4. *Si tú me preguntas: 'Existe el tathagata²⁴ más allá de la muerte?' y si yo pensase: 'Existe el tathagata más allá de la muerte', yo te contestaría: 'Existe el tathagata más allá de la muerte'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.*

Si tú me preguntas: 'No existe el tathagata más allá de la muerte' y si yo pensase: 'No existe el tathagata más allá de la muerte', yo te contestaría: 'No existe el tathagata más allá de la muerte'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: 'Existe y no existe el tathagata más allá de la muerte?' y si yo pensase: 'Existe y no existe el tathagata más allá de la muerte' yo te contestaría: 'Existe y no existe el tathagata más allá de la muerte'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo' Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

Si tú me preguntas: 'No existe y no existe el tathagata más allá de la muerte?' y si yo pensase: 'No no existe el tathagata más allá de la muerte', yo te contestaría: 'No existe y no existe el tathagata más allá de la muerte'. Pero yo no pienso: 'Es así'. Yo no pienso: 'Es de este modo'. Yo no pienso: 'Es de otro modo'. Yo no pienso: 'No es así'. Yo no pienso: 'No no es así'.

5. *De esta manera, señor, interrogado por mí acerca*

²⁴ Epíteto de Buda de sentido poco claro.

del fruto visible de la codicia de samán, Sañjaya Belatthaputa me contestó 'escabulléndose (vikkepa)'".

TRADUCCION DEL BRAHMAJALASUTTA²⁵

"Existen, oh *bhikkhus*, algunos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas (*amaravikkhepika*). Cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas por cuatro razones. ¿Con qué base, con qué fundamento, señores, estos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas por cuatro razones?

1. *En este mundo, oh bhikkhus, algún samán o brahmán no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. El piensa así: 'yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. Si, no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno', no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo', yo declarase: 'esto es bueno' o declarase: 'esto es malo', podría ser un error de mi parte. Y lo que pudiera ser un error de mi parte, sería una perturbación para mí. Y lo que fuera una perturbación para mí, eso sería para mí un obstáculo'. Por tal razón él, por temor a la equivocación, por un profundo desagrado por la equivocación, no declara: 'esto es bueno' ni declara: 'esto es malo'. Cuando se le hace una pregunta sobre esto o aquello, la elude con sus palabras, se escabulle como una anguila diciendo: 'Yo no pienso: 'es así', yo no pienso: 'es de este modo', yo no pienso: 'es de otro modo', yo no pienso: 'no es así', yo no pienso 'no no es así'".* Este es, oh bhikkhus, el primer supuesto, basándose en

²⁵ Anque el presente trabajo tiene por finalidad presentar el texto del Samaññaphalasuttam del *Digha Nikaya* referente a los seis maestros del error, hemos creido conveniente insertar el pasaje del Brahamajalasuttam, del mismo *Digha Nikaya*, relativo a los *amaravikkepikan* a causa de su excepcional importancia.

el cual, fundándose en el cual, algunos samanes y brahanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas.

2. *Y en segundo lugar, señores, con qué base, con qué fundamento, estos samanes y brahanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas?. En este mundo, oh bhikkhus, algún samán o brahmán no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. El piensa así: 'Yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. Si, no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno', no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo', yo declarase: 'esto es bueno' o declarase: 'esto es malo', yo podría sentir hacia ello atracción o deseo o aversión o repulsión. Y aquello hacia lo cual yo pudiera sentir atracción o deseo o aversión o repulsión, eso sería una atadura para mí. Y lo que fuera una atadura para mí, sería una perturbación para mí. Y lo que era una perturbación para mí, sería para mí un obstáculo'. 'Por tal razón, él, por temor a la atadura, por un profundo desagrado por la atadura, no declara: 'esto es bueno' ni declara: 'esto es malo'. Cuando se le hace una pregunta sobre esto o aquello, la elude con sus palabras, se escabulle como una anguila diciendo: 'Yo no pienso: 'es así', yo no pienso: 'es de este modo', yo no pienso: 'es de otro modo', yo no pienso: 'no es así', yo no pienso: 'no no es así'. Este es, oh bhikkhus, el segundo supuesto, basándose en el cual, fundándose en el cual, algunos samanes y brahanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas.*
3. *Y en tercer lugar, señores, con qué base, con qué fundamento, estos samanes y brahanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras,*

se escabullen como anguilas? En este mundo, oh bhikkhus, algún samán o brahmán no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; no conoce desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. El piensa así: 'Yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno'; yo no conozco desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo'. Si, no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es bueno', no conociendo desde el punto de vista de la verdad absoluta: 'esto es malo', yo declarase: 'esto es bueno' o declarase: 'esto es malo' — existen algunos samanes y brahmanes, sabios, inteligentes, experimentados en las discusiones con otros, que pueden hacer blanco en un pelo — ellos, me parece, van corrando con su sabiduría las teorías — ellos me interrogarían sobre esto, me pedirían razones, discutirían conmigo. A aquellos que me interrogaran sobre esto, me pidieran razones y discutieran conmigo, yo no podría darles una explicación. El hecho de que yo no pudiera darles una explicación, sería una perturbación para mí. Y, lo que fuera una perturbación para mí, sería para mí un obstáculo'. Por tal razón él, por temor al examen, por un profundo desagrado por el examen, no declara: 'esto es bueno' ni declara: 'esto es malo'. Cuando se le hace una pregunta sobre esto o aquello, la elude con sus palabras, se escabulle como una anguila diciendo: 'Yo no pienso': 'es así', yo no pienso: 'es de este modo', yo no pienso: 'es de otro modo', yo no pienso: 'no es así', yo no pienso: 'no no es así'. Este es, oh bhikkhus, el tercer supuesto, basándose en el cual, fundándose en el cual, algunos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas.

4. Y en cuarto lugar, señores, con qué base, con qué fundamento, estos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas? En este mundo, oh bhikkhus, algún samán o brahmán es de escasa inteligencia, estúpido. El, debido a su escasez de inteligencia, debido a su estupidez, cuando se le hace una pregunta

ta sobre esto aquello, la elude con sus palabras, se escabulle como una anguila diciendo: 'Si tú me preguntas: 'existe otro mundo?' '...²⁶ Este es, oh bhikhus, el cuarto supuesto, basándose en el cual, fundándose en el cual, algunos samanes y brahmanes que se escabullen como anguilas, cuando se les hace una pregunta sobre esto o aquello, la eluden con sus palabras, se escabullen como anguilas'.

CONCLUSION

El pensamiento filosófico-religioso se desarrolla en la India con gran vigor en el siglo VI a.C. En esa época quedan constituidas, en la forma en que hoy las conocemos, las antiguas *Upanishads* (*Brihadaranyaka*, *Chandogya*, *Taittiriya*, *Aitareya*, *Kaushitaki* y *Kena*), que exponen doctrinas valiosas en sí por su originalidad, profundidad y audacia, y de fundamental importancia en la cultura de la India, por la influencia decisiva que habrían de ejercer sobre el pensamiento filosófico y las creencias religiosas de su misma época y de épocas posteriores.

En ese mismo siglo Buda y el Mahavira predicaron sus doctrinas. El Budismo constituye una de las expresiones más valiosas de la cultura india, por las nuevas e insospechables perspectivas que abre al pensamiento, por su racionalismo, por la nobleza de su ética y porque da origen a una intensa y diversificada actividad filosófica y a depuradas manifestaciones de la vida religiosa y del misticismo. El Budismo será además fuente de inspiración para muchas generaciones de artistas y poetas y constituirá el vehículo de difusión de los valores culturales indios a través de toda el Asia.

Los textos que hemos analizado en este trabajo per-

²⁶ Como ya lo dijimos este pasaje es idéntico a aquel que en el *Samaññaphalasuttam* corresponde a Sañjaya Belatthaputta.

miten apreciar la pujante actividad intelectual que se desarrolla en la misma época, al margen de la corriente upanishádica, del Budismo y del Jainismo. Pero los movimientos encabezados por Purana Kassapa, Makkhali Gosala, Ajita Kesakambala, Pakuda Kachchayana y Sañjaya Belatthaputta, se presentan con características propias que los diferencian profundamente de las otras corrientes de pensamiento contemporáneas e incluso de los siglos siguientes. Son sistemas para los cuales no existe el valor religioso; en sus concepciones del hombre y del mundo lo religioso y lo moral no juegan ni pueden jugar ningún papel. Si todos los movimientos filosófico-religiosos de la India, tienen como meta la Liberación y ofrecen los medios para alcanzarla, estos pensadores desarrollan sus doctrinas al margen de toda preocupación por la Liberación, y si le dan cabida en su sistema, como Makkhali Gosala que habla de un "fin del sufrimiento", será para declarar que ella se produce automática e ineludiblemente, sin intervención del hombre, sin que se tome en cuenta la calidad moral de su conducta. En la India nunca han faltado las críticas a las creencias y a la ética vigentes, pero esas críticas siempre pretendían reemplazar el orden tradicional por un orden nuevo. Purana Kassapa, Ajita Kesakambala y Pakudha Kachchayana en cambio ejercen una crítica nihilista no sólo en cuanto atacan del modo más drástico todos los valores tradicionales, sino también en cuanto no intentan reemplazarlos por otros nuevos. Si bien es cierto que Makkhali Gosala sustituye el principio tradicional del *karman* por su concepción del *Destino*, este nuevo principio que propone, por esencia, no puede servir de fundamento a ninguna estructura religiosa o moral. Con respecto a Sañjaya Belatthaputta, su *epojé*, fundada en la imposibilidad de llegar al conocimiento y que tiene por fin la ataraxia, no se limita a juicios teóricos, sino que se hace extensiva a juicios de valor y, por consiguiente, al igual que la *epojé* de los escépticos griegos impide la estructuración de un sistema religioso o ético.

BIBLIOGRAFIA

Textos

THE DIGHANIKAYA I, ed. Bhikkhu J. Kashyap, Bihar, 1958. (Nalanda-Devanagari-Series).

THE DIGHA NIKAYA Vol. I, edited by Prof. T. W. Rhys Davids and Prof. J. Estlin Carpenter, London, 1949 (Pali Text Society).

DIALOGUES OF THE BUDDHA, translated from the pali by T. W. Rhys Davids, Part I, London, 1956 (Sacred Books of the Buddhists) (Luzac).

CANON BOUDDHIQUE PALI (TIPITAKA). Texte et traduction. Suttapitaka, Dighannikaya, par J. Bloch, J. Filliozat, L. Renou. Tomo I, Fascicule I, Paris, 1949 (Adrien-Maisonneuve).

Madhavacarya, SARVA-DARS'ANA-SAMGRAHA, ed. Prof. U. Sh. Sharma, Varanasi, 1964 (Chowkhamba).

THE SARVA-DARS'ANA-SAMGRAHA OR REVIEW OF THE DIFFERENT SYSTEMS OF HINDU PHILOSOPHY BY MADHAVA ACHARYA translated by E. B. Cowell and A. E. Gough, Varanasi, 1961 (Chowkhamba).

THE SARVA-SIDDHANTA-SANGRHA OF S'ANKARACARYA, edited with an english translation by M. Rangacarya, Madras, 1909 (Government Press).

SHADDARSHANASAMUCHCHAYA, by Shri Haribhadrasuri, with The Commentary by S'ri Manibhadra, ed. by G.D.S'astri, Banaras, 1957 (Chowkhamba) (+).

THE JATAKA TOGETHER WITH ITS COMENTARY, BEING TALES OF THE ANTERIOR BIRTHS OF GOTAMA BUDDHA, ed. V. Fausböll, London, 1962 y ss. (The Pali Text Society).

THE MILINDAPANHO, BEING DIALOGUES BETWEEN KING MILINDA AND THE BUDDHIST SAGE NAGASENA, ed. V. Trenckner, London, 1962 (The Pali Text Society).

(+) Las obras de Madhava, Shankara y Haribhadrasuri son antiguas exposiciones sistemáticas de los sistemas filosóficos indios.

JAINA SUTRAS, translated from prakrit by Hermann Jacobi, Delhi, 1964 (Sacred Books of the East) (Motilal Banarsidass).

Diccionarios

THE PALI TEXT SOCIETY'S PALI-ENGLISH DICTIONARY, edited by T. W. Rhys Davids and W. Stede, London (The Pali Text Society).

- A CRITICAL PALI DICTIONARY, V. Trenckner, D. Andersen y H. Smith, Copenhagen, 1924 y ss. (The Royal Danish Academy).
- G. P. Malalasekera, DICTIONARY OF PALI PROPER NAMES, London, 1960 (Luzac).

Estudios (x)

- B. M. Barua, HISTORY OF PRE-BUDDHISTIC INDIAN PHILOSOPHY, Delhi, 1970 (Motilal Banarsidass).
- A. L. Basham, HISTORY AND DOCTRINES OF THE AJIVIKAS, A VANISHED INDIAN RELIGION, London, 1951 (Luzac).
- D. Chattopadhyaya, LOKAYATA, A STUDY IN ANCIENT INDIAN MATERIALISM, Delhi, 1968 (People's Publishing House).
- P. Deussen, THE PHILOSOPHY OF THE UPANISHADS, New York, 1968. (Dover Publications).
- B. Faddegon, THE VAISHESIKA-SYSTEM, DESCRIBED WITH THE HELP OF THE OLDEST TEXTS, Amsterdam, 1969 (Verhandelingen d. Koninkl. Akad. v. Wetensch. the Amsterdam).
- H. von Glasenapp, DER JAINISMUS. EINE INDISCHE ERLOSUNGSRELIGION, Berlin, 1925 (A. Hager).
- A. Guérinot, LA RELIGION DJAINA. Histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions, Paris, 1925 (Geuthner).
- J. Jaini, OUTLINES OF JAINISM, Cambridge, 1940.
- A. B. Keith, INDIAN LOGIC AND ATOMISM, New York, 1968 (Greenwood Press).

(x) Además de los estudios sealados en la Bibliografía, ver las historias generales de la Filosofía de la India de S. Radhakrishnan, S.N. Dasgupta, J. Sinha, Ch. Sharma, E. Frauwallner, H. von Glasenapp y P. Masson-Oursel.

- G. C. Pando, STUDIES IN THE ORIGINS OF BUDDHISM, Allahabad, 1957 (University of Allahabad).
- S. Pathak, CHARVAKA DARS'ANA KI S'ASTRIYA SAMIKSA (A CRITICAL STUDY OF CHARVAKA PHILOSOPHY, Varanasi, 1965 (Chowkhamba).
- D. Riepe, THE NATURALISTIC TRADITION IN INDIAN THOUGHT, Delhi, 1964 (Motilal Banarsidass).
- W. Schubring, DOCTRINE OF THE JAINAS, Delhi, 1962 (Motilal Banarsidass).
- D. Shastri, A SHORT HISTORY OF INDIAN MATERIALISM, Sensationalism and Hedonism, Calcutta, 1930 (Calcutta Book Co.).
- M. Stevenson, THE HEART OF JAINISM, Oxford and London, 1915.
- CH. L. Stough, GREEK SKEPTICISM, A STUDY IN EPISTEMOLOGY, Berkeley, 1969 (University of California).
- H. Ui, THE VAIS'ESHIKA PHILOSOPHY, Varanasi, 1962 (Chowkhamba).
- N. Vandier-Nicolas, SARIPUTRA ET LES SIX MAITRES D'ERREUR. Facsimilé du manuscrit chinois 4524 de la Bibliothéque Nationale présentée par... avec traduction et commentaire du texte, Paris, 1954 (Mission Pelliot en Asie Centrale, série in quarto, V) (Imprimerie Nationale).
- C. Vogel, THE TEACHING OF THE SIX HERETICS TO THE PRAVRAJYAVASTU OF THE TIBETAN MULASARVASTIVADA VINAYA, edited and rendered into english by... with an appendix containing an english translation of the pertinent sections in the Chinese Mulasarvastivada Vinaya, Wiesbaden, 1970 (Franz Steiner).
- H. Hastings, ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS, 12 vols., Edinburg, 1964 (T. and T. Clark):
- R. Garbe, "Lokayata", t. VIII, p. 138.
- A. S. Geden, "Fate (Buddhist)", t. V pp. 780-782.
- A.F.R. Hoernle, "Ajivikas", t. I, pp. 259-268.
- H. Jacobi, "Ages of the World (Indian)", t. I, pp. 200-202.
- H. Jacobi, "Atomic Theory" (Indian) t. II, pp. 199-202.

- H. Jacobi, "Jainism", t. VII, pp. 465-474.
- J. Jolly, "Fate (Hindu)", t. V, pp. 790-792.
- L. de la Vallée Poussin, "Ages of the world (Buddhist)", t. I, pp. 187-190.
- L. de la Vallée Poussin, "Agnosticism (Buddhist)", t. I, pp. 220-225.
- L. de la Vallée Poussin, "Materialism (Indian)", t. VIII, pp. 493-494.
- L. de la Vallée Poussin, "Scepticism (Buddhist)", t. XI, pp. 231-232.

Notas y Comentarios

AGRICULTORES O HERBOLARIOS DE NAZCA

Por la frecuencia con que aparece dibujado en la cerámica Nazca un personaje sosteniendo en ambas manos algún fruto o planta, y cuestionando la generalizada interpretación de que este personaje representa a un agricultor que cosecha determinado producto de la tierra, Luis Lumbreras me instó a revisar este concepto con miras a determinar si el "agricultor" era tal, o si se trataba de un simple recolector o si, por último, se trataba de un herbolario o de un curandero o de un sacerdote u otro personaje en relación mágica con los productos de la Madre Tierra.

Con este motivo revisé la gigantesca colección Nazca del Museo Nacional de Antropología y Arqueología, llegando a concluir que, a través de los diversos períodos Nazca, el personaje en cuestión presenta una característica uniforme: usa siempre el mismo sombrero de forma cónica, con una línea central que parece una costura vertical en la región frontal.

Como es sabido, la prenda personal más caracterizante en el Antiguo Perú era el atuendo cefálico que, a través de las diversas culturas, permite identificar profesiones, grupos humanos y hasta nacionalidades. La repetición persistente del mismo sombrero en el personaje que siempre lleva productos vegetales en ambas manos, lo caracteriza como un sujeto en atuendo ceremonial específico e invariable, de connotaciones profesionales, mágicas o religiosas. No era un simple agricultor. Si agricultor era, fue el alto y solemne representante de un grupo profesional y no un sencillo hombre de campo.

Por otra parte, lo más probable es que tampoco fuera una deidad. Su cuerpo, sus cuatro extremidades, aun sus genitales ocasionalmente descubiertos, en fin, su actitud misma, no concuerda con las características mágicas que frecuentemente adornaban a las deidades que aparecen con profusión en la pictografía Nazca.

El hecho de que siempre aparezca en la misma actitud, exhibiendo los vegetales en ambas manos sin realizar nunca alguna otra tarea, le da mayor calidad a la idea de que se trata de un personaje de alto significado tribal (sacerdote, mago, curandero) en el momento de realizar una ceremonia relacionada con la cosecha o con la recolección de vegetales útiles. Es más, cuando aparece con las manos vacías está bajo la protección de alguna monstruosa deidad de cuyos apéndices cuelgan abundantes frutos de la tierra. Nunca aparece arando o sembrando o regando o cuidando de vegetales aún plantados. El acto representado es uno solo y no comprende ningún otro aspecto de la agricultura.

Por otro lado, la gran variación de vegetales que exhibe, no siempre plantas alimenticias, hace pensar que no era simplemente el que cosechaba las plantas cultivadas sino que también recolectaba plantas silvestres. Algunas de ellas, como ciertos tipos de cactus, tienen poderes alucinógenos y aparecen con gran frecuencia en relación con ritos mágicos. Esto nos conduce a considerar la posibilidad de que el personaje representado pudiera haber sido un herbolario, discípulo del legendario Imay Maman (el Hijo del Creador), que vino al Mundo a enseñarle al hombre cuales eran las plantas buenas y las plantas malas.

El atuendo cefálico que usa este personaje, es verdad, resulta diferente del utilizado por otros magos o sacer-

dotes nazcas que aparecen más en relación con los animales mágicos de esa cultura (zorro, lagartijas y arañas) y con los astros de la noche. Pero, como sabemos, en la cultura peruana precolombina existió una amplia gama de personajes que se ocupaban de la magia, la religión y la medicina, abarcando diversos campos de acción. En el caso que nos ocupa, el sombrero es extraordinariamente sencillo, una especie de mitra con una línea central que, como decimos arriba, tiene la apariencia de una sutura. Sin embargo, el dibujo puede ser esquemático, como sucede a menudo en la pictografía prehispánica, y debemos considerar la posibilidad de que no se trata de una línea de sutura sino de algún simbolismo críptico. En ocasiones, la misma línea vertical cruzada por varias perpendiculares pequeñas aparece repetidamente dispersa en el espacio vacío alrededor del sujeto central. Y el mismo sujeto, en la representación escultórica del Nazca tardío (Rukana), vuelve a mostrar la mitra, pero esta vez la línea central es claramente un cactus de los que frecuentemente se utiliza como alucinógeno en el Perú Antiguo y en el Perú contemporáneo primitivo.

La significación de este último hallazgo se refuerza cuando estudiamos los complejos atuendos cefálicos representados en otros períodos Nazca. Allí solamente aparecen cabezas o sombreros de complejidad churriqueresca, de cuyo margen sobresalen docenas de apéndices que



Agricultores o herbolarios en la cerámica de Nazca



UNMSM-CEDOC

Agricultores o herbolarios en la cerámica de Nazca

podrían ser interpretados como una nutrida fronda vegetal, y en cuyo frontispicio queda reservada, a modo de placa frontal, una zona en la cual se ve claramente la figura de un cactus similar.

En otra nota revisaremos la frecuencia con la cual aparecen las cactáceas alucinógenas en la cerámica religiosa nazca. Baste ahora abrir algunas incógnitas sobre la verdadera significación de este personaje nazca cuya presencia en las ceremonias de cosecha y recolección de vegetales útiles parece teñirse de un color mágico-religioso.

Algo más. En forma frecuente, nuestro personaje muestra claramente la uña del pulgar crecida en forma llamativa. El Padre Arriaga nos dice que los antiguos hechiceros peruanos tenían esta característica, y esto ha sido puesto en evidencia por Eugenio Alarco en las imágenes pétreas de Sechín.

Creemos, por todo esto, que el hombrecillo "agricultor" de la cerámica Nazca era un Sacerdote relacionado con la botánica utilitaria, tanto nutricional como medicinal y mágica.

FERNANDO CABIESES

HERRAMIENTAS PETREAS DE LOS ANTIGUOS PERUANOS

Estos instrumentos de trabajo son conocidos por los expertos en la materia, en el caso particular fueron encontrados a flor de tierra en el "Cerrito Blanco" de Cruz Colorada a 8 kilómetros de la Ciudad de Huamachuco (Departamento de La Libertad), durante una expedición de estudio efectuada el mes de Noviembre de 1976, y merecieron un estudio médico desde el punto de vista anatómico y fisiológico funcional. Estas herramientas pétreas tienen generalmente dos caras, una plana o cóncava y la otra convexa; en esta última se constata oquedades ojivales de 2 cm. de ancho X 2 a 5 cm. de largo, orientadas en abanico; superficies planas, convexas de 1 X 2, de 2 X 2 cm.; sectores circulares con planos inclinados, aristas en punta muy agudas, otras formando líneas cortantes lisas y dentadas, puntas y ganchos; superficies en alto y bajo relieve, las piedras son suma-

mente duras y pesadas y las hay también de pedernal.

Lo más notorio y extraordinario, está en que los dedos y las inflexiones de las diferentes articulaciones de la mano se adaptan anatómicamente, y en los sectores circulares la región tenar e hipotenar se adaptan rápidamente, encontrándose siempre perfecta seguridad y comodidad con una mano o con las dos manos, con la derecha o con la izquierda.

El apoyo de los dedos se realiza en un ángulo fisiológico ni cerrado ni abierto, sino justo, en el cual se consiguen la máxima seguridad y comodidad al efectuar el trabajo. Se constata tres niveles de ajuste y precisión: el proximal para trabajos de gran ángulo de movimiento (golpear, cortar), uno medio (pulir, rayar) y el dital, de alta precisión y máximo apoyo imprimiendo a la mano máxi-

ma destreza (rayar, grabar, moldear, trazar etc.). Hay otras herramientas que llenan toda la mano y que ponen en funcionamiento todas las articulaciones de ésta, la muñeca, el codo y el hombro inclusive para ser utilizadas las aristas en múltiples rotaciones.

Al solicitarse un estudio por parte de los Profesores de Matemáticas y Física del Colegio Centenario San Nicolás de Huamachuco, Señor Manuel Chuquipoma y Sra. Violeta M. de Chuquipoma, opinaron que se puede considerar como una máquina simple de diversos usos y fácil manejo, que evita accidentes al que lo usa, con intervención de cuatro fuerzas que se complementan y actúan en diferentes sentidos. El estudiante de Ingeniería U.R.P., Señor W. Elera G. describe un sector circular con radios de diferentes centros y ángulos rectos, en ciertos segmentos.

Artesanos de Huamachuco dijeron no conocer herramientas como éstas, que proporcionan las máximas comodidades para trabajar. Permiten hacer un perfecto "Junco"; en piedra comba y almosca moldean a la perfección por las "garras" que poseen; y puede trabajarse con ellas cuero, madera, arcilla, hojalata, plomo etc.

CONCLUSIONES

1º—Las herramientas pétreas cuyo hallazgo se menciona son de la era pre-hispánica y fueron usadas por los antiguos peruanos.

2º—En las caras convexas se constatan verdaderos "lechos para los dedos" (ojivas); las superficies planas y cóncavas, en alto y bajo relieve, y los sectores circulares y planos inclinados sirven para dar apoyo o fijar partes fundamentales de estas herramientas.

3º—Los sectores circulares y las amplias ojivas sirven para el apoyo de la región tenar e hipotenar.

4º—Según estos ajustes de alta precisión (anatómicos, fisiológicos y funcionales), no se conocería la prematura fatiga muscular, ni calambres y callosidades; por lo tanto el trabajo debería ser placentero y de alto rendimiento, y de aquí la alta producción en Ceramios, Talladuras, Grabados en Piedra. (Cabezas Clavas de Chavín), que se debería a éstas y otras herramientas pétreas.

5º—Deben profundizarse más los estudios, para encontrar el verdadero significado de estos instrumentos de labor; y

6º—Sería interesante aplicar estas herramientas en los actuales trabajos de Artesanía, así como en la fabricación en hierro o acero u otro material para la mejor comprobación de sus funciones y utilidades en la era actual.

FERNANDO MORENO CORZO

Bibliografía

JOAQUIN XIRAU: SU FIGURA DE CUERPO ENTERO

En la Universidad de Toulouse-Le Mirail funciona un equipo de investigación asociado al *Conseil National de la Recherche Scientifique* de Francia (CNRS) que se ha especializado en la filosofía en lengua española y portuguesa y que realiza a través de la *Association des Publications* de la citada Universidad una interesante difusión de sus estudios de alta calidad académica. Lo dirige el filósofo e hispanista Prof. Alain Guy, y lo integran catedráticos, docentes y estudiantes. Dentro del programa editorial han aparecido ya una traducción al francés de la "Idea de la Metafísica" de Julián Marías, un volumen colectivo sobre *Pensée ibérique et finitude* (1972, 204 págs.) y otro relativo a los *Penseurs hétérodoxes du Monde hispanique* (1974, 398 págs.) que nos trae noticia crítica sobre León Hebreo, Las Ca-

sas, Vitoria, el cura de Escó, Unamuno, A. Machado, Xirau, Vasconcelos, Samuel Ramos y otros.

Ahora acaba de aparecer en esa serie *Axiologie et Méta-physique selon Joaquim Xirau*, de la doctora Reina Guy (1976, 309 págs.) que lleva por subtítulo "El personalismo contemporáneo de la Escuela de Barcelona", y se prepara a salir de prensas *Philosophes ibériques et ibéro-américains*.

El libro de la doctora Guy, como dice en su prólogo el Prof. Jean Marc Gabaude, es el primer estudio de conjunto sobre el pensamiento polivalente y activo de Joaquín Xirau (1895-1946). Comienza ella encuadrando la figura del pensador catalán dentro de su contexto histórico y filosófico: catalanismo republicano—exilio que ter-

mina en México, de un lado; balmismo, krausismo, fenomenología, raciovitalismo, socialismo, del otro.

En un primer capítulo se expone la manera en que Xirau interpreta el desenvolvimiento de la Metafísica. ontologismo (antigüedad y edad media), matemeticismo (Renacimiento), filosofía de la certeza (a partir de Descartes). Es curioso que con relación a Cartesio pase por alto su argumento ontológico como apertura hacia un *deus ex machina* que sirva de puente entre el dentro y el fuera. La raíz subjetiva cartesiana lleva al empirismo. Y aquí encontramos una aguda acotación de Xirau: los ingleses (Locke y Hume) investigan como acontece *de hecho* que los hombres piensen así como lo hacen, mientras que los continentales (Descartes y Leibniz) dirigen su interés al *derecho* en que se funda este hecho y lo hace posible. Se llega entonces al primer psicologismo (Berkeley y Stuart Mill) que aparece en la historia. La exposición de la posición kantiana que sigue pone de manifiesto la insuficiencia de la interpretación que hace Xirau del gran pensador de Koenigsberg. Tiene él una proclividad a ver en el trascendentalismo un subjetivismo y aun un psicologismo, lo que parece querer confirmar trayendo a colación el "psicologismo relativista" de Schopenhauer que de él deriva. Este poco feliz —aunque breve— tramo termina, sin embargo con una comprobación interesante: la aproximación que habrá de desarrollarse entre el empirismo inglés y el psicologismo con-

tinental hasta llegar ambos a un relativismo radical, el uno al postular que la ciencia depende de la experiencia de la humanidad, el otro al afirmar su fundamento en el yo.

Si esto significa una crisis metafísica, asistimos a otra de carácter ético, a la cual también lleva el subjetivismo: el empirismo político de Hobbes, que no llega a resolver la paradoja de la simultánea afirmación del absolutismo (a que lleva el utilitarismo y egoísmo del hombre que ha cortado todas las amarras) y del estado natural (que justifica la subversión y la violencia).

Una tercera crisis del subjetivismo estriba, para Xirau, en la irrupción del naturalismo e historicismo propios del siglo XIX en la filosofía: resulta de ella un materialismo biológico que explica por un evolucionismo unitario (a lo Julián Huxley) tanto la vida como el sistema solar, con lo que la conciencia queda degradada a ser un acceso- río, y el viejo optimismo racionalista matemático es desplazado por oscuras fuerzas en evolución.

El segundo capítulo de la obra de la doctora Guy está dedicado a la "constitución de un personalismo axiológico", que comienza con una crítica que hace Xirau del relativismo, en la línea de Claude Bernard y de la *Gestalttheorie*, y de la interpretación mecanicista de la historia y del pragmatismo. Asimila el filósofo comentado a éste, por una simplificación inaceptable, a Karl Jaspers y Martin

Heidegger y de paso también al vitalismo. Pese a ello, destaca con plausible claridad la interpretación que nos propone Xirau del mundo y del hombre, con los rasgos dominantes de la axiología y del personalismo. Distingue él tres reinos en la realidad: el de la apariencia sensorial (de las cualidades segundas) a la que los empiristas atribuyen la soberanía ontológica; el de las esencias racionales, en que los idealistas ven la verdadera realidad; y el reino de los valores. Sólo aquella filosofía que considere esta totalidad nos dará un mundo no-amputado. Valor se refiere al ser en cuanto deber ser, y por ello es irreductible a los otros reinos. La tentativa de explicación que olvide de esta distinción lleva a una heteronomía y confusión. Los valores son intrínsecos. La plenitud vital estriba en trascender, en penetrar a través de todos estos campos, en la realización de un ideal, en que se tocan lo temporal y lo eterno. En este sentido filosofar es vivir y vivir, filosofar.

Acéptese o no esta teoría de los valores, se advierte que Xirau (y él lo sabe) es un heredero del espiritualismo realista y objetivista. Por ello recoge y analiza las enseñanzas de sus grandes maestros: en primer término Leibniz, que se plantea la pregunta por las condiciones universales, necesarias y eternas de la verdad en general. Xirau llega a la conclusión de que dentro de estos parámetros—el autor de la *Monadología* concilia y supera la antinomía existente entre la filosofía ontológica realista y el subjeti-

vismo renacentista, gracias a un idealismo objetivo.

Rousseau es otro de los puntos de apoyo de la axiología de Xirau. El análisis es aquí insuficiente. La "voluntad objetiva", universal y necesaria, es con acierto distinguida de la voluntad simplemente mayoritaria, pero no se toca el problema de cómo pueda ser establecida por otro medio. Ella se debe a un acto de libertad, autónomo, pero como tal ha de seguir a la razón, con lo que se suprime no la autonomía formal del mismo, pero sí la autonomía material. Tampoco este dilema es aclarado, lo que no sería necesario si no se interpretara a Rousseau como voluntarista objetivo... lo que haría surgir una problemática si bien distinta no menos aguda. La libertad objetiva no puede ser dictada (ni por la mayoría) si no ha de estar referida a una tabla de valores y ser establecida por una decisión racional. Es entonces menester preguntarse cómo se constituye esa tabla. Xirau, y con ello el libro comentado, no entran en estos temas que tocan el corazón de una posible axiología.

En cambio, pese a su extrema brevedad, el apunte sobre Bergson es certero: una reacción contra el kantismo y spencerismo, contra el encierramiento en la experiencia espacio-temporal, contra la teoría del conocimiento como pórtico (esterilizante) de la Metafísica, contra el imperio de la cantidad, y con ello puede ser una apertura a la experiencia moral y religiosa, a la introspec-

ción, el arte, el sentimiento, la libertad creadora. Hay sólo una escueta referencia a la fenomenología y ello con razón, pues el libro de Xirau sobre Husserl (Buenos Aires, 1941) es una de las obras más flojas del maestro catalán.

Con ello entramos en el III capítulo del libro de la doctora Guy, que nos trae uno de los puntos sustanciales del pensamiento de Xirau: la metafísica del amor, tema de su obra "Amor y Mundo" (Méjico, 1940). Se inicia este tramo con una revisión de él en los griegos (*eros*: atracción ideal), en el cristianismo (*agape*) superabundante, en el intelectualismo (reducción al angelismo) y en el naturalismo (disolución en sensualismo). Se hallan aquí —en relación al cristianismo— algunas de las mejores manifestaciones del pensamiento de Xirau, al par socialista y cristiano, espiritualista y hombre contemporáneo. Precisamente este último carácter lo preserva de una "fabulación", de dar la espalda a la realidad de la ciencia contemporánea para refugiarse, como diría Barrés, en un "Escorial de ensueños", en la nostalgia de un idealismo extemporáneo. No se trata de una disyuntiva a la manera de Soeren Kierkegaard, de negar o absolutizar la ciencia matemática, sino de trazar los límites de su vigencia, de suerte que más allá de la *explicación* (científica) valga la *comprensión* (que atañe a valores y al espíritu) y de allí hacer surgir la teoría del amor, no como un elemento de la conciencia, sino en cuanto actitud radical, condicionante de la vida misma.

Cuatro son sus características: a) plenitud espiritual, b) proyección idealizante u ordenación jerárquica, c) ilusión o renovación del ser y d) reciprocidad.

En el amor, contenidos y actos —en sentido fenomenológico— son inseparables, pero tampoco "dependen" los unos de los otros; este entrelazarse vale, en verdad, para la realidad entera, pues estrictamente no hay "entes en sí" sino que todos se hallan en un sistema de referencias y confluencias, que es más evidente en la conciencia, en la vida interior. En ésta el amor no puede separarse de la intencionalidad, que se desarrolla en el tiempo, y a través del cual, precisamente, se vincula con la eternidad. Despues de una corta referencia al sexo —que no es necesariamente amor— Xirau subraya: el amor ilumina el sentido de una vida, esclarece y orienta el espíritu y las cosas y confiere al mundo plenitud y transparencia. La libertad amorosa, al ser fiel a sí propia, es el ámbito de los valores.

El capítulo IV se refiere a la psicología de lo concreto, y toca tres puntos de monta: la significación de lo cómico, la concepción del tiempo y la teoría del símbolo. El primero pasa revista crítica de algunas concepciones de lo cómico, y se detiene en "*Le rire*" de Bergson. Según Xirau no llega al gran pensador francés a dilucidar la esencia de aquél por confundir la risa (un hecho), y lo cómico (que pertenece al campo de los valores). La solución que sólo se insinúa

consistiría en que éste estriaba en la inscripción de valores de una serie en otra, es decir en el entrevero objetivo de ellos.

El segundo volante de lo concreto que estudia Xirau es el tiempo. Hace previamente una apreciación sobre el existencialismo, que parece dirigida principalmente contra Heidegger, que demuestra incomprensión de este filósofo: el tiempo en cuanto sentido del ser es interpretado como evanescencia, y con ello como negación. Bien sabemos, con Heidegger, la "función" anonadante de la nada, en la cual se sostiene el ser, de suerte que siquiera aproximada de los "éxtasis" (pasado, presente y futuro) en que se produce el ser y ver en el temporalismo un nihilismo refinado sólo puede extrañar en un pensador tan lúcido como Xirau.

Esto no quita que su propia concepción del tiempo sea profunda, y aunque referida —como es natural— a puntos de apoyo, de una fresca originalidad. De acuerdo con su método de investigar y pensar históricamente condicionado, considera primero los tres momentos de la teoría del tiempo: a) el presentista, propio de griegos y medievales, para quienes el fugaz momento presente es una irradiación de la eternidad; b) el pasadista, de la ciencia matematizante, en que el determinismo concede prioridad a lo pretérito; c) el futurista, que observamos en los siglos XIX y XX, en el que historicismo, vitalismo y existencialismo subrayan el carácter proyectivo de la existencia. Xirau

nos propone una visión de la temporalidad como un "volumen" —un volumen temporal— en que hay diversas dimensiones, sucesiones simultáneas y situaciones sucesivas, una pléthora de vida, en la cual el tiempo puro es sólo una abstracción. La duración no ha de entenderse pues como una línea recta: en el presente coexisten pasado y futuro. La temporalidad es la estancia en esta riqueza de vivencias, cuyos horizontes el hombre puede ensanchar.

La tercera tabla del tríptico de lo concreto está bajo el signo del símbolo: Xirau distingue tres etapas en la posición del hombre frente al mundo, que no se oponen, sino que aparecen sucesivamente y se integran: el poder (la reacción frente al mundo hostil); la magia, en que el ser humano, por medio del símbolo, se adueña de la realidad y se funde con ella; el intelecto, con que toma distancia frente a las cosas y las objetiviza. Lo que a nosotros nos aparece hoy en día como "natural", sobreentendido, propio del sentido común, es en verdad el mundo del intelecto, que nos legó Aristóteles, ligeramente retocado por Sto. Tomás, el término de una larga elaboración y transformación mental, y no algo "natural", espontáneo, en el hombre, pues el primitivo vive en otro ámbito, en el mágico.

La doctora Guy establece, al final de este capítulo sobre el símbolo, la lista de autores que debió conocer Xirau no llega el gran pensamiento por desconocimiento) y la de quienes han tratado

después del tema. Hay en ello un aire de reproche, disimulado por la comprobación de la ausencia de una erudición "superfetatoria" y el reconocimiento que el pensador catalán levantó un croquis —de validez permanente— del universo simbólico.

El último capítulo del libro se refiere a la reforma de la enseñanza (la "Institución Libre de Enseñanza", de Madrid, Sanz del Río y Cossío que la animaron) así como a la acción pedagógica de Xirau en Barcelona y México.

En suma, tenemos ante nos-

otros una obra que hacía falta, que con fidelidad y simpatía, no desprovista de atisbos críticos, nos presenta en su totalidad la obra del pensador catalán-mexicano, y ello constituye una novedad por la cual debemos reconocimiento a la Dra. Guy. Xirau ha sido en los últimos tiempos algo olvidado. Hace treinta años era una de las grandes figuras —con Ortega y Gaos— del pensamiento en español. Este libro tiene el mérito de demostrar que quienes lo admiramos no estábamos equivocados y que su pensamiento tiene vigencia actual.

ALBERTO WAGNER DE REYNA.

Imprenta de la Universidad
Nacional Mayor de San Marcos

UNMSM-CEDOC