

LIBRERÍA OTSCA

UNSAAG



84

11 MAR. 1988

050 (85-7)
599-10-3
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CUZCO (PERU)

Fundada el año de 1696

REVISTA UNIVERSITARIA

AÑO XLII

PRIMER SEMESTRE DE 1953

Nº 104

CONSEJO DIRECTIVO DE LA REVISTA

Rector

Dr. Luis Felipe Paredes

Vice-Rector

Dr. Antonio Astete Abrill

Delegados de Facultad ante el Consejo Universitario

Dr. Leoncio Olazábal

Dr. Jorge Velasco G.

Dr. Domingo Velasco A.

Dr. Humberto Vidal U.

Dr. Oswaldo Baca M.

Dr. Sergio Quevedo A.

Dr. Wilbert Salas R.

Dr. Antonio Valer

Dr. Gustavo Núñez del Prado

Dr. Gustavo Palacio P.

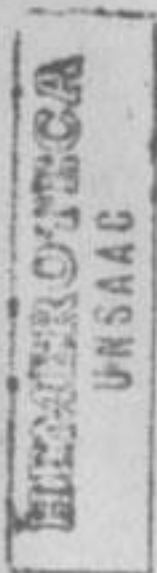
Secretario General

Dr. Angel Salcedo Chávez

Jefe de Redacción

Dr. Rafael Yépez La Rosa.

Director de la Biblioteca Central



Toda correspondencia relacionada con esta publicación debe ser dirigida a la UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CUZCO. REVISTA UNIVERSITARIA.—Casilla Postal Nº 28—Cuzco

S U M A R I O

	<i>Pág.</i>
Saludo a la Universidad de Salamanca	1
CESAR A. MUNIZ: La Constitución, el Orden Jurídico y el Sistema Procesal Civil Peruano	3
ATILIO SIVIRICHI: Historia de la Cultura Peruana	53
HORACIO VILLANUEVA URTEAGA: Cajamarca Corregimiento, Partido, Provincia y Departamento	147
JORGE CORNEJO BOURONCLE: Arte Cuzqueño. La Custodia de la Iglesia de la Merced	183
M. ANTONIO ASTETE ABRILL: La Ciudad Prehispánica de Qqusi-Chaca y los Grupos Arqueológicos que la Integran	195
LAJOS D'EBNETH: "Mañana". Un Aporte Para la Mejor Comprensión de una Cultura	215
M. A. RAUL VALLEJOS: Jacques Maritain y su Concepto de la Ciencia	249
FERNANDO MANRIQUE E.: ¿Qué es la Concepción del Universo?	256
GUSTAVO NUÑEZ DEL PRADO: Mortalidad por Edades. Tabla de Mortalidad y Esperativa de Vida para la Ciudad del Cuzco	267
OSCAR NUÑEZ DEL PRADO: Problemas Antropológicos del Area Andina	272
DOCUMENTOS. Informe anual de la Tesorería	321
<i>Crónica Universitaria</i>	332

SALUDO A LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

*Omnium Scientiarum Princeps Salmanticensis
Docet.*

(Leyenda del Escudo de la Universidad de Salamanca).

El mes de Octubre del presente año, conmemora la Universidad de Salamanca, el VII Centenario de su fundación. Este acontecimiento, será de trascendencia mundial, porque la obra realizada por tan benemérita é ilustre Casa de Estudios Superiores, a través de setecientos años luminosos y fecundos de trabajo, ha beneficiado a la Humanidad, cuyos altos destinos, han sido alumbrados por las luces que cerebros potentes y de raro privilegio, difundieron y difunden en el campo de la Ciencia, en sus múltiples y variadas manifestaciones, desde los inmortales claustros salmantinos.

De ilustre y rancio abolengo, aureolada su historia por hechos eminentes y elevado su nombre a una altísima jerarquía intelectual, por la hondura y madurez de sus concepciones, por su genio creador, su perdurable vitalidad, su trabajo disciplinado y austero y sus tareas fuertes y tenaces; la Universidad de Salamanca, constituye uno de los focos más potentes del saber universal.

Sus claustros de una austeridad imponente, conservan aún las huellas dejadas a su paso, por grandes humanistas y graves profesores de idealismo generoso, al influjo de cuya sapiencia y erudición, se ensancharon los horizontes de los conocimientos humanos y se enriqueció, acumulado por los

siglos, el acervo cultural, no sólo hispano ni europeo, sino mundial. Inclitos y claros varones, expresión depurada del pensamiento y del saber, como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Juan de Mena, Fray Luis de León, Antonio de Nebrija, Palacios Rubios, Dorado Montero, Unamuno, supieron, con espléndido señorío, dejar fuertemente impresa su potente gorra diamantina en aquellos venerables claustros, que propicios al recogimiento del espíritu y a la alta meditación, guardan celosamente, una rica tradición universitaria, posiblemente una de las más brillantes y bellas de cuantas existen en las viejas Universidades europeas.

En la Historia de la Cultura, la Universidad de Salamanca, verdadera Meca del pensamiento, ocupa, sin duda alguna, un sitial singular y eminente, siendo para las otras Universidades, un paradigma del saber y un vivo y claro ejemplo de grandeza y elevadas virtudes, que deben seguirse é imitarse con entrañable afán.

La Universidad Nacional del Cuzco, que sabe apreciar y equilar en lo que vale la Universidad de Salamanca, con su herencia de glorias impolutas que arranca desde siglos remotos, rinde el encendido homenaje de su admiración y respeto a tan esclarecida Casa de Estudios, con motivo de la fecha conmemorativa a celebrarse y se anticipa en presentarle su más respetuoso y cordial saludo, lleno de fe y de esperanza para sus futuros destinos, formulando sus mejores votos, porque sus glorias, su prestigio y su renombre, que es universal, se acentúen más cada día, alcanzando los rangos más elevados en el decurso de los siglos venideros, para honra de la Humanidad.

LA CONSTITUCION, EL ORDEN JURIDICO Y EL SISTEMA PROCESAL CIVIL PERUANO

Discurso de orden leído en el acto de apertura del Año Académico de 1953, por el Catedrático

Dr. CESAR A. MUÑIZ

No se concibe la convivencia social sin la subordinación a un ordenamiento jurídico. Sólo el imperio del Derecho hace posible esa convivencia, así como el desarrollo y desenvolvimiento de la humana actividad por senderos de paz y de justicia. El Derecho es un producto de la cultura para la cultura, según la magnífica concepción del eminente procesalista James Goldschmidt, para quien "el Derecho es el complejo de normas sociales atributivas. Más concretamente: "el complejo de las normas generales e inquebrantables producidas por la cultura de una comunidad e inspiradas en la idea de justicia, que para posibilitar la coexistencia de los hombres, les impone deberes de hacer u omitir, típicamente correlativos con derechos y que, en general, establecen contra la violación de los deberes, represión por parte de la comunidad organizada". "Toda norma, agrega el mismo autor, es al mismo tiempo un imperativo para el que ha de obedecerla y una medida para el que ha de juzgar". (1)

El iusfilósofo Recasens Siches expresa brillantemente, que el hombre que no sabe y desea, sin embargo, conocer, construye la ciencia. El hombre que no alberga en sí la Belleza

1) —J. Goldschmidt —Problemas Generales del Derecho— p. 1, 6,

pura y apetece emparentar con ella, crea el Arte. El hombre pecador que ha de redimirse de sus bajezas, tiene la Etica. La Sociedad que aspira a encarnar en sí la Justicia, elabora el Derecho. (2).

La experiencia histórica de la humanidad nos demuestra que la Libertad ha nacido bajo el signo de la justicia y por la justicia la Libertad se ha conservado, se ha extendido y se ha fortalecido, y que el Derecho y la Justicia son la única garantía de la Libertad. (3) Por eso, las cruentas luchas del hombre por la libertad han sido también luchas por la justicia. Mientras el hombre imperfecto habite sobre la tierra y no sea Dios, la Justicia será siempre su aspiración constante, será siempre una necesidad fundamental de la sociedad humana. Esta aspiración ha sido constatada y expresada en todos los tiempos por sus más grandes pensadores, filósofos y legisladores. Hesíodo califica la Justicia como "la mejor de las cosas". Aristóteles la califica como la más perfecta de las virtudes y afirma que "es la base de la sociedad". Conceptos profundos nuevamente actualizados por James Goldschmidt, para quien "la ciencia moderna no ha conseguido sobrepasar a Aristóteles en el estudio de la Justicia; por el contrario se lo ha descuidado en este aspecto en mayor o menor medida". "De la misma manera, dice aquel procesalista, que la arbitrariedad es una antijuridicidad en que sólo puede incurrir la autoridad, la Justicia es una virtud que puede practicarse exclusivamente por la autoridad a la que le incumbe la constitución y la aplicación del Derecho" (4).

En el Fuero Juzgo, uno de los primeros monumentos jurídicos de España, encontramos estos magníficos conceptos sobre la ley y sobre los deberes del Rey: "Rey serás si ficieres derecho, et si non ficieres derecho non serás Rey". "La ley

2)—Del Vecchio y Recasens Siches —Filosofía del Derecho— p. 1
1º p. 326.

3)—Exposición de Motivos del Anteproyecto de la Constitución
—Titulo: Del Poder Judicial— Redactada por el Colegio de
Abogados de Lima —Revista del Foro— 1931 p. 126.

4)—J. Goldschmidt —obra citada— p. 25,27

gobierna la ciudad y gobierna al hombre en toda su vida, y así es dada a los varones, como a las mujeres, a los grandes como a los pequeños, así a los sabios como a los no sabios, y así a los fieles como a los villanos y es dada sobre todas las otras cosas por la salud del príncipe y del pueblo; y reluce como el sol en defendiendo a todos". (5)

Posteriormente, todos los sistemas filosóficos han reconocido que la Justicia es el ideal del Derecho, surgiendo las divergencias en lo relativo a la valorización jurídica de la esencia de la Justicia.

El ilustre Profesor argentino Carlos Cossio, autor de la Teoría Ecológica del Derecho manifiesta: "Yo diría que la verdadera justicia a) como existencia: es libertad. Eso somos radical e íntimamente; b)—Como esencia es creación. En esto difiere la libertad, del ser. El ser es lo que es, decía Parménides. La Libertad es creadora; sin creación no hay libertad. Y el olvido de este aspecto del fundamento es lo que perjudica a meditaciones sobre la justicia tan luminosas como la de Kant; c)—Como verdad estimativa: es razón en cuanto sustantivo de racional". (6)

Los legisladores creando un determinado orden jurídico, no importa que como humanos se equivoquen a veces, no realizan sino una función indagadora de lo más justo.

No podemos dejar de consignar las patéticas conclusiones a las que llega Goldschmidt en su obra póstuma "Problemas Generales del Derecho", acertadamente calificada como el testamento filosófico de un procesalista por el profesor argentino Renato Teves. Dice Goldschmidt: "el derecho es la más expresiva e impresionante, la más grandiosa y especificada manifestación de la moral sobre la tierra. El derecho es en realidad el medio más adecuado para realizar la justicia". Y

5)—Citas de J. Ramiro Podetti en su obra Teoría y Técnica del Proceso Civil.— pgs. 9 y 23.

6)—Carlos Cossio.— El principio "nulla poena sine lege" en la axiología ecológica —Revista de Jurisprudencia Peruana— Nos. 50-51— p. 132.

citando a Kant afirma: "Al sucumbir la justicia, nada hay que pueda dar valor a la vida de los hombres sobre la tierra." (7). Y como dice el procesalista brasileño Antonio Pereira Braga: "En el ápice de toda ideología política, estará la justicia como ilusión imperecedera de la humanidad, única que jamás perderá, y si así sucediera, el destino de la humanidad vagaría de la esclavitud al fatalismo, destructores ambos de toda energía entusiasta". (8)

Brevemente hemos destacado la trascendencia de la justicia para explicar el propósito de este trabajo, consistente en reflexionar, en alguno de sus aspectos fundamentales, si nuestra legislación procesal y el Proyecto de su reforma aseguran o no la eficacia de la justicia en el momento en que los jueces han de aplicar las normas generales de nuestra legislación sustantiva.

EL ORDENAMIENTO JURIDICO

El ordenamiento jurídico en determinado momento de la historia de un Estado, se manifiesta por un conjunto de normas de derecho positivo, constituidas, a su vez, por leyes fundamentales, por leyes ordinarias, por reglamentos. Kelsen, creador de la "Teoría Pura del Derecho", destaca la jerarquización de ese orden jurídico expresándolo bajo la forma de una pirámide, en cuya cúspide está la Constitución, de la que dependen todas las demás leyes ordinarias, los códigos sustantivos, las otras leyes especiales, etc. Afirma Kelsen: "El derecho regula su propia creación. La unidad del orden jurídico consiste en una cadena de actos de creación. Pero urge advertir que el orden jurídico no es un sistema de normas coordinadas, situadas unas al lado de otras por así decirlo, sino una serie escalonada de diversas zonas normativas, que podemos presentar en esquema del modo siguiente: el grado

7)—J. Goldschmidt —Obra citada— p. 25.

8)—Cita de Carlos Ayarragaray en su trabajo "Pereira Braga y su criterio procesal" —Revista de Derecho Procesal— 1946 p. 204.

supremo de un orden jurídico estatal está formado por la Constitución, en el sentido material de la palabra, cuya función esencial consiste en determinar los órganos y el procedimiento de creación de normas jurídicas generales creadas por el procedimiento legislativo, cuya función consiste en determinar los órganos y el procedimiento, sino, en esencia, también el contenido de las normas individuales, creadas de ordinario por los tribunales y autoridades administrativas". (9)

De esta jerarquización de las normas jurídicas se desprende el principio axiomático de que las leyes ordinarias deben guardar la más absoluta armonía con la Constitución, por lo mismo que el destino de aquellas no es sino la aplicación de los preceptos de la Constitución. De este modo, también, las normas constitucionales son las orientadoras e inspiradoras de todo el sistema legislativo de una país. La eficacia y las garantías constitucionales dependen, entonces, decisivamente, de la conformidad de esas leyes con los preceptos constitucionales.

EL PROCESO.—

La Constitución establece la estructura del Estado, regula el ordenamiento de los poderes públicos, las garantías del ejercicio de estos poderes, declara y reconoce los fundamentales derechos individuales. El Código Civil regula el derecho de las personas, el derecho de familia, los derechos reales, el derecho de obligaciones, el derecho de sucesión. El Código Penal regula las condiciones que determinan la represión de los delitos, enumera los actos delictuosos, contiene las normas relativas a las penas y a la responsabilidad, etc. En resumen, ejerciendo el Estado esa función normativa o legislativa, reconoce derechos, otorga facultades, impone obligaciones y sanciones. Pero esta tutela lo hace mediante mandatos abstractos o generales, se refiere a una serie de hechos o actos posi-

9)—Hans Kelsen — La teoría pura del derecho.— p. 52.

bles. Las personas no siempre obran conforme a la ley ni subordinan su conducta a los dictados de ella, surgiendo entonces la situación creada por los intereses insatisfechos, por los derechos resistidos, impugnados o negados, surge el conflicto, surge el litigio en el sentido o concepto dado por el eminente Carnelutti, como el conflicto de intereses calificado por la pretensión de uno de los interesados y la resistencia del otro. Como dice este procesalista, surgido el conflicto hay la posibilidad de una solución violenta, pero el empleo de la violencia, la auto defensa está absolutamente prohibida por la ley por ser precisamente incompatible con la coexistencia de los hombres y con la paz social. (10). Entonces la composición o solución pacífica de los conflictos se convierte en un interés colectivo, o sea en un interés público que, por tanto, explica la ineludible intervención estatal mediante un órgano imparcial que decida el conflicto mediante una sentencia, pero no de una sentencia cualquiera que sea impuesta sólo por la razón de la autoridad de quien la expide, sino mediante una sentencia justa que imponga la paz con justicia, que es el lema del Derecho Procesal. (11).

La ley abstracta se individualiza en la sentencia, llamada, con bastante razón, la ley especial del caso particular, y así las normas se hacen voluntad concreta y alcanzan su realización verdadera, pero para esta solución del litigio es indispensable la verificación de una serie de actos, tanto por quien o quienes reclaman la tutela jurídica de un interés, como por el órgano del Estado, juez o tribunal, que ha de decidir e imponer su decisión, y esos actos necesarios e indispensables, precisamente por estar orientados a la aplicación justa de la ley, a la solución justa del conflicto, están coordinados y se desenvuelven con sujeción a un método que garantice esa su propia finalidad. Así surge el proceso, destacándose de inmediato y con evidencia manifiesta su carácter instrumental, o sea el de ser un instrumento mediante el cual al-

10)—Carnelutti — Sistema de Derecho Procesal Civil.

11)—Carnelutti — obra citada.

canza su realización efectiva el derecho sustantivo, como muy bien lo ha señalado Carnelutti. "El sistema jurídico de los Estados Modernos, en los que el derecho nace en dos momentos netamente separados, dice el ilustre procesalista italiano Piero Calamandrei, primero en abstracto como ley y después en concreto como sentencia aplicadora de aquella, parece hecho para garantizar de manera incuperable, no sólo la certeza, sino al mismo tiempo, la imparcialidad del derecho".

Creemos oportuno señalar el concepto del proceso civil según los más grandes procesalistas modernos, ya que luego hemos de referirnos al sistema procesal peruano. ¿Qué es el proceso civil?— "A esta pregunta fundamental— dice el profesor argentino Eduardo B. Carlos,— (12), puede responderse en términos generales, con la doctrina procesal moderna, ya que superando la etapa puramente descriptiva del mismo, lo concibe como un conjunto o sistema de actos realizados por las personas que en él intervienen (actor-demandado-juez), sucesivamente encaminados a obtener la aplicación del derecho sustancial al caso concreto que se trata. Esa actividad constante y sucesiva de los sujetos que participan en el proceso, incluido la del órgano estatal, se traduce en actos jurídicos regulados por la ley instrumental respectiva, tan íntimamente ligados entre sí, tan estrechamente vinculados por la finalidad perseguida (la sentencia) que es posible considerarla teleológicamente, a pesar del tiempo que media en la realización de cada acto procesal, como una unidad integral".

Para Chiovenda "el proceso civil es el conjunto de actos dirigidos al fin de la actuación de la ley (respecto de un bien que se pretende garantizado por ésta en el caso concreto) mediante los órganos de la jurisdicción ordinaria". (13)

Para Ugo Rocco "el proceso civil es el conjunto de las actividades del Estado y de los particulares con las que se realizan los derechos de éstos y las entidades públicas, que han

12)—Eduardo B. Carlos — Fundamentación científica del Derecho Procesal— En Estudios en honor de Alsina— p 115.

13 —José Chiovenda — Instituciones de Derecho Procesal Civil.

quedado insatisfechos por la falta de actuación de la norma de que derivan" (14)

Carnelutti dice que "el proceso es la secuela de los actos desarrollados para resolver la litis".

Goldschmidt define el proceso como "el método que siguen los tribunales para definir la existencia del derecho de la persona que demanda frente al Estado, a ser tutelada jurídicamente, y para otorgar esa tutela en el caso de que tal derecho exista" (15).

El tratadista argentino Hugo Alsina da el siguiente concepto: "En todo supuesto de violación del derecho debe recurrirse a la protección del Estado, que actúa por medio de los órganos en los cuales ha delegado su función jurisdiccional. Desde que esta protección se invoca por la interposición de la demanda, que es el modo normal de ejercicio de la acción, hasta que el juez la acuerda o la niega, media una serie de actos llamados de procedimiento, cuyo conjunto toma el nombre de proceso". (16)

Del fondo de todos estos conceptos se destacan las siguientes características sustanciales del proceso civil:

El proceso es un fenómeno social, una institución jurídica que se organiza con una finalidad primordial pública, cual es la realización del derecho mediante la justa aplicación de las leyes a un caso particular, otorgando la tutela jurídica a quien haya hecho valer una pretensión que realmente resulte conforme con el derecho, o sea que el proceso resulta un instrumento indispensable de una función pública cual es la administración de justicia, función exclusivamente inherente al Estado.

Que juntamente que esa función pública el proceso realiza también una finalidad particular, cual la que se refiere al interés individual, a otorgar o no la tutela a la pretensión invocada por las partes en el proceso. Con referencia a esta fi-

14)—Hugo Rocco — Derecho Procesal Civil.

15)—J. Goldschmidt — Derecho Procesal Civil.

16)—Hugo Alsina — Tratado teórico y práctico de Derecho Procesal Civil y Comercial.

nalidad del proceso el ilustre Piero Calamandrei, en forma magistral expresa: "Creo que precisamente este es el centro del problema: la finalidad del proceso: no la finalidad individual que se persigue en el juicio por cada sujeto que participa en él, sino la institucional, la finalidad que podría decirse social y colectiva en vista de la cual no parece concebible civilización sin garantía. (17). Al referirse a la trascendencia de la ciencia jurídico procesal, a los juristas en comparación con los científicos de la naturaleza, destaca que éstos buscan la verdad, pero no una verdad ni buena ni mala, les basta descubrir lo verdadero tal como es, sin preocuparse de otra utilidad. "Nosotros los científicos del derecho, dice aquel notable procesalista, en cambio no tenemos nada de peregrino que descubrir, los códigos están allí al alcance de todos, pero tenemos el deber de preocuparnos para conseguir que en concreto sea lo que, según las leyes, debe ser. Si la ciencia jurídica no sirviese para esto, para sugerir los métodos para conseguir que el derecho de abstracto se transforme en realidad concreta, y a distribuir, por decirlo así, el pan de la justicia entre los hombres, la ciencia jurídica no serviría para nada". "El proceso debe servir para conseguir que la sentencia sea justa, o al menos para conseguir que la sentencia sea menos injusta, o que la sentencia injusta sea cada vez más rara" — Insiste el mismo autor que el proceso no es un instrumento de estéril y árido juego de destreza y de fuerza, que busca una cualquiera solución autoritaria del litigio, sino la decisión del mismo según la verdad y según la justicia.

- Que prohibida la autodefensa, en todo caso de resistencia, de negación, de perturbación, de violación del derecho, de insatisfacción de un interés, el proceso es el único medio legal de obtener la tutela jurídica, el único medio adecuado y posible para la declaración e imposición coactiva del derecho. El proceso se presenta, pues, como el único medio que mayores posibilidades ofrece para aportar la solución justa y pacífica

17)—Piero Calamandrei — Proceso y Justicia —Revista de Derecho Procesal— 1952 p. 20.

del conflicto, el medio técnico más perfeccionado de consagrar imparcialmente la justicia logrando la realización del derecho. (18).

Si tal es la finalidad del proceso y tal su razón de ser, es necesario que para su propia eficacia esté regulado por una ley, por la ley procesal. De otro modo no existiría un orden jurídico en su desenvolvimiento, y los efectos de sus actos más trascendentales no podrían subordinar coactivamente ni vincular a sus sujetos que son las partes y el propio órgano jurisdiccional.

Del estudio del proceso, del análisis de sus elementos, de las facultades, potestades, derechos, posibilidades, obligaciones, deberes o cargas, que en el proceso pueden ejercitar o cumplir las partes y el juez, surge la concepción de las tres bases fundamentales o piedras angulares que son la acción, el proceso y la jurisdicción, brillantemente denominada por el Profesor y Magistrado argentino Ramiro Podetti, la Trilogía estructural de la ciencia del proceso civil, y que Niceto Alcalá Zamora rectifica en el sentido de que se denomina simplemente "Trilogía estructural del proceso", porque es aplicable a cualquiera de las ramas en que el Derecho Procesal se descompone. "Sobre ellas, aisladamente o en correlación, dice Podetti, han construido los procesalistas las teorías que explican como rama autónoma de las ciencias jurídicas y sobre ellas debe asentarse la legislación positiva, con los datos contingentes, valorados de acuerdo a los principios procesales". (19).

La doctrina no se ha pronunciado aun sobre la teoría y concepción definitiva de la acción, del proceso y de la jurisdicción. El distinguido procesalista español Niceto Alcalá Zamora Castillo, con mucha razón manifiesta: "que del proceso sabemos donde está, pero no lo que es, (si una relación o una

18)—Adolfo Gelsi Bidart — Enfoque Preliminar del Proceso — Revista de Derecho Procesal 1951— p. 295.

19)—Ramiro Podetti — Teoría estructural de la Ciencia del Proceso Civil —Revista de Derecho Procesal— 1944 p. 113 a 170.

situación jurídica); de la jurisdicción sabemos lo que es, pero no dónde está (si en el Derecho Procesal o en el Derecho Constitucional); y de la acción no sabemos ni lo que es (pugna entre las teorías abstractas y las concretas, entre las teorías jurisdiccionalista y obligacionistas) ni dónde está (si en el campo del derecho material o en el procesal).

Pero para nuestro objeto nos será suficiente recordar los conceptos dados por los más ilustres y autorizados procesalistas en la etapa del perfeccionamiento científico del Derecho Procesal.

La acción se ha concebido como un derecho a la tutela jurídica, como un derecho potestativo y autónomo, según Chiovenda; un derecho subjetivo procesal, según Carnelutti. Para Hugo Alsina es la facultad que corresponde a una persona para requerir la intervención del Estado a efecto de tutelar una situación jurídica material, una pretensión procesal consistente en una declaración de voluntad en la que se solicita una actuación del órgano jurisdiccional frente a persona determinada y distinta del autor de la declaración. Para Podetti la acción es el elemento activo del derecho material y, en consecuencia, corresponde al titular del derecho para defenderlo o esclarecerlo, y ese titular tiene la facultad de poner en movimiento el poder jurisdiccional; (20). Para James Goldschmidt, la acción es un derecho procesal, que se da contra el Estado para obtener la tutela jurídica mediante una sentencia favorable. Para el magnífico procesalista uruguayo Eduardo Couture, la acción es "una facultad de provocar la actividad del Poder Judicial, un poder jurídico distinto del derecho y de la demanda en sentido formal, para la declaración coactiva de un derecho" (21). Para Amílcar Mercader la acción es un poder deber (22). Para Bartolini Ferro "la acción es el derecho de provocar el ejercicio de la jurisdic-

20)—R. Podetti — Teoría y Técnica del Proceso Civil.

21)—Eduardo Couture — Fundamentos del Derecho Procesal Civil.

22)—Amílcar Mercader — La acción.

ción para la constitución y desenvolvimiento del proceso" (23). Para Niceto Alcalá Zamora y Castillo "la acción es tan sólo la posibilidad jurídicamente encuadrada de recabar los proveimientos judiciales necesarios para obtener el pronunciamiento definitivo, y, en su caso, la ejecución respecto de una pretensión litigiosa" (24).

Que la acción sea un derecho, una potestad, un poder, una posibilidad, una facultad, sea que se conciba dirigida contra el adversario, o contra, hacia, frente ante el Estado, o contra el adversario y contra el Estado (que es el debatido problema de las preposiciones que hace notar Alcalá Zamora), la acción se destaca nitidamente como un derecho a la jurisdicción, como un derecho cívico de petición, como afirma Cou-ture, dirigido a obtener la actividad jurisdiccional del Estado, como una condición indispensable para el ejercicio de esa jurisdicción, como requisito necesario para la imparcialidad del órgano juzgador, (25) o sea como una condición requerida por el orden jurídico para que la jurisdicción funcione, puesto que una jurisdicción ejercida de oficio en el proceso civil, repugnaría con el principio de la imparcialidad del juez, que debe esperar a ser llamado y limitarse a hacer justicia a quien a quien la pide (26).

De todos estos conceptos y de la detallada fundamentación que exponen sus autores, se constata que son esencialmente distintos el derecho que se hace valer en juicio y el derecho de acción, o sea el derecho que se ejercita al provocar la actividad jurisdiccional. (27) El destino de la acción,

23)—Bartoloni Ferro — La unidad de la acción — En Revista de Derecho Procesal p. 334

24)—Niceto Alcalá Zamora y Castillo — Enseñanzas y sugerencias acerca de la acción — En Estudios de Derecho Procesal en honor de Alsina—.

25)—Piero Calamandrei — Instituciones de Derecho Procesal Civil. p. 153.

26)—P. Calamandrei — Obra citada — p. 155.

27)—David Lascano — Exposición de Motivos de su Proyecto de C. de P. C.

el fin que persigue no es otro que el de obtener justicia y, en consecuencia, es el instrumento necesario e indispensable para la defensa del derecho subjetivo. De ahí que con acierto se ha dicho "que un derecho sin acción no es nada; una acción sin derecho que asegurar no es nada". La acción viene a ser, pues, una garantía concreta que el Estado otorga a quien tiene derecho, cuando el interés protegido por ese derecho, es discutido, negado, violado o resistido. (28).

En lo referente a la jurisdicción haremos una breve exposición de los conceptos que destacan sus caracteres sustanciales. Para Calamandrei es la actividad del Estado dirigida a poner en práctica la coacción con que se amenaza y se hace efectiva la asistencia prometida por las leyes. Para Goldschmidt, es la facultad y deber de administrar justicia. Para Alsina, la potestad conferida por el Estado a determinado órgano para resolver mediante la sentencia las cuestiones litigiosas que les sean sometidas y hacer cumplir sus propias resoluciones. Para Podetti, la jurisdicción es el poder público que una rama del gobierno ejercita de oficio o a petición del interesado, instruyendo un proceso para esclarecer la verdad de los hechos que afectan al orden jurídico, actuando la ley en la sentencia y haciendo que ésta sea cumplida.

De todos estos conceptos se destaca que la exclusividad del ejercicio de la potestad o función jurisdiccional corresponde al Estado mediante su órgano especial que es el Poder Judicial, y que esa función se ejerce ineludiblemente sólo en el proceso, con las garantías que ofrece la regulación del mismo por la propia ley procesal, quedando también excluida toda arbitrariedad en la sustanciación de ese proceso de parte de aquel órgano y toda función legislativa por parte del mismo. La administración de justicia realizada por el Estado mediante su función jurisdiccional constituye, pues, para el ciudadano la garantía para la conservación y protección de su patrimonio, de su libertad y de su propia vida, y como bien

28)—Carlos Ayarragarayo — Pereira Braga y su criterio procesal. — En Revista de Derecho — 1946 — p. 218.

dice Piero Calamandrei: "todos los derechos y libertades serían vanos si no pudieran ser revindicados en juicio. (29).

De los propios conceptos de acción, jurisdicción y proceso, constatamos que existe íntima conexión entre ellos puesto que su finalidad suprema es una sola: obtener la mejor justicia. Con acierto dice Podetti que jurisdicción, acción y proceso son instituciones instrumentales en el sentido de que son medios para la realización de fines; pero de las tres es el proceso la más típicamente instrumental, ya que mediante ella se realizan los fines que las otras dos persiguen. Podría decirse que en el proceso se materializan la jurisdicción y la acción. (30) David Lascano hace notar que "ya sea que la imperatividad o imposición de la norma jurídica le venga de su propia naturaleza, sea que derive de la fuerza que el Estado le presta es lo cierto que el proceso acude en su auxilio y le proporciona el instrumento para imponerse. Es decir que el proceso hace posible que el derecho cumpla su fin práctico y tenga la aplicación efectiva y concreta cada vez que sea necesario" (31). "Con la sentencia constitutiva, dice el maestro Carnelutti los juristas se dan cuenta de que el derecho tiene necesidad del proceso; con la acción y con la relación jurídica se dan cuenta de lo contrario, de que el proceso tiene necesidad del derecho" (32).

Si el fin del proceso es la actuación de la ley mediante su aplicación a un caso concreto tutelando un derecho subjetivo privado, esa finalidad implica también, indiscutiblemente, la

29)—Piero Calamandrei — Proceso y Justicia — En Rev. de Derecho Procesal — 1952 — p. 27.

30)—R. Podetti — Teoría estructural de la ciencia del proceso civil — Rev. de Derecho Procesal — 1944 — p. 152.

31)—David Lascano — Conferencia — El Rev. de Derecho Procesal — p. 173.

32)—Carnelutti — Segunda Conferencia en la Facultad de Derecho de Buenos Aires — En Rev. de Derecho Procesal — 1948 II parte p. 173.

conservación del orden público, es obvio que proceso y procedimiento tienen que guardar, en consecuencia, ineludible armonía con el derecho sustancial. Si el proceso nace y vive por y para el derecho material, la idoneidad de un sistema procesal de determinado Estado tiene que apreciarse, necesariamente, teniendo en cuenta su conformidad, su armonía con el derecho material del mismo a cuya realización está destinado el proceso. Un sistema procesal debe contar, pues, con todas las instituciones, con todos los medios necesarios y más adecuados para hacer posible del modo más pleno y efectivo la realización de ese derecho material.

Para poder apreciar si nuestro sistema procesal guarda armonía y es realmente un instrumento eficaz de la realización práctica de nuestro derecho material, es preciso referirnos a la Constitución, en primer lugar, y al Código Civil, expresión máxima de nuestro derecho privado, en segundo lugar, por constituir esos cuerpos de leyes lo más fundamental de ese nuestro derecho material.

LA CONSTITUCION

Establecido por el artículo primero de nuestra Constitución el principio básico y fundamental de que el Perú es una República democrática, cabe preguntarse ¿cuál es el pensamiento político, cuál es la concepción jurídica esencial que inspira las disposiciones referentes a las garantías constitucionales relativas a la propiedad, al trabajo, a la familia, a la libertad, etc. contenidas en nuestra Constitución? — Nos hacemos esta pregunta porque el espíritu democrático no ha sido igual en todas las épocas, ni lo es, actualmente, en todos los países, porque se ha insistido en la crisis de la democracia, porque se ha censurado el absolutismo individualista y liberal de las democracias del siglo XIX, porque hoy los juristas se niegan a admitir el absolutismo de los derechos individuales, afirmando que ya no hay derechos absolutos y que todos

los derechos son relativos (33). La respuesta a tan importante cuestión requiere una referencia, aunque sea muy breve, a las más importantes disposiciones constitucionales.

Nuestra Constitución garantiza la libertad del comercio y de la industria, pero la somete a limitaciones por razón de seguridad o necesidad públicas; prohíbe los monopolios y acaparamientos industriales y comerciales, pero los permite a favor del Estado en exclusivo interés nacional facultando también la nacionalización de los transportes. Declara que la propiedad es inviolable, pero se inspira en el concepto de que el propietario ejerce una función social y en el art. 34, declara, imperativamente, que la propiedad debe usarse en armonía con el interés social, subordinando el ejercicio de tal derecho no sólo a la expropiación por utilidad pública sino a otras que pueden fijar las leyes, con tendencia a la subdivisión para favorecer la mediana y pequeña propiedad rural, a limitaciones con fines de abaratamiento de las subsistencias en circunstancias de necesidad social, y a las restricciones que por interés nacional puedan establecer leyes especiales respecto a la adquisición y transferencia de determinada clase de propiedades. El Estado reconoce la libertad de contratar, pero a continuación declara que las condiciones de su ejercicio están regidas por la ley, y por razones de interés social numerosas leyes especiales han restringido esa libertad tratándose del contrato de arrendamiento de bienes urbanos y rústicos, y abandonando completamente el régimen de la libre contratación, impone expresamente numerosas y especiales condiciones irrenunciables al contrato de trabajo, terminando por declarar que el Estado favorece el régimen de participación de los trabajadores en los beneficios de las empresas. Nuestra Constitución, como en las más avanzadas democracias modernas, asegura la protección de los débiles, protegiendo decididamente al trabajador, declarando que es deber primordial del Estado la defensa de la salud física, mental y moral

33)—Georges Ripert — El Régimen Democrático y el Derecho Civil Moderno— p. 184.

de la infancia y que el mismo defiende el derecho del niño a la vida del hogar, a la educación, a la orientación vocacional y a la amplia asistencia cuando se halle en situación de abandono, de enfermedad o desgracia. Esa protección se manifiesta también cuando declara que el matrimonio, la familia y la maternidad están bajo la protección de la ley, cuando declara que las comunidades indígenas tienen existencia legal y personería jurídica, que el Estado garantiza la integridad de la propiedad de esas comunidades, que esa propiedad es inalienable, inembargable e imprescritible, y que el Estado deberá dictar la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa que las peculiares condiciones del indígena exigen; cuando declara que no hay detención por deudas; cuando reconoce la facultad de interponer reclamaciones ante el Congreso por infracciones de la Constitución; cuando declara que todos los derechos individuales reconocidos por la Constitución dan lugar a la acción de Habeas-corpus, que constituye una garantía frente al poder de la propia autoridad.

La índole y naturaleza de esas disposiciones y de todas las demás que integran nuestra Constitución, evidencia que la democracia que ella sustenta tiene un fundamento humanista y no preconiza ni defiende un individualismo absoluto y desahogado reconociendo que hay valores sociales, nacionales y estatales que justifican que existan una serie de restricciones a los derechos individuales y, así, en resumen nuestra democracia está impregnada del ideal de la justicia y del ideal cristiano, por lo mismo que respeta y garantiza la dignidad de la persona humana, de la conciencia individual, que tiene su lejana inspiración en aquella magnífica sentencia bíblica de que "el Estado por causa del hombre fue hecho" y no viceversa.

NUESTRO CODIGO CIVIL

Recordemos que nuestro derogado Código Civil que rigió de 1852 hasta noviembre de 1936, estuvo inspirado profundamente en el Código Civil de Napoleón, que fué expresión

del absolutismo de los derechos de propiedad y de los derechos individuales por lo que fué calificado como el Código del patrón, del acreedor y del propietario. Edmond Picard (34) dice de ese Código: "El código burgués que no respeta la igualdad civil sino para asegurar la desigualdad social, es código de propietarios que sólo se ocupa de la riqueza adquirida y no del trabajo que crea". Para el tratadista francés Georges Ripert "es el Código de propietarios y rentistas que se ocupa de la posesión de los bienes y no del ejercicio de las actividades", llegándose a afirmar por el jurista Acolas que ese código "ha sido por mucho tiempo una carga para la democracia" (35).

La profunda transformación política, económica y social que comenzó desde la segunda mitad del siglo XIX, agudizada por la primera guerra mundial, ha tenido decisiva influencia sobre el Derecho en todos sus aspectos. León Duguit, jurista francés de gran autoridad, afirmó ya que "la evolución jurídica se caracteriza por una sustitución constante de un sistema metafísico e individualista por un sistema jurídico de orden realista y socialista", y al referirse a la magnífica obra del gran civilista Planiol con respecto al Código Civil de Napoleón, dice que es el canto del cisne del derecho individual. (36). G. Ripert insiste: "Nuestro siglo rechaza la teoría filosófica de la autonomía de la voluntad individual y asistimos a la decadencia de la soberanía del contrato, porque se ha advertido que la libertad contractual podía comprometer la igualdad en el abuso del contrato". (37).

Al prestigio universal del Código Civil de Napoleón y a la primacía indiscutible que tuvo en el mundo, se ha opuesto un nuevo orden jurídico que abandonando los principios individualistas y voluntarista que inspiraron las instituciones reguladas por aquella legislación, toma decididamente en

34)—Edmond Picard — La evolución histórica del Derecho Civil francés.

35)—Georges Ripert — Obra citada.

36)—León Duguit — Las Transformaciones del Derecho Privado.

37)—G. Ripert — Obra citada.

cuenta el interés de la colectividad dentro del orden del derecho privado. Surge así un nuevo ordenamiento jurídico en el mundo con la promulgación de nuevos códigos tanto en Europa como en América, contándose entre ellos el nuestro de 1936.

Dentro de la brevedad del contenido de este discurso, no podemos entrar en un análisis, siquiera somero, de nuestro Código Civil vigente, y sólo haremos brevísima mención de sus más notables innovaciones.

En el Título Preliminar queremos destacar que adopta, como un precepto dogmático, la declaración de que la ley no ampara el abuso del derecho, agregando que no se puede pactar contra las leyes que interesan al orden público o a las buenas costumbres. Se nota así, de inmediato, la influencia de las nuevas doctrinas que sustentan la relatividad de los derechos subjetivos, o sea la decadencia de los principios que sustentaron el absolutismo de los derechos individuales y el predominio de la libertad contractual.

Principalmente se nota la influencia de las orientaciones del nuevo orden jurídico en el Código Civil cuando regula las instituciones más fundamentales. Así encontramos la laicización del matrimonio, la exigencia del certificado médico prenupcial de salud; las disposiciones que reconocen la autonomía jurídica de la mujer casada para contraer y disponer sobre sus bienes propios, para litigar sobre ellos, para ejercer cualquier profesión o industria, realizar cualquier trabajo fuera de la casa conyugal, el derecho de representar la sociedad conyugal con iguales facultades que el marido en la satisfacción de las necesidades ordinarias del hogar conyugal; el derecho de control sobre la administración de los bienes conyugales, el derecho de oponerse a los actos del marido cuando éstos perjudiquen los intereses de la familia; la separación judicial de bienes; la igualdad jurídica de los hijos ilegítimos sin distinciones; la declaración judicial de la paternidad ilegítima que autoriza la investigación de esa paternidad; la asistencia económica a la madre ilegítima, el derecho de ésta a una indemnización; la patria potestad concebida en el sentido de no constituir únicamente derechos sino, principalmente, un

conjunto de deberes y obligaciones; la creación de los bienes de familia, consistentes en las fundaciones de familia, la división forzosa de la herencia y el hogar de familia, su inembargabilidad; la mayor y frecuente intervención del Ministerio Público en las cuestiones judiciales relativas a la familia. Reafirmando los preceptos constitucionales, concibe el derecho de propiedad como una función social, principalmente en el precepto contenido en el art. 850, cuyo texto motivó que el ilustre Dr., José de la Riva Agüero, en el discurso que pronunció como Decano del Colegio de Abogados de Lima, criticara esa disposición en el sentido de que contenía una fórmula de tendencia socialista; prohíbe el Código en el art. 851 que las restricciones legales de la propiedad establecidas en interés público puedan ser modificadas o suprimidas por acto jurídico. Las disposiciones relativas a los contratos contienen modificaciones notables con relación al Código de 1852. Esta legislación adoptó, como su modelo el Código de Napoleón, el principio de la fuerza obligatoria de los contratos, *pacta sun servanda*, que se imponía no solamente a los contratantes sino al juez en el sentido de privarle de la facultad de corregir los términos de la convención, estando llamado sólo a asegurar su ejecución. Como dice Enrique García Sayán el Código de 1936 enuncia la fuerza obligatoria del vínculo contractual en una fórmula menos rotunda que la del Código anterior, y refiriéndose al art. 1328, que dispone que los contratos deben ejecutarse según las reglas de la buena fé y común intención de las partes, afirma que ya no corresponde al concepto de la *pacta sun servanda*. "Esta consagración, dice el mismo autor, de la buena fé como norma reguladora del contrato en lo que atañe a su ejecución, tiene un significado trascendente. La aplicación del principio de la buena fé puede dar lugar a la amplia facultad de apreciación del juez, lo mismo que la interpretación de la común intención de las partes y hay quienes ven en la fórmula de nuestro Código un modo de amparo a la teoría de la imprevisión, superior y preferible a una regla detallada que hubiera invitado directamente al juez a revisar o rescindir el contrato en caso de sobrevenir graves dificultades

en su cumplimiento". (38). En nuestro concepto nuestro Código Civil admite, muy sagazmente, la teoría de la imprevisión, al aceptar que en todo contrato existe implícita la cláusula *rebus sic stantibus*, como claramente se encuentra en el dispositivo contenido en el art. 1343, corroborado por el art. 1328, existiendo, además, otros preceptos especiales que implican también la admisión de la imprevisión como causa de modificación o rescisión de los contratos. Arts. 1475, 1502, 1593, 1623, 1719, 1786, 1800. El intervencionismo del Estado, o dirigismo estatal, se manifiesta decidida e indiscutiblemente en la regulación del contrato de trabajo, cuando, conforme a la Constitución, el art. 1572 del Código Civil dispone que son irrenunciables e inmodificables en el contrato de trabajo las condiciones que ese precepto enumera. Nuestro Código Civil y las leyes especiales sobre indemnizaciones por accidente de trabajo, por enfermedad profesional, etc., han abandonado completamente el principio de la responsabilidad subjetiva o sea la necesidad de la culpa para exigir la indemnización por el daño sufrido, adoptando resueltamente el principio de la responsabilidad objetiva inspirada en la teoría del riesgo inherente a toda actividad. En resumen nuestro Código Civil, sin apartarse radicalmente de nuestra tradición jurídica, se ha inspirado en las nuevas orientaciones que tienden a la restricción de los derechos individuales en nombre de un interés público y social, ha ampliado el arbitrio judicial, facultando al juez modificar las condiciones de algunos contratos como en los casos, entre otros, de los arts. 1127, 1426, 1772.

EL SISTEMA PROCESAL PERUANO

Expuestas, como lo han sido, sólo en sus aspectos más importantes, las orientaciones de nuestra legislación fundamental y sustantiva, veamos ahora si nuestro sistema procesal civil es instrumento adecuado para su plena realización.

38)—Enrique García Sayán —Las nuevas tendencias del derecho contractual y la legislación peruana — p. 15.

EL ABUSO DEL DERECHO EN EL PROCESO.

Ya recordamos el art. III del título Preliminar del Código Civil que declara que la ley no ampara el abuso del derecho. Esta fórmula adoptada por el legislador peruano es lacónica y en ninguna otra disposición se encuentra una pauta para comprender con exactitud qué debe entenderse por abuso del derecho. El Dr. Luis A. Eguiguren, Vocal de la Corte Suprema, califica de vaga e imprecisa esa fórmula, haciendo notar que su exacta aplicación queda librada al amplio criterio de los jueces (39).

Se usa el término abuso del derecho, dice Ripert, para designar tanto el acto contrario a la ley como la culpa cometida en el ejercicio de los derechos o la intención nociva (40). Otro autor, Berthe de la Gressaye, define el abuso del derecho como el ejercicio sin motivo legítimo (41).

El abuso del derecho no solamente tiene lugar en el campo contractual y en la realización de los demás actos jurídicos o hechos de trascendencia jurídica, regulados por los códigos sustantivos, sino también se hace tangible en el proceso civil con sorprendente intensidad. Entendida la acción como el poder, facultad o derecho de provocar la actividad jurisdiccional para obtener la tutela jurídica de una pretensión que se invoca, comete un abuso quien ejercita ese derecho sin motivo legítimo y con intención nociva, así como incurre en abuso del derecho de defensa la persona que en el proceso utiliza los recursos o medios de defensa, como excepciones dilatorias, etc., a sabiendas de su manifiesta improcedencia o de la falsedad de sus fundamentos, haciéndose más raltante ese abuso del derecho de acción en el proceso simulado o fraudulento en daño de tercero. En el proceso las partes deben actuar con buena fé, entendiéndose por buena fé la lealtad, la honestidad así como la convicción de no perju-

39)—L. A. Eguiguren — El abuso del derecho—.

40)—G. Ripert — Obra citada.

41)—Cita de G. Ripert en su obra — p. 188.

dicar a otro o de no violar la ley. La buena fé adquiere indiscutible importancia social y jurídica en el campo del proceso civil. Demolombe llamaba "el alma de las relaciones sociales" y Jean Cruet afirma "es el lubricante invisible que suaviza el funcionamiento de la máquina jurídica" (42) Dice el distinguido jurista Alípio Silveira: "Actualmente se realiza en el derecho procesal la superación de las tendencias privatistas, que correspondían, de un modo general, a la concepción liberal individualista abstracta del derecho y del Estado. Con la concepción más racional de un individualismo más relativo, limitado por la moralización y por la socialización, en contraposición a la absoluta separación entre moral y derecho y a los rígidos límites puestos a la interferencia del Estado sobre los individuos se operó la publicización del proceso". (43). "Estas tendencias moralizadoras, dice el mismo autor, han repercutido con intensidad en la esfera procesal, sancionando con severidad el dolo, la malicia y la temeridad en el campo del proceso civil".

El gran procesalista uruguayo Eduardo Couture en sus trabajos *Oralidad y regla moral en el proceso civil*. *El deber de decir la verdad en el juicio*, *Las Garantías constitucionales del proceso civil*, en su notabilísimo Proyecto de Código de Procedimiento Civil, ha insistido reiteradamente en la necesidad de consignar reglas precisas que sancionan la violación del principio de la conducta procesal honesta, de la buena fé o sea, en realidad, del abuso del derecho de acción y defensa en el proceso civil.

El magistrado brasileiro Nogueira Itagiba ocupándose del abuso del derecho en el proceso se expresa así: "El derecho no es fin. Es, más bien, medio de alcanzar un fin, que consiste en satisfacer intereses individuales dentro del bien general.

42)—Citas de Alípio Silveira en su trabajo "La Buena fé en el proceso civil" — Rev. de Derecho Procesal 1947 p. 237.

43)—Alípio Silveira — La Buena fé en el proceso— En Rev. de Derecho Procesal 1947, p. 256.

Quien abusa del derecho sirviéndose de él, ejercitándolo de modo antisocial, con el fin de perjudicar a alguien, practica acto ilícito generador de responsabilidad" (44).

El Código del Proceso Civil del Brasil dispone en su art. 3º: "Responderá por pérdidas y daños la parte que intentara demandar por espíritu de emulación, mero capricho o error grave. El abuso del derecho se verificará por igual en el ejercicio de los medios de defensa, cuando el demandado opusiera, maliciosamente, resistencia injustificada a la marcha del proceso"

El Segundo Congreso de Derecho Procesal, realizado en la Argentina en 1948, "teniendo en cuenta que es conveniente establecer en la legislación procesal civil algunas prescripciones útiles para alcanzar mayor justicia y celeridad en el proceso, recomienda y declara como una base uniforme de la reforma de los códigos procesales civiles la de establecer reglas que aseguren el principio de la moralidad en el proceso".

"Ningun campo más apropiado que el del proceso para poder efectuar una vigilancia directa sobre la buena fé", dice el Profesor Couture (45), y con certeza inobjetable y en forma brillante, ese gran procesalista afirma: "Para que la acción pueda funcionar en la amplia medida de la libertad que le asigna la Constitución, es menester que la ley ponga con cierta severidad a cargo del actor carente de razón, las consecuencias patrimoniales de su libertad. Si el derecho hubiera encontrado una forma que permitiera rechazar la demanda infundada desde el día de su promoción, la responsabilidad de accionar sería mínima. Pero esa fórmula no ha sido hallada. Es menester, en consecuencia, que la responsabilidad sea tan efectiva, que nadie tenga la tentación de poner en juego maliciosamente este precioso instrumento de libertad civil" (46)

44)—Cita de Alípio Silveira en el trabajo ya mencionado.

45)—E. Couture en "Exposición de Motivos" de su Proyecto de Código de Procedimiento Civil.

46)—E. Couture — Estudios de Derecho Procesal Civil p. 43.

En nuestro Código de Procedimientos Civiles ni en el Proyecto del nuevo Código, no existen preceptos que sancionen el abuso del derecho de acción que cometa el actor que interponga una demanda con manifiesta mala fé, con malicia comprobada, ni el abuso del derecho de defensa que cometa el demandado que frente a una pretensión legítima y a una demanda justa, utiliza con temeridad medios de defensa con sólo el propósito de obstaculizar la tramitación de la causa y dilatar la sentencia. Impera en ellos con todo su exagerado absolutismo el individualismo que inspiró la concepción privatística del proceso civil y la preponderancia irrestricta del principio dispositivo.

No creemos que la sanción al litigante temerario consista únicamente en la condena al pago de costas, a que se refiere el art. 1077 del Código de Procedimientos Civiles, reproducido por el art. 289 del Proyecto. Ese pago se refiere exclusivamente a los gastos judiciales, en su doble aspecto de remuneración por servicios profesionales, y gastos procesales, que en realidad no llegan a cubrir tampoco todos los gastos hechos. El reembolso de las costas es diferente al resarcimiento de los daños y los perjuicios sufridos por la parte que tiene razón y le asiste el derecho, pues, las costas por sí solas no indemnizan la zozobra que produce una demanda temeraria, la postergación de cuantas actividades para atender una defensa en juicio y muchas otras pérdidas. El art. 96 del Código de Procedimiento Italiano de 1942 dispone: "cuando resulte que la parte vencida ha actuado o resistido en juicio con mala fé o culpa grave, el juzgador, a instancia de la parte contraria, la condenará además de las costas, al resarcimiento de daños, que liquidará, incluso de oficio en la sentencia".

Si la ley no ampara el abuso del derecho en el campo de las relaciones jurídicas reguladas por el Código Civil, cuando al proceso civil se lleve una falsa pretensión con mala fe manifiesta e intención nociva, o en el proceso se haga indebida resistencia a una pretensión justa, no es explicable el vacío de la ley procesal frente al abuso del derecho que tan frecuente se constata en el campo del proceso civil. Considera-

mos, pues, de imperiosa necesidad que en el nuevo Código de Procedimiento Civil se consigne una regla o reglas que sancionen el abuso del derecho en el proceso, el fraude procesal, el proceso simulado, etc. Ya no puede discutirse la existencia de la responsabilidad procesal ni la necesidad de moralizar el proceso civil.

LA PROTECCION A LA FAMILIA

Ya hemos citado las disposiciones constitucionales que expresamente amparan la familia, la maternidad y la declaración de que el Estado defiende el derecho del niño a la vida del hogar. Ese amparo a la familia exige dentro del proceso civil un medio o procedimiento que haga posible su inmediata y eficaz realización coactiva, en todos aquellos casos en que el obligado al sostenimiento de la familia, en virtud de imperativos deberes morales y expresos mandatos de la ley, haya hecho abandono e incurrido en incumplimiento, y exige sanciones especiales cuando ese incumplimiento y abandono es injustificado. Nos estamos refiriendo, principalmente, a la acción de alimentos que nuestro Código de Procedimientos Civiles la somete a la tramitación del juicio de menor cuantía, que si bien se caracteriza por la brevedad de sus términos y la simplicidad de sus trámites, frecuentemente tiene una duración tan alta como la del juicio ordinario. El Proyecto de Reforma del citado Código, con algunas innovaciones que ya la experiencia forense exigió, adopta el mismo sistema. A la demanda de alimentos recaudada con instrumentos que acreditan verosimilmente la existencia de la obligación, tanto el Código como el Proyecto, no conceden otro efecto que el de hacer posible una asignación provisional y, esto, ya después de contestada la demanda. Creemos equivocado tal criterio y estimamos que debe reconocerse dos casos manifiestamente distintos: lo. el caso de la demanda que se funda en instrumentos auténticos, en documentos a los que la propia ley, por sus requisitos y su procedencia, concede el carácter de fehacientes;

y 2o. la demanda que no se apoya en esa clase de instrumentos. Si los alimentos están destinados a satisfacer necesidades inaplazables, en el primer caso la sustanciación debe ser brevísima, procediendo de inmediato la determinación de una pensión, que si bien provisional, debe abonarse mensualmente hasta la determinación definitiva de su cuantía en la sentencia; en este caso se dejaría a salvo el derecho del demandado que insistiera en impugnar la acción. Sólo en el segundo caso sería procedente la tramitación en el juicio de menor cuantía. Sancionada por la sentencia la procedencia de la demanda, en ambos casos, su ejecución, caso de incumplimiento, no debe contraerse únicamente al embargo de bienes, sino que ese incumplimiento, cuando es manifiestamente malicioso e injustificado, como el de aquel que teniendo bienes se niega a pagar las pensiones alimenticias, debe merecer una sanción punitiva porque en tal caso ya está incurriendo en el delito de abandono de familia. En Francia la ley de 7 de Febrero de 1924, creó el delito de abandono de familia, sancionándolo con pena de prisión contra los que condenados a pagar una pensión alimenticia, se negaran a cumplir. El foro y la magistratura peruanos se han pronunciado ya en sentido decididamente favorable a la mencionada sanción. En la Memoria leída en marzo de 1951 por el Presidente de la Corte Superior de Lima, Dr. Raúl J. Alva, este magistrado demuestra la necesidad de incorporar a la legislación penal el delito de abandono de familia. El 25 de noviembre de 1952, el Colegio de Abogados de Lima ha remitido al señor Ministro de Justicia un anteproyecto relativo al delito de abandono de familia, en cuyo art. 3º se propone sancionar con pena de prisión a la persona obligada a pagar una pensión alimenticia que, no obstante de poseer recursos suficientes, deja de abonarla durante dos meses consecutivos.

En nuestro actual procedimiento civil se sancionana con el apremio de detención la no presentación de la cuenta exigida en el juicio de rendición de cuentas, así como a la persona que se niega a exhibir un documento. Art. 510 y 448 del C. de P. C., y tratándose del grave incumplimiento de la obli-

mos, pues, de imperiosa necesidad que en el nuevo Código de Procedimiento Civil se consigne una regla o reglas que sancionen el abuso del derecho en el proceso, el fraude procesal, el proceso simulado, etc. Ya no puede discutirse la existencia de la responsabilidad procesal ni la necesidad de moralizar el proceso civil.

LA PROTECCION A LA FAMILIA

Ya hemos citado las disposiciones constitucionales que expresamente amparan la familia, la maternidad y la declaración de que el Estado defiende el derecho del niño a la vida del hogar. Ese amparo a la familia exige dentro del proceso civil un medio o procedimiento que haga posible su inmediata y eficaz realización coactiva, en todos aquellos casos en que el obligado al sostenimiento de la familia, en virtud de imperativos deberes morales y expresos mandatos de la ley, haya hecho abandono e incurrido en incumplimiento, y exige sanciones especiales cuando ese incumplimiento y abandono es injustificado. Nos estamos refiriendo, principalmente, a la acción de alimentos que nuestro Código de Procedimientos Civiles la somete a la tramitación del juicio de menor cuantía, que si bien se caracteriza por la brevedad de sus términos y la simplicidad de sus trámites, frecuentemente tiene una duración tan alta como la del juicio ordinario. El Proyecto de Reforma del citado Código, con algunas innovaciones que ya la experiencia forense exigió, adopta el mismo sistema. A la demanda de alimentos recaudada con instrumentos que acreditan verosimilmente la existencia de la obligación, tanto el Código como el Proyecto, no conceden otro efecto que el de hacer posible una asignación provisional y, esto, ya después de contestada la demanda. Creemos equivocado tal criterio y estimamos que debe reconocerse dos casos manifiestamente distintos: 1o. el caso de la demanda que se funda en instrumentos auténticos, en documentos a los que la propia ley, por sus requisitos y su procedencia, concede el carácter de fehacientes;

y 2o. la demanda que no se apoya en esa clase de instrumentos. Si los alimentos están destinados a satisfacer necesidades inaplazables, en el primer caso la sustanciación debe ser brevísima, procediendo de inmediato la determinación de una pensión, que si bien provisional, debe abonarse mensualmente hasta la determinación definitiva de su cuantía en la sentencia; en este caso se dejaría a salvo el derecho del demandado que insistiera en impugnar la acción. Sólo en el segundo caso sería procedente la tramitación en el juicio de menor cuantía. Sancionada por la sentencia la procedencia de la demanda, en ambos casos, su ejecución, caso de incumplimiento, no debe contraerse únicamente al embargo de bienes, sino que ese incumplimiento, cuando es manifiestamente malicioso e injustificado, como el de aquel que teniendo bienes se niega a pagar las pensiones alimenticias, debe merecer una sanción punitiva, porque en tal caso ya está incurriendo en el delito de abandono de familia. En Francia la ley de 7 de Febrero de 1924, creó el delito de abandono de familia, sancionándolo con pena de prisión contra los que condenados a pagar una pensión alimenticia, se negaran a cumplir. El foro y la magistratura peruanos se han pronunciado ya en sentido decididamente favorable a la mencionada sanción. En la Memoria leída en marzo de 1951 por el Presidente de la Corte Superior de Lima, Dr. Raúl J. Alva, este magistrado demuestra la necesidad de incorporar a la legislación penal el delito de abandono de familia. El 25 de noviembre de 1952, el Colegio de Abogados de Lima ha remitido al señor Ministro de Justicia un anteproyecto relativo al delito de abandono de familia, en cuyo art. 3º se propone sancionar con pena de prisión a la persona obligada a pagar una pensión alimenticia que, no obstante de poseer recursos suficientes, deja de abonarla durante dos meses consecutivos.

En nuestro actual procedimiento civil se sancionana con el apremio de detención la no presentación de la cuenta exigida en el juicio de rendición de cuentas, así como a la persona que se niega a exhibir un documento. Art. 510 y 448 del C. de P. C., y tratándose del grave incumplimiento de la obli-

gación de alimentos que directamente afecta a la salud y hasta pone en peligro la vida de hijos menores, no se ha tomado igual medida.

La defensa de la familia y el amparo del derecho del niño a la vida de hogar, presentan otros aspectos que ponen de manifiesto que no alcanzan verdadera realidad las enunciadas garantías constitucionales. Me refiero al caso de los niños que viven en un hogar formado por padres que no contrajeron matrimonio. Es enorme el número de hijos ilegítimos según revelan las inscripciones en los Registros de Estado Civil. ¿Podría remediarse legalmente, otorgando una tutela y amparo efectivos, la situación de la familia en tal supuesto? Aunque la cuestión ya no es exclusivamente procesal, no deja de tener, en cierto aspecto, tal carácter, desde cierto punto de vista. No es necesaria ninguna otra tutela más directa dirán algunos, puesto que los hijos ilegítimos tienen igual derecho a alimentos que los legítimos, tienen también derechos hereditarios, aunque en proporción menor, y tienen el amparo de la declaración judicial de la paternidad. Contestamos que ese amparo no es completo ni armoniza integralmente con el fondo de las garantías constitucionales, puesto que no son aquellos los únicos aspectos que requieren de amparo jurídico. El art. 52 de la Constitución declara que el Estado defiende el derecho del niño a la vida del hogar y el art. 51 al otorgar la protección de la ley no solamente se refiere a la familia legítima, sino que hace esta enumeración: el matrimonio, la familia y la maternidad, por consiguiente su sentido es amplio y tal amplitud es justa y su justicia es indiscutible, puesto que la familia es una realidad que existe con o sin matrimonio y hay maternidad con o sin matrimonio. Considero que un medio de tutelar el derecho del niño a la vida del hogar, a la vida dentro de una familia constituida por padres que no contrajeron el vínculo matrimonial, es el establecimiento del llamado matrimonio de hecho, consistente en que se consideran casados al varón y a la mujer que hayan llevado vida común durante cierto período de tiempo, acreditada que sea esa convivencia por cualquier medio de prueba o por el sólo naci-

miento de un hijo, siempre que las partes tengan capacidad legal para contraer matrimonio, y a petición de cualquiera de ellas, tal como lo ha consagrado la Constitución de la República de Bolivia del año 1945. (47). Se objetará que con el matrimonio de hecho se llegaría a legalizar las uniones concubinarias, lo que no armoniza con la moral. Esto es sólo aparente, porque si se analiza la situación en todos sus aspectos y se piensa en la finalidad que se persigue, lo que se obtiene es imponer la moralidad y el amparo de la justicia a una familia y a un hogar cuya subsistencia y cuya situación jurídica no debe depender exclusivamente del arbitrio de quienes lo formaron. Analicemos la realidad. El varón y la mujer casi siempre por seducción del primero, conviven tiempo considerable y han formado un hogar que es el único amparo de los tiernos hijos. La mujer abnegadamente ha sufrido todos los sacrificios propios de la maternidad, dedica su actividad y todas sus energías al cuidado del hogar y de los hijos, bajo los auspicios de ese cariño de compañera y de madre, al calor y al estímulo de ese hogar el varón quizá ha logrado forjar una fortuna, pero llega el día en que éste se aleja para formar otra unión concubinaria o para contraer matrimonio con distinta persona y entonces aquella familia queda bajo la sombra de la tragedia, casi ningún derecho tiene aquella mujer madre y los hijos se quedan en calidad de ilegítimos por el sólo arbitrio del varón y en esa fortuna formada con mucho de la vida de aquella madre y quizá con la propia colaboración de los hijos, éstos tendrán derecho a participar en menor proporción que los otros hijos que han de tener la suerte de nacer de padres casados. Esta condición de aquella familia, preguntamos, ¿es justa?— La situación de la madre y de los hijos es totalmente desigual frente a la prepotencia del varón, y toda desigualdad es una injusticia. El tema merece más extenso y profundo estudio que no cabe bajo los límites de este discurso, pero sí es preciso meditar en los medios de hacer efectivas

47)—Constitución de la República de Bolivia art. 131.

las garantías constitucionales, puesto que en los tiempos actuales la sociedad está afligida por la disgregación y la creciente decadencia de la familia.

Enfoquemos otro aspecto. La segunda parte del art. 172 del Código Civil, autoriza a la mujer casada comparecer en juicio en todo lo que concierne a la defensa de sus bienes propios, se entiende como actora o demandada, sin necesidad de autorización del marido o judicial, en su defecto. Este precepto importa una derogación del art. 30 del Código de Procedimientos Civiles, que categóricamente dispone que el marido ejerce en juicio la representación de la mujer. Así lo comprendió también la Corte Suprema al aplicar las disposiciones del nuevo Código Civil, teniendo en cuenta sus lógicas derivaciones procesales, como se constata en las resoluciones de 22 de abril de 1937 y 25 de abril de 1938, llegando en esta última a exigir que el marido ostente poder expreso de la esposa para representarla en juicio. Quedó así establecido por la jurisprudencia del más alto Tribunal de la República que el marido había dejado de ser el representante legal de la esposa en juicio. Sin embargo, con posterioridad, la propia Corte Suprema varía diametralmente de criterio y sanciona una jurisprudencia contraria, al establecer que el art. 20 del Código de Procedimiento Civiles no ha sido derogado por el art. citado 172 del Código Civil y que, por tanto, el marido ejerce en juicio la representación de la mujer sin necesidad de poder, y esto lo hace en un caso en que la acción fue dirigida concreta y exclusivamente contra la mujer por el padre de su hijo ilegítimo reclamándole la entrega de ese hijo, habiendo comparecido en el juicio sólo el esposo sin poder alguno, como se ve de la ejecutoria de 31 de diciembre de 1941. (48).

El art. 56 del Proyecto del nuevo C. de P. C. faculta al marido para comparecer en juicio en representación de la mujer. Somos contrarios a la jurisprudencia de la Corte Suprema y consideramos deficiente el texto del Proyecto. Cons-

tituye un principio imperativo de legislación que las leyes procesales guarden siempre conexión y armonía con el espíritu y los principios fundamentales adoptados por la legislación sustantiva. Al adoptar aquella redacción se llega hasta a contradecir al C. C. que confiere a la mujer casada el derecho de contratar y disponer libremente de sus bienes propios y reservados, inclusive la facultad de comparecer en juicio para litigar sobre esos bienes y se rompe la unidad de la legislación. Para evidenciar nuestra opinión pensemos un instante en los casos que pueden presentarse y que ya se han presentado. El marido, haciendo uso de tal facultad, interpone una demanda referente a los bienes propios de la mujer o comparece en representación de ésta en un juicio iniciado contra ella, pero la esposa decide intervenir directamente en el juicio. Es obvio que en tal caso se presenta una colisión que se agravaría si ella expresa que la demanda se interpuso sin su consentimiento o que no está conforme con los términos de la contestación a la demanda dirigida contra ella. Surgirán así enojosas cuestiones no muy fáciles de resolver.

Las opiniones favorables al texto del proyecto se fundan en la tradición de nuestro régimen familiar en el Perú y se dice que el texto aprobado "armoniza con nuestras costumbres". Pero no se advierte que esa tradición y esas costumbres se derivan precisamente de la poderosa influencia de una legislación anticuada, que fué la que durante su lata vigencia impuso esa costumbre y cuyo fundamento era el equívoco criterio de considerar a la mujer en situación de incapacidad. Insistimos, como en otra vez ya lo hicimos, que la siguiente redacción sería mucho más conveniente: "El marido puede comparecer en juicio en representación de la mujer sin necesidad de poder siempre que ésta lo manifieste por escrito con firma legalizada. La mujer tiene derecho de salir en juicio en cualquier estado de la causa".

LA MOTIVACION DE LAS RESOLUCIONES JUDICIALES

Consecuente con los principios políticos y jurídicos fundamentales que sustentan toda organización democrática, nuestra Constitución dispone imperativamente que las sentencias serán motivadas, expresándose en ellas la ley y los fundamentos en que se apoyan. Si bien el texto constitucional se refiere únicamente a las sentencias, o sea a las resoluciones que poniendo fin a la instancia deciden sobre la cuestión sustancial controvertida, tal vocablo debe entenderse en su sentido amplio, de tal manera que abarque a todas las resoluciones que pueden expedirse durante la tramitación del proceso. Adopta este sentido amplio el C. de P. C. en los arts. 1073 y 1074, especialmente el segundo precepto al disponer que toda resolución se funde en el mérito del proceso y en la ley. Nuestros jueces de primera instancia cumplen, con más o menos amplitud, con tan fundamental garantía constitucional, al expedir los autos interlocutorios y las sentencias. Los tribunales de segunda instancia cumplen también al expedir las sentencias revocatorias y las resoluciones que anulan el procedimiento, pero cuando confirman las resoluciones apeladas ya no motivan la resolución confirmatoria adoptando estas fórmulas: "Vistos; siendo legal la sentencia apelada: la confirmaron"; "Autos y vistos", siendo legal el auto apelado: lo confirmaron".

En nuestro concepto las resoluciones de segunda instancia que confirman las de primera instancia deben ser fundadas, especialmente cuando se trata de las sentencias y, muy en particular, de las que han definido un juicio ordinario en que por trámite legal el apelante ha impugnado ampliamente la sentencia apelada en la expresión de agravios. No es suficiente razón que justifique que se omita la motivación el que ya esté motivada la resolución que se confirma, por los siguientes fundamentos: la segunda instancia no realiza una función meramente controladora, sino que realiza una función mucho más esencial, cual es la que consiste en un nuevo examen in-

tegral del proceso, especialmente cuando se trata de sentencias, pues, en tal caso el tribunal revisor vuelve a hacer el estudio y valorización de la prueba producida así como se pronuncia sobre la aplicación del derecho. En consecuencia, si el resultado de ese nuevo examen le ha llevado al convencimiento de que es legal la resolución apelada, debe expresar los motivos de ese su convencimiento; porque la motivación es el único medio de convencer al apelante que carece de razón, de demostrar al público la verdadera justicia de un fallo y que una causa ha sido debidamente estudiada en todos sus aspectos; la sentencia de segunda instancia debe dar la sensación de justicia que el fallo apelado no produjo en la parte apelante. Con exactitud expresa el notable procesalista Podetti, que la motivación de la sentencia obedece a la finalidad de dar cuenta a las partes y a la sociedad del proceso lógico a través del cual el juez ha alcanzado la decisión, y que el pueblo tiene derecho a controlar la actuación del poder judicial y ese control sólo puede ejercitarse cuando se conocen los fundamentos de las resoluciones judiciales. (50) Insiste el maestro Carnelutti que "si existe el deber de juzgar con justicia, la motivación es el medio imprescindible para comprobar la justicia de la decisión".

El distinguido jurista peruano Dr. Félix Navaro Irvine se pronuncia sobre la cuestión que tratamos del modo siguiente: "Concebimos la vida forense como una estrecha cooperación entre Tribunales y Abogados y por eso sufrimos desaliento cuando el informe preparado con esmerado empeño no encuentra la acogida de una mirada interesada ni el halago de una opinión luego consignada en el fallo, ni siquiera el consuelo de una refutación que destaque los errores o respalde los motivos de la discrepancia. Encarecemos, por eso, una regla

49)—Revista de los Tribunales.

50)—R. Podetti — Fundamentación de la Sentencia— En Revista de Derecho Procesal 1952— p. 40.

que diga algo más que la actual y aunque ello signifique algún sacrificio de energía para el juzgador, piénsese que servirá para guiar con rumbo seguro los pasos dentro del pretorio, aparte de que provocará reacciones de superación en la clase profesional".

Consideramos, pues, insuficientes las disposiciones del C. de P. C. y del Proyecto con relación al cumplimiento de tan importante garantía constitucional de la motivación, debiendo completarse con un precepto que expresamente imponga la obligación de fundar las resoluciones confirmatorias expedidas por los tribunales de segunda instancia.

LOS JUICIOS DEL INDIVIDUO CON EL ESTADO

La ley 8489 en su art. 5º dispone que cualquier demanda contra el Estado deberá necesariamente interponerse ante los jueces de la capital de la República. Se establece así un privilegio a favor del Estado, que obliga a los ciudadanos a someterse, ineludiblemente, a la competencia de los jueces de Lima en todos los casos en que tengan que ejercitar su derecho de acción. No consideramos justificado tal privilegio. Es principio indiscutido y garantía constitucional la igualdad ante la ley, igualdad que en el proceso se traduce en el derecho, en la facultad o en las posibilidades que tienen las partes de utilizar los mismos recursos, los mismos medios de defensa previstos por la ley y de acogerse a las reglas que regulan las instituciones procesales como las referentes a la competencia. Estas reglas que determinan la competencia de los jueces se fundan en razones jurídicas indiscutibles y demandante y demandado deben estar sometidas a ellas en igualdad de condiciones. En el proceso civil cuando el Estado interviene como actor o demandado tiene la condición de parte, y en su condición de tal no es razonable que goce de un privilegio frente a la otra menos poderosa que es el ciudadano. Las demandas contra el Estado se derivan de actos contractuales, de actos de administración o de resoluciones contencioso-administrativas, y ellas no tienen realización únicamente en Lima. El territorio nacional es ex-

tenso y las vías de comunicación no procuran un fácil acceso a la capital de la República y, frecuentemente ante la imposibilidad determinada por el factor distancia, por factores económicos, por factores de trabajo, etc. un ciudadano tendrá que renunciar quizá a un derecho el más justo de accionar, únicamente porque no le es posible litigar en Lima.

Ni el C. de P. C. ni el Proyecto otorgan ese privilegio al Estado. Si el Estado es toda la Nación y si en todo el territorio nacional existen jueces y tribunales de justicia no se justifica aquel privilegio. La necesidad de la intervención del Procurador General de la República, que es el encargado de defender al Estado en todas las instancias en los pleitos civiles en los que actúe como demandante o demandado, y el hecho de que aquél reside en la capital de la República, tampoco justifica el privilegio anotado, porque así como en el caso de que el Estado es actor, el propio art. 5º ya citado, prevée de que el juicio tenga que seguirse ante jueces distintos de los de Lima, autorizando la designación de un abogado a quien deberá conferirse el poder respectivo, en el caso inverso o sea cuando el Estado es demandado, sería suficiente con la obligación de hacer notificar en Lima al Procurador General y la defensa del Estado puede ejercitarla en primera instancia el Agente Fiscal y en segunda el Fiscal, sino quisiera adoptarse la misma regla ya antes citada. También puede adoptarse el sistema de que las demandas contra el Estado deben interponerse ante el juez de primera instancia de la ciudad que es sede de la Corte Superior del distrito judicial del juez competente conforme a las reglas comunes de la competencia. Con este sistema se haría menos oneroso y menos difícil la posibilidad de demandar al Estado.

LA INTERVENCION DE TERCEROS EN JUICIO

Iniciado un proceso en el que el actor o actores dirigen la demanda contra otro u otros sujetos, personas distintas a éstos o sea terceros, pueden tener necesidad de defender un interés legítimo dentro de ese mismo proceso. Esta intervención de terceros en los procedimientos en que son otros los que figuran como actores o demandados suscita un complejo problema procesal, problema que las legislaciones modernas cuidan de regular en todos sus aspectos y consecuencia por su innegable importancia.

Nuestro C. de P. C. sólo regula de modo especial, con el nombre de tercería, la intervención de terceros con motivo de un embargo definitivo o preventivo trabado en un bien, sea dentro de un procedimiento declarativo o de un procedimiento de ejecución, intervención que da lugar a los juicios llamados de tercería de dominio o de pago. Prevee también otros casos de intervención de terceros pero ya no con el nombre de tercería, como en el caso de que la ejecución de una resolución judicial importe un despojo de la posesión de un bien a un tercero que no ha sido parte en el juicio (51), caso en el que permite el recurso llamado de reposición que da lugar a un procedimiento brevísimo si el recurso se estima suficientemente fundado o, en caso contrario da lugar a un interdicto de recobrar; prevee el caso de la oposición de terceros a la inventariación de bienes de un intestado (52), y el caso de que el tercero alegando derecho de propiedad sobre el bien inventariado solicite su exclusión. (53).

No son estos los únicos casos en que es posible, diremos mejor admisible, la intervención de terceros en un proceso seguido por otros. Los terceros pueden tener legítimo derecho en intervenir en procesos no solamente con motivo de un embargo o de la ejecución de un mandato judicial que les pueda

51)—Artículos 1016 y 1017 del C. de P. C.

52)—Art. 1183 del C. de P. C.

53)—Art 1193 del C. de P. C.

ser perjudicial, sino también en otros numerosos casos dentro de un procedimiento declarativo o especial en que tengan un derecho que defender. Esta intervención puede ser espontánea o voluntaria y provocada o coactiva y, como distingue el maestro Carnelutti, puede ser una intervención principal, en que el tercero lleva su propia acción al litigio ajeno, o una intervención por adhesión sea al actor o al demandado en un proceso ya promovido. (54).

La doctrina y la legislación, tratándose de la intervención provocada, han distinguido claramente tres casos: la *litis denunciatio*, la *laudatio actoris* y el llamamiento de un tercero que pretende ser el titular de un derecho reclamado. El primero corresponde al caso en que el que es parte de un proceso tiene derecho de repetir contra tercera persona ejercitando un derecho de garantía, si la resolución le fuera desfavorable, que es el caso típico de la citación de evicción, el derecho de excusión por parte del fiador, etc. El segundo sucede cuando la persona demandada sobre un bien que posee, afirma que sólo posee como usufructuario, como arrendatario, como acreedor prendario, como depositario, exigiendo la citación del dueño o del poseedor mediato. El tercero corresponde al caso en que un deudor afirma que tercera persona reclama para sí el mismo crédito cuyo pago se le exige por otro dentro del proceso ya iniciado.

El ordenamiento procesal civil alemán regula el derecho de exigir la citación del tercero, los requisitos de esa citación y los efectos de la intervención de tercero en el proceso o de su silencio. El Código de Procedimiento Civil del Brasil de 1939 reglamenta, así mismo, detalladamente la citación de evicción y las otras formas de citación de un tercero a petición de parte. El Código de Procedimiento Civil italiano de 1942 regula la intervención voluntaria, la intervención a instancia de parte, la intervención por orden del juzgador y los casos de extromisión, haciendo esta declaración de carácter general: cualquiera podrá intervenir en un proceso entre otras

personas para hacer valer, frente a todas o alguna de las partes, un derecho relativo al objeto o dependiente del título deducido en el mismo proceso. Podrá además intervenir para sostener las razones de alguna de las partes, cuando tenga en ello un interés propio. (55). El Código de Enjuiciamiento Civil de España no regula la intervención de tercero en el proceso y los más autorizados procesalistas españoles lamentan esa omisión. El Segundo Congreso de Derecho Procesal de Salta, aprobó como base uniforme de la reforma de los códigos procesales de la República Argentina, el reglamentar la intervención de terceros en el proceso y siguiendo esa recomendación los nuevos proyectos y los nuevos Códigos han hecho ya esa regulación.

Ante la realidad judicial, en la que necesariamente tenían que presentarse los diversos casos de la intervención de terceros, subsanando tan grave vacío de nuestra legislación procesal, la Corte Suprema en la notable ejecutoria de 16 de setiembre de 1915 (56), sancionó que es nulo el juicio seguido sin intervención de todas las personas que tienen interés en él, aunque no hayan sido expresamente demandadas. Posteriormente la jurisprudencia de la misma Corte ha insistido sobre la intervención de tercero por orden del juzgador, hasta reconocer la posibilidad de dirigir la acción reconvenzional incluso contra tercero tratándose de cuestiones en que también éste, además del actor principal, tenga interés. (57).

El Proyecto del Nuevo C. de P. C. sólo ha subsanado en parte los vacíos del actual Código, pero siempre en forma deficiente. Dispone que la citación de evicción y saneamiento deberá solicitarse dentro del término para contestar la demanda (art. 417); que la citación del deudor en caso del ejercicio de la acción subrogatoria debe hacerse en igual oportunidad, (art. 418); y, finalmente, autoriza al juez la citación del ter-

55)—Art. 105 del citado C.

56)—Anales Judiciales — Tomo XI — p. 135.

57)—Resolución de la Corte Suprema de 14 de noviembre de 1948 —
Rev. de Jurisprudencia Peruana — No. 36 p. 94.

cero cuando se constate que tiene interés en el juicio (art. 419). Son saltantes las deficiencias del proyecto. Olvida regular la intervención voluntaria del tercero cuando tenga interés en intervenir en el proceso; olvida regular los efectos de la citación del tercero a petición de parte y por orden del juzgador; olvida regular con claridad y expresamente la situación procesal de ese tercero dentro del proceso, es decir si tiene o no la calidad de demandado, si puede hacer uso o no de los recursos procesales, etc.

La intervención de terceros en juicio seguido por otros, como decíamos, tiene aspectos procesales y trascendencia jurídica de innegable importancia, y no pueden dejar de ser regulados por la forma explícita, para no quedar librados a la incertidumbre.

EL PROCESO CIVIL Y NUESTROS INDÍGENAS.

El Código Civil de 1853, El Código de Enjuiciamientos Civiles del mismo año y el vigente C. de P. C. promulgado en 1912 olvidaron totalmente al indio.

El Libertador Simón Bolívar en Decreto de 8 de abril de 1824 declara propietarios a los indios de todas las tierras que tienen en posesión y, en consecuencia les autoriza para venderlas o enajenarlas de cualquier modo, disponiendo, además, que las tierras llamadas de comunidad se repartan entre todos los indios que no gocen de alguna otra suerte de tierras, quedando dueños de ellas. La ley del Congreso Constituyente de 27 de mayo de 1828 reconoce a los indios y mestizos el pleno dominio de sus tierras. Ahora bien bajo el régimen de la absoluta libertad contractual, de la supuesta igualdad de los contratantes, establecida por el C. C. ya citado, se formaron los latifundios a costa de la pequeña propiedad de los indios y de las tierras de las comunidades indígenas, único refugio del indio, desapareciendo gran número de ellas. No obstante de que el indio constituye una apreciable mayoría de la población nacional, no obstante de su situación

de miseria, de analfabetismo, de ignorancia, no obstante su situación de explotado, ni una disposición, existe en esos códigos que ampare al indio en su deplorable situación, ni le proporcionen procedimientos adecuados para garantizarle en su desigual lucha frente al poderoso dentro del proceso civil.

Un culto y distinguido magistrado, profundo conocedor de la realidad social indígena, el Dr. José Frisancho, Vocal que fué de la Corte Superior del Cusco y después de la Corte Suprema, que llegó a presidirla, afirma: "La causa cardinal de la desorganización nacional peruana, radica en el colonial menosprecio a la raza aborígen, esto es a todo lo genuinamente americano" (58). La afirmación es cierta porque uno de los factores que han influido decisivamente en el olvido de los codificadores respecto a la situación de millones de nuestros indios es ese menosprecio a éstos, los prejuicios de su inferioridad y de su inadaptabilidad a todo progreso. A nosotros que vivimos en pleno escenario andino donde cada día se realiza ese drama sin solución del problema indígena, nos interesa directamente, muy vivamente, el impugnar esos prejuicios y esclarecer la verdadera condición y situación del indio.

Si bien han transcurrido tres siglos de coloniaje y más de una centuria de vida republicana, no está demás recordar el testimonio de la Historia, puesto que ese indio constituyó aquel magnífico y grandioso Imperio Incaico, grandioso y pujante no sólo por su extensión y poderío, sino grandioso, sobre todo, por su organización social.

Recordemos un documento de gran valor por su sinceridad, cual es el testamento del conquistador Mancio Sierra de Leguizamo, testamento hecho en el Cuzco en 1539, en el cual encontramos estas declaraciones: "por lo que toca al descargo de mi ánima, a causa de haber yo sido mucha parte en le descubrimiento y conquista y población de estos reynos, cuando los quitamos a los que eran incas que los poseían y regían como suyos y los pusimos debajo de la real corona, QUE ENTIENDA SU MAJESTAD CATOLICA QUE HALLAMOS ESTOS REYNOS

DE TAL MANERA QUE EN TODOS ELLOS NO HABIA UN LADRON, NI HOMBRES VICIOSOS NI HOLGAZANES, ni había mujer adúltera ni mala ni se permitía entre ellos y que los hombres tenían sus ocupaciones honestas y provechosas. .” En otro acápite declara: “Y han venido a tal rotura en ofensa de Dios estos naturales POR EL MAL EJEMPLO QUE LES HEMOS DADO EN TODO, que aquel extremo de no hacer cosa mala se ha convertido en que hoy ninguna o muy pocas hacen buenas”. Nos bastará citar también algunos cronistas españoles. Baltazar Ramírez en su Descripción del Perú, dedicada al Virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo (1597) dice: “En lo demás son dóciles, amigables y blandos y tengo por invención del demonio, para nuestra condenación, la opinión que generalmente se tiene de los indios en decir que son perros y no hacen nada. Por bien tengo harta experiencia de las cosas de indios y he sido su cura más de 24 años, y sé muy cierto que les parece bien lo bueno y aborrecen lo malo y juzgan de las cosas tan bien como los españoles”. “El cronista Josep de los Hoyos en Estado y Economía de los naturales del Perú que se dicen indios, (1772) afirma: “la debilidad y flaqueza que le atribuyen nuestros escritores, existió sólo en la imaginación de éstos”.

Durante el coloniaje el indio atravesó una era de verdadera esclavitud, de exterminio, de sometimiento al cruel despotismo del conquistador, ambicioso e inhumano. Ahí está la patética acusación de Bartolomé de las Casas y ahí está el texto de la propia “Relación de Virreyes y Audiencias que han gobernado en el Perú”, publicadas en Madrid en 1872.

Debemos citar las opiniones sinceras de quienes por sus ocupaciones y profesión han tenido oportunidad de adquirir experiencia y observar con profundidad los problemas de la raza aborigen en la actualidad. El Dr. Luis E. Valcárcel, profundo y erudito historiador, que con tanto brillo desempeñó la Cátedra de Historia del Perú en esta Universidad, dice: “La honradez del indio es proverbial en contraste con la picardía del mestizo. El indio, en la sociedad con los suyos, sigue conservando sus buenos hábitos morales: sobriedad, veracidad, honradez, más en sus relaciones con los blancos y mestizos, como mimetismo,

preséntase mendaz e hipócrita. Es su sola defensa". (59) José Frisancho afirma: "La pobreza del indio es consecuencia de la explotación despiadada a que lo ha sometido el caciquismo. El indio se ha hecho criminal porque la ley extranjera que se le ha impuesto le ha impedido ser bueno. Es una gran verdad demostrable y observable que los códigos republicanos usados rabellescamente han precipitado al indio en el delito." "Es humano siquiera, es jurídico legislar desde las bibliotecas sin asomar la mente y el corazón a la vida real para poder captar en las inquietudes de esa vida formas vivientes de justicia que aplaquen las violencias de los conflictos sociales? Si ninguno de nuestros legisladores se cuidó de interiorizarse en la conciencia indiana, fatal e ineludiblemente la obra de éstos ha tenido que producir la debacle nacional a que asistimos". (60) El jurista y diplomático peruano Dr. Juan Bautista Lavalle, contestando en 1918 a una encuesta sobre el problema indígena, dice: "En todo caso, mientras se estudie y resuelva la complicada cuestión de las comunidades indígenas, es urgente establecer una protección legal del indio que impida continúe despojándosele de las tierras que posee, al amparo de leyes y de procedimientos judiciales que ignora." El Dr. Germán Leguía y Martínez, prestigioso jurista y Vocal de la Corte Suprema, aconsejaba el amparo legal del indio "Tan paternal, cuidadoso y eficiente, como el que la ley otorga a los menores de edad".

César A. Ugarte afirma: "Superviven hasta nuestros días las comunidades indígenas, a pesar de su abolición legal desde los primeros años de la República. Subsisten también, después de la prohibición de las vinculaciones los latifundios coloniales, las grandes propiedades corporativas y las formas feudales de contratación. Estas supervivencias que con el sistema revelador de la lentitud de nuestro progreso jurídico y de la ineficacia de nuestra actividad legislativa, tienen honda trascendencia en la evolución social del país" (61).

59)—Luis E. Valcárcel — Mirador Andino — 1941.

60)—José Frisancho — trabajo citado.

61)—César Antonio Ugarte — Tesis doctoral.

El Dr. Luis Felipe Aguilar en su notable tesis universitaria "Cuestiones Indígenas", 1922, afirma: "Los litigios se eternizan en tramitaciones morosas, y las más de las veces ilegales, en diligencias y corruptelas puestas en juego para exprimir el jugo productivo del indio y vencer su obstinación en papaleos infecundos, en leguleyadas y ardidés sin fin, de cuyo contenido y eficacia el quejoso no tiene siquiera sospecha, por su ignorancia absoluta de la ley. El terreno judicial es como un pantano en el que, puesto el pie, no le es posible salir de él; cada esfuerzo, cada tentativa por libertarse, lo hunde más y más, hasta que se pierde".

El culto y distinguido periodista y político Dr. José Angel Escalante, refiriéndose a apreciaciones despectivas del indígena actual, se expresa así: "Cómo va a ser ocioso el indio que viaja por todo el Perú arreando el boricón cargado de mercaderías. Mentiroso? — Sí para engañar a sus verdugos, para disculpar las faltas que le atribuyen, para ocultar sus bienes; pero hay apenas ejemplo en todas las razas de la lealtad y veracidad que se deben los indios entre ellos. Ladrón? Tal vez, por contaminación del miste, por el mal ejemplo que ha recibido, por necesidad. Malvado? Como todo espíritu que sufre, como todo el que siente arder dentro del alma el sentimiento impotente de la venganza. Traidor? — No; así que soy miste, que pertenezco a la clase odiada por el indio, más confianza me inspira el indígena, cualquiera que sea su condición, que el mozo de pueblo, desleal, vividor, servil, listo siempre a ponerse del lado del fuerte contra el débil. Y esto lo pruebo con sólo decir que cuántas veces he estado perseguido por asuntos políticos jamás he pedido techo ni amparo a un mozo, y en cambio, he penetrado seguro, confiado, tranquilo, al hogar del indio aún cuando me fuera absolutamente desconocido su propietario, y nunca me ha pesado esa confianza, pues apenas habrá en el mundo un hombre más discreto ni más reservado que el indio, ni más religiosamente hospitalario." (62).

Hagamos ahora una brevísima recapitulación de la legislación sustantiva. En las primeras leyes de la República y el C. C. de 1852 pretendieron imponer el régimen de la propiedad individualista al régimen de la propiedad agraria comunal de los indígenas, bajo el aparente principio de la igualdad ante la ley y la libertad de contratación, colocando al indio en idéntica condición de capacidad con el blanco y el mestizo, no obstante su lamentable situación de miseria y de ignorancia, recién la Constitución de 1919 declara que la Nación reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y declara imprescriptibles sus bienes, aunque permitiendo su transferencia mediante título público. La Constitución vigente es más radical y amparadora, reconoce la personería legal de las comunidades indígenas y declara imprescriptibles sus bienes, aunque permitiendo su transferencia mediante título público. La Constitución vigente es más radical y amparadora, reconoce la personería legal de las comunidades indígenas y declara sus tierras inenajenables e inembargables. El Código Penal de 1942 contiene disposiciones que toman en cuenta la realidad de la situación del indio, como las contenidas en el art. 45 que lo somete a una penalidad atenuada, semejante a la que se aplica a los menores delincuentes, considerándolos como semiresponsables, en los artículos 225 a 227 que sancionan al que abusando de la ignorancia y de la debilidad moral de los indígenas los somete a una situación análoga a a servidumbre.

El Código Civil de 1936 se ocupa en un título especial de la comunidades indígenas, pero su referencia a ellas agota en cinco artículos y se conforma con esperar que se dicte la legislación especial, cuando precisamente era la oportunidad de regular a fondo sobre todos los aspectos jurídicos de esa realidad.

A partir de la Constitución de 1929 y más decididamente a partir de la Constitución vigente, el Gobierno ha adoptado una política legislativa resueltamente protectora del aborigen. Se ha creado la Dirección de Asuntos Indígenas, cuya misión es el estudio de todos los problemas que afectan a los

diversos grupos indígenas del territorio de la República, dentro de las más amplias normas de política social, y el patrocinio y defensa de las comunidades indígenas en sus relaciones y conflictos entre sí y con los particulares. La ley 8120 establece la jurisdicción privativa de la Dirección de Asuntos indígenas para la tramitación y resolución de los conflictos que se susciten entre los indígenas por razón del dominio, arrendamiento de sus tierras y pastos, o entre aquellos y sus colindantes. Los Decretos Supremos de 18 de junio de 1938 y 18 de enero de 1941, han regulado el procedimiento para la designación de los personeros o representantes de las comunidades indígenas. Se han dictado numerosos decretos que reglamentan los procedimientos y requisitos para el reconocimiento oficial de las comunidades indígenas, para su empadronamiento e inscripción oficial. Se han dictado decretos que amparan a los niños indígenas estableciendo un registro de menores indígenas, para su empadronamiento e inscripción oficial. Se han dictado decretos que amparan a los niños indígenas estableciendo un registro de menores indígenas. La política educacional indigenista del Perú ha tomado poderoso incremento, con granjas escuelas, campos experimentales, Granjas Taller, Escuelas Ambulantes, escuelas vocacionales, internados indígenas, brigadas de culturización, creación y funcionamiento de los núcleos escolares campesinos, siendo objeto durante los últimos años de intensa preocupación y dedicación por parte del Ministerio de Educación para resolver el problema de la alfabetización del indígena.

A lado de esta intensa preocupación del Ejecutivo resalta la omisión de los codificadores en materia civil. La referida ley 8120 que ha establecido la jurisdicción privativa de la Dirección de Asuntos Indígenas, no ha resuelto los problemas judiciales del indio ni su situación en el proceso civil, con referencia a los conflictos y litigios de carácter contencioso. La Corte Suprema en su resolución de 21 de diciembre de 1945, ha sancionado que cuando se trata de una acción reivindicatoria, la única jurisdicción competente es la común y no la mencionada Dirección; lo que queda ratificado por una resolución

del propio Tribunal Arbitral constituido con sujeción a la citada ley, expedida el 13 de setiembre de 1948 (63). Finalmente, la Corte Suprema en otra resolución de 27 de diciembre de 1950 (64) ha establecido que el Ministerio de Trabajo y el Tribunal Arbitral, dentro del objeto de las funciones que les encomienda la ley 8120, sólo tienen por misión solucionar conflictos de hecho que surgen entre comunidades o colindantes con ellas, dictando disposiciones de control y emergencia de carácter transitorio, no tiene capacidad legal para resolver en forma definitiva controversias de derecho sobre el dominio y propiedad de inmuebles que sólo compete al poder judicial, y que los fallos que expidan dichas entidades administrativas pueden ser debatidos ante el Poder Judicial.

El actual proceso civil, de tipo individualista, resulta inadecuado e ineficaz para la pronta y justa solución de los litigios de indio. El C. de P. C. supone al indio y al blanco, al terrateniente poderoso, en condiciones de absoluta igualdad dentro del proceso, pero lo cierto es que existe una desigualdad manifiesta. El indio es económicamente débil, analfabeto, situación agudizada por su absoluta ignorancia del idioma castellano y de sus más elementales derechos y en esta condición deambula como un ciego dentro de un proceso civil rigurosamente escrito, de cuyo mecanismo no tiene la menor noción. Es indiscutible la injusta desigualdad del indio en el proceso civil frente a sus explotadores contra los que litiga. Nos bastará citar un sólo aspecto procesal: la notificación por avisos publicados en periódicos sin distinción alguna permitida por el C. de P. C., tratándose de las demandas en general y de algunos procedimientos como el interdicto de adquirir, la formación de títulos supletorios de propiedad, etc. No es posible suponer que la publicación de esos avisos llene su verdadero objetivo de llevar a conocimiento directo de los inte-

63)—Rev. de Jurisprudencia Peruana — N° 54 p. 521.

64)—Rev. de Jurisprudencia Peruana — No. 85 p 173.

resados las pretensiones del demandante, tratándose de los indígnas, no sólo por la ignorancia y analfabetismo de éstos, sino porque viven en zonas apartadas de los centros urbanos a donde no llegan esas publicaciones y el indio no lee jamás un periódico.

Así como dentro de la aparente libertad de contratación, bajo el supuesto de la absoluta igualdad de las partes contratantes, fueron víctimas de explotación los obreros y surgió la necesidad de un derecho que ampare al trabajador mediante la directa intervención del Estado y de la ley, limitando esa libertad, formándose el Derecho del Trabajo, que ya ha llegado en muchos países a una codificación completa, y en su desenvolvimiento ya estamos frente a un Derecho Procesal del Trabajo; así como el Derecho del Trabajo no es sino reflejo de la humanización y moralización del Derecho y que ha surgido triunfante contra el individualismo liberal del siglo XIX, así como ese nuevo derecho se funda en el principio de compensar con una superioridad jurídica la desigualdad económica, así como se han creado procedimientos especiales para los conflictos entre el trabajador y el patrón, asegurando la rapidez y certeza de los fallos, concediendo especiales facultades al trabajador; por las mismas razones creemos que sin llegar a una codificación especial o sea a un Código Indígena, es de imperiosa necesidad que en el C. C. se regulen todos los aspectos jurídicos del régimen de la propiedad agraria de las comunidades indígenas, tan numerosas aún, sus aspectos especiales de contratación: que se definan concretamente y contemplando con amplitud la posibilidad de su actuación como persona jurídica, y dentro del proceso civil se establezca un procedimiento especial para litigios entre indígenas y un régimen tutelar para litigios de indígenas frente al propietario o contra el blanco en general, pronunciándonos que por lo menos se imponga la intervención del Ministerio Público en tales litigios.

Entre los que se han preocupado con profundidad de las cuestiones indígenas, aquilatando lo grave de su problema, han surgido dos tendencias: unos sostienen la necesidad de

una legislación especial pero que en forma integral regule todos los aspectos jurídicos, tanto los relativos a la propiedad, al trabajo, a la contratación, al matrimonio, a la sucesión, al procedimiento civil, etc., y ahí están los proyectos de codificación del derecho indígena de Erasmo Roca y Atilio Sivirichi. Otros opinan que el problema indígena no requiere de una legislación especial porque su solución no está en el aspecto jurídico sino en los aspectos económico y educacional. Convenimos en que no se trata exactamente de problema indígena por que, más bien, existen problemas indígenas, pero entre éstos es indiscutible que el aspecto jurídico exige normas amparadoras, especialmente para que dentro del proceso se asegure a los millones de indígenas del Perú una justicia pronta y eficaz.

En el Proyecto del nuevo C. de P. C. no encontramos disposiciones que contemplen la lamentable situación del indio en el campo del proceso civil. Esto es inexplicable.

Inexplicable decimos porque el art. 212 de la Constitución dispone que el Estado dictará la legislación civil que las condiciones peculiares del indígena exigen, y al revisar y reformar el C. de P. C. vigente, es obvio que no debió prescindirse de cuestión tan grave, de realidad tan manifiesta, como la situación indígena, incurriendo en la misma omisión con mayor razón si "los principios de política procesal de una nación no son otra cosa que segmentos de su política estatal en general", como ya lo expresó Goldschmidt. El Derecho es una ciencia de la realidad y si el proceso es el instrumento necesario para alcanzar justicia, no puede prescindirse de aquellos que en condiciones tan desventajosas recurren al poder jurisdiccional, como son los indígenas. Si la injusticia dentro del proceso consiste en la posibilidad de que el litigante más poderoso pueda desviar y entorpecer los fines de la justicia, así como se ha dotado de un procedimiento especial para las reclamaciones de los trabajadores, no por considerar a éstos como incapaces, sino para tutelarlos frente al capitalista y al empresario, debe ampararse también al indígena dentro del proceso civil,

dada la inferioridad de sus condiciones sociales, morales e intelectuales, compensando esa desigualdad con otra desigualdad, según la magnífica fórmula del Profesor Couture.

Inexplicable decimos, porque la experiencia jurídica del Perú ha demostrado la absoluta insuficiencia del actual C. de P. C. para garantizar la defensa de los derechos del indio en sus litigios contra el terrateniente, contra el gamonal, contra sus explotadores que son numerosos. El señor Ministro de Justicia en el discurso pronunciado en la Asamblea Plenaria de Instalación del II Congreso Indigenista reunido en esta ciudad, afirmó: "El problema indígena es tal, por la innegable inferioridad individual y colectiva de nuestro aborigen; inferioridad que no es sólo retraso debido a causas históricas o a ineludibles factores sociales de estancamiento, sino también y por desgracia, consecuencia imputable a nuestra deficiente organización" El referido Congreso funda su recomendación No. 56, en que el indígena por su cultura atrasada no puede realizar con normalidad todos sus derechos; que en consecuencia es considerado como una persona jurídica deficiente; que mientras entre en la corriente de la civilización requiere medidas protectoras; por lo que reitera la recomendación 45 del primer Congreso Indigenista Interamericano.

Inexplicable insistimos, porque la legislación procesal, como toda legislación, no puede ni debe sustraerse a las exigencias del medio para el que se dicta, no puede ser ajena a esa realidad social del Perú, constituida precisamente por millones de indígenas; porque un Código de Procedimiento Civil debe corresponder a la exigencias de esa realidad, guardando armonía con lo que ya había previsto la Constitución y habían aconsejado experimentados magistrados y juristas peruanos; porque, finalmente, conforme al espíritu y a los principios fundamentales de nuestra Constitución, no se trata de una legislación de privilegio sino de una legislación tutelar que garantice la justicia para millones de indígenas.

Señores:

Al hacer notar algunas deficiencias y defectos de nuestra legislación procesal y del Proyecto de su reforma, no lo hemos hecho sino con el más sincero de los anhelos, anhelo que no solamente corresponde al abogado sino a todo ciudadano, de que en su patria se estructure un proceso lo más perfecto posible para dar razón a quien realmente la tiene cuando recurre en pos de justicia ante los Tribunales evitando la tragedia de la injusticia.

HISTORIA DE LA CULTURA PERUANA

por *ATILIO SIVIRICHI*

CAPITULO I

PRELIMINARES

IMPORTANCIA DE LA HISTORIA DE LA CULTURA.

En todos los tratados de Historia de la Cultura Universal, a las altas culturas de América, en especial a la cultura peruana, se les ha considerado al margen del acontecer histórico o se les ha hecho figurar entre las de más bajo nivel.

Los tratadistas, en su mayoría europeos, han escrito la Historia de la Cultura Universal desconociendo el valor singular y la originalidad de las portentosas culturas americanas, tales como: la Mexicana, la Centroamericana y la Peruana. Han enfocado su investigación desde el punto de vista de la Cultura Occidental, que representa la síntesis del devenir histórico de Asia, Europa y Africa.

Así como América fué un continente insospechado, hasta que fué descubierto por Cristóbal Colón, pese a los siglos transcurridos, las culturas de América siguen siendo ignoradas por quienes creen que la Cultura Universal sólo es patrimonio de Occidente.

Las culturas y civilizaciones del Perú Pre-Colombino causan asombro a quienes se dedican a su investigación y estudio. Sin embargo, no se les ha dado un sitio en el proceso cultural universal, porque escapan a las normas, clasificaciones y estructuras sociales, económicas, jurídicas, políticas o filosóficas del Antiguo y Viejo Continente.

Se pretende mantener el concepto errado acerca del primitivismo de la Cultura Peruana, por las siguientes razones:

- a) Porque los antiguos peruanos no conocieron el hierro;
- b) Por no haber alcanzado el grado de espiritualidad de la Europa Cristiana y haberse mantenido en el paganismo;
- c) Por no conocer la rueda, el arco y la polea;
- d) Por no salir del arado humano;
- e) Por no tener el concepto de la propiedad privada, de la moneda y de la riqueza;
- f) Por no poseer armas de fuego;
- g) Por no haber creado los idiomas de flexión, la escritura alfabética y, por consiguiente, no haber llegado al invento de la imprenta y del libro como elemento difusor del pensamiento escrito;
- h) Por tener formas diferentes de organización estatal y de usos y costumbres; e,
- i) Porque las culturas peruanas prehispánicas fueron producto de una raza de color, la roja o bronceína, que no forma parte de las llamadas razas forjadoras de la civilización universal, como la semita, la camita, la sajónica, la aria y la eslava.

Pese a este sentido de inferioridad que se atribuye a las Altas Culturas Americanas, la Cultura Peruana ha aportado al mundo elementos fundamentales como los siguientes:

a) El oro, la plata y, en general, los metales preciosos aportados por México y, principalmente, por el Perú, han transformado totalmente la estructura económica del mundo, impulsando la riqueza, el lujo, el poderío de las Cortes Europeas y, por consiguiente, vigorizando los sistemas mercantilista y capitalista.

b) Los productos alimenticios autóctonos del Perú, tales como la papa, el maíz, el tomate, el frijol, el pallar, etc., han transformado totalmente el régimen alimenticio del mundo. Igualmente, productos propios del Perú como el tabaco, la coca, la quina, el caucho, el petróleo y el guano, han transformado la técnica y la farmacoepa universal.

c) El Perú ha aportado nuevos sistemas agrícolas como las andenerías de labranza y, sobre todo, métodos admirables de irrigación, de abono y de revitalización de las tierras, acrecentando la producción agrícola mundial.

d) El Perú Precolombino ha tenido una organización administrativa perfecta a base de la ESTADÍSTICA que es hoy en el mundo la ciencia del ordenamiento.

e) El Perú ha tenido la política vial más asombrosa de la antigüedad, que es motivo de admiración y preocupación científicas. Los caminos del Incario fueron mejores que los caminos romanos de la época imperial.

f) El Perú ha tenido un arte propio, cuyos restos arquitectónicos y las maravillas de su cerámica y arte textil son objeto de admiración en todo el mundo.

g) El Perú de los Incas ha tenido una organización social inigualada, donde a base del colectivismo, de la solidaridad y de la fraternidad, se consiguió hacer realidad el eterno anhelo humano de alcanzar la justicia social y la felicidad para todos los hombres. Esta organización parece que fué la inspiradora de las ideas de Tomás Moro, en su "Utopía", y de Augusto Comte y aún del materialismo histórico con Marx.

Sin embargo, de estos elementos culturales aportados por el Perú, y de que nuestro país ha sido considerado como el Ophir de Salomón, como el país de la leyenda áurea, como el asombro de los sabios y científicos del siglo XVIII, como el país del guano y el salitre, como el permanente emporio de incalculables riquezas naturales, las culturas y civilizaciones asombrosas que evolucionaron y culminaron en nuestro territorio, han sido hasta hoy incomprendidas e ignoradas, porque se ha querido interpretarlas desde el ángulo de la cultura occidental, sin saber que se trata de un "ceso cultural" único, singular e inconfundible. Por otra parte, la cultura peruana es tan antigua como las culturas de otros pueblos, pues, hoy los estudios científicos nos permiten afirmar que su evolución abarca más de cuatro mil quinientos años de cultura.

Por eso, el estudio de la Historia de la Cultura Peruana tiene capital importancia para nosotros:

1º—Porque trata de estudiar y definir todo ese extenso proceso cultural del Perú, desde los más remotos tiempos hasta nuestros días, con sentido integral.

2º—Porque trata de definir claramente cuál ha sido el aporte del Perú a la Cultura Universal y la resultante peruana de la fusión de elementos con la cultura occidental.

3º—Trata de vigorizar el sentido peruanista y el orgullo y la admiración por nuestros valores culturales, que forman la personalidad inconfundible del Perú.

4º—Trata de exaltar el sentimiento nacionalista, dando forma y contenido a nuestro contenido histórico, que debe ser a manera de una proyección del asombroso pasado, sobre el futuro grandioso del Perú; y

5º—Porque, determinando nuestra trayectoria cultural, tenemos el derecho de luchar, exigir y conquistar el sitio de preferencia que le corresponde al Perú en la Cultura Universal.

ANTIGUO Y MODERNO CONCEPTO DE LA HISTORIA

Según el antiguo concepto, se consideraba la Historia como la simple "narración verídica y razonada de los sucesos pasados importantes", como la "relación de los sucesos públicos y políticos de los pueblos", como la "exposición sistemática de los acontecimientos pretéritos o la sucesión de los estados por los cuales ha pasado la Humanidad".

Es decir, según el antiguo concepto, la Historia no era sino la fría y simple relación de los hechos pasados, ordenados en forma cronológica. Tenía así, un sentido pasadista, individual, político, narrativo o meramente artístico y literario. No había correlación entre el hecho histórico y el fenómeno humano o racial; por consiguiente no tenía sentido vital. Se le daba un sentido unilateral hacia el aspecto literario o preponderantemente biográfico con miras a conseguir la exaltación individual o el endiosamiento de los personajes históricos. Desde el punto de vista militar, o sea la narración de las batallas, contribuyó a acrecentar el sentido de facción o mejor dicho el belicismo que tantos resultados sangrientos ha tenido.

Además, sirvió para exaltar el nacionalismo en grado extremo, avivando el imperialismo, y también desde el punto de vista racial, el errado concepto de las razas superiores que trajo consigo el racismo, con todos sus peligros.

Este concepto ha sido superado en los últimos tiempos, dándole un contenido social. Hoy se define la HISTORIA como "la ciencia que narra los hechos de los hombres considerados como seres sociales"; como "la descripción de los hechos del hombre a través del tiempo y de la investigación de sus causas"; en síntesis, como la "vida vivida".

La Historia, al decir de Ricardo Rojas, es el estudio "no de la cronología, ni relato ni dramatización de una o más vidas, sino de la cultura, comprendiendo la Geografía, el idioma, las artes, el Derecho, la moral, la Filosofía, la Religión, las ciencias y las pasiones que hicieron surgir el estado social en un medio determinado". También se define la Historia como "el conjunto de manifestaciones de la actividad y del pensamiento humano considerado en su sucesión, su desarrollo y sus relaciones" (Mercante); o como afirmó Benedetto Croce: "Historia es el acto de comprender y entender, inducido por los requerimientos de la vida práctica".

Otros tratadistas consideran la Historia como "fusión de procesos, totalización de la acción humana, sobre una base real o prosaica; el complejo técnico necesario para la producción de lo necesario para vivir". Y, por último, los partidarios del materialismo histórico afirman que la Historia no debe ser la historia de los acontecimientos o de la manera de vivir, sino debe realizar una interpretación económica de la evolución de la sociedad, porque para los partidarios de esa manera de pensar, ésta depende de su forma económica, inclusive el Arte, la Religión y la familia.

Si hacemos una síntesis del proceso evolutivo de la Historia, veremos que en la antigüedad los clásicos cultivaron esta disciplina como un género literario, dando preferencia a la forma externa, a la belleza de la narración y cuidado de que los acontecimientos correspondieran a una periodicidad cronológica. Es decir, la Historia se confundía con la Literatura y

la Poesía, dando preferencia a su aspecto unilateral o narrativo.

Bacón, dividió los acontecimientos en históricos, filosóficos y poéticos, según primara en ellos, la memoria, la razón o la imaginación, respectivamente. Posteriormente, en la Edad Media, se dió a la Historia un sentido biográfico con tendencia política, religiosa o militar, acrecentando los contornos personales o las hazañas de los dioses y de los héroes. Fué solamente en los tiempos modernos que se dió a la Historia el sentido del libre examen y de la crítica, hasta llegar a nuestros días, en que se le ha dado contenido científico y predominantemente vital, social y económico.

LA HISTORIA COMO CIENCIA Y COMO ARTE.

Según el concepto antiguo, la Historia era un arte. Para el concepto moderno, la Historia es una ciencia. Los adversarios de esta tendencia a incorporar el estudio de la Historia en el cuadro de las disciplinas científicas, han objetado dicha tendencia, alegando las siguientes razones:

1º—Que la Historia como la Filosofía no son propiamente ciencias porque su dominio es lo individual;

2º—Porque en los hechos históricos no hay la repetición y que "sólo han ocurrido una vez y no tuvieron lugar antes ni pueden tener lugar después", razón por la cual los fenómenos históricos como irreversibles no dan margen a establecer leyes;

3º—Porque no puede haber en los hechos históricos la observación directa; y,

4º—Porque los fenómenos históricos no pueden ser objeto de la experimentación. Por esto se ha considerado a la Filosofía y a la Historia como dos dominios especiales del conocimiento que "constituyen dos enciclopedias del saber humano y no dos ciencias particulares".

Dichos argumentos caen de su base si se tienen en cuenta las siguientes razones:

1.—No sólo los fenómenos históricos tienen carácter individual, también otras ciencias tienen ese carácter e inclusive se puede afirmar que cada ciencia tiene su carácter individual: la Astronomía, cuando trata de los caracteres específicos de los planetas; la Zoología cuando estudia las especies animales singulares; la Biología, cuando trata de fenómenos irreversibles; y la Físico-Química, cuando trata de los fenómenos referentes a la radioactividad y a la energía atómica.

2.—En la Historia hay hechos y fenómenos que se repiten no con carácter constante, por ejemplo: las invasiones bárbaras que han destruido periódicamente los focos de cultura; las edades medioevales que se han presentado en los diversos continentes; procesos de renacimiento que se han repetido; conflagraciones bélicas como las dos últimas hecatombes mundiales. Esta repetición de fenómenos da margen a pensar que en la Historia se pueden establecer leyes y principios abstractos que partiendo de lo mudable o particular, pueden abarcar el campo de lo permanente y de lo universal.

3.—Los hechos históricos pueden ser materia de observación, no en forma directa, pero sí indirecta; por ejemplo, por medio de los monumentos arqueológicos, tradiciones y elementos culturales, podemos intuir el pasado, tal como la Geología, por los estratos, intuye la forma de la Tierra; la Paleontología, por medio de los fósiles, las especies animales desaparecidas; la Astronomía, la forma y constitución de los astros, etc. En la Historia, los monumentos arqueológicos, son como el esqueleto de la evolución social.

4.—Los fenómenos históricos pueden ser objeto de experimentación. Por ejemplo, en los grupos sociales atrasados se puede constatar, en forma objetiva, el proceso de evolución primitiva y la evolución de los grupos sociales. En las montañas amazónicas se puede experimentar en toda su magnitud el estado de salvajismo. Así, la Historia está abierta a la experiencia de la vida vivida, en calidad de ciencia, que tiene por fin —como todas las demás—, el descubrimiento de la verdad, realizando generalizaciones y aún formulando leyes. En esta forma, dice Pokrovski, la Historia como experiencia del pasa-

óo está en posibilidad de predecir y pronosticar, como lo hacen otras ciencias.

Por todo esto, se llega a la conclusión de que la Historia, es ciencia y no meramente arte.

EL SENTIDO TRIDIMENSIONAL DE LA HISTORIA.—

Valcárcel afirma que "la Historia no se limita a un proceso concluído sino a un proceso en marcha que no se detiene, no puede detenerse en el hoy", sino que surgiendo de la experiencia del pasado se proyecta en el futuro. En esta forma la observación de los tres momentos, pasado, presente y futuro, forma el panorama del "proceso histórico en toda su totalidad". De aquí surge el sentido tridimensional de la Historia: toda experiencia y acontecimiento del pasado se halla virtualmente vinculado al presente y al futuro en forma integral. (Mannheim).

Con razón, Valcárcel afirma que: "esta nueva concepción tridimensional de la Historia, destruye los movimientos parciales del "pasadismo" o del horror del pasado. No puede la sociedad humana detenerse en una época y volver a ella: son infundados los intentos románticos en tal sentido. Tampoco está dentro de su capacidad "prescindir" de su pretérito, ni proceder como si nada hubiere existido antes ("tabula rasa"). Tampoco es posible desertar del proceso histórico, vivir fuera de la Historia, como en ciertas tendencias artísticas..."

El concepto tridimensional de la Historia se hace más importante tratándose de la Historia de la Cultura porque "la Historia de los hechos culturales es más importante que la Historia de las "hazañas", no sólo por su contenido sino que, metodológicamente es superior a ella, se halla más cerca de la verdadera ciencia".

El estudio del pasado a base de los grandes complejos llamados "CULTURAS" permite el conocimiento integral de grandes conglomerados humanos y principalmente sus formas espirituales y materiales correspondientes a largos períodos de tiempo y abarcando considerables porciones del planeta.

Estos complejos están integrados por los llamados "ELEMENTOS CULTURALES", que forman un organismo o un todo homogéneo y que corresponde al aporte de todos los pueblos desde que se inicia la cultura hasta nuestros días. No sólo abarca los aspectos político, militar o religioso, sino la vida misma de los pueblos que convergen en un todo que es la evolución progresiva de la humanidad, en todas sus manifestaciones.

Este afán por el estudio de la evolución humana desde un punto de vista vital, fué objeto, en un principio, de la sociología o ciencia de la sociedad. Hoy tiene este afán la etnología que ahonda su investigación en la vida misma de los pueblos en forma comparativa y por último, en forma más definida y orgánica la Historia de la Cultura, que es la ciencia del devenir histórico.

CONCEPTO ANTIGUO Y MODERNO DE CULTURA.—

El vocablo CULTURA se deriva de la voz latina "Colere", que significa "cultivar"; por eso, agricultura es todo lo que se refiere al cultivo de la tierra y cultura física, es todo lo que se relaciona con la salud corporal.

Según el concepto antiguo, cultura es todo lo que se refiere al desarrollo intelectual y artístico de un pueblo y se ha tomado como sinónimo de literatura y arte. En todos los diccionarios se define la cultura, desde el punto de vista sociológico, como uno de los elementos integrales de la civilización considerando a ésta como sinónimo de progreso material y moral, pero asignando a la cultura sólo el campo de la instrucción (desarrollo y cultivo de la inteligencia) y la educación (que se refiere a la voluntad). En forma más restringida, se ha considerado la cultura como la expresión de las formas superiores de la inteligencia; por eso, en la Historia Universal, después del estudio de los hechos o de las hazañas se ha estudiado la cultura de los pueblos, considerado como tal el idioma, las artes y las letras.

Según el concepto moderno, CULTURA es todo lo que separa o diferencia al hombre del ser irracional; es "todo lo que el hombre ha añadido a la naturaleza; es todo aquello que, "en contraposición a los productos derivados espontáneamente de la naturaleza es creado, cultivado y modificado por el hombre"; es considerada, además, como "el conjunto de conquistas y de esfuerzos cuyo objeto es la sujeción de la naturaleza a las necesidades vitales del hombre"

Según Ratzel, Cultura, "es la emancipación de la naturaleza, pero no en el sentido de un desprendimiento completo, sino en el de su más amplia y múltiple alianza". También se ha definido la Cultura como "todo lo creado por el esfuerzo humano en oposición a lo que la naturaleza generosamente nos dá, sin exigir ningún esfuerzo por nuestra parte".

En su sentido más amplio se considera la Cultura como "el conjunto de valores, ya sean espirituales (religión, lenguaje, moral, arte, derecho, ciencias) o materiales (economía); como todo lo que es resultado del trabajo humano", porque el hombre, como ser espiritual, es contrapuesto a ella. Esta contraposición trae consigo la lucha por el dominio de la naturaleza. El hombre primitivo está supeditado a la naturaleza porque es ahistórico y sólo le preocupa el presente, ello estimula la magia, el terror cósmico, el manismo y el totemismo. Cuando el hombre domina y supera a la naturaleza, surge la Cultura (agricultura, tejido, vestido, domesticación de animales, herramientas, viviendas, divinidades, ideas de ultratumba, astronomía, escritura, espiritualidad en el arte, belleza).

Cada cultura, según el concepto moderno, es un organismo que va modelando valores propios que la individualizan. Por eso, el proceso cultural, sólo es posible en sociedad: de ahí, que la ciencia de la sociedad (Sociología) y la Historia de la Cultura (el devenir), sean una misma cosa. Por eso se ha considerado la Cultura como un organismo y la Historia como su biografía.

CULTURA UNIVERSAL Y CULTURA PERUANA

Si aplicamos la definición de Cultura, al Perú, llegamos a la conclusión de que Historia de la Cultura Peruana es el estudio de todo el proceso de dominio de la naturaleza por la inteligencia y por el esfuerzo del hombre peruano; de todo lo creado por los peruanos a través del tiempo; de todos los esfuerzos realizados para la sujeción de la naturaleza a las necesidades vitales de los peruanos; el conjunto de valores espirituales y materiales que han creado los peruanos con carácter original e inconfundible; es, en síntesis, toda la evolución del Perú con sentido de progreso a través de los siglos.

La Cultura Universal tiene una antigüedad de diez mil años, en los cuales, la inteligencia humana ha descubierto las herramientas y armas para dominar a la naturaleza; largas épocas han transcurrido para convertir al instinto en pensamiento, para que surjan los inventos y el ordenamiento de la vida. Por eso, se ha considerado que la Humanidad recorre estadios de cultura iguales y se ha afirmado, con razón, que "la Cultura nace cuando se desprende del eterno infantilismo", es decir, de lo primitivo que abarca muchos milenios. La Cultura Universal puede compararse con un gran río a cuyo canal han contribuido todos los pueblos que han evolucionado, han llegado a su esplendor y después han desaparecido. De ellos no han quedado sino los "elementos culturales" que han aportado a ese gran río que es el más alto patrimonio universal. La Cultura Peruana viene a ser uno de los tantos afluentes de ese gran río cultural.

¿POR QUE NO FIGURA LA CULTURA PERUANA EN LA HISTORIA DE LA CULTURA UNIVERSAL?

La cultura Peruana no ha sido considerada en el panorama de la Cultura Universal, por haberse aplicado a su investigación y estudio clasificaciones, métodos, normas, esquemas y sistema de tipo europeo, con un resultado desfavorable a nuestra evolución cultural, a la que se ha asignado un nivel

muy bajo, no obstante su antigüedad de 4,500 años y a los numerosos elementos culturales que ha aportado a la Cultura Universal.

IDEA DE PROGRESO.—La Filosofía de la Historia ha pretendido establecer esquemas estructurales para el estudio del transcurso histórico. Una forma fundamental del pensamiento histórico es la idea de progreso, como proceso irreversible que marcha poco a poco hacia determinado fin. En esta forma, las distintas épocas se convierten en etapas que las culturas necesariamente tienen que recorrer. Este sentido ha animado el pensamiento humanista dirigido hacia “una progresiva unión para constituir la sociedad económica liberal, pacífica y racionalmente organizada. La tendencia idealista del romanticismo exalta las individualidades históricas. En el positivismo impera la unidad de la ley progresiva.

Otros esquemas estructurales para el estudio del transcurso histórico son los siguientes:

CICLO HISTORICO.—Se ha considerado el proceso histórico dividido en ciclos a semejanza del cósmico u orgánico, con sus etapas de nacimiento, madurez y muerte. Esta forma sugirió a Vico su teoría del *corsi e ricorsi*.

ESTADIOS DE CULTURA.—El ciclo cultural también ha inspirado el esquema de los tres estadios defendido por Goethe y Hegel, a saber: **DIVINO** o de la antigüedad clásica; **HEROICO** o medioeval y **HUMANO** o contemporáneo. Estas teorías han generado la idea de que en lugar de una cultura que progresa, hay una pluralidad de culturas o como dice Spengler, en lugar de una Historia Universal, existe pluralidad de ciclos culturales, a manera de superorganismos que cumplan su destino histórico y concluye.

EL ALMA CULTURAL.—Otros tratadistas consideran que las culturas no sólo son organismos, sino que, a su vez tienen alma. Según Frobenius, militante de la Escuela Histórica Cultural, “desde el utensilio a la forma jurídica, obedecen a un sentido preciso de significación unitaria en reacción al ambiente natural y social”. Esta unidad llega a formar una verdadera “alma cultural” que impulsó a pensadores como Spengler, a

considerar las culturas como superorganismos dotados de alma. Así surgió la clasificación de: ALMA APOLINEA o substractum de la Cultura Antigua; ALMA FAUSTICA o europea, que representa la síntesis de la cultura occidental; y ALMA MAGICA, o sea el aporte magnífico del Mundo Árabe de la Cultura.

GRADOS DE CULTURA.— Según Morgan, todas las culturas han pasado por tres estadios, a saber: Salvajismo, Barbarie y Civilización; los dos primeros con sus respectivos grados: inferior, medio y superior.

SALVAJISMO.— *Grado inferior.*— Es el que causa mayor primitivismo o sea, en el que los hombres son nómades, viven desnudos y agrupados en hordas; se alimentan de raíces y frutos silvestres que recolectan; usan del lenguaje de gestos, viven bajo el imperio del terror cósmico; habitan en cuevas y cavernas; usan armas y herramientas de materias vegetales o de piedra sin pulimentar. Es decir, es el estadio en que el hombre apenas se diferencia de los seres irracionales.

Grado medio.— Es aquel en que el hombre realiza el maravilloso descubrimiento del fuego, ya utilizando la fuerza ígnea de los volcanes, los rayos solares o por frotación de maderas; cocina sus alimentos, se protege del frío y de los animales; ilumina sus noches; perfecciona la caza y la pesca; se agrupa en cianes; usa del lenguaje monosilábico u onomatopéyico; y se viste con pieles.

Grado superior.— Es aquel en que el hombre intensifica la caza y la pesca; se agrupa en fratrias; perfecciona sus armas de piedra sin pulimentar o de hueso; expresa su pensamiento por medio de petrografías y cultiva el arte natural realista reproduciendo burdamente objetos o seres de su mundo circundante.

El salvajismo se caracteriza por el nomadismo, el uso de armas y herramientas de piedra sin pulimentar o de materias vegetales o huesos y por su organización marcadamente patriarcal o del dominio del más fuerte. En el Perú, estos diversos grados del salvajismo se pueden apreciar en los agregados

de pescadores primitivos del litoral; en los residuos correspondientes a los agregados paleolíticos o neolíticos de Arica y Pisagua, en los restos dejados por los agregados primitivos de la región cisandina oriental y occidental y entre los agregados de la región amazónica.

BARBARIE.— *Grado inferior.*—Se caracteriza por la iniciación de la Agricultura, cuando la mujer descubre el misterio de la fecundación de la tierra. Se inicia la domesticación de los animales y la fabricación de cerámica. Surge el sedentarismo y la construcción de viviendas sobre la superficie de la tierra. Se utiliza la piedra pulimentada para la fabricación de armas y herramientas. Se perfecciona la indumentaria con la iniciación del arte textil. La organización social a base de la comunidad de aldeas; principia el beneficio de los metales (cobre en estado nativo). El predominio de la mujer trae consigo el matriarcado. Se emplea el lenguaje articulado.

Grado medio.—Se intensifica la agricultura con los trabajos de irrigación y surge el culto al Sol y se perfecciona la técnica. La organización social a base de la tribu. La construcción de viviendas se realiza empleando el barro y la piedra. El hombre expresa sus pensamientos por medio de jeroglíficos y símbolos. La técnica metalística se perfecciona a base de aleaciones; se emplea el lenguaje articulado, hay manifestaciones artísticas propias y una tendencia hacia la unidad religiosa.

Grado superior.—Se considera como el tránsito entre la barbarie y la civilización y se caracteriza por el empleo del Hierro.

En el proceso cultural del Perú, los grupos que corresponden al grado inferior de la barbarie están representados por los agregados que ascendiendo a las cordilleras andinas, crearon cultura dominando la naturaleza; los agregados que corresponden al período medio, son las culturas protoídes del litoral y las culturas locales que surgieron en la región andina.

Los investigadores europeos consideran a las culturas del Antiguo Perú como que alcanzaron solamente el grado medio de la barbarie, por no haber conocido el empleo del Hierro. Este error de apreciación, no permite considerar para el Antiguo

Perú el grado superior de la barbarie y por consiguiente, no se reconoce la existencia de verdaderas civilizaciones en el Perú. Pero, si tenemos en cuenta que las grandes Culturas como la Mochica, Paracas-Nazca y Chavín, se singularizaron por tener grandes confederaciones tribales; unidad religiosa, tendencia al monoteísmo, edificación de grandes ciudades, necrópolis para el culto de los muertos; arte propio y la técnica del CHAMPI o aleación de plomo, estaño, cobre y oro, tan resistente como hierro, llegamos a la conclusión de que dichas culturas deben ser consideradas en el grado superior de la barbarie.

CIVILIZACION.—Se considera la civilización como el más alto pináculo de la cultura, donde se resuelven las normas convertidas en inorgánicas, con predominio de las grandes urbes; con el más alto perfeccionamiento de la técnica y las más sublimes expresiones del arte, tenemos que considerar como a tales en el Perú a las grandes civilizaciones peruanas: **TIAHUANACO. GRAN CHIMU** y el **IMPERIO DE LOS INCAS**. Estas civilizaciones se han formado con la pluralidad de evoluciones regionales o nacionales o sean círculos culturales que han producido en largos siglos multiplicidad de sujetos históricos (naciones), pero, que a través del tiempo llegan a tener una tendencia universal y un sentido de unidad cultural inseparables de la idea del progreso.

EL PERU AL MARGEN DE LA CIVILIZACION

— Se ha considerado la **CIVILIZACION** como el estado opuesto a la barbarie. Según Block, dicho vocablo deriva de la palabra latina "civitasatis", sinónimo de la sociedad total en la que se realizan todos los fines de la vida. Se basa el concepto de civilización en la idea de progreso como perfeccionamiento de la vida social, no sólo como bienestar material, sino como el desarrollo intelectual y espiritual de los hombres dirigido hacia el fin último. En síntesis, se ha considerado la Civilización como el conjunto de producciones supremas de una época.

Este concepto se ha ampliado hacia todas las esferas u órdenes de la vida, considerándola como la expresión de la técnica y la organización necesarias para las creaciones culturales más sublimes. Autores como Spengler, consideran la Civilización como el rino de la cultura; como el fin y pináculo cultural; como el predominio de la Urbe que reemplaza al terruño en sus formas inorgánicas y cosmopolitas y como el proceso integral del desarrollo y progreso de la Humanidad.

Por eso se ha diferenciado la Historia de la Civilización de la historia política, porque estudia la "vida interna de la Humanidad en su desenvolvimiento moral y material". Este fué el concepto de los enciclopedistas que hoy ha sido superado (Tylor, Lubbock, Ratzel, etc.). Este nuevo concepto ha estimulado el afán de estudiar la evolución de la Humanidad desde sus más remotos orígenes y a través de las distintas épocas. Pero, desde el punto de vista euro-asiático, sólo se ha considerado a determinadas razas como las forjadoras de la civilización; primero a las razas semíticas y camíticas (egipcios, asirios, judíos, fenicios); posteriormente, a las razas asiáticas o amarillas y a las arias, excluyendo a la raza broncea, a la que pertenecen las grandes civilizaciones americanas: azteca e incaica. Por eso, nuestras civilizaciones precolombinas no han sido consideradas en el proceso de la civilización universal.

Se consideran como elementos esenciales para llegar al grado de civilización, los siguientes: a) La sociabilidad humana y lenguaje); b) La religión, como elemento que dignifica al género humano; c) La acumulación de riquezas; d) La oferta y la demanda en el trabajo; e) El comercio o relación entre los hombres; f) El arte, como factor de educación del sentimiento; g) La instrucción; h) Los inventos divulgadores de la civilización como la imprenta; e, i) Diversas formas de gobierno, etc.

A base de estos elementos, se han formulado leyes que no tienen el carácter de absolutas, como las siguientes: a) Las civilizaciones han surgido en las regiones templadas; b) Las tierras con extensas costas son más favorables a los inventos y a

los descubrimientos; c) Las guerras, conquistas y expediciones son elementos que impulsan la civilización; d) Las vías de comunicación son factores favorables a la civilización; e) En las civilizaciones el progreso debe ser a la vez moral e intelectual; por eso se considera la palabra civilizar, como sacar del estado salvaje a los pueblos o personas o en forma genérica, educar e ilustrar.

Las civilizaciones peruanas no tuvieron muchos de los elementos anotados. Difieren sustancialmente de las civilizaciones euro-asiáticas, pero basta mencionar como elementos que les dan derecho a ser consideradas, los siguientes: a) En el Perú se hizo realidad el anhelo humano de la justicia social, convirtiendo la sociabilidad humana en sentido de bienestar y felicidad para todos; b) La piedra angular de la organización social fué el grupo social, no la familia y por ello primó un sentido amplio de fraternidad y solidaridad social; c) No existió el concepto de la propiedad privada y de la riqueza individual, por consiguiente, no hubo acumulación de riqueza, desigualdad social, oferta y demanda de trabajo, ni explotación del hombre por el hombre; y, d) La religión y las guerras tuvieron sentido civilizador.

CIRCULOS, ETAPAS Y MEDIOS CULTURALES.—

Algunos investigadores europeos han considerado la evolución humana a base de círculos culturales: a) Totemístico o patriarcal; b) Matriarcal; c) del Arco; y, d) Pastoral.

Etnólogos como Koppers, reconocen las siguientes etapas en la evolución cultural de los pueblos: a) De cultura primaria; b) De cultura patriarcal; c) De cultura exogámica-matriarcal; d) De culturas mixtas; y, e) De cultura matriarcal o del arco.

Otros estudiosos, como L. L. Bernard, consideran la cultura como "todos los esfuerzos del hombre por adaptarse al medio", en dos momentos: 1º, Como el choque del hombre con la naturaleza orgánica e inorgánica; y, 2º Como relación del hombre cultural con la naturaleza y a cultura circundante.

Esta tendencia reconoce como medios de cultura, los siguientes: a) Cultura material o mecánica; b) Cultura de la conducta exterior; c) Cultura de la conducta simbólica; y, d) Cultura social organizadora.

Tanto los círculos, las etapas y los medios culturales pueden agruparse en los siguientes períodos:

Círculo Totemista.—Corresponde a las etapas de la cultura primaria y patriarcal y al medio de la cultura material o mecánica y tiene los siguientes caracteres:

a) Organización patriarcal; recolección, domesticación de animales, uso de máscaras zoomórficas y de pieles y plumas en sus danzas; utilización de apellidos con nombres de animales, uso de tatuajes, magia, circuncisión, construcción de viviendas de techo cónico, empleo de armas largas y punzantes, cacería de animales por medio de trampas, depilación, decoración geométrica y uso de la flauta.

b) Paso de la economía casera a la economía de tribu; intercambio de alimentos y de medios económicos (herramientas); especialización en el trabajo, trueque, totemismo; sentido patriarcal: la gran familia como unidad económica; tránsito de la caza a la doma y cría de animales.

c) Dominio del medio físico-cultural como resultante de la acción del hombre en dos momentos: 1) Todo producto transformado del medio orgánico, siempre que pierda sus cualidades vitales: utilillaje, diversas manifestaciones del arte, etc; 2) Resultado de la transformación del medio orgánico natural o del organismo humano, sin destruir la unidad y funcionamiento vital: cultivo de plantas, domesticación de animales disciplina y educación del hombre.

El principal defensor de la teoría de los círculos culturales P. Guillermo Schmidt, considera el círculo totemista como generado en el Perú por una invasión polinesia, en contraposición a Montandón, que lo sitúa en el Oriente Amazónico.

Graebner considera esta etapa como anterior al cultivo del arado, mientras Kopper lo ubica en la etapa de la domesticación de la vicuña, del guanaco y del wekw o chileweke, para conseguir las especies de llamas y alpacas. Este círculo no

existió en el Perú, por la carencia del pastor nómada y como dice Valcárcel, "no habiendo ese género de pastoreo euro-asiático no hay acumulación de la riqueza, no se cumple el postulado de "propiedad es poder", no hay opresión de los débiles, esclavitud, inferioridad de la mujer, reacción de los humildes y de los pobres, que son las características de la etapa patriarcal euro-asiática".

Si el término cultura ha sido superado de simple expresión del arte o de la ilustración a todos los esfuerzos del hombre por adaptarse al medio, lógicamente comprende al Perú antiguo, la cultura material o mecánica o del medio físico-cultural.

Círculo Matriarcal.— Corresponde a la etapa económica de la cultura exogámica matriarcal y de la cultura exterior o del medio bio-cultural, y se le asignan los siguientes caracteres:

A.—Según Schmidt: introducción de la agricultura, uso del hacha de mango; casa estable con techo de dos aguas; trueque de productos; tejido cerámica y adornos; trepanación del cráneo; culto de los muertos y de los cráneos y momificación de cadáveres; uso de armas como: clavas, macanas y escudos; empleo de la talla en madera; ornamentación a base de curvas y meandros; instrumentos musicales: flauta de pan y tambores; difraces de espíritus; mitología lunar. cestería desarrollada, redes de fibras, embarcaciones de piezas, dominio preponderante de la mujer, etc.

B.—La cultura exogámica matriarcal, según Koppers, se caracteriza por: los primeros ensayos en el cultivo de la tierra; predominio de la mujer y de la propiedad femenina de la tierra; estado sedentario e iniciación de la alfarería y del tejido; alimentación vegetariana e intensificación de la domesticación de plantas; arte incipiente a excepción de la arquitectura que demuestra solidez; uso de bebidas alcohólicas y de plantas tóxicas y mayor eficacia ofensiva de las armas.

C.—La cultura de la conducta exterior, según Bernard, se caracteriza por: formas del lenguaje, tradición, costumbre, ar-

te musical, transformación de los instintos del hombre y modificación de los del mundo animal.

Schmidt considera pertenecientes a este círculo cultural a las corrientes migratorias: arawac, caribe y tupi-guaraní. Koppers lo sitúa en el proceso cultural andino, con predominio del sedentarismo, mientras Bernard atribuye estas características a las altas culturas. En efecto, rezagos del matriarcado se hallan en las altas culturas andinas y aún en la civilización de los Incas.

Círculo del Arco.—Montandón denominó así a este círculo neo-matriarcal y corresponde a la etapa de las culturas mixtas y al medio de la conducta simbólica. Tiene las siguientes características:

A.—Caza y reducción de cabezas humanas, cabezas trofeos; cultivo del tabaco; uso de collares de dientes humanos y de animales; trepanación del cráneo; artefactos de piedra pulida, canastería coloreada y de fibras entrecruzadas, puentes colgantes, remos de muleta, esculturas antropomorfas, peines, etc.

B.—Según Koppers, presenta indistintamente: organización matriarcal y patriarcal, acumulación de bienes, trueque de productos y cierto convencionalismo monetario en el comercio de productos.

C.—Según Bernard: medio psico-físico; combinación de todos los demás tipos para conseguir una mayor adaptación del hombre y de los seres vivos al ambiente circundante y un reajuste de las creaciones y transformaciones culturales. Este tipo comprende las instituciones directivas del hombre: estado, iglesia, educación, comercio, industrias, etc.

Este círculo lo sitúa Schmidt entre el Amazonas y el Orinoco, mientras Koppers lo ubica en el Brasil. Es fácil constatar que este círculo, etapa o medio cultural, persiste en la región amazónica paralelamente a las altas culturas andinas y, aún, es fácil identificarlo en nuestros días.

Círculo de la cultura matriarcal libre.—Según Koppers, tiene las siguientes características: régimen familiar bien or-

ganizado; viviendas grandes, trabajo agrario del hombre; servidumbre y esclavitud agraria; tendencia colectivista o comunista en cuanto a los medios de producción, sometimiento de los pueblos nómades; alfarería, arte textil y cestería como ocupación femenina; nomadismo dominador; socialización, poco desarrollo de la propiedad privada, etc.

Según Schmidt, este círculo puede ubicarse entre los pueblos Tupís, a quienes se considera difusores de cultura en el Sur del Continente. Según Koppers, esta etapa tan generalizada en el Antiguo Continente, puede ser atribuida a una influencia china al Perú, con intensificación de la horticultura. Nordenskiöld considera a los Arawak como representantes de este círculo.

Círculo pastoral.—Las características principales de este círculo cultural, son las siguientes: preocupación principal por la ganadería, dejando de lado la agricultura, la caza y la pesca; marcha continuada en busca de mejores tierras de pastos; nomadismo; la marca de los animales para diferenciarlos como iniciación del fenómeno social, económico y jurídico de la propiedad privada; sentido mercantil y pecuniario, dando margen a la riqueza cuya acumulación crea el régimen capitalista; los pastores carnívoros luchan con los agricultores sedentarios y vegetarianos de nivel cultural superior, convirtiéndolos en siervos y esclavos, estimulando así la diferencia de clase, el establecimiento de castas explotadoras y explotadas, en síntesis: desigualdad social, inferioridad de la mujer considerada como cosa, bestia de carga u objeto de placer; el caballo, no obstante ser originario de América, desaparece de nuestro Continente y se convierte en el principal factor de los pastores jinetes que desde el Asia dominaron todo el mundo, estableciendo el feudalismo señorial y los regímenes absolutistas.

Según Schmidt, el círculo pastoral ha existido en el Perú como ciclo señorial de procedencia netamente polinecia y con las siguientes características: desigualdad de clases, poder central absoluto, autocracia y esclavitud. Novísimos estudios

de nuestro pasado demuestran que las altas culturas peruanas no tuvieron la esclavitud y por consiguiente no existió en el Perú ninguna forma de pastoreo y de predominio de los pastores sobre los agricultores. Por eso, con razón, Valcárcel afirma: "el pastorage peruano, por lo tanto, no creó un tipo de vida económico como entre los pueblos pastores del mundo antiguo. Ello constituye una evolución original".

Esta originalidad de nuestra cultura se prueba estudiando en síntesis el proceso del círculo pastoral euro-asiático. Los forjadores de la cultura occidental han sido los pastores procedentes del centro de Asia; primero los desplazamientos nómades de pastores fueron lentamente en busca de mejores tierras de pastos, dominando a los agricultores sedentarios. El ganado vacuno fué el principal objeto del pastoreo, pero, cuando los asiáticos lograron domesticar el caballo, entonces surgió el nomadismo de los jinetes pastores que velozmente se desplazaron de un lugar a otro, dominando la China, el Turquestan, la India, las culturas mesopotámicas, el Egipto e irrumpiendo en Europa en oleadas bárbaras y dominadoras.

Así surge para Europa, Asia y África, el ciclo pastoral que implantó en el mundo la desigualdad social a base del sistema señorial. El pastor a caballo se siente superior al hombre de la gleba y su marcha migratoria es de conquista, de dominio, de explotación en todas sus formas. El ganado o PECUS, forja el sentido pecuniario, es decir, crea el sentido mercantil dando al ganado un "valor" que se convierte a la larga en riqueza, y la acumulación de ésta, genera el régimen capitalista y el predominio de los ricos pastores frente a la pobreza de los agricultores dominados.

El nomadismo pastoril crea la riqueza y en ella descansa la base de las estructuras económicas, jurídicas y políticas del Occidente, así como el derecho, la economía y todo el engranaje de la superestructura capitalista actual. Pero no se puede negar que los pastores transformaron las culturas primitivas en superiores. Como dice Weber, fueron los "portadores del

destino histórico" y, por consiguiente, los forjadores de la Historia propiamente dicha, que reconoce como culturas básicas del Oriente a: China, India, Egipto, Caldea y Asiria y Persia. Por no haber existido el proceso pastoral en América, y en especial en el Perú, sus culturas no han sido tomadas en cuenta dentro del "acontecer histórico" y de la Cultura Universal.

De lo expuesto, se deduce que en proceso formativo de la cultura peruana, inciden sólo los círculos culturales: Primario o Totemístico, Matriarcal o Exogámico Matriarcal y del Arco, formando tipos de culturas mixtas en la gran fusión que se realiza en la región andina, que, puede afirmarse, es la síntesis de dichos círculos que se fusionan, evolucionan paralelamente o se yuxtaponen sin poderse definir claramente, como en el Antiguo Mundo, sus zonas, tipos o formas de influencia.

El P. Schmidt reconoce esta confusión al tratar del panorama cultural de América del Sur, llegando a las siguientes conclusiones: a) Existencia de los recolectores en el Chaco, Patagonia y Tierra del Fuego; b) Culturas Matriarcales: las tribus cultivadoras de plantas en el oriente selvático; c) Fusión del círculo de cultura totémica patriarcal y la exogámica matriarcal en las culturas andinas, con influencia polinesia; d) Tipo matriarcal de las corrientes migratorias caribe, arawac y tupí-guaraní, horticultoras sin ser sedentarias; y, e) Considera a los tupis y polinesios, como representantes de los círculos matriarcal y patriarcal libre.

El mismo autor, reconoce características muy particulares, que no corresponden a un sólo proceso evolutivo, sino a diversos procesos de formación de la Cultura Andina de tipo social organizadora, teniendo como sus fundamentos el círculo totémico patriarcal y el exogámico matriarcal, hasta en los pinnáculos culturales, inclusive el Imperio de los Incas. Fuera del área incaica, determinados círculos primarios se estancaron en su evolución y aún, en nuestros días, persisten en la región amazónica y en las mismas colectividades indígenas.

HORIZONTES CULTURALES.—

Diversos tratadistas europeos han querido agrupar a las culturas en sentido diferente al cronológico, teniendo en cuenta sus ocupaciones, o mejor dicho, la técnica en: recolectores, cazadores, pastores, horticultores, agricultores, etc. y formando, por acumulación de técnicas, los llamados "Horizontes culturales".

Esta clasificación tampoco se puede aplicar al Antiguo Perú con el criterio europeo, pues, nuestro fenómeno cultural es singular. De aquí que sólo podría estructurarse una clasificación de horizontes culturales partiendo desde el punto de vista de las manifestaciones artísticas y esta es la orientación que seguiremos en el presente ensayo.

De lo expuesto anteriormente se deduce, que los sistemas o clasificaciones europeas, llámense ciclos, estadios, grados, círculos u horizontes culturales, no corresponden a la originalidad del proceso cultural peruano que necesita, clasificaciones, estructuras y clasificaciones propias.

EL PERU Y LAS EDADES PREHISTORICAS.—

La Prehistoria es la ciencia que se ocupa de los períodos más remotos que carecen de tradición oral y escrita y de cronología. Se define también, como la ciencia que trata de investigar los tiempos que no podemos conocer por fuentes escritas. En forma más explícita, es el conocimiento del hombre anterior al uso de la escritura.

El objeto de la Prehistoria es: 1º Fijar la antigüedad probable del hombre prehistórico y 2º Determinar las etapas del desenvolvimiento o evolución material y espiritual de los primitivos agregados y la evolución de las culturas primitivas.

En el siglo XIX, se intensificó la curiosidad por descubrir los restos dejados por los más primitivos agregados sociales. Estos descubrimientos han enriquecido y agrandado el conocimiento del remoto pasado, convirtiendo la Prehistoria en ciencia que estudia los monumentos, los restos arqueológicos

y los objetos de la industria primitiva, para conocer la evolución y la vida del hombre desde los tiempos más remotos. Su método se ha encaminado a obtener una imagen precisa de la situación de la Humanidad en tiempos remotos.

La Prehistoria se divide en ABSOLUTA, o sea la época sin tradición escrita u oral, donde sólo los monumentos hablan y abarca para Europa, las edades paleolítica, mesolítica y neolítica; y RELATIVA, o sea aquella donde surge la tradición oral, el mito y la leyenda, que abarca la edad de los metales y la primitiva del Hierro.

Para el concepto europeo, la Prehistoria, estudiada desde el punto de vista de las industrias humanas se divide en las siguientes Edades: de la PIEDRA, del BRONCE y del HIERRO. La Edad de la Piedra ha sido dividida en tres Epocas: *Paleolítica*, *Mesolítica*, y *Neolítica*. La Epoca Paleolítica es aquella en que el hombre utiliza la piedra sin pulimentar y comprende dos períodos: Inferior y Superior.

Paleolítico Inferior.—No pasa de mera hipótesis la idea de que el hombre ha surgido en la Era Terciaria. La aparición del hombre coincide con el primer período del Cuaternario o Diluvial, cuando la flora terciaria desaparece de Europa, la temperatura era elevada y la fauna estaba representada por el Mamunt, los ciervos gigantes, el oso de las cavernas y los primates.

El hombre primitivo está representado por los restos fósiles del *Australopithecus*, *Pithecanthropus Erectus* de Java, el *Sinanthropus* de Pekin, el *Homo Heidelbergensis*, el cráneo de Piltdown, el *Eoantropus*, el hombre de Grimaldi y la raza de *Neanderthalensis*. Este período de la antropogénesis que era objeto de la Zoología, Antropología, Geología y Paleontología, se ha convertido en ciencia histórica, dando preciados datos sobre la más remota actividad de los seres humanos. Por ella se sabe que el hombre del Paleolítico Inferior, era bestial colector y cazador, que primero utilizó ramas de árboles como herramientas y después piedras sin pulimentar llamados "eolitos", llegando a perfeccionar sus herramientas hasta inventar la punta de lanza de sílex o sílice, el hacha de mano y

las rascadoras de hueso; vivía en cavernas, luchando con los animales y contra las fuerzas de la naturaleza, desnudo o cubriéndose con pieles. Los principales estacionamientos de este período se han encontrado en Francia y han dado nombre a las diversas culturas: chelense, achelense y musteriense.

Paleolítico Superior.—Se considera este período como del apogeo de la industria de la piedra sin pulimentar; lucha de la Raza Cromagnon, de hombres gigantes braquicéfalos, con la Raza Auriñaciense, de hombre de pequeña estatura. Pertenecen a este período las culturas auriñaciense, solutrense y magdaleniense, que fueron las creadoras del arte primitivo, consistente en dibujos y grabados realistas y al que se denomina Arte Rupestre.

Epoca Mesolítica.—Comprende la transición entre las culturas que utilizaron la piedra sin pulimentar y las que emplearon la piedra pulimentada. Además, en esta época, el hombre utiliza material óseo en la fabricación de herramientas y armas. Las condiciones climáticas más favorables permiten abandonar las cavernas, construyendo cabañas; surgen los amontonamientos de restos de cocina en los lugares de estacionamiento; el arte realista degenera y el retroceso de los ventisqueros que mantenían en aislamiento Asia y Europa, permite que grandes invasiones humanas, en forma intermitente, se precipiten sobre Europa.

Epoca Neolítica.—Se caracteriza por el predominio de la industria de la piedra pulimentada. Las invasiones de pastores nómades que vienen desde el Asia, impulsan la ganadería y la agricultura. El pulimento y la talla del hueso y del marfil se emplean en la piedra (silex, jade, fluorita, sienita, etc.). La mujer como propulsora de la agricultura, inicia la etapa matriarcal y el sedentarismo, impulsándose el cultivo de cereales y la organización social a base de la tribu.

La Epoca Neolítica representa una fase avanzada del desarrollo de la inteligencia humana. Se vigoriza el sentido religioso; se inicia la arquitectura y la minería, con la explotación de silex, convertido en objeto de comercio; surgen las viviendas fortificadas. En síntesis, el Neolítico llega a ser la

máxima expresión de la industria de la piedra pulimentada (puñales, cuchillos, puntas de flechas, lanzas, jabalinas, etc.); la cerámica pintada o escindida (de cuerdas y de cintas con decoración geométrica); la domesticación de animales (perro, buey, cabra, oveja y cerdo); agricultura (cultivo del trigo, cebada y mijo en el N. de Europa, legumbres y frutas, al S.).

En esta forma, el Neolítico presenta variedad de círculos culturales, en contraposición con el Paleolítico, que presenta uniformidad cultural. Estos círculos culturales presentan diverso origen étnico y diversidad de horizontes de cultura (colectores, cazadores, pescadores y agricultores, sedentarios y nómades), formando culturas mixtas en un período de tiempo que se calcula en 12,000 años.

Se denomina Período Eneolítico, al de transición entre la industria de la piedra pulimentada y el uso de los metales, principalmente el cobre y el oro en estado nativo. La metalurgia reconoce como foco originario la Mesopotamia. La cerámica campaniforme coincide con el uso de los metales.

EDAD DEL BRONCE.—Para Europa, representa la transición entre la Pre-Historia y la Historia propiamente dicha. La aleación de cobre y estaño produce el bronce, es decir un metal más duro para la fabricación de herramientas y armas. El empleo del bronce dá mayor poderío a los pueblos que lo emplean. Se reconoce como foco originario el Asia Central de donde irradió al Asia Menor, Egipto, Grecia, y Europa. Afirma el sentido sedentario de los pueblos e impulsa el progreso y el dominio de los pueblos que fabrican: armas ofensivas y defensivas, adornos y utilaje.

EDAD DEL HIERRO.— El invento del hierro surge en diferentes lugares siendo sus focos originarios Caldea, el Elam, Egipto, Africa Central y el N. de Europa. Los pueblos que utilizaron el hierro se convirtieron en pueblos dominadores tales como los semitas y los filisteos que llevaron esta técnica de Caldea al Asia Menor. Posteriormente, los fenicios difundieron el empleo del Hierro en el Mediterráneo. Posteriormente, el centro de Europa viene a convertirse en el foco principal de la industria del Hierro con sus hachas de aletas, ha-

chas tubulares, cuchillos, puntas de lanza, puñales, espadas y joyas de la Epoca de Hallstatt. Despues, el impulso guerrero de los Celtas inicia la Epoca de La Tené con irradiación en todo Europa. Los conquistadores germanos tienen en el hierro el secreto de su poder. Surge la inquietud guerrera y señorial con el predominio del hierro en la guerra y en la paz. La guerra hace poderosos y ricos a los pueblos dominadores, pero las invasiones bárbaras hacen el derumbe del Imperio Romano para insurgir la Edad Media.

Posteriormente, surge la Edad del Acero y, en la actualidad, se ha iniciado una nueva Edad donde se abandonan los metales para utilizar las energías físico-químicas o sea la Edad Atómica.

Los tratadistas europeos al aplicar la clasificación europea de las edades prehistóricas al Perú, llegan a la conclusión de que los más altos pináculos de la Cultura Peruana como son: el Imperio del Tiahuanaco y el Tawantinsuyo no pasaron de la Edad Neolítica o de la piedra pulimentada. Algunos con mayor amplitud, sitúan a las culturas peruanas en la edad del Bronce representada por la aleación de metales llamada CHAMPI (cobre, oro y plomo), de mayor dureza que el bronce europeo (cobre y estaño). Sin embargo en el Perú, podría hablarse de una original Edad de Oro que no presenta ninguna cultura de la Antigüedad. Así se constata por reiterada vez, que las clasificaciones europeas no pueden ser aplicadas al proceso cultural del Perú.

PROTO-HISTORIA E HISTORIA.—

Proto-Historia es la "parte de la historia primitiva humana en la que falta la cronología escrita y se considera como la transición entre la Prehistoria y la Historia propiamente dicha". Según el concepto europeo, sólo los pueblos que han tenido escritura, están dentro de la Historia. Como se afirma que el Perú Antiguo no ha tenido escritura, lógicamente se considera todo el proceso cultural anterior a la dominación española como correspondiente a la Prehistoria.

En el Antiguo Perú ha existido escritura. En los más remotos tiempos consiste en petroglifos y petrografías con caracteres gráficos, ideográficos o simbólicos. Posteriormente, los peruanos usaron de los jeroglíficos divididos en tres categorías: 1º Ideográficos o simbólicos; 2º Icomáticos; y 3º Fonéticos. Pertenecen al primer grupo de jeroglíficos de valor mónico; a la segunda categoría, los jeroglíficos de fonética verbal explicatoria, con caracteres de continuidad esceno-gráfica y motivos de relato correlativo; y a la última categoría, los que tienen caracteres fonéticos, ya sea silábicos o alfabéticos.

Algunos cronistas como Montesinos, mencionan el empleo de una escritura pre-Inca en las llamadas **QUILCAS** o especie de pergaminos de hojas de árboles, en los que escribían, habiendo prohibido su empleo el Rey Thupac Cauri. Otros escritores se refieren a esta clase de escritura gráfica, la misma que fué reemplazada por el sistema de los Quipus.

Además, algunos investigadores han asignado carácter convencional a las simbolizaciones y decoraciones sean estas: murales, cerámicas y también a las de los tejidos y la orfebrería.

El Virrey Toledo envió a España unos paños encontrados en el Templo del Sol del Cuzco; "todo lo que estaba escrito y pintado en dichos cuatro paños, así, de los bultos de los incas, como de las medallas de sus mujeres y allos y la historia de las cenefas de todo lo que sucedió en tiempo de cada uno de los Incas y la fábula y hechos notables que van puestos en el primer paño, que ellos dicen *Tambottoco* y las fábulas de las creaciones de Viracocha que van en la cenefa del primer paño, por fundamento y principio de la historia" (Blas Valera). Se dice, igualmente, que Pachacutec hizo pintar en grandes tablonces la historia antigua de las culturas peruanas bajo la dirección de historiadores. Molina, al respecto, dice: "y para entender donde tuvieron sus idolatrías porque es así que estos usaron de escritura y tenían en una casa del Sol *Poquen Cancha*, que es junto al Cuzco la vida de cada uno

de los Incas y de las tierras que conquistó, pintado por unas figuras en unas tablas y qué origen tuvieron”.

El arqueólogo Tello dividió el desenvolvimiento de la escritura en el Nuevo Continente en cinco etapas: 1^ª—*Preliminar*, o sea todos los materiales gráficos de que se valió el hombre primitivo; 2^ª—*Ikonográfica*, o sea de transición entre los petroglifos primitivos y los signos ideográficos; 3^ª—*Ideográfica*, que reconoce dos direcciones; una simbólica y otra convencional; 4^ª—*Ikonomática*, que corresponde a la transición entre las pictografías y la escritura fonética; y 5^ª—*Fonética*, que ya presenta caracteres alfabéticos y silábicos.

Los Incas utilizaron como escritura los QUIPUS, o sean hilos de diversos colores y de diversos portes, en los que hacían anudamientos convencionales, de acuerdo con una clave. En todas las latitudes del Imperio, existían casas especiales o depósitos de Quipus que eran a manera de bibliotecas. La lectura de los quipus no era de carácter popular, sólo lo hacían individuos especialmente capacitados llamados QUIPUCAMAYOCS, que pertenecían a la clase-élite y tenían los mismos privilegios que los *Escribas* del Egipto.

Muchos investigadores consideran que los Quipus no constituyeron escritura, sino que sólo tuvieron un valor nmónico o se utilizaron con fines aritméticos, principalmente, para la Estadística; es decir, sólo le asignan un valor numeral. Algunos autores consideran que la evolución de los Quipus ha pasado por tres momentos: 1^º Nmónico, es decir, como simple motivo de recordación, basado en unidades aritméticas combinables. 2^º *Ideográfico*, que responde al instante de la combinación de los hilos de diversos matices, portes y variedad de nudos y 3^º *Fonético*, que ya representa una verdadera escritura sometida a una clave convencional. Además, se prueba el carácter de escritura del Quipu por las siguientes razones: a) Por la sistemática destrucción y persecución que realizaron los españoles de todos los depósitos de Quipus, en los que estaba eternizado el saber, la Filosofía, la historia y el pensamiento de los antiguos peruanos; b) Porque los Concilios Límenses autorizaron a los catequizadores y extirpadores

de idolatrías, para la destrucción de Quipus y Quilcas, porque en ellos estaban eternizadas las ideas y creencias que sustentaban el paganismo indígena; c) Por las informaciones tomadas durante los primeros momentos de la Conquista, a los Quipucamayos que nos hicieron conocer el pasado peruano, leyendo en sus Quipus la Historia del Perú Antiguo.

En esta forma, mucho se ha debatido acerca de la existencia de una verdadera Historia de los Incas y muchos investigadores dudan de la autenticidad de esa Historia. Los estudios realizados hasta hoy, nos permiten afirmar que en el Imperio Incaico existió una historia escrita y una historia tradicional. La primera, estuvo representada por los Quipus, que sin lugar a duda, ha sido una forma singular y peruanísima de expresión del pensamiento escrito.

La enconada y bárbara persecución de los depósitos de Quipus y su destrucción por los españoles, so pretexto de evangelización y catequización, está demostrando que en los Quipus estuvo eternizada la evolución de la Cultura Peruana. La destrucción total de estas manifestaciones del pensamiento del Perú fué un hecho de esa civilización sólo comparable a la destrucción de las grandes Bibliotecas o Centros del saber del Oriente. Esta preocupación inquisitorial de España, no ha permitido descubrir la clave de la escritura incaica y, por ende, no nos ha permitido penetrar en el pensamiento profundo y metafísico de los antepasados dando margen a la afirmación de que el Antiguo Perú no ha tenido escritura y, por consiguiente, sus Altas Culturas no deben ser consideradas en la Historia.

Pero la obra iconoclasta de la conquista, no destruyó el pensamiento de los Filósofos y Amautas del Antiguo Perú y por medio de los Quipucamayos y de la tradición se mantuvo invívita la Historia de los Incas. De estas fuentes inspreciables los Cronistas obtuvieron una visión integral de la evolución de la Cultura Peruana durante la hegemonía incaica, o sea, el más alto pináculo de la Cultura del Antiguo Perú.

Los Cronistas eternizaron en sus obras, todo el acontecer histórico del Perú, inmediatamente anterior a la Conquista Española: 1° describiendo la realidad histórica que contemplaron en plenitud no obstante la obra iconoclasta y bárbara de los ejércitos de Atahuallpa; 2° recogiendo la tradición viva de los labios de los Amautas y Quipucamayocs y las tradiciones y leyendas que palpitaban en el alma de nuestro pueblo; y, 3° haciendo renacer la Historia de los Incas en sus más ínfimos detalles a base de los consejos familiares y del relicario magnífico de los recuerdos maternos, tal el caso de los grandes mestizos historiadores: Blas Valera, Garcilaso de la Vega, Huamán Poma de Ayala y Santa Cruz Salcamayhua.

Nada consiguió la consigna toledana de las *Informaciones*, para presentar un Perú bárbaro anterior a la dominación española, porque quienes recibieron esa consigna, maravillados por nuestro esplendoroso pasado, procedieron con honradez, legándonos una visión de un pasado de grandeza y esplendor pese a la destrucción de las bibliotecas del Antiguo Perú.

Para quienes duden de la existencia de una verdadera Historia de los Incas bastará transcribir algunas de las más valiosas versiones al respecto: Sarmiento de Gamboa, después de loar el acervo tradicional del Perú, al referirse a la historia escrita, dice "y, finalmente las cosas más notables que consisten en número y cuerpo notábanlos y agora las notan en unos cordeles a que llaman quípo, que es lo mismo que decir racional o contador. Y en el cual quípo, dan ciertos nudos, como ellos saben, por los cuales, y por la diferencia de colores distinguen y anotan cada cosa como con letras. Es cosa de admiración ver las menudencias que conservan en aquestos cordelejos, de los cuales hay maestros como entre nosotros del escribir. Y demás de esto había, y aún agora hay, particulares historiadores de estas naciones que era oficio que se heredaba de padre a hijo. Allégose a ésto la grandísima diligencia de Pacchacuti Inca Yupanqui, noveno inga, el cual hizo llamamiento general de todos los viejos historiadores de todas las provincias que él sujetó, y aún de otras muchas más de todos estos reinos, y tuvo-

los en la ciudad del Cuzco mucho tiempo examinándolos sobre las antigüedades, origen y cosas notables de sus pasados de estos reynos. Y después que tuvo bien averiguado todo lo más notable de las antigüedades de su historia, hizolo todo pintar por su orden en tabloncs grandes y dispuso en las Casas del Sol una gran sala, donde las tales tablas, que guarnecidas de oro, estaban, estuviesen como nuestras librerías, y constituyó doctores que supiesen entenderlas y declararlas. Y no podía entrar donde estas tablas estaban sino el inga o los historiadores, sin expresa licencia del Inga”

En las “informaciones de los Quipucamayocs”, mandadas practicar por el Licenciado Vaca de Castro, se vé con más claridad cómo existió una Historia de los Incas, en forma escrita cuando afirma: “dixieron que todos los ingas pasados tuvieron sus quipucamayos, así del origen y principio de ellos, como de los tiempos y cosas acontecidas en tiempo de cada señor dellos, e dieron razón que en la venida de Chalcochima e Quizquís, capitanes tiranos por Atsollpa inga que destruyeron la tierra, lo cuales mataron todos los quipucamayos que pudieron haber a las manos y les quemaron los quipus diciendo que de nuevo iban a comenzar de Ticsc Capac Inga que así lo llamaban a Atoallpa Inga.... Estos quipucamayos habían sido a manera de historiadores e contadores de la razón, y fueron muchos y en todos ellos había conformidad en sus quipos y cuentas; no tenían otro ejercicio más de tener gran cuenta de sus quipos, así del origen y principio de los ingas, como de cada uno en particular desde el día en que nació cada uno, como de las demás acontecidas en tiempo de cada señor dellos. Estaban obligados a dar cuenta y razón de todo lo que les demandasen, y estaban obligados a enseñar a sus hijos y tenerlos bien examinados y verdaderos, dándoles a conocer la significación de cada cosa”. Según las mismas Informaciones, el Imperio de los Incas tuvo una duración de 473 años desde Manco Capac hasta Huayna Capac, inclusive.

Si los Quipus fueron una verdadera escritura y antes de éstos los antiguos peruanos usaron de otras formas de expre-

sión del pensamiento escrito, hay que llegar a la conclusión de que en el Perú corresponden a la Proto-Historia las Altas Culturas tales como: Chimú, Nazca, Chavín y Tiahuanaco y se halla dentro de los límites de la Historia el Imperio de los Incas, con su escritura original y propia.

LAS EPOCAS HISTORICAS Y LA DIVISION DE LA HISTORIA DE LA CULTURA PERUANA.—

La Historia de la Cultura Peruana no puede dividirse como la Historia Universal en las siguientes épocas: *Antigua, Media, Moderna y Contemporánea*, porque esa división sólo es posible para Europa y Asia, donde se pueden definir dichas épocas considerando a la primera como correspondiente a las grandes Culturas de la Antigüedad; la segunda que se inicia con las invasiones bárbaras a Roma, hasta 'a toma de Constantinopla por los Turcos; la tercera con los grandes inventos y el Renacimiento hasta la Revolución Francesa; y, la cuarta, desde ese acontecimiento hasta nuestros días.

La Cultura Peruana se divide en dos Epocas: *La Antigüedad* y los *Tiempos Modernos*. La *Epoca Antigua* comprende toda la evolución de la Cultura Peruana, desde los más remotos tiempos, hasta la dominación hispana y la *Epoca Moderna*, desde la Conquista Española hasta nuestros días.

La *Epoca Antigua* se divide en: *Pre-incaica e Incaica*.

La *Epoca Moderna*, que para Valcárcel se inicia el 15 de noviembre de 1532, con el episodio de Cajamarca o el Fin del Imperio de los Incas abarca todo el proceso de TRASCULTURACION o fusión de elementos culturales peruanos y occidentales hasta nuestros días

CAPÍTULO SEGUNDO

ORIGEN DE LA CULTURA PERUANA

EL MEDIO GEOGRAFICO.—

La Geografía y la Historia tienen una relación inmediata; mayor es este contacto, tratándose de la Historia de la Cultura, donde el esfuerzo del hombre está íntimamente vinculado al medio en el que le ha tocado actuar. Con mucha razón se ha afirmado que la Geografía nos permite comprender la Historia, e inversamente, no es posible comprender la Historia, sino se conoce la Geografía, que tiene íntimo contacto con la vida humana, como la historia tiene sentido vital.

Horrabín afirma con mucha razón: "no vayamos a estudiar la superficie terrestre como morada de la humanidad "abstracta" sino como morada de los hombres en los diferentes estados de su evolución" teniendo en cuenta, en todo momento, que "los factores geográficos invariables en sí mismo, aparecen como constantemente variables en cuanto se los considera, no en sí mismos, sino en las relaciones que pueden presentar en el desarrollo social y económico de la Humanidad". Es decir, que el desierto, el mar, las montañas fueron grandes obstáculos hasta que la inteligencia humana pudo dominar esas barreras. En el Perú, la selva, las cordilleras andinas, los desiertos y el mar han sido adversos hasta que el hombre dominó sus variantes y altitudes. Y así como el hombre del Perú dominó los Andes, los egipcios dominaron el desierto y canalizaron el Nilo; los caldeo-asirios dominaron la meseta bañada por el Tigris y el Eufrates; los indús dominaron los territorios bañados por el Indo y el Ganges y los Chinos las orillas del Honh-ho, creando civilizaciones. De aquí la necesidad imperiosa del conocimiento del medio Geográfico para el estudio de la evolución de la Cultura.

Geología.—La región de las Guayanas y del N. del Brasil, ha sido la más antigua en la formación geológica del Continente Sud-Americano. Posteriormente, se realizaron los grandes

levantamientos de las Cordilleras Andinas formando llanuras extensas y mares interiores. En los Períodos del Plioceno y Mioceno de la Era Terciaria, América del Sur, tuvo una flora exuberante y vivían los Dinosaurios que fueron reemplazados en el Oligoceno y Eoceno por los mamíferos: mastodontes, dinoterios, rinocerontes, tapirse, caballos primitivos, etc., cuyos restos paleontológicos se han encontrado en diferentes partes de América. En el Perú se han encontrado restos de Mastodonte en el Cuzco, Huaílaga, Chota y Celen-lin, y en otros lugares de gliptodones, elefantes primitivos, *machrauquenia* (intermediario entre el camello y el llama) ammonites, trilobites, etc.

El hombre sud-americano surgió en la Era Cuaternaria, Período Diluvial o del Pleistoceno, cuando la formación continental sufría transformaciones y cataclismos pues, los glaciales cubrían las regiones de la Argentina y Chile y las altas cumbres de la Cordillera Andina. Posteriormente, el hombre peruano emigrado presenció los grandes cataclismos de la Epoca Aluvial o del Holoceno caracterizado por el catastrófico retiro de los ventisqueros, precipitaciones diluviales y plutónicas que dieron forma al arrugamiento de nuestro territorio, ruptura de las grandes represas de agua a manera de mares epicontinentales y lagos formando los sistemas hidrográficos; erupciones volcánicas y cataclismos sísmicos, en síntesis: modelación y remodelación de la estructura continental, con la aparición de la fauna y flora propias del Perú.

El medio geográfico.—La Cordillera de los Andes se extiende en Sud-América desde Venezuela y Colombia en el N., hasta el Cabo de Hornos en el S. a manera de un gran espinazo continental con una extensión de 1'800,000 kilómetros cuadrados. Los Andes cruzan las Repúblicas de Ecuador, Perú, Colombia y Bolivia y constituye línea divisoria entre la Argentina y Chile, hasta el Cabo de Hornos.

Los Andes se dividen en cadenas o CORDILLERAS que se unen en los puntos llamados NUDOS; del Nudo de Loja, en el Ecuador, parten tres cordilleras o cadenas de montañas que penetran al Perú; la que se halla hacia la costa, se llama Cor-

dillera Occidental, la que bordea la región amazónica *Cordillera Oriental* y la que sigue su curso entre las dos, *Cordillera Central*.

La *Cordillera Occidental* hace un ángulo en el Departamento de Ancash, formando las *Cordilleras Blanca y Negra* entre las que se halla el Callejón de Huaylas. Las tres cordilleras se unen en el Departamento de Junín, formando el *Nudo de Pasco* de donde nuevamente, parten dos cadenas: la Occidental que sigue paralela a la Costa y la *Oriental* que bordea las regiones montañosas hasta unirse nuevamente en el *Nudo del Vilcanota o del Pasco*. De este Nudo, surgen nuevamente dos cadenas: la *Occidental o Volcánica* que paralela a la Costa, se extiende hasta Chile, y, la *Oriental* que penetra en territorio boliviano; ambas cordilleras se unen nuevamente al S. de Bolivia, en el *Nudo de Porco*. Este gran paréntesis que forman los Andes se llama *Altiplano, Meseta del Titicaca o Altiplanicie del Collao*. Aquí se halla situado el Lago Titicaca, uno de los más grandes y más altos del Mundo, pues, se halla a 3,914 metros sobre el nivel del Mar.

Los Andes forman en el territorio peruano tres regiones diferentes: COSTA, SIERRA Y SELVA.

La *Costa* o litoral, se extiende desde las orillas del Océano Pacífico hasta la *Cordillera Occidental*, con una ancho que varía de 80 a 180 kilómetros. Es región completamente árida formada por desiertos y donde hay vegetación sólo en las quebradas de los ríos que desembocan en el Océano Pacífico. La costa se eleva desde el nivel del mar, hasta 2,000 metros de altura. En el Norte predominan las costas bajas y arenosas y en el S. las costas rocallosas.

La *Sierra* es la zona que se extiende entre las *Cordilleras Andinas*. Se divide en *Sierra Cisandina*, o sea la que se halla frente al mar o a la región selvática; la región *Inter-Andina* o sea la parte más irregular del territorio, formada por montañas que se subdivide a su vez en: *serranía* que se eleva desde los 2,000 hasta los 3,500 metros sobre el nivel del mar, rica en quebradas y valles productivos; *Puna* o región de las mesetas ganaderas que se eleva desde los 3,500 hasta los 4,500 metros de

altura y la región de las *Nieves Perpetuas*, que se eleva de 4,500 a más de 7,500 sobre el nivel del mar.

La *Selva* es la región comprendida en todo el gran declive oriental de la Cordillera Andina desde los 2,000 metros de altura y que se halla cubierta totalmente de vegetación, clima cálido y grandes bosques. Desde ciertos puntos elevados de la Cordillera de los Andes, se puede contemplar la magestuosidad de la selva cruzada de ríos caudalosos, como un gran mar vegetal.

En el Perú hay tres sistemas hidrográficos: 1° del Pacífico o de la Costa; 2° la Hoya del Titicaca y 3° la Hoya Amazónica.

De la Cordillera Occidental se precipitan 58 ríos que desembocan en el Océano Pacífico; la mayoría de ellos sólo presentan caudal en época de lluvias. Los principales son: el Tumbes, Piura, Lambayeque, Chicama, Santa, Chancay, Rimac, Cañete, Chíncha, Pisco, Ica, Ocoña, Majes, Tambo, Vitor, Locomba y Camarones. Estos ríos fueron como puentes por donde penetraron inmigraciones humanas al Perú primitivo.

La Hoya del Titicaca está formada por los ríos que se forman con el deshielo de los ventisqueros y desembocan en el Lago Titicaca que es como un mar interior. Los principales ríos son los siguientes: Suchis, Ramis, Coata, Ilave o Blanco, Huanacané y el Juli. Por rebalce del Lago se forma el río Desaguadero el que va a formar, a su vez, el Lago Aullagas, en territorio boliviano. En esta zona se desarrolló la gran Cultura o Imperio Megalítico del Tiahuanaco.

El sistema hidrográfico del Amazonas está formado por gran número de ríos cuyas vertientes están en las diversas cordilleras de los Andes que uniéndose, van a formar ríos navegables hasta formar el Amazonas o río-mar, uno de los más grandes del Mundo que desemboca en el Océano Atlántico.

Los principales afluentes del Amazonas en el territorio peruano son: por la margen izquierda: el Napo, el Putumayo y el Yapurá o Caquetá.

El Marañón se forma entre las Cordilleras Occidental y Oriental, corta la Cordillera Central y se une al Huallaga (que tiene su origen en el Nudo de Pasco), en el Pongo de

Aguirre. Corta la Cordillera Oriental en el Pongo de Manse-riche y recorre las selvas hasta unirse con el Ucayali en Nauta, para formar el Amazonas.

El Ucayali se forma por los ríos Apurímac, Urubamba y Mantaro, los dos primeros tienen su origen en el Nudo del Villcanota, y el Mantaro en el Nudo de Pasco. El Apurímac al unirse con el Mantaro, forma el Ene; éste al unirse con el Perené, forma el Tambo. El Tambo unido al Urubamba el Ucayali que reunido con el Pachitea y el Marañón, forman el Amazonas.

El Yapurí sirve de límite entre el Perú y Brasil y desemboca en el Amazonas, lo mismo que el Purús y el Yurúa.

El Napo nace en la Cordillera del Cotopaxi en Ecuador y desemboca en la margen izquierda del Amazonas. El Putumayo y el Yapurá o Caquetá nacen en la cordillera Colombiana y desembocan en el Amazonas. El Madre de Dios nace en la cordillera Oriental; se une a los ríos Beni y Mamoré, formando el río Madera que cruza toda la región selvática brasileña y desemboca en el Amazonas.

Clima.—La arrugada conformación geográfica del territorio contribuye a las marcadas diferencias climáticas que presenta el Perú. En la costa es cálido y sub-tropical. En la sierra, el clima es variado; frío en las punas y altiplanicies, templado en las quebradas y cálido en los valles. En la selva, el clima es cálido y tropical.

Por razón climática, en el Antiguo Perú, los habitantes estaban divididos en: JATUN KOLLAS, o habitantes de las grandes estepas; KOLLAS, o habitantes de las altiplanicies frías o punas; KECHUAS O KESWAS, habitantes de las quebradas o lugares templados; YUNKAS O YUNGAS, o habitantes de los valles cálidos o regiones montañosas. JATUN YUNKAS, o habitantes de los grandes valles del litoral y ANTIS, o selváticos, propiamente dichos.

Lluvias.—Las corrientes marítimas como la Humbolth, que recorre el litoral de S. a N. y los Vientos Alisios que soplan sobre la Cordillera producen gran condensación de vapor de agua; por esto, las lluvias en la sierra son abundantes y periódicas, en el selva copiosas y permanentes y en la costa, es-

casas, lo que produce la sequedad y la esterilidad de las tierras.

Esta variedad de climas y de zonas geográficas, influye en la variedad de la vegetación: la costa produce frutos de clima cálido, en la sierra la producción es variada siendo predominante la de los cereales y tubérculos y en la montaña, la vegetación es tropical. La fauna peruana es igualmente variada en sus tres regiones naturales.

Raza.— El hombre peruano aborigen pertenece a la raza *Americana, Roja* o *Cobriza* que es una de los cuatro grandes grupos en que se divide la Humanidad o sea: blanca o europea, amarilla o asiática, negra o africana y *cobriza* o americana. La raza *cobriza* o indígena a raíz de la conquista española, se cruzó con la raza blanca formando la raza mestiza. Posteriormente, la introducción de esclavos negros dió por resultado la mezcla de razas, igualmente la introducción de la raza asiática; ha dado por resultado otros mestizajes.

Las características principales de la Raza Americana Aborigen son las siguientes: regular estatura, cabellos negros y lacios, pómulos salientes, nariz prominente, carencia de pilosidad en el cuerpo, barba rala, extremidades inferiores cortas, amplia caja torácica, presencia del hueso del Inka o Epactal en el cráneo y piel bronceada o roja, con un fondo amarillo.

ORIGEN DE LA CULTURA AMERICANA

El origen de la Cultura Americana está íntimamente vinculada al origen del hombre americano. Al respecto, hay numerosas teorías e hipótesis que pueden agruparse en dos corrientes bien definidas: la *Autoctonista* que considera al hombre originario del Continente y la *Antiautoctonista* o *Inmigracionista* que lo considera emigrado de otros Continentes.

Los partidarios del autoctonismo creen que el hombre americano surgió en la Terciaria por transformismo o por evoluciones biológicas; tiene como base los descubrimientos

paleontológicos realizados en Norte América y Sud-América, a los cuales, les asignan una remota antigüedad. Uno de los principales defensores de esta teoría fué el sabio argentino Ameghino, que creyó haber descubierto restos del hombre terciario en las pampas argentinas, igualmente Lund y otros investigadores, consideraron la Raza de Lagoa Santa en el Brasil como originaria de América. Igualmente sirvió de base a esta teoría la existencia en el Perú de especies animales autóctonas como: el jawar, la llama, la alpaca, el huanaco, etc. y plantas originales como: el maíz, la papa, la quinua, el olluco, la oca, el pallar, el frijol, etc.

Posteriormente, los descubrimientos paleontológicos han sido identificados como correspondientes a hombres contemporáneos, habiéndose desvirtuado la idea del autoctonismo del hombre americano.

Las teorías antiautoctonistas, asignan al hombre americano una procedencia extraña, como emigrado de otros continentes. Estas teorías son las siguientes: 1º—Aqueñas que consideran que el hombre americano, emigró a América, de Continentes o de antiguas comunicaciones intercontinentales, desaparecidas; 2º—Las que consideran que emigró del Asia, directamente; 3º—Los que consideran que el hombre americano emigró de diversos puntos del globo en remotas expediciones descubridoras; y 4º—Las que le asignan un origen asiático, utilizando el Estrecho de Behring, las Islas Aleutianas o arrastrado por las corrientes marítimas.

Entre los continentes desaparecidos o los remotos brazos de comunicación intercontinental, podemos mencionar: la Atlántida, o gran continente que existió en el Océano Atlántico; la *Pacífica* o continente situado en el Océano Pacífico; el Continente Australiano o Terra-Australis, situada en la Oceanía. La *Pacilia*, territorio que se extendía desde las Antillas hasta el Océano, la Arquinesia o cadena de Islas que unía América y Asia, etc. Todas estas comunicaciones, no pasan de ser simples hipótesis, como lo son aquellas que se refieren a inmigraciones directas desde el Asia, por la considerable extensión del Océano Pacífico.

Con ánimo de explicar la existencia de una original raza en el Continente Americano, se han lanzado numerosas hipótesis sobre la llegada de remotas emigraciones de: egipcios, caldeos, persas, indús, hebreos, fenicios, griegos, romanos, cartagineses, normandos, anglo-sajones etc., por el Océano Atlántico. Al respecto, se han querido encontrar semejanzas que acrediten estas remotas emigraciones, las mismas que sólo pertenecen al campo de la imaginación.

Las únicas teorías que tienen lugar preponderante en el estudio del génesis de la Cultura Americana, son las que se refieren a remotas emigraciones asiáticas a Norte América, por el Estrecho de Behring, las Islas Aleutianas o arrastradas por la corriente del Kuro-Siwo.

El Estrecho de Behring, se extiende entre los Cabos de Kregugin, Nuriano y Oriental de Siberia y los de Rodnay, Douglas, York y Príncipe de Gales en Alaska. Tiene 92 kilómetros de anchura y 90 metros de profundidad. Este Estrecho se hiela totalmente en el invierno y se cree que, aprovechando de esta circunstancia, se han relaizado remotas emigraciones asiáticas a Norte América.

El segundo camino de inmigración asiática, está constituido por las Islas Aleutianas o Aleutias que "se extienden formando un arco de 1750 kilómetros de largo, desde la Península de Alaska hasta los 163° y 187° grado de longitud E. de Greenwich y los 51° y 55° de latitud N. hacia el O. y que, junto con las Islas Comandez pertenecientes a Rusia, separan el Mar de Behring del Océano Pacífico, uniendo la América del Norte con Asia a modo de puentes". En estas islas, todavía habitan los esquimales en estado rudimentario de cultura.

Tanto las emigraciones por Behring, como de las Islas Aleutianas, según Morton, sólo han influido en la región Artica habitada por los esquimales, pero, la mayoría de los investigadores consideran que esas influencias asiáticas se han desplazado de N. a S. hasta alcanzar Centro y Sud-América, en milenios.

Algunos investigadores consideran la corriente marítima del Kuro Siwo (río negro) como uno de los factores decisivos para las emigraciones asiáticas, voluntarias o forzosas, a la América del Norte. En efecto, dicha corriente de color oscuro, toma ese nombre, desde la Isla de Formosa, se dirige por el Mar de la China hasta el E. de Japón e, influida por la corriente polar, se divide en dos ramas: una que va a lo largo de la Península de Kamsachtcka al mar y estrecho de Behring y, otra, que haciendo un gran remolino en dirección N. E. cruza el Océano Pacífico, hasta chocar con las costas de Norte América, hasta unirse a la corriente Ecuatorial del Norte, para nuevamente cerrar el círculo. Esta corriente arrastra materias vegetales desde los Archipiélagos Malasios y maderas, de que se surten los habitantes de las Islas Aleutianas. Igualmente, en muchas oportunidades han sido arrojadas por el mar, a las costas de Norte América hasta California, embarcaciones o restos de naufragios de procedencia asiática, lo que ha hecho suponer, fundamentalmente, en la posibilidad de emigraciones desde el Antiguo Continente, impulsadas por la corriente marítima del Kuro-Siwo.

Los estudios arqueológicos y etnológicos realizados en Norte y Centro América, han identificado elementos culturales propios de estas emigraciones asiáticas que, por cualquiera vía que utilizaran, han llegado hasta América en un grado incipiente de cultura. Según Spinden el proceso de desplazamiento migratorio a todo lo largo de Norte y Centro-América ha durado milenios, hasta que llegaron al Istmo de Panamá, donde no se han descubierto huellas de desplazamientos a Sud-América. Posiblemente las condiciones geológicas de esa región han cambiado radicalmente destruyendo todo rastro de influencia hacia el Sur. Por esto se ha pensado, primero, en una marcha inmigratoria por el Océano Pacífico, pero las condiciones adversas para la navegación del litoral colombiano y ecuatoriano han desvirtuado esta hipótesis. Queda entonces, la posibilidad de marchas migratorias sucesivas, por la zona llamada por los españoles *Tierra Firme*, o navegando a través del arco formado por las grandes y pequ-

ñas Antillas o por el Mar Caribe, hasta la región de las Guayanas y el Norte del Brasil, que, como hemos visto, es geológicamente la más antigua de Sud-América.

ORIGEN DE LA CULTURA PERUANA.

Las teorías e hipótesis sobre el origen de la Cultura Peruana pueden agruparse en cuatro tendencias bien definidas: 1°—Origen Amazónico; 2°—Origen asiático; 3°—Origen Polinesio y 4°—Origen Centro-Americano.

ORIGEN AMAZONICO.—Según Spinden la primera oleada de hombres do'icocéfalos, procedentes de Norte América, penetró a Sud-América hace 4,000 años, en estado primitivo de cultura y en bandas y hordas que obedecían a jefes poderosos. Esta opinión coincide con la de numerosos investigadores que consideran la región comprendida entre el Orinoco y el Amazonas como el centro originario de la cultura sud-americana, de donde partieron oleadas humanas a las que Lothrop les asigna una antigüedad de 5,000 años, y que se esparcieron por todo el Continente. Tres son estas corrientes migratorias; a saber: Caribe, Arawak y Tupi-Guaraní.

Corriente cultural Caribe.— Se ha considerado como el centro originario de esta corriente cultural el S. de las Guayanas, habiéndose desplazado por Colombia, parte del Ecuador, toda la margen izquierda de Amazonas, las Antillas, Golfo de México, Honduras y parte de Norte América. Es decir, los Caribes sirvieron de nexo con los círculos culturales de Centro América, acusando un grado rudimentario de cultura y fueron los primeros agregados que entraron en contacto con los europeos, en el momento del Descubrimiento de América.

Se consideran como elementos culturales propios de los Caribes, los siguientes: a) Mitos cosmogónicos referentes a la creación del Mundo Americano, al diluvio, a los astros, etc.

b).—Deformación de los cráneos, reducción de cabezas y uso de crbezas-trofeos, aparte del canibalismo generalizado;

c).—Tatuaje corporal de cicatrices y pinturas; extracción de dientes, perforación del tabique nasal, uso del tambeté o de-

formación del labio superior, perforación del labio inferior y adornos auriculares;

d).—Uso de coronas de paja y plumas, retículos de trenzado, estuche pénico, cinturón de corteza, brazaletes, plumas colocadas en el cuerpo, cestas fúnebres, plumas en el culto de los muertos y en los trofeos;

e).—Uso de arcos convexos, flechas de cruzeta y tambor de señales;

f).—Organización tetemística, matriarcal.

Corriente Cultural Arawak.— Se considera como centro originario de esta corriente cultural, la zona comprendida entre el Orinoco y el Amazonas, o sea, Venezuela y las Guayanas. Se extendió remontando el río Amazonas y sus afluentes llegando a la región andina peruana. Los Arawak según unos, llegaron hasta el pie de los Andes y, según otros, ascendieron a las Cordilleras, en oleadas sucesivas, estableciéndose en valles, quebradas y altiplanicies, trocando su característica nómada, por estacionamientos progresivos, luchando por dominar la naturaleza andina y con posteriores emigraciones del mismo origen.

Parece evidente, que la temperatura cálida de la Amazonía, aceleró el proceso agrícola convirtiendo a muchos grupos de recolectores, cazadores y pescadores, en agricultores. La marcha migratoria se intensificó por la presión y el incremento demográfico, empujando corrientes migratorias humanas hacia la región central del Continente y principalmente a la región andina.

Estas migraciones, contraviniendo todas las leyes de la evolución sociológica, no siguieron el curso de los ríos, sino los surcaron hasta sus vertientes, dominando la maraña de los bosques, navegando en los ríos y practicando la horticultura y la ganadería en los pequeños espacios que podían arrebatar, por su esfuerzo, a la naturaleza virgen.

Las ocupaciones de estos primitivos emigrantes de la Amazonía, no eran, únicamente, la recolección de productos, la caza y la pesca, sino que paralelamente, cultivaron y acli-

mataron plantas y domesticaron animales. En esta forma, este fenómeno migratorio, principalmente en territorio peruano, contraría todas las leyes y clasificaciones euro-asiáticas.

Estos desplazamientos y, sobre todo, el proceso de cultivo y aclimatación de plantas y domesticación de animales, es posible suponer que duró muchos cientos de años. Era la lucha denodada por dominar la naturaleza tropical primero, y después, la bravía naturaleza Andina. Estos emigrantes parece que fueron los Arawak.

Diversos Cronistas se refieren a estas migraciones sucesivas de misterioso hombres que llegaron hasta los Andes; aún durante el Imperio Incaico, en el que se les dió el nombre genérico de ANTIS, bautizando a toda la región oriental con la denominación de ANTISUYO, o la gran región de la Selva.

Blas Varela, al referirse a los Antis, dice: "Esta generación de hombres tan terribles y crueles de los Antis, salió de la región mexicana y pobló la de Panamá y la del Darién y todas aquellas grandes montañas que van hasta el Nuevo Reino de Granada y por otra parte, hasta Santa Marta".

Montesinos, en diversos capítulos de sus "Memorias Historiales", se refiere a los feroces Antis, en la forma siguiente: "En tiempo del Rey Toco-Cozque, entraron bandas de gentes por Panamá y los Andes y llegaron al Cuzco y otros pueblos de aquellas provincias; vivían como bestias, muy dados a los vicios y comían carne humana. Y de éstos que vinieron por el Puerto de San Buenaventura, procedieron los Pijaos o Paeces".

En el Capítulo XII dice: "En tiempo del Rey Huilcanota Amauta, vinieron por los Andes, mucho número de gentes y se rindieron con partido de que se les diera tierras para sembrar y dijeron, que ellos no venían a guerrear, sino huyendo de unos hombres muy altos de cuerpo, que los habían echado de sus tierras....".

Como se ve, en alas de la tradición se han perenizado versiones acerca de los desplazamientos migratorios de los Arawak, cuyos elementos culturales principales son los siguientes:

a).—Aclimatación y domesticación de plantas y animales a lo largo de sus desplazamientos y ascensión a los Andes: Yuca, coca, tabaco, mandioca, etc.

b).—Mitos cosmogónicos y creencias animísticas, totemísticas, magia y hechicería: culto al *Jawer* o león americano; culto de los muertos y uso de sepulcros en lugares altos.

c).—Armas: la *Estólicca*, arcos de media caña; arcos convexos; el típico arco cuadrangular o peruano, flecha de raíz, flecha emplumada, cervetana.

d).—Vestidos: gorros de plumas, mantas y capas de plumas, bonches y cofias de plumas, túnicas tejidas, fajas de trenzado; flores de plumas, diademas de plumas, collares de madera de dientes y piedras de colores; coronas de plumas, bastones ceremoniales con adornos, etc.

e).—Corte del cabello en cerquillo.

f).—Arte Textil: lazadas con dobles hiladas; uso del llamado telar arawak que influye en todo el Perú; talla de madera y mosaico en madera.

g).—Flautas largas de *strombus*, tambor de señales.

h).—Pintura corporal y tatuaje; uso del *Tembeta*.

i).—Uso del *curare*; pelota de goma, utilización del caucho; jeringa de clister, enemas narcóticos, utillaje de greda cocida.

j).—Canastería, cestería, utillaje de madera.

Corriente cultural Tupi-Guaraní.—Se considera como centro primario de dispersión de los Tupis, el N. del Brasil, habiéndose desplazado por la parte central del Continente hasta alcanzar y surcar los ríos Madera, Beni, Mamoré y Madre de Dios, ascendiendo hasta la región andina. Numerosas leyendas recogidas por los Cronistas denominan a los Tupis con el nombre de Moxos que adoraban como divinidad principal a la serpiente, *KATARI* o *Amaru*. Igualmente algunos mitos tupis, se refieren al dios *Tonapa* o *Tumpa*.

Los Guaraníes, según algunos investigadores, se desplazaron desde el N. del Brasil teniendo un origen común con los Tupis, pero siguiendo una trayectoria a las costas del Brasil, luchando con agregados de mayor primitivismo de la zona

marginal que fueron los que dejaron, como huella de su existencia, los amontonamientos de restos de cocina y conchas llamados SIMBAQUIS, penetrando posteriormente, a la región de Matto Grosso, Paraguay, Paraná, Uruguay, El Chaco, las montañas de Bolivia, hasta influir, posteriormente, en la región del Altiplano. Los Cronistas se refieren a estos desplazamientos, dando a los Guaraníes las denominaciones de CHIRIGUANOS o ITATINES los cuales realizaron luchas legendarias como las de KARI Y ZAPANA.

No se ha podido determinar con exactitud el área de influencia de cada una de las corrientes tupí o guaraní y, por ello, se ha opinado por la existencia de una unidad Tupí-Guaraní, teniendo como base la extensión del grupo lingüístico que influyó hasta la región amazónica, como un reflujo cultural. Otros autores, afirman que la expansión del grupo tupí-guaraní, fué más intensa en la época posterior a la conquista española.

Se consideran como elementos culturales propios de los tupí-guaraníes, los siguientes:

a).—Mitos cosmogónicos sobre la creación de hombres, astros y animales (sol, luna, tigres).

b).—El culto a la serpiente: Katarí o Amaru.

c).—Arte textil: característica lazada con nudos falsos, técnica textil avanzada; fajas de algodón o plumas.

d).—Adornos: plumas como adornos del cuerpo; plumas cosidas en hileras; cordones emplumados; plumas en la nuca; grandes diademas de plumas con arcos irradiantes; flores de plumas; adornos labiales y auriculares; collares, brazaletes, tatuaje y corte típico del cabello.

e).—Armas: la estólica, arcos redondos, arcos elipsoides; flecha emplumada tangencial; flecha emplumada en los costados.

f).—Cerámica: urnas funerarias, tinajas de grandes proporciones;

g).—Procedimiento de momificación de los cadáveres.

h).—Institución de la esclavitud.

ORIGEN ASIÁTICO.—Diversos autores opinan que, en muy remotas edades, llegaron a las costas del Perú inmigrantes dolicocefalos de procedencia asiática, ya sea en forma directa, o trasladándose por las numerosas islas existentes en el Océano Pacífico. Con este fin se ha pretendido identificar tierras misteriosas y legendarias con el Perú, tales como: el *Ophir* de Salomón y el *Fu-Sang* de los Chinos. Se han determinado semejanzas en las denominaciones geográficas y en vocablos de las distintas lenguas y dialectos asiáticos y peruanos. Pero con mayor certeza se han determinado similitudes étnicas de los primitivos habitantes del Perú, principalmente con los mongoles; similitud que estimuló a Goffry-Saint-Hilaire, a incluir a los pueblos americanos en la familia mongoleoidea de su clasificación de las razas humanas, porque casi el 80% de los nativos de América del Sur, presentan al nacer la "mancha mongoleoidea" de color azul, en la región sacro-coxígia. Además, presentan las siguientes similitudes étnicas: oblicuidad en los ojos, pómulos salientes, cara en forma oval o cuadrangular, pelo lacio, pequeña estatura, carencia de pilosidad en el cuerpo, etc. Igualmente se mencionan similitudes en denominaciones geográficas y en vocablos de lenguas y dialectos remotísimos.

En el caso hipotético de la llegada de remotísimos emigrantes asiáticos al Perú, estos han debido arribar a nuestro litoral, en estado incipiente de cultura, dejando rastros de elementos primarios del Paleolítico Superior, conocimiento del fuego, la recolección de frutos, cestería de tipo cruzado, desnudez absoluta o empleo de pieles y materiales vegetales como vestido, asimismo generalizado, anzuelos, arpones y redes para la pesca, embarcaciones primitivas, hachas de piedra, tatuaje, depilación y, como único animal doméstico, el perro.

Quiere decir, que estos emigrantes degradaron en su cultura pues, cuando América se hallaba cubierta de glaciares, hacía ya milenios, que en el Asia, Europa y Africa, habían evolucionado culturas admirables. Es lógico suponer entonces, que la migración asiática debía aportar elementos propios, sin embargo, esos misteriosos emigrantes olvidando sus ele-

mentos culturales propios en la travesía, aparecieron en América en estado de salvajismo, luchando por dominar la naturaleza y creando una cultura americana que no presenta vínculos con el Asia, aunque sean innumerables las similitudes y semejanzas que se encuentren entre las culturas asiáticas y las del Antiguo Perú.

En resumen: los partidarios del origen asiático de la Cultura Peruana enumeran los siguientes elementos culturales comunes o semejantes:

- a).—Las características raciales ya mencionadas;
- b).—Metalurgia: métodos de fundición, moldeado, laminado y bronceado. A este respecto, Nordenskiöld, afirma que el bronce sólo se conocía en el Antiguo Perú;
- c).—Arquitectura en piedra y barro con forma piramidal;
- d).—Uso de hechas en forma de T y con cabezas con agujero; balsas dobles de cueros hinchados;
- e).—La Oroya (uruya) o puente de cuerda (Himalaya).
- f).—El tejido, la malla cuadrangular y la cestería de tipo cruzado diagonalmente.
- g).—Los reyes o emperadoras, considerados como hijos del cielo o del sol; el parasol como insignia de mando y las literas. El dragón y el felino, como símbolos religiosos.
- h).—Religión: el culto de los cerros, ríos, astros y de la Tierra Madre; los observatorios solares; la creencia de que el arco iris es la vía de comunicación entre el cielo y la tierra; las creencias sobre ultratumba; el mundo de los muertos y la idea sobre la potencia fecundadora de las aguas.
- i).—La pintura negativa y la fabricación de utensilios de madera con taracea de laca. Mosaicos de piedras finas.
- j).—Balanza de plato o de pilón. Espejos cóncavos y convexos, tenacillas depiladoras de metal.
- k).—Iniciación de las labores agrícolas por el monarca. Matrimonios colectivos en épocas propicias a la fecundidad, etc. (Nordenskiöld).

ORIGEN POLINESIO.—El Océano Pacífico, el más grande del Mundo, tiene una extensión de 68, 634 millones de millas cuadradas, en comparación con las 41,321 millones de mi-

Ilas cuadradas, que tiene el Océano Atlántico; presenta las más grandes profundidades que alcanzan a 34.210 pies en la zona comprendida entre Filipinas y el Japón. Este inmenso Océano presenta numerosas islas, algunas como Australia, Borneo y Nueva Guinea que constituyen un Continente y, millares de pequeñas islas, diseminadas en la gran masa líquida. Estas Islas se agrupan en tres grandes regiones: POLINESIA, MICRONESIA Y MELANESIA.

Las islas que se encuentran en el centro o el corazón del Pacífico, constituyen la Polinesia, denominación que se deriva de dos vocablos latinos "poloi", o muchas y "nesos", o islas. Comprende los siguientes grupos insulares: en el N. las *Esporades*; en el Centro: las *Marquesas*, *Manihiki*, *Unión*, *Ellice* y *Fénix*; en el E.: *Tuamutu*, *Las Sociedad*, donde se halla la *Isla Tahití*, *Tubnay* y *Cook*; y en el S. la *Isla de Pascua*, centro avanzado de la cultura polinesia. La Polinesia está unida al Asia por dos cadenas de Islas, a saber la *Micronesia* y la *Melanesia*. La *Micronesia*, así llamada por sus islas pequeñas, empieza en las *Islas Guam* del grupo de *Ladrones* o *Marianas* y según otros, en las *Carolinas*, a 140° al E. de *Greenwich* y comprende las *Islas Marshall*, *Ellice* y *Gilbert*. La *Melanesia*, así llamada por los caracteres negroides de sus habitantes (*Melos-negro*) comprende la *Nueva Guinea*, el Archipiélago de *Luisiadas*, las *islas Santa Cruz*, las *Nuevas Hébridas*, *Nueva Celedonia* y las *Islas Fiji*, que son el punto de contacto con los arrecifes de la Polinesia.

Los habitantes de la Polinesia, tienen caracteres raciales originales y parecen procedentes de la India, en contraste con los habitantes de la Melanesia, Nueva Guinea y Australia que son negroides. Sus sistemas de navegación en canoas y convoyes desplegados, que navegaban guiados por los astro o en dirección hacia el Sol levante, demuestran que se desplazaron por el Gran Océano estableciéndose en las Islas, constituyendo una cultura original con plantas y animales y la idea del Gran Dios de sus ancestrales, que adquirió vaguedad, hasta encarnarse en la misma naturaleza.

Para muchos investigadores el origen de la Cultura Peruana se halla en la Polinesia cuyos habitantes arrastrados por las corrientes marítimas llegaron hasta las costas del Perú y de Chile estableciéndose en ellas en estado muy rudimentario de cultura. Para otros autores, han podido realizarse estas emigraciones polinesias a través de la región Antártica que, se supone, tenía caracteres climáticos diferentes; y por último algunos creen que pudieron arribar en viajes directos, desde la Polinesia hasta el Perú, en embarcaciones primitivas.

Los partidarios de esta teoría han determinado semejanzas entre los caracteres raciales polinesios y peruanos y grandes similitudes de elementos culturales, principalmente con los restos arqueológicos encontrados en la Isla de Pascua, descubierta en 1722 por el Capitán Roggeveen tales como: grandes estatuas de piedra semejantes a los monolitos de Tiahuanaco y Chavín, esculturas en madera, andenerías de labranza, determinadas plantas alimenticias, construcciones de piedra y semejanzas de lenguas y dialectos.

Los partidarios del origen polinesio de la Cultura Peruana como Palavecino, Imbelloni y Nordenskiöld, consideran como elementos culturales procedentes de Oceanía los siguientes:

a).—El camote o papa dulce, batata o *apíchu*, cuya denominación más antigua es la de KUMARA, que se halla difundida en Perú, Colombia, Ecuador, Rapa-Nui, Isla de Pascua y Nueva Zelandia y que tiene las siguientes variantes: KUMAA en Marchesi; UMARA en Tahití; KUARA en el Archipiélago de Cook; UALA en Hawai etc., abarcando según Imbelloni, desde los 170° E. y 70° de Long O.;

b).—Identidad de vocablos como: PUKARA: fortaleza en Kechua y PUHARA en Nueva Zelandia; Tuní o TUU: pértiga o palo vertical; APAY en el Perú o Rapa Nui: llevar; Inka: rey e Inga: guerrero;

c).—Cultivo de la calabaza y de la palma cocotera; uso de calabacitas para guardar cal con destino a la coca, en el Perú, y al Batel, en Oceanía;

- d).—La flauta de Pan;
- e).—Trepanación craneana en Melanesia y Perú;
- f).—Uso del poncho pequeño y de abanicos, peines simples y dobles, tejido decorado y bancos de madera;
- g).—Andenerías de labranza;
- h).—Construcciones ciclópeas: fortalezas;
- i).—Monolitos de piedra de la Isla de Pascua llamados MOHAI. Formones llamados TOKIS y martillos de obsidiana;
- j).—La denominación de HUMO al fuego, que recuerda al *Huillac Uma*, incaico. Altares de piedra parecidos a los *In-tíhuatanas* incaicos (relojes solares);
- k).—Leyendas sobre los "orejas largas" que lucharon contra los "orejas chicas";
- l).—Esculturas en madera: postes ceremoniales e ídolos;
- m).—Uso del hacha de cabo doblado, la cerbatana, la embarcación de vela, el puente de lianas y el tambor de señales, etc.

En 1945 una expedición científica dirigida por el explorador noruego, Thor Heyerdahl, en una balsa construida en el Perú utilizando la misma técnica de los antiguos peruanos y a la que denominaron KON-TIKI, salió del Callao el 28 de abril y después de 101 días de navegación por el Pacífico llegó al corazón de la Polinesia la Isla de Tahití, arrastrada por la corriente marítima.— Esta expedición ha tratado de probar que la cultura polinesia ha sido originada por una influencia peruana, es decir, que los antiguos peruanos se han desplazado hacia la Polinesia llevando consigo sus elementos culturales propios que superviven en dichas islas. Esta constatación realizada por la *Expedición Kon-Tiki*, no descarta la posibilidad de haberse realizado en tiempos más remotos, influencia polinesia al Perú, a base de las corrientes marítimas como la de Humbolth que en el Pacífico Sur, forman una especie de gigantesco remolino.

ORIGEN CENTRO AMERICANO.— La presencia de remotas y admirables culturas en Centro América y México, tales como: las de los *Mayas-Quiches*, *Calchaquies* y *Otomies* y *Toltecas*, ha servido de base para pensar en remotas migraciones centroamericanas al Perú. Por mucho tiempo se ha sostenido la mayor antigüedad de las Culturas Centroamericanas, en comparación con las peruanas. El Dr. Spinden, asigna a los *Mayas* una antigüedad de 5,296 años; otros investigadores creen que las remotas ciudades mayas, como Copán, Quiriguá etc., tienen una antigüedad de 6.000 años.

Se sostiene que las influencias centroamericanas al Perú han podido realizarse por tres vías: a) por el Océano Pacífico, bordeando el litoral colombiano y ecuatoriano; b) por el Mar Caribe y las Antillas, hasta Tierra Firme, influyendo sobre el Perú por la región inter-andina; y c) por el Orinoco y el Amazonas, remontando los ríos, hasta el Perú.

La procedencia maya de estas remotas emigraciones ha sido sostenida por hombres de ciencia de la talla de: Max Uhle, Jijon y Casmaño y otros; igualmente la procedencia tolteca, ha ido defendida por investigadores como Means, Tschudy y otros.

En síntesis, se han constatado las siguientes semejanzas y similitudes entre las culturas centroamericanas y las peruanas:

a).—Mitos cosmogónicos como de los Soles o edades geológicas; división del tiempo y uso de relojes solares;

b).—La presencia en el Perú, de las conchas marinas "spondylos", que sólo existen en los mares calientes de Centro América y las turquesas de origen mexicano;

c).—Semejanzas en las prácticas agrarias: sistemas de riego y cultivo del Maíz;

d).—Semejanzas antropológicas; Arquitectura predominantemente piramidal, con decoración de pinturas y relieves y usos de una especie de argamasas;

e).—Semejanzas en la cerámica: influencia de las vasijas de tripode, procedentes de Centroamerica, y la técnica del modelado; uso de recipientes de calabaza;

f).—Semejanzas en el Arte Textil: uso de telares horizontales y verticales;

g).—Semejanza en las denominaciones geográficas y en los vocablos mayas y quechua-aymaras;

h).—Semejanzas en el aspecto religioso: supersticiones, ritos, ceremonias, sacrificios humanos y de animales, fetichismos, totemismo generalizado, ideas de ultratumba, culto de los muertos, panteísmo, hechicería, brujería, magia, etc.;

i).—Ciencias: conocimiento avanzado de Astronomía, Meteorología, Geografía, Cartografía, Odontología, Ortopedia, deformación y trepanación de cráneos, empleo de anestesia, medicina vegetal, etc.;

j).—Semejanzas en el uso de vestimentas, habitaciones y costumbres; matrimonios colectivos, veneración a la mujer, a los sacerdotes y a los ancianos; similitud en la música y la danza;

k).—Semejanzas en los jeroglíficos, códices y uso de una especie de papyrus vegetal: *Amatle* en Centroamérica, *Quilca* en el Perú;

l).—Semejanzas en la organización social, teniendo como base el grupo social: *Caipulli* en Centro América y México, *Ayllu* en el Perú;

m).—Semejanza en las armas y herramientas, equipos de caza, pesca y medios de navegación; organización de los ejércitos y métodos de guerra; uso de productos vegetales como moneda: *Ají* en el Perú, granos de cacao sellados, en Centro-América;

n).—Semejanzas en la Educación Física: atletismo generalizado, cultivo de deportes y principalmente del juego de la pelota;

o).—Semejanzas de los calendarios centroamericanos y peruanos que eran de dos clases: ritual y cronológico. Según Fedrueza, el calendario maya, consideraba el siglo de 52 años, el año de 18 meses, el mes de 20 días y el gran siglo de 213 años, etc.

Los forjadores de la Cultura Peruana, sean de procedencia amazónica, asiática, polinesia o centro americana, llegaron a nuestro país en un estado rudimentario de cultura, pese a las semejanzas y similitudes anotadas. En la terrible lucha por el dominio de la naturaleza crearon una cultura propia e inconfundible. Por ello podemos afirmar que, si bien los primitivos pobladores del Perú no fueron autóctonos, la cultura que forjaron en milenios, es autóctona.

CAPITULO TERCERO

ANTIGUEDAD DE LA CULTURA PERUANA.—

No es posible determinar, con exactitud, la antigüedad de la Cultura Peruana, como no es posible definir la antigüedad del Hombre americano o peruano. Hasta principios del presente siglo, se asignaba a la época anterior a la dominación española, una antigüedad de 400 o 500 años, circunscribiendo todo el pasado peruano a la gran Civilización de los Incas, el tiempo anterior al advenimiento del Tahuantisuyo, permanecía en el más absoluto misterio, y completo primitivismo. El mismo Garcilaso de la Vega, que debe ser considerado como el "Padre de la peruanidad", al referirse al período pre-Inka dice en el Capítulo IX de sus "Comentarios Reales":

"En aquella primera edad y antigua gentilidad, unos indios había poco mejores que bestias mansas; y otros peores que fieras bravas; y principiando de sus dioses, decimos, que los tuvimos conformes a las demás simplicidades y torpezas que usaron, así en la muchedumbre de ellos, como en la vileza y bajeza de las cosas que adoraban; porque es así que cada provincia, cada nación, cada pueblo, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros. . . . En fin no ha-

hía an'ima! tan vil ni sucio, que no lo tuviesen por dios, sólo, por diferenciarse unos de otros en sus dioses... Estos fueron simplicísimos en toda cosa a semejanza de ovejas sin pastor....". En los siguientes capítulos de su obra, Garcilaso hace resaltar este grado de salvajismo de los habitantes del Perú, anteriores a los Incas, en lo que respecta a sus idolatrías, pentéismo, sacrificios, usos y costumbres, vivienda, vestido, alimentación, promiscuidad bestial, hechicería, brujería, etc., hasta que en el Capítulo XV, que trata el "Origen de los Reyes del Perú" dice: "Viviendo o muriendo aquellas gentes de la manera que hemos visto, permitió Dios nuestro Señor, que de ellos mismos, saliese un lucero del alba, que en aquellas oscurísimas tinieblas, les diese alguna noticia de la ley natural y de la urbanidad y respeto que los hombres debían tenerse unos a otros.... para que cuando ese mismo Dios sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fé Católica".— En este punto Garcilaso se remite a la tradición materna, narrando las leyendas y consejos que oyera en su niñez de labios de sus tíos maternos, ocupando lugar preponderante la leyenda de la pareja redentora que, el padre Sol envió, desde el Lago Titicaca, para implantar el Imperio de los Incas, unificador de la Cultura Peruana.

Garcilaso, en su laudable afán de glorificar a los Incas, de acuerdo con los prejuicios de su linaje, negó todo valor a los tiempos anteriores al Imperio, pero, quedaban en pié los monumentos arqueológicos, las manifestaciones de artes singulares y la maravillosa mitología de anteriores culturas y civilizaciones que nacieron, llegaron a su esplendor y desaparecieron en la Prehistoria Peruana. La tradición incaica, no respondió satisfactoriamente a la curiosidad de quienes interrogaban por esas culturas ancestrales y aquí surgió la inquietud científica por descubrir la verdad sobre esas culturas cuyos productos artísticos, exhibidos en los museos del Mundo llenan de admiración a quienes los contemplaban.

Las investigaciones realizadas en el Perú, el estudio de los monumentos arqueológicos y el descubrimiento de restos de admirables culturas y civilizaciones, han ampliado los horizontes de nuestro pasado, demostrando que la Cultura Peruana no ha evolucionado 400 o 500 años antes de la Conquista Española, sino en más de 2,500 años antes de Cristo habiendo sido el pináculo final el Imperio de los Incas que evolucionó en los 500 años anteriores a la dominación occidental.

En la actualidad, este cálculo de la antigüedad de la Cultura Peruana no es meramente teórico, sino tiene un punto de referencia de carácter científico: una momia de Paracas enviada a Estados Unidos por la Directora del Museo Antropológico del Perú, Dra. Carrión Cachot, ha sido sometida a proliferos análisis por Rayos X y reacciones físicas-químicas y ha arrojado una antigüedad de 2,000 años, es decir, medio siglo anterior a nuestra Era. Pero, como dicha momia ostenta maravillosos productos textiles, para llegar al dominio de esa técnica, es posible considerar una evolución anterior de otros 2,000 años antes de J. C. o sea, que nuestra Cultura tiene una antigüedad de 4,000 a 5,000 años.

Además de este argumento de carácter científico, podemos apreciar la antigüedad de la Cultura Peruana, teniendo como puntos de referencia los siguientes:

1º—El tiempo que ha necesitado el hombre peruano para dominar la naturaleza andina;

2º—El tiempo que ha sido menester para la aclimatación de plantas y domesticación de animales propios y autóctonos del Perú;

3º—El tiempo que ha debido transcurrir para que las remotas hordas, clanes y fratrias se conviertan en Confederaciones tribales y admirables culturas y Civilizaciones, hasta alcanzar el máximo pináculo cultural que representa el Imperio de los Incas; y

4º—Los milenios que han tenido que transcurrir para que el hombre creara la admirable Mitología Peruana.

EL HOMBRE PERUANO DOMINADOR DE LA NATURALEZA ANDINA.

Como hemos visto, el Perú tiene un territorio irregular formado por las cordilleras andinas, los desiertos del litoral, los grandes sistemas hidrográficos y la inmensidad de los bosques amazónicos. Sus montañas llegan a altitudes gigantes cas presentando una orografía cruel y arrugada sólo comparable a la del Tibet y el Himalaya, consideradas por los asiáticos como las columnas que sostenían el cielo. Esta naturaleza bravía fué dominada por el hombre peruano, en muchos milenios. Los remotísimos habitantes del Perú, procedentes del Océano, de la Región Interandina o de la Amazonía, lucharon desde el primer momento, no sólo con la naturaleza inclemente, sino que ascendieron a los Andes, conformando su organismo a la inclemencia de los agentes naturales y de las altitudes, de los valles, de las quebradas, de los desiertos, de las punas y de las altiplanicies, realizando estacionamientos y formando culturas y civilizaciones, precisamente, en regiones desfavorables para la vida y para la convivencia humana.

Lógicamente, de acuerdo con las leyes euro-asiáticas las grandes culturas y civilizaciones peruanas han debido surgir a las orillas del Mar o en las márgenes de los grandes ríos como el Amazonas y sus principales afluentes; pero no, el hombre peruano creó cultura en el mismo corazón de los Andes, luchando contra todas las fuerzas de la Naturaleza hasta dominarlas. Los inmigrantes amazónicos o costeños, al ascender hacia las Cordilleras andinas, después de superar las selvas y los desiertos prosiguieron su ascensión pensosa, que significa adaptación al medio, estacionamiento en los valles y quebrada y, en todo momento, aclimatación y domesticación de plantas y animales.

La más remota cosmogonía peruana demuestra terror cósmico y un acentuado animismo surgido ante el espectáculo dantesco de los grandes cataclismos diluviales, volcánicos y

sísmicos, del que fué testigo el hombre primitivo y cuyo recuerdo ha quedado perennizado en sus mitos y en sus tradiciones. Ningún obstáculo arredró a los pobladores del Perú, quienes siguieron impertérritos en su magna obra creadora de estacionamientos culturales, de centros originarios de cultivos de acuerdo con los distintos climas; cubriendo su desnudez con las pieles de las fieras y de los huanacos y vicuñas y animales oriundos del Perú, hasta conseguir por domesticación y cruces las especies de alpacas y llamas; iniciando la ganadería y con ella, el dominio de las altiplanicies convertidas en zonas de pastoreo singular. Agricultura, ganadería y arte textil, representan un paso elevado en el proceso cultural del Antiguo Perú.

Pero el proceso migratorio sigue paralelo al sedentarismo. Oleadas humanas ascienden desde el litoral y desde las zonas montañosas y selváticas hacia los valles, quebradas y altiplanicies estableciéndose o luchando, entre sí. Grupos humanos descienden desde las altiplanicies hacia los valles, las costas y los llanos, en un flujo y reflujo de siglos, convirtiendo las variantes topográficas del territorio, principalmente los valles altos y medios, en círculos culturales de confluencia, de diferenciación, de fusión y de integración humana y formando Altas Culturas costeñas y serranas, mientras el hombre de la Amazonía se estancó en su nivel primario, no propicio a la concentración y sedentarismo, sino a la dispersión demográfica.

Así, en cierta forma, se evidencia en el Perú, la teoría de Thurnwald, acerca de que el progreso se realiza a base de "horizontes culturales" sin sentido cronológico pero con un "carácter acumulativo de las diversas técnicas". La lucha por el dominio de un medio tan cruel como el peruano, agrupó a los hombres, no con sentido individualista, sino con sentido colectivista y cooperativista generador del trabajo colectivo y solidario, dando más categoría o convirtiendo en piedra angular de la estructura social, el grupo y no la familia, como en los pueblos de Occidente. Por eso hay que suponer que la te-

rribe lucha por el dominio de la geografía nacional, hizo surgir el AYLLU como célula social, mientras el colectivismo dulcificó la producción y con sentido fraternal y alegre, consumaba el hombre del Perú, su obra admirable de dominador de la Naturaleza andina.

Una ley histórica considera, no en forma absoluta, que las culturas y civilizaciones se desarrollan en zonas templadas, valles extensos o a las orillas de los ríos navegables. Esta es la enseñanza que recibimos de la Historia Universal, donde se evidencian que los ejes culturales jamás se han establecido en territorios mediterráneos o en lugares que por su altitud, su clima, o sus variantes orográficas, son adversos a la evolución humana. Partiendo de este principio, se ha querido encontrar el origen de la Cultura Peruana en el litoral del Pacífico, pero las investigaciones, demuestran que nuestro proceso evolutivo se halla en completa contradicción con dichas leyes, porque los antiguos peruanos crearon culturas y civilizaciones en regiones inclementes como las mesetas y altiplanicies andinas, venciendo toda clase de obstáculos y convirtiendo el medio hostil, en propicio para el desenvolvimiento cultural. Así fracasan en el Perú los sistemas de factura euro-asiáticos, convirtiendo nuestro proceso cultural en singular e inconfundible.

A este respecto, Horacio H. Urteaga en su estudio "El Antiguo Perú a la luz de la Arqueología y de la Crítica", Revista Histórica T. IV pág. 200, dice: "No muestra la Historia jamás, el desarrollo de la cultura y la manifestación acabada de sus formas, en territorios mediterráneos y de clima frío e inclemente; la civilización, con razón se dijo, que era acuática, por que no se desarrolla, ni subsiste sin el movimiento, la comunicación, el cambio mutuo de sus formas, la imitación y el ejemplo hallado sólo en la mezcla y la transmisión de los pensamientos, en el comercio de ideas entre los pueblos. Se desarrolla por eso la civilización a las orillas de mar o de los ríos "camino que facilitan la agitación, el cambio, la vida". "¿Por qué fenómeno tan excepcional había de ofrecernos América con la pre-

sencia de una elevada cultura, precisamente en las condiciones más opuestas a la ley física de la Historia mediterránea y bajo la influencia de una naturaleza rígida e inclemente?". Precisamente esta contradicción, esta lucha, este esfuerzo peruano primigenio por dominar la naturaleza, que duró tantos siglos, es la primera página de la Cultura Peruana que debe suscitar en nuestras almas, un gran orgullo de sentirnos dueños absolutos de nuestra Geografía singular.

Mayor debe ser nuestro orgullo, al meditar, cómo el ingenio del hombre peruano, consiguió centuplicar la producción agrícola de acuerdo con el acrecentamiento de la población, convirtiendo lo escarpado de nuestras montañas en zonas de producción por medio de las andenerías de labranza, que eran a manera de jardines colgantes destinados a la producción vital; contemplando cómo la técnica y la necesidad obligaron a nuestros antepasados a salvar los abismos con la maravilla de los puentes colgantes y de las oroyas y, cuando, en forma científica, conquistaron a la misma naturaleza, especies agrícolas por medio de sus trabajos de irrigación; y por último, cuando rompieron el enclaustramiento y el aislamiento de las regiones, para conseguir la unidad del Perú, por medio de la más admirable red vial del Mundo. Todo esto representan milenios de esfuerzos y de sacrificios de los peruanos.

ACLIMATACION DE PLANTAS Y DOMESTICACION DE ANIMALES.

Donde surge la agricultura se inicia la cultura humana; por eso las regiones de irradiación de las plantas, se han llamado los caminos culturales, suscitando los múltiples esfuerzos por localizar los centros primarios de transformación de las plantas silvestres en útiles al hombre, y las zonas de aclimatación y dispersión de las mismas para determinar los distintos círculos culturales. La Etnobotánica es la ciencia que se dedica a esta importantes investigación, habiéndose convertido en una de las principales ciencias auxiliares no sólo de la Etnología, sino principalmente, de la Historia de la Cultura.

Los estudios etnobotánicos realizados en la América del Sur, han demostrado que este Continente ofrece gran número de plantas originarias o autóctonas, siendo la mayoría de ellas oriundas del Perú en sus tres regiones geográficas. Hace años que von Martius y sus continuadores, constataron que las plantas propias del Perú, no tenían ninguna vinculación con las de otros continentes y este hecho estimuló la curiosidad por descubrir sus centros originarios, principalmente de los productos alimenticios, tan vinculados al proceso evolutivo de los círculos culturales primarios y superiores.

Algunos investigadores han creído encontrar una aparente unidad en la flora americana. Si bien es cierto que hay determinadas especies de plantas como el maíz que han existido en todo el continente, el Perú tiene la primacía de ser centro originario de los principales productos alimenticios, lo que dá mayor valor a su cultura. Entre los estudiosos de la flora peruana sobresale Cook, quien sostiene que la mayor parte de los centros originarios de las plantas alimenticias del Antiguo Perú, deben ser ubicados en los valles orientales, es decir, en la región amazónica de donde se desplazaron hacia los Andes, convirtiendo nuestro territorio en la zona etnobotánica más importante del Nuevo Mundo. Según Sauer, los centros originarios hay que encontrarlos en las zonas mesotérmicas de clima seco predominante, es decir, en las estribaciones de la Cordillera Oriental de los Andes. Otros consideran que las condiciones climáticas del litoral, en tiempos remotos, han sido diferentes, con vegetación exuberante que favoreció la evolución de los agregados primordiales y por consiguiente, como centro originario de especies vegetales. Por último, otros investigadores consideran que la irradiación de vegetales ha venido en otras direcciones ya sea de S. a N. o de la región de la Polinesia.

Los estudios etnobotánicos nos demuestran que los inmigrantes amazónicos trajeron consigo, el arco, la flecha y la porra descabezada y el cultivo de la Yuca, el Maní, Frijol, Coca y Tabaco. En cuanto a la Yuca silvestre, que es producto tóxico, sólo ha sido posible convertirlo en alimenticio, desde el momento en que el hombre le extrae el ácido prúsico.

En la lucha por el dominio de la naturaleza Andina se efectúa la aclimatación de las principales plantas alimenticias tales como el Maíz, la Rakacha, la Papa y el Algodón, intensificándose así la horticultura.

EL MAIZ (sea maíz *amylacia*), tiene una gran antigüedad que se demuestra: 1º—Por los fósiles encontrados de esta planta; 2º— Por no haberse descubierto su evolución primaria o en estado silvestre; y 3º— Por su extensa difusión en América. Este hecho ha hecho pensar que el maíz tuvo varios centros originarios y, no como afirman investigadores como Lowie, que el centro originario fué México, pues, el Perú, parece ser el centro más antiguo de este maravilloso cereal.

LA RACACHA o ARRAKACHA (*Arracacia Xanthorrhiza*), se considera de gran antigüedad y aún anterior al cultivo del maíz y de la papa.

LA PAPA en su especie *Solanum Tuberosum*, se ha considerado como originaria de Chile y en su especie *Solanum Andigenum*, como originaria del Perú. Investigadores como los rusos Vavilov, Bukanov y Yuzepzuk, consideran Centro-América y México como centros originarios mientras que el antropólogo Berthold Laufer, enfáticamente, considera el Perú y calcula en más de 1,000 sus variedades. El chileno Guillermo Lusser, afirma que el origen de la papa debe buscarse en los Andes como la más rica en formas silvestres de papa desde la costa hasta los 4,000 metros de altura "en condiciones ecológicas las más diversas", lo que hace afirmar que el Perú, ha sido el centro originario de la papa, alimento que hoy ha cubierto totalmente el Mundo.

La CALABAZA y el CAMOTE o papa dulce (*kumura*), según algunos investigadores, han tenido como centro originario la Polinesia. Paul Rivet es uno de los defensores de esta teoría, pero, botánicos como Cook y últimamente los integrantes de la Expedición KON TIKI, son de parecer que dichas plantas han sido originarias del Perú.

Las plantas alimenticias mencionadas son productos de las Altas Culturas del Antiguo Perú y el proceso de su trans-

formación en plantas útiles, hace suponer muchos siglos de cultivo y aclimatación.

Otra prueba de la antigüedad de la Cultura Peruana nos ofrece la domesticación de animales autóctonos tales como los AUCHENIDOS. Las especies salvajes y más antiguas son los Huanacos y las Vicuñas. Por obra de domesticación, el hombre peruano, consiguió obtener las especies de LLAMAS y ALPACAS, animales productores de lana y de carnes y posteriormente la llama se convirtió en bestia de carga. Este proceso obliga a admitir que fueron necesarios muchos siglos para convertir especies animales totalmente salvajes e indómitos en animales útiles al hombre.

LA EVOLUCION DESDE LAS HORDAS HASTA LAS ALTAS CULTURAS.

Otro de los puntos de referencia para apreciar la antigüedad de la Cultura Peruana, es la evolución remotísima del proceso social, político y económico del Perú, desde los más remotos tiempos, hasta el culminamiento de las más asombrosas culturas y civilizaciones pre-hispánicas. En cuanto al proceso social, autores como Valcárcel, consideran que éste ha seguido etapas semejantes a las que ha atravesado a la sociedad humana en general, en sus diferentes fases de: horda, clan, gens, tribu y confederación de tribus, hasta llegar a la monarquía, teniendo como base al AYLLU que representa genealogía, linaje, parentela, casta o generación.— Pero hay una diferencia capital, mientras que en las diversas etapas del desenvolvimiento social euro-asiático predomina el sentido familiar, en el Perú, predomina el grupo social, es decir, el Ayllu y por eso el proceso social es diferente.

En cuánto a la evolución política, han debido transcurrir muchos milenios para que se llegara a la unidad del Tahuantinsuyo con sentido geo-político y con una organización administrativa perfecta.

En el aspecto, económico, en el Perú, se hizo realidad la Justicia Social y se consiguió durante el Incario una estructura que dió bienestar a todo un pueblo, alejando el espectro del hambre y la miseria y perfeccionando una superestructura sobre la base del cooperativismo y la fraternidad.

Todo este proceso desde los Ayllus-Hordas primitivas hasta los grandes Imperios como el Tiahuanaco y el Incaico, sólo ha podido realizarse en milenios, siendo el Tahuantisuyo el último pináculo de este proceso cultural que dió forma a los elementos aportados por las culturas y civilizaciones que lo precedieron, como Grecia dió forma y contenido cultural a todo el aporte cultural de la Antigüedad.

Por algo se supone que el Perú pudo ser el motivo de inspiración para que Tomás Moro escribiera su "Utopía", para que Campanella nos legara su libro "Civitas Solis", para que Morelly formulara su "Basilada" y Bacon se inspira en su "New Atlantis", es decir, para que los llamados utopistas, formularan proyectos casi irreales, pero que fueron verdad tangible en el Imperio Socialista de los Incas, así denominado por Luis Boudin, en su magistral libro.

EL HOMBRE PERUANO CREADOR DE MITOLOGIA PROPIA.

Sólo los pueblos de vigorosa inteligencia, tales como: el griego, egipcio, chino, Indú, romano y germano han sido forjadores de mitologías. El Perú es un país que cuenta con una mitología maravillosa que denota el grado de cultura y de expresión de la imaginación creadora del hombre peruano.

Se ha considerado la Mitología como patrimonio exclusivo de las Altas Culturas euro-asiáticas y se le ha definido como "la historia fabulosa de los dioses, semidioses y héroes de la Antigüedad", es decir, sólo circunscrita a la Mitología Griega, síntesis de todo el sentido creador del Oriente. La Mitología Antigua, ha formado parte de la erudición clásica del Occidente y ha servido para estudiar la evolución espiritual de los

pueblos orientales, mientras que la Mitología precolombina de América y, principalmente del Perú, no ha sido tomada en consideración por los hombres de ciencia, ni por los artistas.

Es evidente que existe una Mitología Peruana, tan rica e interesante como la de los pueblos de la Antigüedad y que cobra inusitado interés en el campo de la Etnología y de la Historia de la Cultura, porque a través de los mitos y leyendas de nuestro pasado, podemos penetrar en el espíritu ancestral y en el proceso evolutivo de nuestra cultura propia y singular.

Si la Mitología es el tratado de la ficción o de la fábula; si es "la historia de los fabulosos dioses y héroes de la Antigüedad" o la "ciencia que trata de la explicación de los misterios o fábulas de la Antigüedad" o en sentido más general, es "la disciplina que examina las leyendas de la cosmogonía, de los falsos dioses y de los héroes", en el Perú los numerosos mitos y leyendas constituyen una verdadera Mitología Peruana que desde el punto de vista religioso, ha servido para la obra de catequización y evangelización y desde los aspectos social y cultural aporta datos valiosísimos sobre el proceso espiritual de nuestra Cultura Milenaria.

EL MITO surge como manifestación primigenia del grupo social para explicar la creación del Firmamento y de la Tierra, la aparición del Hombre, los orígenes de la Humanidad, los comienzos de la vida social; en síntesis: representa la consecución de la curiosidad humana por explicar la causa y el origen de todas las cosas y de los fenómenos naturales y sobrenaturales. Al respecto, Roberto Mac Lean en su "Sociología" dice: "El hombre de las primeras épocas, siente inquietud ante el enigma del cielo, de la tierra, de las fuerzas de la naturaleza; se angustia ante el misterio de la vida y de la muerte y pugna por aplacar su inquietud y resolver ese enigma, creando por invención reflexiva el Mito, la ciencia primitiva que aspira a dar una explicación de esos problemas".

El Mito es una de las primitivas expresiones de la cultura, cuando el pensamiento humano confunde la realidad con la

fantasía. Wundt considera el Mito como una proyección del sujeto sobre el objeto, guiado por un sentimiento predominante, sea de admiración, de respeto, de miedo o también de libertad, como concibe Freud. Por eso Mac Lean afirma que el Mito "es el producto espontáneo del sentimiento colectivo, anterior a toda invención reflexiva, a las ciencias, a los símbolos y a las religiones".

Los mitos y las leyendas del Antiguo Perú y las tradiciones que aún persisten en el alma de los grupos indígenas, tienen éstas características y la Etnología está demostrando que como en la Antigüedad, en el Perú la poesía, el culto y la filosofía han sido factores decisivos del desenvolvimiento del mito. En el Folklore peruano hay himnos, cantos épicos y consejos que obran en el campo de la poesía, idolatría zoomórfica, antropomorfización, divinización de hombre y temor a los muertos, que son las formas cómo el culto interviene en la formación de los mitos, y por último, una tendencia metafísica hacia el monoteísmo que es la forma cómo la Filosofía interviene en la formación de los Mitos.

También en el Perú se pueden aplicar las dos formas de interpretación mítica que se aplicaron a la cultura griega: la forma *alegórica*, que consiste en expresar una verdad moral o física indirecta y *pragmática*, considerando el mito como una historia primitiva verdadera.

En el Perú hallamos, las dos expresiones del pensamiento mítico: el *Animismo* que según Taylor es una expansión del yo en el Cosmos considerando todas las cosas dotadas de alma y el mito natural que se refiere al mundo externo. Además, en el Perú con gran riqueza de expresión, tenemos las cuatro manifestaciones del pensamiento mítico: 1º— El *Cuento* que es la forma rudimentaria como se expresa la fantasía infantil del hombre primitivo; 2º— La *tradicción heroica*, que es el hecho histórico confundido con lo fantástico donde predominan animales, seres mitológicos y motivos demoníacos; 3º— La *cosmogonía* que se refiere a los fenómenos de la naturaleza; y

4^o— La *leyenda* a la que se incorporan seres reales o hechos históricos, después de un proceso largo de divinización en que desaparecen los atributos humanos para convertirse en seres mitológicos inmortales.

En la *Mitología Peruana* se constata la localización del mito en el tiempo y en el espacio. Así tenemos la primera localización representada por el sentido de tabú que se tiene al número cuatro, como las culturas orientales tenían predilección por el número tres. Mac Lean al respecto dice: "El 4 es el otro número originariamente místico, especialmente en América, cuya supremacía se debió probablemente a diversos motivos síquicos: las 4 extremidades del hombre y de los animales y la dirección de los vientos tomados sobre las cuatro direcciones del individuo (detrás, adelante, derecha e izquierda), 4 hermanos míticos refiere la leyenda de los aztecas y de los Incas en el principio de la cultura. El número 4 era considerado como sagrado por los quechuas: el Mundo estaba dividido en cuatro partes; el Perú en cuatro regiones, Cuzco en cuatro barrios formados por cuatro calles; la sociedad comprendía cuatro castas y había 4 fiestas en el año".

La localización del mito en el espacio se constata en el Perú con las creencias sobre la vida ultraterrena con tres mansiones: el JANAN-PACHA o mundo de arriba, donde se alcanzaba la perfección o el bien, siendo el ideal *wichay* que significa subir; el KAY-PACHA el mundo de los vivos; y el HUCPACHA o mundo de adentro, sin las características del infierno, pero sí, con las condiciones tenebrosas de una región de tribulación y remordimiento para el mal realizado.

Se han considerado como las tres bases sociológicas principales: el lenguaje, la moral y el mito. La asociación de conceptos como expresión de la curiosidad primitiva, forma el lenguaje; la voluntad o el concepto hecho norma, forma la moral; y, la mancomunidad de sentimientos y creencias encaminados a dar razón de las cosas y de los fenómenos naturales se simboliza por el Mito.

Se ha definido el MITO ANIMICO, teniendo "el alma como principio de la acción y causa primera". Según el sociólogo Peruano Mariano H. Cornejo, el Mito Animico tiene tres formas o grados: 1º—El alma como fuerza vivificante o como sombra; 2º—El alma como supervivencia animal (metempsícosis), o como espíritu protector; 3º—El alma como espíritu maléfico y adverso. Este mito vigoriza la idea de ultratumba y la veneración a los muertos, convirtiéndose en un fenómeno de alucinación colectiva y dando a sus agentes el carácter de personajes, héroes, semi-dioses, redentores etc. Con el culto a los antepasados el hombre como ser social se eleva "de lo simple a lo complejo, de lo concreto a lo genérico y de lo sensible a lo suprasensible", hasta llegar a las más elevadas concepciones del espíritu

El mito, en su primera manifestación, es impersonal y se caracteriza, principalmente, por la veneración al tronco animal sin ascendiente humano colectivo. La segunda manifestación del Mito, es el culto a los antepasados o a los progenitores gloriosos y héroes, convirtiéndolos en totems y su culto es TOTEMISMO, que, en grado superlativo, genera el Manismo que es el culto de los antepasados convertidos en protectores de los que viven. En su tercera fase, tiene ya un sentido dualista de la concepción del bien y el mal, con el predominio del espíritu maléfico en las encarnaciones totémicas y constituyendo el culto antropogénico.

Esta evolución progresiva del Mito, tanto natural como anímico, ha dado margen a diversos estudios comparativos como los realizados por Fontenelle, entre mitos de regiones muy apartadas encontrando semejanzas bien marcadas en los grupos que pasaron por las mismas etapas de desarrollo intelectual y moral. Este autor también constató la emigración de mitos de unos pueblos a otros. Por eso, se dice que el Animismo, constituyó la base de los estudios de Taylor en su "Primitive Culture" y Hume, concibió la universalidad del animismo.

El desarrollo de la Filología, de los estudios de los orientalista y del acervo folklórico americano, dió mayor impulso a la interpretación de los mitos. Conviene mencionar la obra de los investigadores germanos que estudiaron cuentos y leyendas populares, hasta formar una verdadera mitología germana. Garcilaso y el Jesuíta Lafitau, pretendieron explicar mitos de América con sentido griego.

La Escuela Antropológica cuyos representantes principales son Taylor, Frazer, Lang y otros, considera a los mitos y las leyendas, como productos espontáneos del espíritu humano; estudia científicamente el totemismo y considera como la base fundamental de sus estudios el ANIMISMO.

Según el P. Smidth, la evolución del Animismo comprende las siguientes etapas: a).—Los fenómenos naturales, como el sueño y la muerte, conducen al hombre primitivo a concebir el alma, su existencia después de la muerte, la metempsicosis y el culto de los muertos. En el mundo exterior, considera dotados de alma a los animales, las plantas y en general, a todo lo existente;

b).—Los espíritus puros se incorporan en otros seres y producen transitoriamente la posesión demoníaca, la enfermedad y la muerte; en el mundo exterior se encarnan en la Naturaleza, surgiendo el Culto a la Naturaleza; el mar, los ríos, lagunas, montañas, etc., y surge de divinidad-especie;

c).—Surge el politeísmo y con él, numerosos dioses del cielo, lluvia, trueno, vientos, fuego, sol, luna, etc.: dioses que norman las diversas fases de la vida: nacimiento, vejez, muerte, o las funciones de la vida humana. Surge el Padre de los Dioses o Dios Superior, el imperio de una divinidad superior y por ende la noción del Ser Supremo;

d).—Surge el dualismo de diferenciación del bien del mal, no con sentido moral sino como sinónimo de lo útil y lo perjudicial para el grupo social, atributos que se unen, a las fuerzas de la naturaleza;

e).—Como última etapa, surge una tendencia monoteísta en tres formas:

1°—Como idea del Ser Supremo;

2°—Como división de las divinidades, considerando a determinado número de ellas, como la aristocracia divina, adquiriendo el Rey o Jefe del grupo, la calidad de divinidad suprema en persona; y

3°—El sentido de que el Universo está animado por una divinidad poderosa.

En esta forma, la idea del Ser Supremo, viene a ser consecuencia del Politeísmo y resultante del Animismo, con caracteres propios en cada cultura o como producción original de cada pueblo.

Los Mitos Cosmogónicos son los que tienen particular importancia para la Historia de la Cultura Peruana, porque aparte de corroborar su remotísima antigüedad simboliza el genio de la raza y el espíritu creador de los antepasados. Entre estos mitos los principales son:

a).—Los mitos sobre el Génesis del Mundo Peruano y el Supremo Creador Wirakocha;

b).—Los mitos de los Soles, o edades geológicas;

c).—Los mitos del diluvio;

d).—Los mitos sobre la creación del Mundo Peruano;

e).—Los mitos sobre la conversión en piedras y la segunda creación del Perú;

f).—Los mitos de los Gigantes.

El primitivo habitante de América, autóctono o emigrado, fué testigo presencial de catástrofes continentales y el terror cósmico sintió con más intensidad que en otras latitudes, forjando su sentido animista, totémico y panteísta, con valores amasados por su propia tragedia, anteponiendo su genio para vencer en la terrible y secular lucha que tuvo que realizar por el dominio de la naturaleza. Los mitos cosmogónicos trasantan esta milenaria actitud de terror y de dominio.

MITOS DEL GENESIS DEL PERU: WIRAKOCHA.

Estos mitos demuestran un perfecto conocimiento del pasado en toda su perspectiva geológica e histórica. Sólo las Altas Culturas se desprenden de su sentido histórico para ahondar su pensamiento en el más remoto pasado y forjar su propio génesis. Tal el caso de la Cultura Peruana.

Según la Mitología Peruana, en un principio, hubo el reinado de la obscuridad o del PURUN-PACHA (anterior o posterior al Diluvio), hasta que Wirakocha, creó el Sol y los Astros en el tiempo de PACHA-ACHICYACHECHEC, o sea, el despertar del Mundo Peruano, o la creación de la Tierra en la nebulosidad del pasado.

El hombre peruano fué creado en el NAUPA-PACHA, en una época inmemorial, cuando empieza a reinar el YUYAK-NINNAK, una luz tenue y pálida que rodeaba a las cosas y a la Tierra misma, en penumbra.

Otros mitos se refieren a que en tiempos muy remotos, hubo el reinado de las tinieblas. A esta época denominaron los antiguos peruanos del PURUN-PACHA, hasta que apareció un poderoso señor que creó el Sol y los astros.

Betanzos dice: "En los tiempos antiguos dicen ser la tierra y Provincia del Pirú oscura y que en ella no había luz ni de día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien era ella sujeta. Y en estos tiempos, que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna. . . . un señor que llamaron CON-TITI VIRACOKHA".

Cieza dice que, "antes que los incas reinasen en estos reynos, estuvieron mucho tiempo sin ver el sol y que padeciendo gran trabajo con esta falta, hacían grandes votos y plegarias a los que ellos tenían por dioses, pidiendo la luz de que carecían".

Sarmiento de Gamboa afirma: "Los naturales de esta tierra afirman que, en el principio y antes de que se hiciese este Mundo, había un ser llamado Viracocha. Hizo un mundo

oscuro sin sol, luna o estrellas. Debido a esta creación se le llamó VIRACOCHA-PACHAYACHACHI, que quiere decir "Hacedor de todas las cosas".

Santa Cruz Pachacuti en su "Relación" afirma que antes de la aparición de Wirakocha "Todo era tinieblas y reynaba el silencio".

Otros mitos dicen, que la tierra peruana surgió en el PACHA-CALLARIC, el origen del Mundo o cuando despierta el Orbe de una larga noche. Otros autores denominan PACHA YACHACHI, a los primeros balbucesos de la tierra, vocablo que deriva de *pacha* "tierra" o tiempo en quechua y de *achachi* o *achachila*, abuelo o antepasado, en aymara; por ello se ha interpretado como tiempo, primero, remoto o primitivo.

Igualmente, el vocablo *Pacha Yachachi* se considera como sinónimo de Hacedor, Creador, Maestro, Señor de la Tierra, el Mundo y el Firmamento.

Otros Cronistas, mencionan mitos referentes al tiempo del HUIÑAY-PACHA, más remoto, sin recuerdo, inmemorial.

Esta etapa de obscuridad duró hasta la aparición del ILLA-TICSI-HUIRACOCHA. Según Montesinos ILLA significa "luz", y TICSI, nacimiento o principio de todas las cosas. Igual concepto consigna la "Relación" de Blas Varela cuando afirma que ILLA-TICSI quiere decir, luz eterna, lo mismo que EL, en hebreo; ELA, en sirio; THEOS, en griego y DEUS, en latín o PRINCIPIUN RERUN SINE; o sea, principio de todas las cosas.

LOS MITOS DE LAS EDADES GEOLOGICAS.

En las Cosmogonía Americana ocupan lugar preponderante los mitos que se refieren a las edades geológicas divididas en SOLES. Según Fray Toribio de Motolinia, los Mayas reconocían cinco edades o soles: Primer Sol: *Nahui-Atl*, que desapareció por un diluvio, ahogándose toda la gente; Segundo Sol: *Nahui-Acēlutl* que llegó a su fin cuando cayó sobre la Tierra, pereciendo todos los habitantes de Centro-América; Tercer Sol: *Nahui-Quiyahuitl*, que desapareció por el fuego, incendiándose todo

el mundo; Cuarto Sol: *Nahui-Ehecatl*, que pereció por huracanes que levantaban árboles y peñas convirtiéndose los hombres en *uzumatin* (monos); y Quinto Sol: *Nahui-Acatl*, el actual, que surgió después de quince años de tinieblas.

Según el Dr. Soler en "Estudios sobre la Civilización Mexicana", los Aztecas dividían las edades geológicas, en cuatro soles: Primer Sol: *OCELOTONATEICH* (sol de tigres), con su divinidad *TEZCATLIPOCA*, dios de la obscuridad; Segundo Sol: *ESCATONATEUCH* (sol del viento) con el reynado de *QUETZALCOATL*, dios del aire; Tercer Sol: *QUIAUHTONATIUH* (sol de lluvia), con su divinidad *TLALOC*; y Cuarto Sol: *OTONATIUC* (sol de agua), con el reinado de *CHALCHIUHTLIGUE*, dios del agua.

En todos los Códices Mayas, figuran mitos y leyendas que coinciden con las leyendas arriba expuestas, determinando cuatro o cinco edades para Centro América, tal como consta de la importante memoria que presentó el Conde Charencey, al Congreso de Americanistas de Madrid, en 1881.

Algunos Cronistas, mencionan mitos y leyendas semejantes que tenían los antiguos peruanos. Según ellas, el proceso geológico del Perú se divide en cinco Soles, a saber: *Sol del Agua* o *Diluvial*; *Sol del Aire* o de los grandes huracanes; *Sol del Fuego* o de las actividades volcánicas; *Sol de la Tierra*, que alumbró la marcha migratoria de los diversos agregados sociales; y *Edad del Sol*, que adoraron los Incas.

LOS MITOS DEL DILUVIO.

El Mito del Diluvio se considera como el más antiguo y universal. En América es general, desde México hasta la Tierra del Fuego. Las características especiales que este mito adquiere en América, confirman la hipótesis de que el diluvio al que se refieren, no es el bíblico, sino cataclismos geológicos propios del Nuevo Continente que han servido a los Catequizadores y Evangelizadores, para identificarlos con el Diluvio Bíblico, defendiendo así, la unidad de la especie humana.

En los *Mayas*, el Mito de las Cuatro Creaciones se refiere a fenómenos plutónicos: la primera generación vivió en época de obscuridad y cuando apareció el Sol los hombres se transformaron en piedras y los sobrevivientes desaparecieron en un Diluvio. La segunda generación, por sus malas costumbres, pereció en otro diluvio. La Tercera Generación, igualmente, desapareció en un diluvio salvándose sólo tres personas en una canoa, siendo estos los antecesores de los *Mayas*.

En el *Codex Chimalpopoca*, traducción del Abate Brasseur, se dice: "Cuando llegó el Sol *Nahuay-Atl* habían pasado 460 años, más dos siglos, más 76 años; entonces todos los hombres se perdieron y ahogaron hallándose transformados en peces. El cielo se acercó al agua. En un sólo día todo se perdió.... Las mismas montañas se hundieron debajo del agua. Y el agua permaneció tranquila durante 52 primaveras de donde se escapó una pareja en su canoa".

Pedrarías D' Avila, afirma que los indios de Santa Cruz, cerca del Golfo de Uraba "tuvieron noticia del Diluvio de Noé y que en el cielo había un gran señor que llamaban *Chiriripá*, quien hizo la lluvia".

Los moradores de la Provincia de Mérida, en Yucatán y los de Panamá, narran la salvación de una pareja con sus hijos en una canoa.

Los *Caribes* creían que el ava *Ibis*, revolvió la Tierra y motivó el diluvio, formando un círculo de altos cerros donde se salvaron algunos individuos.

Los *Achaguas* de Alto Orinoco, tenían un mito del diluvio que destruyó hombres y animales, salvándose algunos en una alta montaña de donde se contemplaba un gran lago que se formó y que lo llamaron *Catana-Manoa*. Al diluvio llamaron *Catana*.

Los *Aarawaak*, tenían como mito general, el referente al diluvio atribuido a grandes espíritu como: *Mokanaima*, *Aimon-Kindi* y *Morerewana*, que lucharon y desencadenaron grandes cataclismos de fuego y agua,

Numerosos grupos de aborígenes del Orinoco y del Amazonas, creen que después del diluvio, las piedras se convirtieron en seres humanos y que brotaron gentes de ciertas plantas.

Los Guaraníes, tenían generalizado el mito del diluvio al que denominaron IPORU.

Los Maynas, del Marañón, conservan el mito del diluvio y la salvación de una pareja que salvó en lo alto de un árbol de zapote.

Entre los Tupís, era general el mito de la destrucción de la tierra por acción del fuego y del agua: *Monán*, el Creador pretendió destruir la tierra por fuego, pero el gran mago IRINMAGE, lo apagó, provocando el diluvio.

Los indios GEZ del Brasil, consideraban el diluvio como obra del espíritu maléfico *Anatiwa*, habiendo salvado algunos en el cerro Tupinare, merced a la protección de la gallina de agua que llevaba tierra en el pico llamada Saracurá.

Los Chibchas nos han legado diversos mitos sobre fenómenos plutónicos, siendo el principal, el referente a CIBCHACUM, que castigó a los hombres inundando las tierras con el desbordamiento de los ríos Sopó y Tibito, afluentes del Funza y formó un gran lago. Las gentes se refugiaron en las altas montañas e invocaron a *Bochica*, quien apareció circundado por un arcoíris y rompió con su vara de oro el Tequendama, por donde se vaciaron las aguas condenando al CHIMCHACUM a cargar el Mundo. (Nuevo Atlas Americano).

Cristóbal de Molina, menciona un mito de los Cañaris, que se refiere a dos hermanos que se refugiaron en el cerro Huayñan que domina Tumibamba, salvando del diluvio porque el cerro se elevaba a medida que aumentaba el nivel de las aguas. Murió el mayor, y el menor, aumentó su linaje, llamando a unos *Urinzaya* y a otros *Ananzaya*, descendiendo de ellos los Cañaris. El mismo autor, menciona la leyenda del cerro Ancasmарca, en el que salvó del diluvio un pastor y su familia, considerado como tronco de los habitantes de Cuyo.

Los indios del Alto Napo, conservan mitos acerca de una inundación, por el represamiento del río Marañón, que llegó a formar un gran mar interior donde desapareció hasta el árbol Sumaco que era el más alto. De ésta catástrofe, sólo salvaron algunas familias, aves y reptiles en una gran balza que estuvo flotando hasta que las aguas se filtraron y pudieron desembarcar repartiéndose en todas direcciones, poblando el bosque.

Francisco de Avila, se refiere al mito de la tristeza de los animales, hasta que reventó el mar, cubriendo la Tierra y salvándose un hombre en la cumbre del Villacoto, en la Provincia de Huarochiri.

Entre los Araucanos es muy general el mito de la lucha de dos grandes serpientes, una que habitaba en las cuevas del cerro TEN-TEN y otra en el bajío llamada CAICAI-VILU, motivando una inundación acuática: la culebra Ten-Ten hacía crecer los cerros, pero los hombres que caían al agua se convertían en peces hasta que se sacrificó un niño y las aguas bajaron de nivel.

Los indios de las pampas Argentinas y del Chaco, conservan multitud de mitos acerca del diluvio; según ellos reinaba la obscuridad, y los indios, avestruces, peludos y huanacos, se refugiaron en las montañas y "pidieron al sol que alumbrara el camino durante la noche para no ahogarse en las lagunas que había formado las lluvias. . . . el sol mandó a su mujer la luna. . . . la que caminando durante la lluvia, llevando el fuego en la mano, esté enfrió, y por eso, la luna alumbrá con luz fría y no tiene calor; y cuando las aguas bajaron los indios se fueron a vivir en los campos donde hay pastizales y donde viven las avestruces y los huanacos".

Los indios Onas, de la Tierra del Fuego, conservan un mito del diluvio a base de un héroe llamado KUANIT, que se salvó del diluvio en una isla flotante. Igualmente los Yaganes, atribuyen la inundación acuática a la caída de la luna en el mar, salvándose algunos hombres y animales en la cumbre de una montaña y en la Isla Cable.

En el Perú, muchas son las leyendas que nos han legado los Cronistas acerca del Diluvio: Garcilaso de la Vega dice "Cesadas las aguas del Diluvio, apareció un hombre en el Altiplano, hacia el Tiahuanaco, muy poderoso, que repartió el Mundo en cuatro partes y dió a cuatro hombres llamados MANCO, COLLA, TOCAY y PIRHUA". Esta misma leyenda, conignan Montesinos, Cobo, Acosta, Gonzáles, Holguín y otros.

Según Sarmiento de Gamboa en su "Historia Indica" Cap. VI, los hombres creados por Wirakocha fueron destruidos por un Diluvio general que llamaron UNU-PACHACUTI que significa "la tierra revuelta por las aguas"; y agrega: "dicen que llovió por sesenta días y noches; que ahogaron todos los seres creados y que, únicamente, quedaron vestigios de algunos que se habían convertido en piedras en los edificios de Pucará a 60 leguas del Cuzco, en memoria el hecho y como ejemplo a la posteridad. Algunos autores, se refieren a este Diluvio o UNO-PACHACUTI o sea destrucción del mundo por el agua y también con la denominación LLOCLLA-UNO, o sea, gran precipitación pluvial en los Andes.

Cristóbal de Molina el cuzqueño, en sus "Fábulas y Ritos" pág. 118, dice: "Tuvieron gran noticia del Diluvio y dicen que en él perecieron todas las gentes y todas las cosas creadas, de tal manera, que las aguas subieron sobre los altos cerros que en el Mundo había de suerte que no quedó cosa viva excepto un hombre y una mujer que quedaron en una caja de atámbor y que al tiempo que se recogieron las aguas, el viento echó a estos en Tiahuanaco que es del Cuzco más de setenta leguas".

Calancha en su "Crónica Moralizadora" L. II, Cap. X, se refiere a una versión obtenida por el P. Luis Teruel, sobre al Creador PACHAYACHACHEC y dice que este, castigó a los hombres de la primera creación enviándoles "tan gran aguacero y tan inmensa cantidad de agua que ahogó a todos los hombres de los cuales se escaparon algunos" en altísimos árboles, cimás de montañas, cuevas y grutas de la tierra "de

donde los sacó cuando el llover había cesado y les dió orden que poblasen la tierra y fuesen dueños de ella donde viviesen alegres y dichosos. Ellos agradecidos a las cuevas, montes, árboles y escondrijos, los tenían en gran veneración y les comenzaron, sus hijos, a adorar, haciendo a cada uno ídolo y huaca".

Anello de Oliva dice que al diluvio denominaron PACHACUTAC y que después de él, aparecieron unos misteriosos pobladores en la costa de PIRUA, hoy San Miguel, procedentes de Santa Helena siendo su principal Cacique Tumbe, quien dejó dos hijos: Quitumbe que hizo construir balsas y marchó al Sur fundando Pachacamac; y Ootoya que tuvo que luchar con unos gigantes bárbaros.

Gomara en su "Historia de las Indias" dice que llovió tanto tiempo que se inundó todo, salvando algunas gentes en cuevas y agrega: "Cuando llover no sintieron arrojaron dos perros que retornaron mojados, posteriormente otros dos que regresaron enlodados, fué entonces que salieron a poblar la Tierra".

LOS MITOS DE LA CREACION DEL MUNDO.

Los mitos anteriormente citados, demuestran el concepto claro que tenían los antiguos peruanos sobre la formación del Continente. Luego vienen en importancia los mitos que se refieren a la Creación del Mundo Peruano. Casi todos los Cronistas están de acuerdo en afirmar que nuestros más remotos antepasados creían en un Creador Supremo o en diversos Creadores, con distintas denominaciones regionales que posteriormente en el Imperio Megalítico del Tiahuanaco y en el Imperio de los Incas, convergieron en el concepto de un Ser Supremo denominado WIRAKOCHA. El Creador del Perú, transforma lo existente y no lo hace de la Nada. Por eso hizo notar Garcilaso de la Vega, que las ideas religiosas de los antiguos peruanos eran materialistas y no tuvieron conceptos abstractos sobre el principio y fin de las cosas o sobre lo infinito y eterno hasta el culminamiento de las grandes Civiliza-

ciones que tuvieron una Filosofía propia. Esa espiritualidad de los Incas fué utilizada hábilmente por los catequizadores en el proceso de transculturación religiosa. Veamos algunos mitos sobre la Creación del Mundo Peruano.

Blas Valera en la "Relación" publicada por Jiménez de la Espada dice: "Creyeron y dijeron que el mundo, cielo y tierra y sol y luna fueron creados por otro mayor que ellos; a este llamaron ILLA-TECCE que quiere decir "luz eterna". Los modernos añadieron otro nombre que es Viracocha, que significa Dios inmenso del Pirua, este es, a quien Pirua, el primer poblador de estas provincias, adoró, y de quien toda la tierra e imperio tomó nombre de Pirua, que los españoles corruptamente dicen Perú o Pirú".

Juan de Betanzos en "Sunma y Narración de los Incas" se refiere al hecho de que CON-TITI-VIRACOCCHA salió del Lago Titicaca y acompañado de cierto número de gentes se trasladó al pueblo de Tiahuanaco donde "dicen que hizo el sol y el día, y que el sol mandó que anduviese por el curso que anda, y luego dicen que hizo las estrellas y la luna.... Hizo de piedra cierto número de gente y un principal quien los gobernaba y señoreaba, muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían sus cunas según su uso". Modelados así los peruanos de las distintas regiones o provincias dijo: "estas se llamarán los tales y saldrán de tal fuente, en tal provincia y poblarán en ella y serán aumentados; y éstos saldrán de tal cueva y se nombrarán los fulanos.... y así como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedra, así han de salir de las fuentes y rios y cuevas y cerros....". Cumplida su misión Wirakocha se juntó con los suyos, marchó hasta Puerto Viejo y se fué caminando por el mar.

Cristóbal de Molina, el cuzqueño, dice que en Tiahuanaco, el Hacedor de todas las cosas, "empezó a hacer las gentes y naciones que en esta tierra hay y haciendo de barro cada nación, pintándoles los trajes y vestidos que cada uno había de traer y tener.... y concluída cada nación, dió la lengua que había de hablar y los cantos que habían de cantar y las si-

mientes y comidas que habían de sembrar; y acabado de pintar y hacer las dichas naciones y bultos de barro, dió ser a los hombres como a las mujeres y les mandó se sumiesen debajo de la tierra cada nación por sí y que de allí, cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase y así, dicen, que los unos salieron de cuevas, los otros de cerros y otros de fuentes y otros de lagunas y otros de pies de árboles.... y que por haber sido de allí, el principio de su linaje, hicieron huacas y adoratorios estos lugares en memoria del primero que de allí procedió".

El mismo autor dice que el Hacedor tuvo dos hijos uno llamado YMAYMANA-VIRACOCCHA y el otro, TOCAPO-VIRACOCCHA y que, después de "crear gentes, naciones, razas y lenguas.... el Hacedor, a quien en lengua de estos indios le llaman PACHA-YACHACHI (maestro de la Tierra), y por otro nombre, TITU-VIRACOCHAN, que quiere decir incomprendible Dios, vino por el camino de la sierra visitando y viendo a todas las naciones". Desde Pucará, envió a su hijo *Imaimana-Viracocha* hacia los Andes y las montañas y al otro hijo *Tocapo-Viracocha* a los llanos, visitando gentes y poniendo nombres a los ríos, árboles, fuentes, flores, frutos etc. y terminada su labor, subieron al cielo"

Betanzos afirmar que *Wirakocha*, en su viaje al Norte, hizo nuevas gentes y en el Cuzco, hizo un jefe llamado *ALCAVIZA*, dió nombre a la ciudad y predijo la venida de los *Orejones*. Sarmiento y Cieza se refieren a esta marcha del Hacedor, afirmando que en el pueblo de Cacha, grupos de gentes quisieron ultimarle por lo que hizo caer fuego del cielo (erupciones volcánicas). Ramos y Calancha atribuyen este castigo a *TONAPA*. Otros Cronistas, se refieren a esta marcha del Hacedor y Cieza de León, dice que "en llegando a la costa, tomó su manta y entró sobre las olas y nunca más fué visto y como se fué, le dieron el nombre de *VIRACOCCHA*, que significa espuma de mar".

En la Mitología Peruana puede evidenciarse esta transformación del fenómeno físico, en mito, si así se interpretan

las leyendas referentes al Creador del Mundo Peruano: Wirakocha.

MITOS DE LA CONVERSION DE LOS HOMBRES EN PIEDRAS.

Numerosos mitos se refieren a la conversión en piedras de las gentes creadas por Wirakocha, porque no supieron obedecer los mandatos del Hacedor. Betanzos dice: "Las cuales gentes cometieron maldades de alguna suerte contra este Viracocha y él, enojado, apareció de nuevo esta última vez, como en la primera vez, y convirtió en piedras esta primera gente con su cacique, en castigo del enojo que le habían causado.... CON-TITI-VIRACOCCHA tornó por segunda vez, saliendo de la Laguna Titicaca, como antes lo había hecho....".

Sarmiento de Gamboa afirma que VIRACOCCHA-PACHAYACHACHIC, cuando destruyó lo creado, salvó a tres hombres para que pudieran ayudarle y servirle en la Creación de las nuevas gentes; "dice que crió la luna con más claridad que el sol y por esto el sol envidioso, al tiempo que iban a subir al cielo, le dió un puñado de ceniza en la cara y que de allí quedó obscurecida de la color que ahora parece".

"Puede decirse —afirma Ricardo Latcham— que la verdadera historia de Viracocha, como Dios creador de los Cojllas, comienza con la segunda creación, ya que la primera parte no tiene otro objeto que explicar la existencia de una civilización anterior desaparecida".

Huaman Poma de Ayala, identifica a los hombres de la primera creación o generación, con el predominio de WARI-WIRAKOCHA-RUNA, de estatura gigantesca, que vivían en cuevas y cavernas y se vestían de pieles de animales. Destruída esta casta de semi-dioses que tuvieron como centro de su cosmogonía el Lago Titicaca, surgió otra generación denominada de los WARI-RUNAS, o sean los forjadores de la Gran Civilización de Tiahuanaco.

Sarmiento dice que uno de los tres hombres que ayudaron a Wirakocha en la Creación del Perú, se llamó TAGUACAPA, el que, por desobedecer sus instrucciones fué atado de

pies y manos y arrojado sobre una balsa en el Lago; hecho esto, el Hacedor edificó una huaca o santuario en la Isla, considerada como sagrada, y se trasladó a Tiahuanaco, o sea tierra firme, donde grabó y dibujó en una gran piedra (la portada megalítica) todas las naciones que pensaba hacer. Llamó a sus dos discípulos restantes y les hizo aprender los nombres de las tribus que habían edificado. Uno de sus sirvientes, fué enviado por la sierra fronteriza al mar, el otro por la cordillera oriental y el propio Viracocha por la región interandina, e invocaron su nombre salieron las tribus y naciones de lagos, cerros, fuentes, valles, árboles y rocas esparciéndose por la tierra, y formando las naciones que hoy existen en el Perú.

Cieza al referirse a esta Segunda Creación del Mundo Peruano, dice que "vino del Sur, un hombre blanco de gran estatura, quien por su aspecto y presencia, inspiró mucha veneración y obediencia. Tenía un gran poder por cuanto podía allanar las montañas, elevar los valles y hacer brotar agua de las rocas. Tan luego como lo vieron lo llamaron Hacedor de todas las cosas". A este poderoso redentor que predicaba un credo moral "generalmente lo llaman TICIVIRACocha, pero las Provincias del Collao lo llaman TUAPACA y en otros lugares de ella, ARNAUAN. En diversas localidades construyeron templos en que pusieron bultos de piedra en su figura y hacían sacrificios delante de ellos". Cieza y algunos autores pretendieron encarnar la figura del Creador del Perú con uno de los apóstoles, principalmente con Santo Tomás y San Bartolomé.

Marckam dice: "El Dios que se miraba como al Creador o regente del Universo en la edad megalítica, fué *Illa-Tici-Viracocha*. Los nombres perduraron a través de los siglos y fueron usados por los Incas cuando contemplaban o adoraban al Ser Supremo. Los nombres eran legados y no inventados por ellos. Eran los nombres del Señor del Universo, cualquiera que fuesen sus significados....".

Parece que el nombre primitivo del Creador, en la región del Altiplano y entre los Tupís, ha sido el TONAPA, TUNA-

PA, TUMPA, THUNUPO, etc. Varios Cronistas consideran a Tonapa como a un demiurgo que vino de la región del Sur, predicando una nueva doctrina: de tez blanca y de barbas largas, fué aprehendido por los naturales de la región, azotado y atado a tres grandes rocas, siendo libertado por misteriosas aves que bajaron del cielo. Libre Tonapa se fué al Lago Titicaca, extendió su manto, y navegó sobre él, como si fuera una balsa, hasta Copacabana, dejando abierta para siempre, la senda que recorrió entre la enea o totora.

Según otros mitos, a este extraño personaje que vestía túnica larga y bordón, por sus prédicas, lo ensartaron en un palo, lo echaron en una balsa a merced de las corrientes del Lago pasando el estrecho del Tiquiña, "tocó tierra en Chacamarcá y la abrió con la proa, formando el río Desaguadero que antes no existía y sobre éste, fué navegando hasta el Lago Aullagas". Ramos, Salcamayhua y Calancha, están acordes en afirmar que el vocablo "Tunupo", significa "gran sabio, señor."

Las leyendas sobre Tonapa, refieren que "las rocas se amoldaban a su cuerpo para formar su lecho, cuando se acostaba y no molsetarle con su dureza. En otras ocasiones cuando se arrodillaba, o se paraba para orar, quedaban impresas en las peñas las marcas de sus pies, sus rodillas y aún de su bordón". Otra leyenda dice, que ILLIMANI, rey de las montañas, celoso de un monte vecino, vasallo suyo, pero rebelde y osado, que amenazaba destronarle superándole en altura, se quejó e imploró la justicia de Tonapa. Este coge su honda y de una pedrada descabeza al temerario, el cual desde entonces se llama *Marurata* (descabezado)".

Frecuentemente se confunde TONAPA con TARAPACA, a quien se le conoce por los siguiente nombres: TAAPACA, TAAPAC, TUAPACA, TAGUAPACA, TAGUAPICA, etc. Tanto Tonapa como Tarapacá, son considerados hijos o apóstoles de Wirakocha que tenían barbas, usaban túnicas largas con los brazos descubiertos y encima, una capa de cuatro esquinas, cabellera larga y sandalias. Esta misma característi-

ca se atribuye a Wirakocha, como hombre barbudo, mediano de cuerpo, con una camisa morada, manta carmesí, cabello largo y bordón. Wirakocha y Tonapa, en muchas versiones se confunden. Garcilaso, al describir la estatua e ídolo de Wirakocha en el templo de Cacha dice: "Era un hombre de buena estatura, con una barba de más de un palmo, los vestidos largos y anchos como túnica y sotana llegaban hasta los pies, tenía un extraño animal de forma desconocida, con garras de león atado por el pescuezo con una cadena".

Uhle, es de parecer que el nombre primitivo del Hacedor, fué TONAPA y que ya, en la época de los Incas, se le llamó Wirakocha. Para Latcham, Wirakocha fué Suprema Deidad de los Collas. Para Blas Valera, lo fué de los Capas. En síntesis: Wirakocha fué Supremo Hacedor del Imperio Megalítico del Tiahuanaco, adorado en toda la sierra meridional del Perú y Bolivia y fué incorporado en esta calidad, a la Religión de los Incas, después de atribuirse a Wirakocha la salvación del Imperio, frente a la invasión de los Chankas.

OTROS MITOS DE DIOSAS CREADORES.

En la región de la Costa han existido numerosos mitos referentes a los siguientes Creadores: KON (Paracas-Nazca), IRMA, PACHACAMAC, PACHARURAC, APU-COCHA, CHINCHA-KAMAC (Chincha), VICHAMA etc.

En el Norte del Perú, figuran como Dioses Creadores: ALAPAEC (Mochica), ATAGUJO (Cajamarca), WAMAN-SIRI y APU-CATEQUIL (Huamachuco).

En la región Central del Perú, domina la figura del Creador WARI-WUILLCA y en la región de Huarochirí de IRAYA y CONIRAYA.

Gomara en su "Historia de las Indias", afirma que en el principio del Mundo, vino por la parte septentrional, un hombre que se llamó KON, sin huesos, que andaba mucho y ligero allanando las sierras y elevando los valles con su sólo palabra. "Hinchó la tierra de hombres y mujeres.... Más, empe-

ro, por enojo que algunos le hicieron, volvió la buena tierra que les había dado en arenales secos y estériles que son los de la costa.... Sobrevino Pachacamac, hijo también del sol y de la luna que significa Creador, y desterró a KON y convirtió sus hombres en gatos.... tras lo cual crió él de nuevo, los hombres y mujeres como ahora son y proveyoles de cuántas cosas tienen”.

Gutiérrez de Santa Clara, en “Historia de las Guerras Civiles” se refiere a este viejo mito de CONS, “el cual formó el cielo, el sol, la luna, las estrellas y la tierra, con todos sus animales y lo demás que hay en ella, que fué tan sólo con el pensamiento y con su resuello”. Dice que se fué caminando por el mar, creando todos los peces y que después, subió al Cielo, siendo reemplazado por PACHACAMA “que quiere decir Hacedor del Mundo o Reformador, que destruyó con fuego y agua todo lo hecho y creado por Cons y que los indios que había los convirtió en monos y los envió a vivir en los Andes y a los valles”, retornando al Cielo.

Otros Mitos de la región del litoral, consideran como Creador a IRMA, en cuyo honor se erigió el gran santuario del Sur de Lima donde existía, aparte de una gran ciudad sacerdotal, un famoso oráculo. Irma fué considerado como Dios del Mar y se le representaba en forma de pez, según unos y en forma invisible, según otros. Este nombre fué reemplazado por los Incas con el de PACHAKAMAC, que significa Hacedor del Mundo “el que gobierna y dirige la Tierra” o como dice Garcilaso “el que anima el Mundo, del verbo *cama*, que es animar”. Este mismo autor atribuye un sentido espiritual a Pachakamac, cuando dice: “Tuvieron a Pachacamac en mayor veneración que al Sol. Preguntado quién era Pachacamac, decía que era el que daba vida al Universo y lo sustentaba, pero que no lo conocían, porque no lo habían visto y que por esto no le hacían templos, ni le ofrecían sacrificios, más que le adoraban en sus corazones”.

Otro título que daba al Hacedor en la Costa, era el de PACHARURAC, que significa el que hace la tierra, el Hacedor,

el ordenador del Universo o de un pueblo como se constata con el vocablo CHINCHA-KAMAK, o sea el Creador de los Chinchas.

Para Latcham, fué el Supremo Hacedor de los pueblos de la costa. Según Brintom, es la simbolización de los vientos. Para Toribio Polo es la reencarnación del CHIBCHA-CUM de los Miuscas de Colombia. Para Barranca es la personificación de los movimientos sísmicos. Para Leonardo Villar, su nombre deriva de CONI "calor" o sea la personificación del fuego. Para Desjardins fué la personificación de la aridez y desolación de los desiertos. Se les representaba con atributos marinos (Orca) o de un felino sea tigre, jaguar, nutria o gato de mar (Lutra Felin o Lutra Chelensis), etc.

Parece evidente que la divinidad KON, fué la más remota del litoral peruano; por algo los Incas llamaron a toda una región KON-TISUYO. En la costa central predominó Irma, principalmente en Lima. Estas denominaciones fueron reemplazadas por los Incas, con el genérico de Pachakamak, Dios de segundo orden, puesto que en el Tawantisuyo, Wirakocha fué considerado como el Supremo Hacedor del Perú.

En la región andina de Lima, se han constatado mitos referentes a la divinidad IRAYA, el Hacedor de los Andes. Francisco D' Avila, se refiere a estos mitos asignados a Iraya, el haber dado atributos a los animales como: el cóndor, el zorrillo, el puma, el zorro, el halcón, los loros, los peces y la formación de las Islas del Litoral. Se confunde esta divinidad con los otros Creadores, surgiendo los apelativos de CONIRAYA o KON-IRAYA-WIRAKOCHA, que parecen denominaciones incaicas, en su afán de unificar los cultos de las diferentes regiones del Perú.

Los habitantes de las Regiones de Cajamarca tenían mitos sobre la Suprema Divinidad ATAGUJO representado con atributos de felino. La segunda creación, la atribuían a WAMAN-SIRI, en Huamachuco, hijo del anterior. La tercera creación atribuían a APU CATEQUIL personificación del rayo y el trueno y representado por un gran ídolo que los Incas lo

llevaron al Cuzco. Todos estos mitos demuestran origen forestal, porque en ellos se da preferencia al felino. Por algo denominaron los Incas a toda la región del Norte, CHINCHAY-SUYO o de los adoradores del felino.

En la región central, predomina el Mito de WARI-HUILLCA, el Hacedor del Perú y que simboliza el más remoto poblador del Perú, considerado como sagrado.

En algunos valles de la Costa, existían mitos referentes al Dios Creador VICHAMA, hijo del Sol, que convirtió a los hombres creados por Pachakamak, en piedras, extraídas de los arrecifes de la costa, que eran motivo de adoración. Según la misma leyenda, el Sol mandó tres huevos, uno de oro, otro de plata y el tercero de cobre, de donde salieron los nobles, las mujeres y la plebe, respectivamente (Calancha).

En la Hoya Amazónica, multitud de mitos se refieren a Dioses Creadores donde figuran como elementos esenciales: el sol, la luna, el jaguar, la tempestad, el rayo, etc. y por encima de estos, un genio omnipotente, creador de la Amazonía.

De lo expuesto se deduce, que las culturas ancestrales del Perú tuvieron dioses-creadores, considerados como paccarina, génesis o tronco común de cada círculo cultural. Estas divinidades fueron adoradas en extensas zonas, realizándose un sincretismo religioso con yuxtaposición y superposición de mitos. Los diversos desplazamientos, estimularon la emigración de mitos produciendo confusión en sus concepciones. Según Tello, hubo un doble proceso de aglutinación o simplificación en sus elementos, hasta conseguir el predominio de los Mitos Cosmogónicos. Según el mismo autor "para el indio peruano, la tierra y el cielo, forman un todo único; un gran espacio cerrado, dentro del cual residen todos los seres que constituyen su Universo". Cuando trata de explicar los fenómenos naturales los proyecta a un mundo distinto donde los dioses, hombres, animales y poderes naturales, se confunden, se antropomorfizan o asumen caracteres zoomorfos, con sentido adverso o propicio para el grupo. De ahí surge el totemismo generalizado en el que los animales feroces son los que ocupan lugar prepon-

derante. En esta forma, Tello explica el predominio del felino como representación de las divinidades y cuyos atributos pretendió encontrar en todas las regiones del Perú, siendo así, que sólo abarca la región del Norte de los Andes y la región Central, reconociendo como zona originaria la floresta amazónica.

En el Sur de los Andes, hay el predominio de divinidades que simbolizan fenómenos naturales: tempestad, rayo, erupciones volcánicas, lagos, cerros, etc. En la costa, las divinidades principales están en íntima relación con el Mar, el Sol calcinante, los desiertos, los monstruos y animales marinos o anfibios: nutrias, cientopíes, escolopendras, etc.

En el proceso de aglutinación, las principales divinidades del Perú llegaron a responder a un sentido monoteísta, pero a la opinión contraria de Bandelier. Primero, fueron simbolizaciones de los elementos: *Kon* del fuego; *Irma* del mar, *Pachakamak* de la Tierra y *Wirakocha*, del agua. Por eso, Joyce clasificó a estas divinidades en: dioses creadores, cuerpos celestes, tierra, mar y huacas y fetiches. Posteriormente, los Incas en su proceso de sincretismo religioso, dieron un sentido monoteísta y espiritualista a su religión, considerando a *Wirakocha* como el símbolo del Supremo Creador del Perú, a *Pachakamak* como la encarnación de la Tierra y al *Inti*, o Sol como la divinidad propia de los agricultores Incas. Esta tríada religiosa tuvo gran importancia para el proceso de transculturación religiosa que realizaron los catequizadores y evangelizadores, durante la dominación hispana.

MITOS DE LOS GIGANTES.

Diversos Cronistas hablan de unos mitos referentes a la existencia de unos remotísimos habitantes de la Costa, de gran estatura, coincidiendo con las leyendas tan generalizadas en la Antigüedad sobre gigantes, cíclopes, titanes, etc., dotados de poderes sobrehumanos y autores de grandes construcciones arquitectónicas.

Cieza de León afirma que unos bárbaros gigantes, algunos de los cuales alcanzaban a seis metros de altura, vinieron por

el mar en "unas balsas de juncos a manera de barcas" y desembarcaron en la Isla de Santa Elena, donde, al decir de Zárate, "Hay ciertos veneros donde mana un betún que parece pez o alquitrán —primera noticia sobre nuestra riqueza petrolífera— dedicándose a la pesca de tiburones, bufeos y otros peces gigantescos, pues, cada uno de ellos, se alimentaba en proporción a lo que comían 30 o 50 indios comunes; vivían desnudos; luchaban con la naturaleza, les robaban sus mujeres y los mataban, por lo que eran muy temidos. Como no hallaron agua, cavaron unos pozos de gran profundidad y construyeron cuevas y cavernas en las peñas vivas donde habitaban".

El Padre Velasco secundando a Niza, Acosta, Bravo, Zaravia y otros, refiere que estos gigantes esculpieron estatuas de piedra que medían hasta ocho varas de altura, unas desnudas y otras con vestidos talaes, mitras e insignias sacerdotales; esculturas que fueron vistas por Pizarro en su marcha conquistadora. "Junto a dos estatuas gigantescas —dice Velasco— se encontraba un edificio altísimo de una sola pared, con fuertes y grandes fundamentos, toda ella de piedras de enorme magnitud que no se puede concebir cómo hayan bastado fuerzas humanas para construirías, no habiendo cantera alguna en toda la comarca".

Varias versiones se refieren a terribles luchas de los naturales del Perú con estos gigantes forasteros que, además de su crueldad y ferocidad, practicaban públicamente el "nefando vicio de la sodomía", habiendo sido según unos, exterminados y según otros, expulsados de la zona comprendida entre Puerto Viejo y Santa Elena hacia la región de Lima y las Islas del Pacífico, en este caso la Isla de Pascua.

Zárate, al narrar el exterminio de estos gigantes dice: "Bajó del cielo un mancebo resplandeciente como el Sol y peieó con ellos tirándoles llamas de fuego que se metían por las peñas. . . . y así se fueron retrayendo a un valle donde los acabó de matar" quedando, según Cieza, restos de huesos y calaveras tan grandes como "un pedazo de muela que juzgaban

que, a estar entera, pesará más de media libra carnicera". Coincide esta versión con el hallazgo de restos paleontológicos de hombres gigantes en diversas zonas del litoral del Perú, Chile y el Estrecho de Magallanes y con la presencia de los gigantes de la Patagonia tal como lo afirmara Uhle en una conferencia, sustentada en 1906, sobre los gigantes de Chorrillos y que Gutiérrez de Quintanilla afirma que "vinieron de la parte donde se pone el sol y de hacia las Molucas y el Estrecho de Magallanes".

Algunos investigadores, consideran los restos de los llamados gigantes como fósiles correspondientes a especies animales desaparecida como: mastodontes, megaterios, elefantes primitivos, caballos primitivos, etc. que existieron en tiempos remotos en el Perú, en el caso de que fuera evidente la existencia de estos gigantes todas las leyendas y mitos demuestran que llegaron al Perú en estado rudimentario de cultura.

Como se ve, los mitos cosmogónicos del antiguo Perú, corroboran una remotísima antigüedad para la Cultura Peruana, la misma que se remonta, aproximadamente, a unos 4,500 años de antigüedad, es decir, 2,500 años antes de la Era Cristiana. Así lo expresan varios investigadores en la forma siguiente:

Tratando de la antigüedad de la Cultura Americana, Walter Krickeberg, en la Introducción de su "Etnología Americana" dice: "Podría objetarse que el espacio de 12,000 años no es suficiente para hacer comprensible el acomodamiento del hombre americano a todos los climas y diferencia de altura, la caracterización de numerosos tipos somáticos, la diferenciación de poco más o menos 370 tribus mayores y 125 grupos lingüísticos y finalmente, la formación de muchas áreas culturales de mayor o menor extensión. Pero, seguramente los primeros pobladores no vinieron todos juntos sino en oleadas (muchas pequeñas oleadas) y de diferentes partes del Asia, de modo que ya etaban divididos en numerosos tipos somáticos y grupos lingüísticos".

Con respecto a la antigüedad de la Cultura Peruana Max Uhle dice: "A juzgar por varios indicios como el grado de conservación en que se hallan los objetos en las tumbas más antiguas, el estado de conservación de las ruinas, el estado geológico de los valles de la costa en el período de los pescadores primitivos, y el número y variedad de los períodos estilísticos en el Antiguo Perú, resulta que todo el desarrollo de las civilizaciones peruanas no puede haberse efectuado en menos de dos milenios. Al mismo tiempo, podemos observar que el área donde se han desarrollado esas civilizaciones ha ido constantemente creciendo hasta que alcanzó sus terminos máximos durante el período de los Incas".

Tello, al respecto afirma: "Nuestra verdadera Historia comenzó uno o dos milenios antes de Cristo, cuando el indio descubrió, por vez primera esta tierra, cuando holla con sus propias plantas sus tres vastas regiones, y luego cuando a través de largos siglos de esfuerzos y sacrificios en la heroica lucha contra los elementos hostiles de la Naturaleza, la domina y la hace ruya".

"Si apreciamos —agrega— en sus justas proporciones el mismo tiempo que debió requerir la domesticación de los animales, el desarrollo de la agricultura, de las artes lítica, textil, cerámica, metalúrgica y orfebrería y tomamos en consideración el hecho de que los restos más preciosos de la Civilización se encuentran debajo de capas aluviónicas que acusan variaciones climáticas intensas, en tiempos muy remotos, se puede fijar en no menos de 3,000 años, el comienzo de la civilización en el Perú".

En resumen: mientras las ciencias auxiliares de la Historia de la Cultura como son: la Geología, la Arqueología, la Paleontología, la Etno y Geobotánica, la Etnología, la Antropología etc., no nos den datos más precisos para calcular la antigüedad de la Cultura Peruana, estamos en posibilidad de afirmar que ella ha tenido un proceso que alcanza a 4,500 años desde la iniciación de la Cultura hasta nuestros días, conforme al cuadro siguiente:

PRE HISTORIA ABSOLUTA	Aparición de los primeros pobladores del Perú, en estado primitivo.	Antes del Año 2,500 A. de C.	AL MARGEN DE LA CULTURA
PRE HISTORIA, PROPIAMENTE DICHA	a)-Iniciación de la Cultura Peruana. El hombre peruano dominador de la Naturaleza Andina.	Desde el año 2,500, hasta el año 1,500, A. de C.	1,000 años
	b)-Diferenciación de Culturas. Culturas Locales.	Desde 1,500 hasta el año 1,000, A. de C.	500 ..
PROTO-HISTORIA	a)-Altas Culturas: Mochica-Chimú; Paracas-Nazca; y Chavín.	Desde el año 1,000 hasta el Año Uno de la Era Cristiana.	1,000 ..
	b)-Imperio Megalítico del Tiahuanaco.	Desde el Año Uno hasta el 600	600 ..
	c)-Bebetría Serrana.	Desde el Año 600 hasta el 1,100	550 ..
HISTORIA INCAICA	El gran Imperio del TAWANTINSUYO — 1a. Dinastía; 2a. Dinastía.— 3a.—Decadencia.	Desde el Año 1,100 hasta el año 1,532 de la E. C.	432 ..
VIRREYNATO	a)-Choque de Culturas. b)-TRANSCULTURACION.	Desde 1,532 hasta 1,821, después de C.	289 ..
REPUBLICA	a)-Continúa el proceso de Transculturación b)-Reacción nacionalista.	Desde 1,821 hasta 1,954	133 ..
ANTIGUEDAD DE LA CULTURA PERUANA ...			4,504 ..

CAJAMARCA CORREGIMIENTO,

PARTIDO, PROVINCIA Y DEPARTAMENTO

Por HORACIO VILLANUEVA URTEAGA

El presente trabajo está dedicado, en su parte principal, a estudiar la historia de la demarcación política de Cajamarca. Va precedido de una ligera sinópsis evocativa de las encomiendas y encomenderos cajamarquinos por los motivos que, en lugar correspondiente, explicamos, y lleva al final, a manera de apéndice, una lista de las autoridades que gobernaron la región a partir del siglo XVI.

Confecionado a base de una parte de los datos que hemos recogido para escribir, en un futuro no lejano, nuestra "Historia de Cajamarca" queremos que, a pesar de sus notorias deficiencias lleve el homenaje reverente que anhelamos rendir a nuestro Departamento en ocasión de su primer centenario político. Sólo lamentamos que la distancia que nos separa del inolvidable terruño —inconveniente imposible de superar— no nos haya permitido elaborar algo más digno de Cajamarca y de sus hijos en oportunidad de tan singular significado.

LAS ENCOMIENDAS

El primer encomendero de Cajamarca fue el conquistador don Melchor Verdugo, compañero de Pizarro que estuviera presente en el acto de la captura de Atahualpa y que, consiguientemente, participara en el reparto del cuantioso rescate. Por lo interesante del asunto veamos, a continuación, lo que hemos podido averiguar sobre la vida y milagros de tan insigne aventurero.

Después de asistir a los trascendentales acontecimientos arriba mencionados, marcha Verdugo hacia el Sur y llega al Cuzco con el grupo español que, hacia fines de 1533, arribara a la ciudad imperial en pos de consumir su obra de conquista. Asiste después a la fundación de la urbe hispana y recibe solar el 29 de octubre de 1534, tocándole, conforme reza en el acta de reparto, uno "a las espaldas de Rodrigo Maldonado, linderos la casa de Candía" (1) que quedaba, posiblemente, incluido en el área del Hatuncancha.

Inquieto como todos los partícipes de la gran aventura, Verdugo acompaña a Pizarro en su marcha hacia la costa peruana y, decidido a establecerse en tierras del Gran Chimú, solicita y obtiene en la región de Cajamarca, la encomienda de los indios de "los pueblos de Bambamarca, Pumamarca, Chonta, Ychinga y Cuysmango", por provisión dada en Trujillo el 5 de marzo de 1535 (2).

No debemos dejar de adelantar que Melchor Verdugo, con seguridad, no era un vulgar soldado de los muchos que llegaron al Perú en tan confusos tiempos. A su arribo ostentaba ya el rango de Comendador de la Orden de Santiago (3) y, como tal, en Trujillo es nombrado regidor por Pizarro, al instalarse el primer Cabildo de la ciudad el 3 de febrero de 1536 (4).

Años después, producido el asesinato del marqués don Francisco, Verdugo, que siempre le había sido adicto, declárase enemigo de "los de Chile" y se interna en las abruptas serranías de su extensa encomienda cajamarquina para reunir

-
- 1) URTEAGA (Horacio H.) y ROMERO (Carlos A.).— FUNDACION ESPAÑOLA DEL CUSCO Y ORDENANZAS PARA SU GOBIERNO. Lima, 1926, pp. 35-47.
 - 2) BELAUDE GUINASSI (Manuel).— LA ENCOMIENDA EN EL PERU. Lima, 1945, pp. 37-38.
CABERO (Marco A.).—EL CORREGIMIENTO DE SANA Y EL PROBLEMA HISTORICO DE LA FUNDACION DE TRUJILLO. —En "Revista Histórica". Lima, 1906.—Tomo I, trimestre III, pp. 337-373.
 - 3) LOHMANN VILLENA (Guillermo).— LOS AMERICANOS EN LAS ORDENES NOBILIARIAS. Madrid, 1947.— Tomo I, Estudio preliminar, f. XXXVIII.
 - 4) CABERO (Marco A.).—Op. cit. en Rev. cit. pp. 372-373.

40 hombres y esperar el ataque, que no se produce, de sus adversarios (5).

Acto seguido llega al Perú el Gobernador don Cristóbal Vaca de Castro, funcionario español encargado de pacificar el turbulento reino. Melchor Verdugo no hace esperar, entonces, su eficiente ayuda al nuevo gobernador poniéndose a su lado para acabar con el precario predominio de "los de Chile" derrotados a poco, como sabemos, en la sangrienta batalla de Chupas.

Siempre partidario de la causa del rey, actúa después al lado del Virrey Núñez de Vela —de quien era paisano—, por lo que es hecho prisionero entre las 28 personas que prende Francisco de Carbajar cuando, precediendo a Gonzalo Pizarro, el Demonio de los Andes ocupa Lima para obtener de la Audiencia el nombramiento de Gobernador del Perú a favor del caudillo rebelde (6).

Liberado después por el mismo Pizarro, Verdugo se retira a Trujillo y, oculto en su encomienda de Cajamarca, finge permanecer al margen de los acontecimientos hasta que, después de corto tiempo de inactividad, decidido a luchar por el rey planea y verifica el más pintoresco alzamiento. Aprisionando en su casa y con engaño a las autoridades de Trujillo y a sus vecinos principales, que entonces eran ya gonzalistas, se embarca rumbo a Centro América arribando a Nicaragua desde donde ataca y captura sorpresivamente el puerto de Nombre de Dios. Aquí es derrotado por los partidarios de Pizarro, teniendo entonces que fugar a Cartagena donde decide esperar a La Gasca, creyendo poder reunirse al Pacificador para acabar con los rebeldes del Perú (7). Mas sus cálculos fallan, pues, Gasca se niega a aceptar su compañía y servicios y le ordena per-

5) LEVILLIER (Roberto).— GOBERNANTES DEL PERU.— Cartas y Papeles. Siglo XVI.—Tomo I, Madrid, 1921, pp. 29-37. (Carta de Vaca de Castro al emperador Don Carlos escrita en Quito, 15-XI-1541).

6) ZARATE (Agustín de).— HISTORIA DEL DESCUBRIMIENTO Y CONQUISTA DEL PERU. Lima, 1944. Lib. V, Cap. XIII, pg. 181.

7) ZARATE (Agustín de).— Ob. cit. Lib. V, Cap. XXXIII, pp. 220-224.

manecer en Cartagena a causa de haber escuchado informes en Panamá que acusan a Verdugo de inquieto y codicioso.

Dice Mendiburu que nuestro encomendero se traslada entonces a España para solicitar mercedes al emperador, pero que éste "en cédula de diciembre de 1552 le denegó la solicitud declarándolo hombre perjudicial en América y que no había servido tan limpiamente como él lo aseguraba". Afirma también el mismo historiador que, además, mandó el rey despojarlo del "hábito de Santiago con que Verdugo había sido agraciado", castigo que, según parece, no tuvo lugar (8).

No había duda, los informes adversos que sobre la actuación de Melchor Verdugo en América había enviado La Garca a España, estaban produciendo sus naturales efectos (9). Pero, no debieron ser éstos tan graves cuando Verdugo obtiene luego permiso para regresar a América conservando, por supuesto, el hábito de Santiago y su encomienda de Cajamarca. La explicación de este curioso fenómeno, creemos nosotros, está en que nuestro encomendero era un hombre muy rico.

Ya en América, lo encontramos de nuevo en Trujillo formando parte de su vecindario español. En esta condición el año de 1556 recibe magníficamente al marqués de Cañete y le hace tantas atenciones y regalos a su paso por Trujillo que, de golpe, sabe ganarse la voluntad y el apoyo del virrey. Cañete, en correspondencia, mandó "soltar la rretasa que se hizo de sus yndios, dice un documento de la época, y hizo sobreseer vna cedula de su magestad sobre el pleyto que traya con garcia holguín y le prestó X mil pesos de la caja de su magestad para yrse a españa" (10). Sobre este particular y para explicar esta conducta a la corona, el marqués de Cañete escribe al

8) MENDIBURU (Manuel de).— DICCIONARIO HISTORICO BIOGRAFICO DEL PERU. Lima, 1934. Tomo XI, pp. 298-299.

9) LEVILLIER (Roberto).— Ob. cit. Tomo II, pg. 423 (Relación de las cosas que el Consejo debía saber y entender del Obispo de Palencia Licenciado La Gasca acerca del Perú.— 1551).

10) LEVILLIER (Roberto).— Ob. cit. Tomo II, pp. 448-449 (Memorial hecho por el Oficial Real Romany de las cosas que recibieron el marqués de Cañete, sus hijos, etc.)

rey en los siguientes términos: "por vna cedula que vuestra magestad proueyo a pedimento de garcia bolguin vezino de la ciudad de trugillo deste rreino manda vuestra magestad que se le quite al corregidor melchor verdugo vn principal con ciertos yndios del repartimiento que agora tiene y posee | parece claro que no devieron ynformar a vuestra magestad quando la proueyo del pleito que a avido sobre este mismo caso en esta audiencia en el qual huuo sentencias de vista y revista por la quales esta absuelto y dado por libre el corregidor de lo que holguin en este caso le demando y visto que la cedula no hazia mencion desto y que se gano con siniestra relacion y que melchor verdugo a siempre servido a vuestra magestad en todo lo que se a ofrescido y no a desservido por donde entiendo yo que algunos se holgauan aca de lo que la cedula mandaua visto lo vno y lo otro se mando que el proceso y la cedula se rremitiese todo a vuestra magestad y que diese fiancas verdugo para que si vuestra magestad no fuese seruido desto bolveria lo que aquellos yndios oviesen rentado y ansi va el proceso y la cedula vuestra magestad lo mande ver con prosupuesto de que melchor verdugo a siempre seruido y no desservido en nada." (11). Pero, aún más; tan grande fué el aprecio de Cañete por Verdugo que escribió al rey recomendándolo para que le hiciera "todo favor y merced" (12) a raíz, seguramente, del nuevo viaje que, hacia el año de 1557, emprendiera nuestro encomendero a la Península.

Piérdense después las huellas de Melchor Verdugo por lo que, nos parece, este segundo viaje a España debió ser ida sin vuelta.

Sucedióle en sus derechos sobre la rica encomienda de Cajamarca su mujer doña Jordana Mejía, a quien recordamos por haber gestionado el establecimiento en la comarca de los

11) LEVILLIER (Roberto).— Ob. cit. Tomo I, pp. 270-291 (Carta del marqués de Cañete, Virrey del Perú, dando cuenta a S. M. de como halló el reino etc. 1556).

12) LEVILLIER (Roberto).—Ob. cit. Tomo I, pp. 312-313.

frailes de San Francisco. Hacia el año de 1583, el repartimiento de doña Jordana era de 2678 indios tributarios y, además, poseía un obraje en el mismo pueblo de Cajamarca que, según los papeles de la segunda visita pastoral del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, constaba de "diez telares y setenticinco tornos y ocho indios tejedores y setentinueve indios hilanderos que por todo son ochentisiete indios" (13).

Mas, ya a fines de la décimosexta centuria no era la encomienda de doña Jordana Mejía la única que existía en Cajamarca. El virrey don Martín Enríquez nos dice que el corregimiento comprendía, a más del repartimiento citado de la viuda de Verdugo, el de doña Beatriz de Isasaga, el de doña Florencia de Sandoval, el de don Lorenzo de Ulloa y los de otras personas (14). En el siglo siguiente este número debió aumentar, pues, el Padre Vázquez de Espinosa afirma que en el corregimiento habían nueve repartimientos y en ellos 24 doctrinas.

No hemos podido, por supuesto, ahondar en la historia de tales repartimientos; apenas si sabemos que el año de 1611 se encomendaron 2524 indios tributarios a los Condes de Lemuz, y las tres guarangas de Cajamarca, que antes fueran del gobernador don Juan de Salinas, a los Condes de Altamira (15). Tampoco hemos podido averiguar la razón por qué Mendiburu llama a doña Elvira Verdugo encomendera de Cajamarca (16).

13) GARCIA IRIGOYEN (Carlos).— SANTO TORIBIO. Lima, 1906, pp. 313-314.

14) LEVILLIER (Roberto).— Ob. cit. Tomo IX, Madrid, 1925, pp. 114-230. (Relación hecha por el Virrey D. Martín Enríquez de los oficios que se proveen en la gobernación de los reinos y provincias del Perú.— 1583).

15) VAZQUEZ DE ESPINOSA (Antonio).— COMPENDIO Y DESCRIPCION DE LAS INDIAS OCCIDENTALES Washington, 1948, pg. 651.

16) Doña Elvira Verdugo era hija de don Juan Verdugo, natural de Villagarcía de la Vega (León), y de doña Beatriz Medel, natural de Huelva. Ignoramos si pudo haber tenido parentesco con el comendador don Melchor Verdugo. — V. Mendiburu, Ob. cit. Tomo IX, pg. 415.— Lhemann Villena, Ob. cit. Tomo I pg. 466. Tomo II pg. 159.

Bástanos saber, por ahora, que fué la encomienda de Melchor Verdugo, heredada después por su mujer doña Jordana Mejía, el primitivo elemento de referencia que, a las claras, sirvió para establecer los límites de la primera circunscripción política o primer distrito cajamarquino llamado entonces *Corregimiento*.

No creemos demás decir que este hecho nos ha sugerido la idea de que fueron los repartimientos otorgados en los primeros tiempos de la colonización, antecedentes utilizados al verificarse nuestra demarcación política virreinal, aunque, para tal fin, no en todos los casos debió haberse les otorgado igual grado de importancia. Suponemos que al implantarse los corregimientos, para delimitar su circunscripción debió tenerse en cuenta, muchas veces, la extensión territorial comprendida por los pueblos indígenas que habían sido entregados en una, dos o más encomiendas. Claro es que este criterio no pudo ser general; para el caso mayor influencia debieron haber tenido otros elementos de orden geográfico, histórico o simplemente económico que, a veces, procedían de época anterior a la ocupación española, pero esto no elimina la posibilidad de que fuera utilizada la referencia de las encomiendas que hemos mencionado antes y que, creemos, debió haber sido de utilidad en el caso de Cajamarca.

EL CORREGIMIENTO

Pretendió la corona, sin duda, corregir irregularidades cuando el año de 1348, desde las Cartas de Alcalá, comenzó a nombrar funcionarios con el nombre de *Corregidores*. Después, producida la expansión territorial española con los descubrimientos y conquistas de los siglos XV y XVI, la institución se traslada a América, habiendo sido implantada en el Perú durante la administración del Gobernador don Lope García de Castro, a partir de 1565.

Las atribuciones de un Corregidor eran más extensas que las de simple orden administrativo; tenían también carácter

judicial y, sobre todo, implicaban el gobierno de determinado territorio o distrito que tomó el nombre de *Corregimiento* (17).

Claro es que el Licenciado Castro, al implantar este nuevo sistema de división territorial en el Perú, verificó una obra llena de imperfecciones y defectos, pero ella fué el punto inicial que hubo de aprovechar el virrey Toledo pocos años después, para establecer los 50 corregimientos o provincias en que quedó definitivamente dividido el reino.

Escribe el gobernador Castro que la causa de la introducción de corregidores en los pueblos de indios estaba en su deseo de evitar los abusos que, de parte de caciques y religiosos, sufrían los naturales, anulando así los posibles levantamientos indígenas que, por tales razones, se preparaban en la sierra.

En el caso de Cajamarca el mismo Licenciado Castro explica la fundación del Corregimiento en la forma siguiente: "los yndios de la prouincia de caxamaica me escriuieron vna carta en que me rogauan que por amor de dios los probeyese de corregidor porque no tenían quien los defendiese ni anparase de los daños que les hazian" (18).

No cabe duda que la introducción de semejantes autoridades en los pueblos de indios obedeció a un sincero afán proyeccionista. Los resultados de tal medida, como sabemos, fueron contraproducentes, pero ella sirvió de coyuntura para que fuera hecho el primer ensayo de demarcación política en el territorio del extenso virreinato.

Fundado así el Corregimiento, ya hemos dicho, sobre el espacio donde estuvo distribuida la primitiva y extensa enco-

17) Para atribuciones de los Corregidores puede consultarse la *RE. COPILACION DE LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS*, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II Nuestro Señor, etc. Cuarta Impresión. Madrid. MDCCLXXXI, Tomo II, Lib. V, Tit. II, folios 113-127.

18) *LEVILLIER (Roberto).— GOBERNANTES DEL PERU*. Madrid, 1921. Tomo III, pp. 80-81 (Carta del Licenciado Castro a S. M. sobre lo que conviene remediar del mal gobierno pasado, etc. 30-IV-1565).

mienda de Melchor Verdugo, en un principio no fué posible establecer sus límites precisos. Años después, el conocimiento más exacto del territorio debió contribuir a una mejor delimitación de sus provincias, por lo que ya en 1583 el virrey don Martín Enriquez de Almanza puede verificar una detallada *Relación de Oficios* que indica, con bastante claridad, la extensión de los corregimientos en que había sido dividido el virreinato. En esta misma Relación se refiere al de Cajamarca en los términos siguientes: "Este corregimiento tiene de salario mil pesos de plata ensayada y marcada pagados de lo aplicado por las tasas para este efecto tiene en jurisdicción los rrepartimientos e pueblos de yndios siguientes . . . 1 mil pesos

El rrepartimiento de caxamarca encomendado en doña Jordana mexia tiene 2678 yndios tributarios y 15240 personas y el rrepartimiento de caxamarca que fue de doña beatriz de ysasaga tiene 1742 yndios tributarios y 9434 personas los vnos y los otros en quatro pueblos llamados san antonio, el nombre de Jesus, la Trinidad, y la asunción y después se estendieron en 8 pueblos que se dizen san marcos cuzmango casal chota san pablo san miguel nepos contumaca, acimesmo quedan rreduzidos en los dichos quatro pueblos trecientos y quarenta y ocho yndios tributarios y 1452 personas yndios mitimaes encomendados en diferentes personas.

El rrepartimiento de Guamachuco encomendado en doña florencia de sandoual tiene 2475 yndios tributarios y 14431 personas rreduzidos en seis pueblos llamados. (Están en blanco en el original).

El rrepartimiento de los Guambos encomendados en don lorenzo de villoa tiene 591 yndios tributarios y 2638 personas rreduzidos en dos pueblos llamados guambos cuterbo, llama" (19).

Otros documentos de fecha posterior indican también la extensión del corregimiento, aunque de modo indirecto. Nos referimos a los papeles de la demarcación territorial del

19) LEVILLIER (Roberto).— Ob. cit. Tomo X, Madrid, 1925, pg. 210.

Obispado de Trujillo, verificada el 17 de agosto de 1613. Esta demarcación incluye la provincia de Cajamarca dentro de la nueva Diócesis y la menciona en la siguiente forma: "Corregimiento de Caxamarca.— Veinte y quatro Curas: Uno clérigo en Condebamba; treze frayles Franciscos, en S. Marcos, Iesús, Zelendín, la Assensión, Caxamalca, Contumazá, Cascas, Cusmango, la Trinidad, Cota, S. Pablo, S. Miguel, Niepos; y siete Agustinos, en Guamachuco, Otusco, Obraje de Carabamba, Usquil, Chusgón, Caxabamba, Obraje de Sinsicapa; y de la Merced tres, en Llamaquera, Coto, Zócota" (20).

Queda así establecido que el territorio del corregimiento comprendía las actuales provincias de Cajamarca, Celendín, Hualgayoc, Santa Cruz, Chota, Cutervo, Cajabamba, Contumazá, Huamachuco y Otusco, por lo que sus jefes políticos se hacían llamar Corregidores y Tenientes de Capitán General de la Provincia de Cajamarca, Huamachuco y Huambos (21).

Este extenso territorio, sin embargo, no se conserva tal sino hasta el año de 1759 en que sufre importante desmembración al ser creado el corregimiento de Huamachuco. A este respecto dice Mendiburu: 'La provincia de Cajamarca se extendía a Huambos y Huamachuco donde funcionaban tenientes de Corregidor. Como existía gran desorden en la recaudación de tributos, que no se verificaba con arreglo a la matrícula, el Virrey nombró revisitador al oficial real de Trujillo D. Simón de Lavalie quien principiando por Huamachuco experimentó contrariedades y desacatos que precisaron al Virrey a enviar tropa para contener y tomar presos a los tur-

20) CENTRO DE ESTUDIOS DE HISTORIA ECLESIASTICA DEL PERU.— MONOGRAFIA DE LA DIOCESIS DE TRUJILLO. Trujillo, 1930. Tomo I. pp. 144-151. Sobre erección y delimitación del Obispado de Trujillo puede verse también: ARBITRAJE DE LIMITES ENTRE EL PERU Y EL ECUADOR.— DOCUMENTOS ANEXOS A LA MEMORIA DEL PERU, etc. Madrid, 1905, Tomo III, pp. 27-33.

21) La denominación CAJAMARCA comprendía entonces, más o menos las actuales provincias de Cajamarca, Celendín y Contumazá; HUAMACHUCO comprendía las provincias de Huamachuco, Cajabamba y Otusco; HUAMBOS se refería a las provincias de Chota, Huagayoc, Santa Cruz y Cutervo.

bulentos que se pusieron en fuga. Comprendió Manso que Huamachuco no podía ser gobernada por un teniente a quien no se respetaba y obedecía; y con el dictamen de real acuerdo dividió el territorio erigiendo el de Huamachuco en provincia separada de Cajamarca con fecha 11 de enero de 1759. Nombró corregidor a D. Martín de Aranda con sueldo de 1,000 pesos, y le mandó actuar la matrícula para el cobro del tributo²² (22).

A partir, pues, de la fecha indicada, dejaron de depender de la jurisdicción del corregimiento de Cajamarca los territorios de Huamachuco, Otusco y Cajabamba. Los límites a que, desde ese instante, queda reducido nuestro corregimiento, están indicados, años más tarde, por don Cosme Bueno en su célebre *Descripción de las Provincias* en la forma siguiente: "Provincia de Caxamarca.— Esta confina por el Sudeste con la de Caxamarquilla, por el Este con la de Chachapoyas; por el Nordeste con la de Luya, y Chillaos, situadas las tres a la otra parte del río Marañón que sirve de límite a esta Provincia de Caxamarca; por el Norte con la de Jaen; por el Noroeste con la de Piura; por el Oeste con la de Saña; y parte de Truxillo; y por el Sur con la de Huamachuco. Tiene de largo Sudeste Noroeste 40 leguas, y 36 al contrario rumbo". Pero, la extensión total del corregimiento queda más explícitamente indicada cuando el mismo Bueno se refiere a su división eclesiástica en los términos siguientes: "Comprende esta Provincia, dice, 17 curatos. El 1 es el de Santa Catalina de Españoles en el Pueblo de Caxamarca, Capital de la Provincia. El 2, y 3 son de Indios en la Iglesia de San Antonio. Al uno se le da el título de San Pedro, y al otro de San Joseph por dos Iglesias, que sirven con estos nombres, de anexos en el mismo pueblo. La Iglesia de San Antonio es del Convento de Religiosos Franciscanos. Estos Curas tienen por anexos dos pueblos nombrados Chetilla, y Llacanora. El 4 es el del pueblo de Jesus. El 5

22) MENDIBURU (Manuel de).— Ob. cit. Tomo VII, pg. 212. Artículo referente al virrey Manso de Velasco.

es el del pueblo de la Asunción con dos anexos, nombrados San Jorge, y la Magdalena. El 6 es el del pueblo de Contumazá con dos anexos, que son: Cascas, y Doshuertas..... El 7 Curato es el del pueblo de Guzmango, con un anexo, nombrado San Benito. El 8 es el del pueblo de la SSma. Trinidad de Chetú, con dos anexos, que son: San Francisco de Catan, y Santa Catarina de Chugod. El 9 es el del pueblo de S. Pablo de Chalique con tres anexos que son: S. Luis de Tumbadén, S. Bernardo de Nice, y S. Juan de Lllallán. El 10 es el del pueblo de Nepos con su anexo, nombrado Tinguia. El 11 es el del pueblo de S. Miguel de Palláquez. El 12 es el de Celendín, que es de Estancias, con su anexo nombrado Sorochuco. El 13 es el pueblo de San Marcos. El 14 es el de Amarcúcho, alias la Tambería. Tiene un anexo en esta provincia, nombrado Ichotán, pueblo de más de 800 habitantes descendientes de Christoval de Tapia, Español, natural de Caxamarca, quien el año de 760 tenía 140 años, habiendo sido casado tres veces. Pertenecen a este Curato varias haciendas, donde hay Iglesias en que administran Sacramentos, que son de la Provincia de Huamachuco. El 15 Curato es en el partido de Huambo. perteneciente á esta Provincia, con el nombre de Curato de S. Juan de Huambos. Tiene 8 anexos, que son: Cochabamba, L'ama, Cachén, Cutervo, Querocoto, Chichopón, Tocmoche, y Zocota. El 16 es el del pueblo de Todos Santos de Chota con un anexo nombrado Tacabamba. El 17 es el del pueblo de Sta. Cruz con dos anexos, que son: Catháchi, y Yauyucán. Hay además de estos un pueblo, nombrado Pion, que pertenece al Curato de Pimpingos de la Provincia de Jaen" (23).

23) La DESCRIPCIÓN DE LAS PROVINCIAS DEL VIRREINATO DEL PERU de Cosme Bueno fué publicada, por primera vez en el CONOCIMIENTO DE LOS TIEMPOS y entre los años de 1764 y 1778. Hace poco ha sido reproducida por Daniel Valcárcel en Revista "Letras" de la Universidad de San Marcos de Lima. La parte correspondiente a Cajamarca puede verse en Rev. cit. 2o. semestre de 1950, pp. 281-284.— Tal Descripción, no cabe duda, ha sido aprovechada por don Antonio de Alcedo, aunque con varios errores. V. ALCEDO (Antonio de).— DICCIONARIO GEO. GRAFICO-HISTORICO DE LAS INDIAS OCCIDENTALES. Madrid, 1786. Tomo I, pp. 429-432.

No debemos dejar de apuntar que, en la anterior *Descripción*, Cosme Bueno señala la existencia de 17 curatos y no de 24 como lo apuntan los papeles de la demarcación territorial del Obispado de Trujillo; la razón es obvia, pues, Huamachucho, Otusco y Cajabamba habían ya pasado a formar corregimiento independiente.

Para ilustrar la delimitación de nuestro Corregimiento remitimos al lector a la "Carta Topográfica" de don Joaquín Ramón de Iturralde que publicamos en anterior oportunidad (24).

- Ya hemos visto, al copiar parcialmente la *Relación de Oficios* del virrey Enríquez de Almanza, que el Corregimiento de Cajamarca tenía un salario de mil pesos de plata ensayada. Lo mismo nos dicen Vázquez de Espinosa y Mendiburu (25); esto, hasta 1759, fecha en que tal suma asciende a 1500 pesos, pero el cargo, aunque no desde el comienzo, era de provisión real. Claramente se ve en la Recopilación de las Leyes de Indias, cuando se afirma que eran reservados para ser provistos por la corona "En el distrito de nuestra Real Audiencia de Lima, el puesto de Virrey (sic) . . . el Corregimiento del Cuzco, con tres mil pesos ensayados: el Corregimiento de CAXAMARCA LA GRANDE, con el salario de sus antecesores, etc." (26).

Cuestión ajena al asunto principal del presente trabajo es saber si los corregidores supieron cumplir la función primordial para la que fueron creados. Sin embargo, a este respecto podemos afirmar que no, pues, en su afán de enriquecimiento a corto plazo llegaron a convertirse en verdaderos verdugos de los pobres indios.

24) VILLANUEVA U. (Horacio).— EL MINERAL DE HUALGA. YOC A FINES DEL SIGLO XVIII.— Cuzco, 1950, pp. 28-29.

25) VAZQUEZ DE ESPINOSA (Antonio).— Ob. cit. pg. 718. MEN. DIBURU (Manuel de) Ob. cit. Tomo XI, pg. 402.

26) RECOPIACION DE LAS LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS cit. Tomo II, Lib. V, tit. II, pg. 113.

En Cajamarca, como es fácil suponer, los corregidores fueron iguales o peores que en otras partes; basten para acreditar tal afirmación dos testimonios. Uno de ellos es de la cosecha de Guillermo Lohmann y dice: "No cesaron las quejas de los indios, que no se contentaban con manifestarse mediante memoriales, sino que enviaron comisionados a la Corte. Uno de estos, Antonio Collatopa, cacique de Cajamarca, reiteró en nombre de los demás mandones, en un difuso escrito, las molestias y vejaciones que experimentaban de los españoles (Corregidores, párrocos, etc.) y el descaecimiento a que habían venido por tales causas" (27). El otro es una carta del Obispo de Trujillo don Pedro Díaz de Cienfuegos escrita a S. M. el 13 de diciembre de 1698, para quejarse de los corregidores, que en la parte que más nos interesa dice así: "El de Cajamarca, D. Juan Antonio de Aróstegui sobre estos tratos es obrajero; fueron tales los lamentos que davan los pobres contra este Corregidor que me obligaron a escribirle un papel con la acrimonia que me pareció pedía su proceder y mi obligación. Algo se contuvo...." (28).

EL PARTIDO

El año de 1784 una importante reforma viene a transformar el sistema de demarcación política virreinal. Nos referimos al establecimiento de las *Intendencias* y *Partidos* —bases de nuestros actuales departamentos y provincias—, establecidos por las Ordenanzas de Intendentes que promulgara el virrey don Agustín de Jáuregui el 28 de enero de 1782.

Los corregimientos, como sabemos, funcionaban a la manera de distritos independientes bajo la inmediata autoridad del virrey. No obstante, se agrupaban bajo la jurisdicción eclesiástica de los Obispos; así, 10 o más corregimientos formaban

27) LOHMANN VILLENA (Guillermo).—EL CONDE DE LEMOS VIRREY DEL PERU.— Madrid, 1946, pp. 240.

28) VARGAS UGARTE (Rubén). MANUSCRITOS PERUANOS DEL ARCHIVO DE INDIAS. Lima, 1938, Tomo II, pg. 106.

una Diócesis, sin que esta agrupación tuviera ningún significado político. De todos modos; las Diócesis tuvieron que servir si no de base estricta, por lo menos de referencia importante para realizar la reforma territorial a que acabamos de referirnos. Allí donde había una Diócesis se constituyeron una o dos Intendencias gobernadas por un nuevo funcionario llamado Intendente y subdivididas en Partidos, que no eran sino los antiguos Corregimientos, gobernados ahora por un funcionario llamado Subdelegado. Así, el año de 1784, el Virreinato quedó dividido en 7 Intendencias y 52 Partidos.

El territorio que comprendía la antigua Diócesis de Trujillo se constituyó entonces, en la Intendencia de su nombre, conservando el mismo número de corregimientos que pasaron a llamarse Partidos y que, como sabemos, eran: Trujillo, Cajamarca, Cajamarquilla o Pataz, Chachapoyas, Huamachuco, Piura y Saña (29). En tal virtud, el corregimiento de Cajamarca se transforma en Partido perteneciente a la Intendencia de Trujillo, con una extensión territorial idéntica a la que poseía antes de 1784. Afirma Mendiburu que, hacia ese tiempo, el flamante Partido se componía de 17 doctrinas o curatos (equivalentes a los distritos actuales) y que tenía 2 ciudades, 1 villa y 26 pueblos anexos (30).

Esta primitiva extensión del Partido de Cajamarca, tres años después de la creación de las Intendencias sufre una apreciable merma al ser creado el nuevo Partido de Huambos o Chota el año de 1787 y cuyo primer subdelegado, sabemos, fué el teniente don Domingo Noenlle (31). Esa fué sin duda la razón por la cual Lecuanda, que escribe un poco des-

29) *vé. CUADRO DE LAS INTENDENCIAS Y GOBIERNOS DEL PERU EN 1807-1821 FORMADO CON VISTA DE LAS GUIAS DEL VIRREYNATO en ARANDA (Ricardo).— COLECCION DE LOS TRATADOS, CONVENCIONES, etc. Lima, 1890. Tomo I, pg. 228.*

30) No sabemos a qué ciudades se refiera; Cajamarca sólo alcanzó el rango de tal el año de 1802 y Celendín el de Villa este mismo año. *Vé. Mendiburu, Ob. cit. Tomo IV, pp. 458-460.*

31) *Mendiburu, Ob. cit. Tomo IV, pp. 283 y 460.*

pués, afirma que el número de curatos en el partido de Cajamarca ascendía sólo a 14 (32).

Demás está agregar, porque se ve en el cuadro correspondiente, que en el momento de la erección de las Intendencias era corregidor de Cajamarca don Juan de Guisla y Larrea quien pasó, por tal razón, a ser el primer Subdelegado de Partido. El corregidor cajamarquino había tenido hasta entonces un repartimiento de 80,000 pesos fuertes y pagaba 640 de alcabala en cada año (33).

LA PROVINCIA

Producido el establecimiento del Ejército Libertador en el Norte del país, verificanse, consiguientemente, numerosos cambios y transformaciones. Uno de ellos es el que se refiere a nuestra demarcación política en virtud de lo contenido en el Reglamento Provisional que San Martín promulga en Huaura el 12 de febrero de 1821.

“A fin de atender los diversos objetos que en el nuevo orden de cosas hacen inevitable el cambiamiento de la Administración, para no dejar en la incertidumbre y sin sistema a las autoridades, y expuestos los derechos particulares a los riesgos de una jurisdicción indefinida”, según palabras de los considerandos previos del citado Reglamento, San Martín, entre otras cosas, decreta lo siguiente:

“1° El territorio que actualmente se halla bajo la protección del Ejército Libertador se dividirá en cuatro Departamentos, comprendidos en estos términos: Los partidos del Cercado de Trujillo, Lambayeque, Piura, CAJAMARCA, Huamachuco, Pataz y Chachapoyas, formarán el Departamento de Trujillo con las doctrinas de su dependencia; los de Tarma,

32) LECUANDA (José Ignacio).— DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA DEL PARTIDO DE CAJAMARCA.— En la “Biblioteca Peruana de Historia, Ciencias y Literatura” de Manuel A. Fuentes. Lima, 1861. Tomo II, pp. 269-300.

33) ALCEDO (Antonio de).— Ob. cit. *Ibidem*.— MENDIBURU, Ob. cit. Tomo IV, pp. 456-457.

Jauja, Huancayo y Pasco, formarán el Departamento de Tarma; los de Huaylas, Cajatambo, Conchucos, Huamalíes y Huánuco, formarán el Departamento de Huaylas; los de Santa, Chancay y Canta formarán el Departamento denominado La Costa".

Igualmente, en los dispositivos 2º y 3º del mismo Reglamento se establece que "en cada sección de estas habrá un Presidente de Departamento"; que "los jefes de partido que antes se denominaban Sub-delegados, se llamarán Gobernadores" y que "en los pueblos de cada Partido habrá un Teniente Gobernador" (34).

En atención, pues, de tales disposiciones el partido de Cajamarca pasa a formar parte del Departamento de Trujillo, sin que tal hecho signifique cambio sustancial alguno.

Es posible que desde esta época comenzarán los partidos a perder su nombre para llamarse provincias, dado el afán, muy de moda en esos tiempos, de borrar todo lo que tuviere rastro colonial aunque ninguna disposición legal autorizase tales cambios. Lo cierto es que, como ya dijimos, el antiguo territorio perteneciente al partido de Cajamarca ingresa, podemos afirmar, a la vida del Perú independiente en calidad de circunscripción política perteneciente al Departamento de Trujillo, el mismo que en el Decreto de 21 de junio de 1835, dado para convocar a la reunión de Congreso del año siguiente, se llama ya Departamento de Libertad (35). Sólo en la ley reglamentaria de elecciones promulgada por La Mar el 19 de mayo de 1828, encontramos a Cajamarca figurando con la denominación concreta de provincia —de La Libertad naturalmente—, hecho que se repite luego en la Ley Orgánica de Elecciones Políticas de 29 de agosto de 1834 (36).

34) TARAZONA (Justino M.)— DEMARCACION POLITICA DEL PERU. Lima, 1946. pp. 25-28.

35) En este segundo Congreso, Cajamarca se hizo representar por los diputados Fernando Barrantes, Mariano Castro, José María Larreta y José Gálvez Paz.— Tarazona, Ob. cit. pp. 77-78.

36) Tarazona, Ob. cit. pp. 79-93 y 102-123.

EL DEPARTAMENTO

En condición de provincia permanece Cajamarca hasta el año de 1854 en que, después de enconada lucha, por la férrea voluntad y el heroísmo de sus hijos es elevada a la categoría de Departamento.

Grave crisis política sufría, hacia ese tiempo, el impopular gobierno del general Echenique. La oposición sistemática de elementos adversos al régimen preparaba activamente el ánimo del pueblo para la revolución. Todo el país, prácticamente, se alistaba a derribar el gobierno y en Cajamarca liberales de prestigio, como don Toribio Casanova, trataban de socavar el régimen desde las columnas politiqueras de "La Aurora", primer periódico cajamarquino que, en 1848, había fundado en la ciudad don Mariano Felipe Paz Soldán.

En tan crítica situación reaparece en el escenario nacional la figura insigne del desterrado Domingo Elías, enarbolando en Ica la bandera de la revolución. El gobierno dispónese entonces a combatirla y ordena severas medidas represivas contra todo nuevo intento subversivo.

En Cajamarca el subprefecto de la provincia don Julián del Campo y Montero, consiguientemente, clausura "La Aurora" y amenaza reprimir con rudeza a los enemigos del gobierno; pero, la causa es ya demasiado popular para que fuera posible contener su estallido con semejantes medidas. Convocado por el gran caudillo liberal Dr. Casanova, el 3 de enero de 1854 reúne el pueblo cajamarquino en franca actitud revolucionaria y, después de desconocer al gobierno y a sus representantes, elige una Junta Departamental Gubernativa compuesta por los directores del gran movimiento doctor Casanova y señores Pedro José Villanueva y Juan Antonio Egúsqüiza.

Tan unánime debió ser entonces la opinión favorable a la revolución que la Guardia Nacional, comandada por el coronel La Rosa y compuesta de 600 hombres, apenas tuvo conocimiento del entusiasta estallido popular decidió pasarse íntegra, sin combatir, a las filas revolucionarias. Así quedaba prácticamente triunfante el generoso movimiento pero, para

consumar la victoria del histórico día, había que obtener la rendición de las autoridades gubernamentales parapetadas, en actitud defensiva, en el local de la Subprefectura. Avanzó con este objeto el pueblo hacia la Plaza Mayor de la ciudad trabándose luego en activo combate con el reducido núcleo contrario de resistencia. Más, la superioridad numérica y el ímpetu populares eran tan grandes que, a las claras, toda oposición a semejante fuerza arrolladora e incontenible tenía que resultar absolutamente inútil. El Subprefecto decidió entonces concertar una tregua propuesta por los revolucionarios que equivalió a las más completa rendición y, con todas las garantías solicitadas, entregó el campo a los hombres de la Junta Departamental elegida, horas antes, por el pueblo (37).

Pero el movimiento revolucionario no sólo tenía por objeto desconocer el desprestigiado gobierno de Echenique y rebelarse contra sus legítimos representantes, sino perseguía, además y principalmente, hacer realidad el viejo y común anhelo de elevar Cajamarca a la categoría de Departamento, pues que su condición de simple provincia era unánimemente considerada injusta y en desacuerdo con sus altos y constantes merecimientos. En tal virtud, la Junta Gubernativa que desde el primer momento había tenido el cuidado de llamarse *Departamental*, al día siguiente de su exaltación, es decir el 4 de enero, emitió un decreto cuyo histórico contenido dice así:

**LA JUNTA DEPARTAMENTAL DE CAJAMARCA,
ELEGIDA POR EL VOTO UNANIME DE LOS PUEBLOS**

Considerando:

1° Que se ha hecho insoportable la opresión que hace pesar sobre el Perú la facción que hasta aquí ha usurpado el poder;

2° Que el jefe de esa facción Don José Rufino Echenique, ha sido secundado con exceso en sus miras despóticas por el mandatario de Cajamarca;

37) VERA (Teófilo M.).—LA PROCLAMACION DEL DEPARTAMENTO DE CAJAMARCA.— En Revista "Argos", Cajamarca, No. 1, abril-1949.

3º Que el pueblo cajamarquino por el glorioso movimiento del tres de Enero, ha sacudido ese yugo vertiendo con placer su sangre;

4º Que igualmente ha añadido este heroico sacrificio a los muchos que tiene hechos con el objeto de que esta provincia sea capital de Departamento;

5º Que reunidos los ciudadanos notables de ésta han aprobado con aplauso todo lo hecho y protestado sostener con todos sus esfuerzos;

6º Que habiendo cesado el reinado de la fuerza brutal y de la tiranía debe en adelante respetarse las garantías individuales;

DECRETA:

Art. 1º La provincia de Cajamarca queda constituida en Departamento de este nombre, con las de Chota, Jaén y las demás que quieran adherirse á él, por propia conveniencia.

2º Queda instalada la Junta departamental compuesta de los tres ciudadanos suscriptos reasumiendo el poder político y militar mientras la soberanía Nacional legalmente representada disponga lo conveniente.

3º Se desconoce la autoridad de Echenique y todas las que de él emanen.

4º Se pondrán inmediatamente en libertad á los ciudadanos que han sido reducidos á prisión bajo el nombre de reclutas puesto que por medio de la fuerza no puede obtenerse buenos soldados.

5o. Organízense las guardias nacionales del Departamento para el sostenimiento de sus principios y la defensa de sus respectivos territorios.

6o. Promúlguese por bando en esta capital y en las capitales de Distritos, publíquese por la prensa y fijese en los lugares de costumbre.

Cajamarca, Enero 4 de 1854.— Juan Antonio Egúsqüiza.— Pedro Villanueva.— Toribio Casanova.— Tomás Vereau, Secretario. (38).

Tal, el memorable documento que constituye la partida con la cual queda inscrito, en el libro de la Historia, el nacimiento de la nueva circunscripción departamental de la República.

Pero, tan decidida y valiente acción no podía quedar así fácilmente consumada. Echenique, sosteniéndose todavía en el poder, envía tropas regulares que combaten a los revolucionarios en todas partes y que libran sangrienta acción en los campos y las calles de Cajamarca el 4 de marzo del mismo año 54. A esta dolorosa é histórica jornada se refiere el periódico liberal "El Sol de los Incas" en su número 14, en términos que no podemos resistir a la tentación de transcribir en seguida, por tratarse de la más fidedigna versión de testigos presenciales de tales acontecimientos. El citado periódico dice así: "Invasión del Jeneral Vigil á Cajamarca.— Por largo tiempo durará en la memoria de los pueblos del Perú, el choque q' tuvo lugar el 4 del pmo. pasado entre la división del Jeneral Vigil compuesta de 900 y mas plazas, y la población de esta Capital levantada en masa sin excepción de sexos ni edades para presentar sus pechos desnudos a los tiros de la más bárbara tiranía."

"El Jeneral Vigil ha dado parte del encuentro jactándose de una victoria de que deberían avergonzarse él, los jefes y oficiales de su división, convertidos en máquinas de destrucción y sin que en sus pechos quede el más leve sentimiento de nacionalismo."

"Hemos visto un extracto de ese parte y en él, hemos descubierto á travez de la jactancia, el rubor que le ha obligado a mentir para cohonestar su bandalismo."

"A fin de poner en su lugar la verdad de los hechos vamos á hacer una lijera narración de ellos, refiriéndonos para su autenticidad á todos los que concurrieron, amigos ó enemigos."

"Amenazado Cajamarca por las vías de Cascas, Cajabamba, Marañón, San Miguel y Llama, se vió en la necesidad de dividir su fuerza para contener por todas partes al enemigo.

Los resultados fueron brillantes mientras no maniobró el enemigo más temible que todos; la traición que empezó a minar la fuerza en su propio centro."

"En Cascas, unos ciudadanos con sus mujeres armadas de piedras y bajo las órdenes del Dr. Matute, Don Lorenzo Pita, Don Juan Sánchez y Don Valentín Portilla rechazaron la invasión de los de Pichíncha, haciéndolos huir cobardemente y tomándoles un prisionero y dos heridos, siendo de notar que una pedrada en la mano del capitán fué lo que causó la dispersión."

"En Cajabamba, á pesar del pomposo parte que ha dado Don Manuel Calderón, nos vemos precisados á decir en obsequio de la verdad, que el Comandante de una cuarta de fusileros, estacionándola en esta orilla del río, y acompañado sólo de unos diez amigos atravesó los dos ríos y puso a los guamachuquinos en vergonzosa huída, teniendo luego que abandonarlos así porque se refundieron entre la montaña de Purigual, como porque recibió orden superior de contramarchar e inmediatamente a la Capital, lo que dió lugar a que los fugitivos se preciasen de victoriosos."

"Por San Miguel, en la cuesta de San Gregorio ha tenido que retroceder la división entera de Vigil, al frente de un puñado de paisanos; habiendo logrado sólo a favor de la obscuridad de la niebla y por un sendero extraviado tomar las alturas antes que la fuerza cajamarquina. En esta situación el Jeneral Vigil se encontró vacilante é intimidado, como podrá juzgarse por la nota que contestó a la Honorable Junta".

"Pero alentado ya con la traición, después de haber empleado el oro corruptor para promover una cesión en nuestra fuerza, se atrevió á avanzar sobre Cajamarca".

"Llegé a Porcón el 3 de Marzo, a dos y media leguas, de la ciudad, en circunstancias que el Sr. Coronel Egúsquiza, el Comandante Castañeda, el Mayor Alcantara el Capitán Tirado, el Dr. Matute y Don Benito Casanova hacían inauditos esfuerzos para reunir o poner en buen estado las armas de que se habían apoderado los traidores logrando descomponerlas y

ocultar. Dos miembros de la Junta, Don Pedro José Villanueva y Don Toribio Casanova se acercaron a la ciudad ese mismo día habiéndose hallado de improviso entre los enemigos, y separados de su comitiva por la premura de su marcha fueron tenazmente perseguidos y obligados á alejarse otra vez de la ciudad. En esta se sabía su aproximación y sus jefes y oficiales pasaron la noche en solicitarlos por todas partes."

"Al rayar el alva se pasó revista de armas y se encontraron 528 de fuego, pero de estas solo 40 fusiles útiles; todos los demás habían sido inutilizados por los traidores."

"El pertrecho estaba así mismo lejos del campo, y fueron dos paquetes los que pudo llevar cada soldado".

"En semejante situación, salir al frente del enemigo era un barbarismo, era un sacrificio: se deliberó y fué el voto unánime de los cajamarquinos, jefes, oficiales, soldados y empleados, salir y presentarse para que en todo tiempo sea constante que sobró el valor a un pueblo libre para no dejar hollar insolentemente su territorio sin quemar antes su último cartucho; y para que la sangre derramada caiga sobre los militares que olvidados de que son peruanos se han puesto como máquinas al servicio de un tirano extranjero."

"Las tropas y el pueblo entero proclamaron Comandante Jeneral al Presidente de la Junta Coronel D. Juan Antonio Egúsqüiza, quien lo encomendó al Sargento Mayor D. Francisco Alcántara en fuerza de sus aptitudes militares, prefiriendo pelear como soldado con sus cuatro hijos inclusive uno de diez años."

"Por un momento cejó el enemigo a la vista de más de cuatro mil almas posicionadas en el desfiladero de la Shicuaná, y bien dispuestas en orden de batalla. Pero hubo cajamarquino bastante desnaturalizado para descubrir al Jeneral Vigil la absoluta falta de armas y pertrecho en que nos encontrábamos. Entonces fuimos atacados, y en medio de un vivo fuego vigorosamente sostenido por nuestros escasos fusileros al mando de Alcántara, de Castañeda, Gonzales y Tirado, tuvimos el placer de rechazar al enemigo mientras nos duró el poco per-

trecho. Después entramos en retirada, y en el Ronquillo se paró de nuevo el referido Alcantara con Don Benito Casanova, Tirado y el capitán Ardaya y sostubieron el fuego con 30 fusileros durante media hora, retirándose los soldados uno a uno á medida que se les acababa el pertrecho; y buscándolo en las calles de la ciudad donde lo preparaban las mujeres.... Aquí falta la pluma para narrar heroicos pormenores”.

“En fin el enemigo se introdujo por todas las calles, y tuvo que chocar en cada esquina con un grupo de hombres en que se encontraban cuatro o seis alrededor de cada fusil esperando heredarlo para combatir.”

“El advenedizo Coronel la Rosa al mando de una compañía, atacó al valiente Vilches de edad de 18 años, que estaba sobre la torre de Betlen: este heroico joven recibió la descarga, respondió con un tiro, y en seguida fué herido en una pierna. Al acercarse á tomarlo, le dijo á la Rosa cuanto podía decirle un hombre del pueblo enfurecido que lo conocía bastante.... A la intimación de rendirse, respondió “yo no me rindo” y se destrozó el corazón con su puñal. Otro en la esquina del Baratillo hizo frente al famosísimo Mascaro que mandaba una escolta de 12 hombres; al no dar fuego su fusil lo rompió contra las piedras, y después de soportar 3 ó 4 descargas á quema-ropa, sin ser herido, dijo “no he nacido para morir de bala! vamos al cuartel”....

“Por último, los mismos invasores, testigos de infinitos hechos de este género han intentado en cierto modo de extinguir esta raza de valientes destrozándolo y robándolo todo: reclusando niños y niñas, ultrajando á la humanidad y la decencia; y degradando la casaca peruana, hasta presentarla como enemiga encarnizada de los pueblos.”

“Entre tanto la fuerza cajamarquina, dispersa como estaba, supo sustraerse á la voracidad del enemigo, y ha sabido reunirse de nuevo para hacerle frente cuantas veces aparezca”.

.....

“¡Guerra á muerte! ¡Guerra eterna al tirano extranjero....!” (39).

Estos y otros hechos vinculados con la revolución nacional que, entonces, encabezaba Castilla contra el gobierno, no permitieron que la victoria del heroico movimiento cajamarquino se consumase sino después de varias alternativas. Producida luego la batalla de La Palma, donde fuera derrotado Echenique y encumbrado Castilla, el nuevo presidente provisorio de la República, queriendo recompensar los heroicos sacrificios realizados por el pueblo cajamarquino a favor de la revolución, firma un decreto el 1 de febrero de 1855, reconociendo la erección del nuevo departamento y dándole como provincias las de Cajamarca, Cajabamba, Chota y Jaén. Así se hizo definitivo el triunfo del pueblo cajamarquino y de su noble causa.

Caso extraño éste en que la voluntad soberana de un pueblo se yergue altiva en pos de un ideal, con ímpetu tan ejemplar, con vigor tan denodado que el gesto, por esforzado y vehemente, tiene el tono de antigua epopeya.

Nunca quizá la conciencia cívica de los nombres halló tan extraordinaria exaltación y originó más formidable impulso colectivo. Pudo ser que la movieran a tanto viejas rivalidades regionalistas, románticos anhelos de superación ficticia. Cajamarca no necesitaba entonces, como no necesita ahora, cambios de etiquetas ni de formas exteriores para elevar su centenario y altivo rango histórico. Pero, entonces, los hombres de hace un siglo —de acuerdo a su tiempo y a su propio destino—, más idealistas y soñadores que nosotros, anhelaron para su suelo natal un galardón más significativo y eterno que las vulgares pequeñeces que hoy llaman a nuestro sacrificio, y lucharon por ese ideal con singular decisión y altiva gallardía.

39) Boletín de LA PALANCA.—No. 1.—Cajamarca, marzo de 1908, pp. 2-5.

Con empaque romántico y en comicio altanero, proclamaron su fe ardiente en la soberanía popular y cuando tuvieron que defenderla, fueron al combate sin armas "para que en todo tiempo sea constante que sobró el valor a un pueblo libre".

El eco resonante y claro de su generoso mensaje, a un siglo de tan cajamarquinista jornada, felizmente, llega todavía hasta nosotros.

La ley de 30 de setiembre de 1862, promulgada por el mismo Presidente Castilla, legalizó y determinó la demarcación política del nuevo departamento. (40).

A continuación presentamos una relación, la más completa que hemos podido confeccionar, de las autoridades que ejercieron mando político en Cajamarca desde el Coloniaje hasta nuestros días.

GOBERNADORES DE CAJAMARCA (41)

CORREGIDORES

Nº de Orden	Años
1—Don Sebastián de Mendoza	1566
2—Capitán don Hernán Carrillo de Córdoba . . .	1579
3—Capitán don Antonio de Novoa	1580
4—Don Francisco Cañizares	1593
5—Capitán don Juan de Zapata y Cárdenas . . .	1599—1609
6—Don Miguel Delgado	1601—5

40) Tarazona, Ob. cit. pp. 639-640.

41) Esta lista ha sido confeccionada a base de la nómina de autoridades cajamarquinas que, hasta el año de 1855, verificara Manuel Alonso Landauro. También ha sido utilizada la lista de Corregidores que intentara confeccionar Vicente Pita. Tales apor-tes han sido aprovechados con las más naturales reservas, pues, ambos autores no indican sus fuentes de información. V. Boletín de LA PALANCA.— No. 2.—Cajamarca, marzo de 1908, pg. 12.—LANDAURO (Manuel Alonso).— A PROPOSITO DEL CUARTO CENTENARIO DE LA ENTRADA DE LOS ESPAÑOLES A CAJAMARCA, en "La Industria". Trujillo, 27-XL. 1932. pp. 4-5.

7—Don Francisco de Araujo	1605—6
8—Don Pedro Mercado de Peñaloza	1607—11
9—Don José de Castilla Altamirano (42)	1612—13
10—Don Juan Jaraquemada (43)	1613—18
11—Don Alonso Bustos de Villegas	1618—19
12—Don Pedro de Salazar y Sotomayor	1620—21
13—Gral. don Enrique Castrillo y Fajardo. (44)	1621—22
14—Don Juan de Guzmán (45)	1623—24
15—Capitán don Juan de Hermosilla	1624—25
16—Don Francisco Martín Caballero	1626—40
17—Don Bartolomé de Torres Caballero	1640—42
18—Don Eugenio de Segura	1642—43
19—Don Martín de la Riva Herrera (46)	1643—56

- 42) Castilla Altamirano fué, además, Corregidor de Huarochiri en 1632; murió en Lima el 29 de abril de 1633. Debió estar emparentado con el Corregidor y Justicia Mayor del Cuzco D. Fernando de Castilla Altamirano que fué alcalde ordinario de Lima en 1607 y fundador de la casa de su apellido en el Perú. V. SUARDO (Juan Antonio).—DIARIO DE LIMA, 1629-1639.—Lima, 1936. Tomo I, pp. 215-272-273.
- 43) Jara Quemada era un militar originario de Canarias. Vino al Perú con el virrey Montes Claros y sirvió como Gobernador del Reino de Chile de 1610 a 1612.—V. BARROS ARANA (Diego).—HISTORIA GENERAL DE CHILE.—Santiago, 1931. Tomo IV, pp. 16-46.
- 44) Castrillo y Fajardo fué general de la caballería del Perú y alcalde ordinario de Lima en 1616. Casó con doña Jacobina Lobo Guerrero, sobrina del arzobispo de Lima D. Batolomé Lobo Guerrero.—V. Mendiburu, ob. cit. Tomo IV, pg. 99.
- 45) "Este Corregidor envió tropas de soldados reclutados en las provincias de su jurisdicción en socorro de la ciudad de Trujillo y sus puertos por el enemigo holandés que apareció en el Mar del Sur".—Nota de M. A. Landauro, op. cit.
- 46) El general don Martín de la Riva-Herrera o Riva-Agüero, Caballero de la Orden de Santiago y natural del Gajano (Santander), era hijo de don Bartolomé de la Riva-Herrera y de la Sota y doña María Díaz de la Riva y Monasterio. Cavó con doña Ignacia Enriquez de las Casas. Nombrado Corregidor de Cajamarca, vino al Perú donde se le concedió las conquistas de las provincias de Tabalosos y Motilones, por cédulas reales de 17 de abril de 1650 y 27 de setiembre de 1652. Tan grande empresa le demandó tres expediciones realizadas en 1653, 1654 y 1656, durante las cuales exploró una vasta región de los actuales departamentos de Amazonas, San Martín y Loreto y fundó las ciudades de Concepción de Jivitos, Lamas, Santander de la Nueva Montaña, El Rosario y otras, habiéndole reemplazado en el

20—Capitán don García Fernández de Caballero	1656—57
21—Dor. Salvador Solano	1658—60
22—Don Francisco Sarmiento de Sotomayor y de los Ríos (47)	1661—63
23—General don Antonio de Quintanilla	1663—75
24—Don Antonio de Hontaneda	1676—81
25—Don Francisco de Espinosa Cueva y Lugo ..	1681—86
26—General don Antonio García de Laredo	1686—92
27—General don Diego Carrilo y Esquivel	1693—95
28—Don Juan Antonio de Aróstegui (48)	1696—1701

oficio de Corregidor de Cajamarca el comisario don Mateo Bravo de Laguna. Sobre los límites de sus conquistas sostuvo pleito con don Juan Mauricio Vaca de Vega, Gobernador de Quijos y Maynas, pues, con motivo del sometimiento de los indios jíbaros que quiso realizar, se introdujo a tierras dependientes de la Gobernación de Quijos, las mismas que después pretendió usurpar, perdiendo en el litigio, pues, el Virrey Conde de Alba de Liste falló en su contra en 1656. El oficio de Corregidor de Cajamarca le fué discutido por don Salvador Solano, quien, a pesar de que La Riva poseía una real cédula que prorrogaba su mandato, obtuvo títulos a su favor. Empobrecido y enfermo Riva Herrera se retiró de Cajamarca para gozar en compensación, del Corregimiento del Cuzco entre 1659 y 1662. Los papeles referentes a las actividades de este Corregidor han sido publicados en la "Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales" de Lima Año II, Vol. III; Año III, Vol. VI.—Además puede verse LOHMANN VILLENA (Guillermo).—Los Americanos en las Ordenes Nobiliarias. Madrid, 1947, Tomo II, pg. 371.

- 47) Fué hijo del vizconde de Portillo don Agustín Sarmiento de Sotomayor y de doña María Gutiérrez de los Ríos. El rey don Carlos II, con fecha 17 de julio de 1670 lo benefició nombrándolo Conde de Portillo y Señor de las Villas del mismo nombre y de San Salvador de Sabucedo en Galicia. Fué alcalde ordinario de Lima en 1714, 1715, 1718 y 1721. Mendiburu dice que fué capitán de la infantería del Presidio del Callao, pero esto no parece ser cierto, pues, quien tomó posesión de dicho cargo en 1631, fué el abuelo del Conde de Portillo, que también se llamaba Francisco Sarmiento de Sotomayor y que fué Corregidor del Cuzco y, según dice Alcedo, Gobernador de Popayán de 1609 a 1619. VJ. Mendiburu, ob. cit. Tomo X, pp. 108-110; Tomo XI, pg. 204.—Suárez, ob. cit. Tomo I, pp. 153—156—169—170—174—186 y 193; Tomo II, pg. 17.—Alcedo, ob. cit. Tomo IV (Madrid, 1788), pg. 272.
- 48) En la época de este Corregidor se mandó construir la hermosa plaza de piedra de la plaza mayor de Cajamarca. La respectiva leyenda dice así: "Hízose esta obra siendo Corregidor y Teniente de Capitán General de estas provincias de Caxamarca don Juan de Aróstegui.— Año de 1699".

29—General don Andrés de Iparraguirre	1702—1706
30—Don Manuel de Prado Maldonado	1706—7
31—General don Baltazar Caballero de Quiroz . .	1707—9
32—General don Juan Francisco de Castañadui y Urriarte	1709—14
23—General don José de Marzana	1714—17
34—General don Rafael de Mas Farrel	1717—20
35—General don Bernardo del Campo	1721—29
36—Don Francisco Arias de Saavedra y Burleye (49)	1729—36
37—General don José Gasco y León	1736—42
38—General don Agustín Delgado	1742—43
39—General don Alvaro Gaspar Enríquez (50) . .	1743—48
40—Don Cristóbal Marín y Morales	1748—50
41—General don Antonio de Tejada	1750—51
42—Gral. don Juan Saturnino Pérez de Navarro	1751—53
43—Capitán don José de Velesmoro y Grimaldo .	1754—58
44—Don Carlos de Angulo y Cabrera	1758—63
45—General don José Antonio de la Vega y Bo- cardo	1763—65
46—Tte. Coronel don Jorge Antonio Blanco de Figueroa	1765—67
47—General don Gregorio de Cunza	1767—69

49) Este fué el cuarto marqués de Moscoso. Hijo de don Tomás Arias de Saavedra y de doña Juliana Burleye Llano y Valdez, casó con doña Narcisca de Santa Cruz Centeno y Padilla, de la nobleza limeña.—Vl. VARGAS UGARTE (Rubén).— TITULOS NOBILIARIOS EN EL PERU, Lima, 1944, pg. 24.

50) Un cuadro existente en la Capilla de la Dolores de Cajamarca hace figurar a Enríquez como corregidor de la provincia en 1752, fecha que difiere de los años 1743 a 1748, que figuran en la serie de Landauro. El cuadro en cuestión narra un milagro de la Virgen de los Dolores y su leyenda dice así: "Año 1752, 7 agosto, General Alvaro Gaspar Enríquez, Corregidor de Cajamarca estando moribundo y sin esperanzas de vida al entrar en su casa Nuestra Señora de la Soledad, portando sus andas y colada cada frente a su cama, se levantó, vistió y acompañó a su Divina Majestad en la procesión al pie de sus andas hasta la Capilla (.....)"

48—General don Juan Antonio de Cobián Baldéz	1770—74
49—Coronel don José Costales Estrada	1774—77
50—Tte. Coronel don Pedro de Bracamonte y Dávila (51)	1777—84
51—Coronel don Juan de Guisla y Larrea	1784

SUBDELEGADOS

1—Coronel don Juan de Guisla y Larrea (52)	1784—88
2—Don Fernando de la Fuente (53)	1788—90
3—Tte. Coronel don José Vicente de Zavala	1791—96
4—Coronel don José Eduardo Pimentel	1797—1802
5—Don Joaquín Miguel de Arnaco	1803—1808
6—Coronel don Mariano Castro y Taboada (54)	1808—17

- 51) Pedro de Bracamonte y Dávila fué vecino y regidor perpetuo de Trujillo. El rey D. Carlos III le concedió, con fecha 19 de noviembre de 1775, el título de Conde de Valdemar de Bracamonte.—V. Vargas Ugarte (Rubén), *Títulos Nobiliarios* cit. pg. 37.
- 52) El Coronel don Juan de Guisla y Larrea, Caballero de la Orden de Santiago y natural de Lima, era hijo del General don Domingo Vicente de Guisla Campos y Castilla (Caballero de la Orden de Calatava), y de doña Isabel de Larrea y Reaño. Fué, además, hermano de la ilustre dama limeña doña María Hermenegilda Guisla y Larrea que heredara el derecho a la posesión del marquesado de Guisla y que prestara valiosos servicios a la causa de la emancipación.—V. Mendiburu, *Ob. cit.* Tomo IV, pp. 456—457—458—460.—Lohmann Villena (Guillermo), *Los Americanos en las Ordenes Nobiliarias* cit. Tomo I, pg. 185.
- 53) Landauro no considera a este Subdelegado, pues, amplía el gobierno de Guisla y Larrea hasta 1790. El nombre de don Fernando de la Fuente lo hemos tomado del "ANUARIO CAJA. MARQUINO" de Vicente Pita. Cajamarca, 1812.—Dato del 20/VI—1788.
- 54) Mariano Castro y Taboada era nacido en Lima pero radicó varios años en España de donde regresó al Perú para desempeñar el cargo de Subdelegado del Partido de Chota de 1802 a 1808. Este último año fué nombrado, con igual cargo, a Cajamarca donde sirvió, según Landauro, de 1809 a 1816. En 1813 alcanzó a ser coronel del Regimiento de Dragones de Milicias Nacionales de Celendin; en 1821, el virrey Pezuela lo designó gobernador político y comandante militar del Partido de Cajamarca. Con la presencia del general San Martín, Castro se decidió a abrazar la causa libertadora, siendo gobernador del mismo Partido y por la Patria desde mayo del mismo año 21 y por corto tiempo. Candidato triunfante a la diputación por Cajamarca ante el primer Congreso Constituyente, fué acusado de infidencia en aquellos

7—Capitán don Felipe del Risco y Torres (55) 1817—21

**GOBERNADORES POLITICOS Y COMANDANTES
MILITARES**

1—Coronel don Mariano Castro y Taboada,
nombrado por el virrey Pezuela. . Febrero de 1821

días en que la causa patriota se hallaba en peligro. Con este motivo publicó en 1823 un alegato justificativo de su fidelidad y patriotismo que fué contradicho en otra publicación, hecha el mismo año, por don Marcos Guzmán y Mendoza. No obstante, su conducta patriótica fué reconocida. Bolívar, a su paso por Cajamarca, se sirvió nombrar a Castro, con fecha 16 de diciembre de 1823, Intendente de la provincia con mando sobre las de Jaén, Chota, Chachapoyas y Moyobamba, habiéndolo destituido del cargo en mayo de 1824, por haber admitido "por cuenta del cupo asignado a su provincia plata chafalonía a nueve pesos, uno y medio real marco, y la plata pifa a siete pesos marco". Diputado por Cajamarca en 1826; fué después prefecto de La Libertad y Ministro de Guerra y Marina. Mendiburu dice que falleció en 1830.— Véase: "Expediente justificativo del patriotismo, fidelidad y decorosa conducta del Coronel de Ejército D. Mariano Castro y Taboada, natural de Lima, y vecino de la ciudad de Cajamarca en el Dpto. de Trujillo promovido con motivo de que teniendo en la elección de Diputados para el Soberano Congreso sobrado número de votos, lo entorpeció la ligera calumnia de tener causa pendiente de infidencia, y dado al público en reconocimiento y satisfacción de los mismos Pueblos que lo honraron con sus sufragios.—Año de 1823.—Imp. de Don José María."—GUZMAN Y MENDOZA (Marcos): "Documento que contiene la probable infidencia producida contra el Coronel D. Mariano Castro y Taboada por el Patriota D. Marcos Guzmán y Mendoza natural de la ciudad de Cajamarca. Contiene los documentos justificados comprobantes que se han tramitado a la superioridad contra la falsa y pública justificación impresa por dicho Coronel, en el "expediente justificativo del Patriotismo, fidelidad y decorosa conducta del Coronel de Ejército D. Mariano Castro y Taboada, natural de Lima y vecino de la de Cajamarca en el Departamento de Trujillo".—Imprenta de Huérfanos, Año 1823"...

MEMORIA DEL PERU en el arbitraje sobre sus límites con el Ecuador, presentada á S. M. el Real Arbitro por D. Mariano H. Corneio y D. Felipe de Osma. T. III, pp. 200 y 201. Madrid, 1809.

PAZ-SOLDAN (Juan Pedro). — CARTAS HISTORICAS DEL PERU. Segunda Serie. pp. 167—168—169. Lima 1921.

GAMARRA (Gran Mariscal Agustín). — EPISTOLARIO.— Recopilación de Alberto Tauro.— Lima, 1952.

55) Risco fué también Intendente interino de Trujillo en 1805. Lauro dice que en Cajamarca sirvió como Subdelegado de 1816 a 1820 y en mayo de 1821 como gobernador político y comandante militar del mismo partido.

- 2—Coronel don Antonio Rodríguez de Mendoza,
Comandante militar por la Patria ..Abril de 1821
- 3—Cap. don Felipe del Risco y Torres. Mayo de 1821
- 4—Coronel don Mariano Castro Mayo de 1821
- 5—Coronel don Tomás de Heres (56) .. Julio de 1821
- 6—Coronel don Andrés Santa Cruz, por la Pa-
tria (57) Julio y Agosto de 1821
- 7—Sargento Mayor don Joaquín Febres Cordero
(58)Setiembre de 1821 hasta Abril de 1822
- 8—Tte. Coronel don José María Egúsquiza (59) 1822—23

INTENDENTES Y COMANDANTES MILITARES

- 1—Coronel don Mariano Castro enero de 1824
- 2—Coronel de Cívicos don Vicente Barrantes ..
.. abril de 1824
- 3—Coronel don Antonio Rodríguez 1824—25
- 4—Coronel don Mariano Joaquín de Egúsquiza
(60) 1826

56) Considerado sólo por Pita, último op. cit.

57) Bajo el gobierno del que después había de ser el organizador y Protector de la Gran Confederación Perú-Boliviana, Cajamarca juró su independencia el 28 de julio de 1821.

58) Pita dice que el 15 de junio de 1822, Febres Cordero era todavía gobernador político de Cajamarca.— Op. cit. Datos de 15 y 21. VI-1822.

59) En la "Razón de los empleados del Departamento de Trujillo remitida por su Presidente al Secretario de Guerra y Marina —5. XII-1822", figura como gobernador del Partido de Cajamarca el Tte. Coronel don José María Egúsquiza. Igualmente como gobernador del Partido de Chota el coronel don Antonio Rodríguez a quien reemplaza, por motivo de ausencia, don José María Larreta—V. ARBITRAJE DE LIMITES ENTRE EL PERU Y EL ECUADOR.— Apéndices a la Memoria del Perú presentados a S. M. el Real Arbitro, etc. Tomo VII, pp. 301-302. Madrid, 1906.

60) Manuel Antonio Matute afirma que el Intendente de Cajamarca en el año de 1826, era el coronel don Mariano Joaquín de Egúsquiza. Nosotros hemos visto ordenes firmadas en marzo de 1825 por el mismo, al estudiar el Archivo de la Catedral de Cajamarca.—Todo lo que contradice a Landauer que considera en este lugar y por segunda vez a don José María VI. MATUTE (Manuel Antonio)— DON JOSE DÍEGO DE ZAVALA Y BARRANTES, en "El Boletín de LA PALANCA", Cajamarca, mayo de 1908. Tomo I, No. 5, pg. 36.

SUBPREFECTOS

1—Coronel don Vicente Barrantes (61)	1826—28
2—Don Francisco González Gálvez	1828—29
3—Tte. Coronel don Manuel María Gálvez (62)	1830—32
4—Coronel don Mariano Cabada (63)	1832—34
5—Coronel don José Gálvez Paz (64)	1835—45
6—Don Braulio Arana	1846—48
7—Don José María García Aguilar	1849—50
8—Don Fernando Castro Zaldívar	1850—51
9—Don Julián del Campo y Montero	1852—54

JUNTA DEPARTAMENTAL REVOLUCIONARIA

La Junta Departamental Revolucionaria, presidida por el Coronel don Juan Antonio Egúsqüiza e integrada por don Pedro José Villanueva y don Toribio Casanova, dirigió los destinos de Cajamarca desde el 3 de enero de 1854 hasta el 1 de diciembre del mismo año, fecha en que el mismo coronel Egúsqüiza asumió la Prefectura del flamante departamento.

-
- 61) Barrantes fué nombrado Intendente por decreto expedido en la ciudad de Bolívar (Trujillo) el 14 de junio de 1826.—V]. Pita, op. cit.
- 62) En esta época llegó a Cajamarca procedente de Chachapoyas el teniente coronel don Felipe Santiago Salaverry, quien, con un piquete mal armado tomó al subprefecto Gálvez y en abierta rebelión contra el gobierno del Presidente Gamarra, organizó un batallón de 200 hombres. Don Manuel María Gálvez fué conducido preso hasta Cascas por el Comandante Ríos, lugarteniente de Salaverry, sitio donde fué liberado conocida que fué la derrota del caudillo en la Garita de Moche.—V]. Matute, op. cit.
- 63) Matute dice que este subprefecto era el coronel don José Manuel Cabada y no Mariano Cabada, como pone Landuro.—V]. Op. cit.
- 64) Gálvez Paz desempeñó también los cargos de Intendente de Chota y Hualgayoc, Diputado por Cajamarca y Chota y Director del Colegio Central de Ciencias y Artes de Cajamarca. Fué padre de los doctores José, Pedro y Manuel María Gálvez. Murió el 9 de junio de 1849.—V]. Pita, Op. cit. Dato del 9—VI—1849.

PREFECTOS (65)

<i>Nombres</i>	<i>Fecha de nombramiento</i>
Sr. Coronel D. Juan Antonio Egúsquiza	1— XII—1854
D. Juan Miguel Gálvez	20— I —1855
General D. Carlos Varea	7— XII—1858
D. Francisco Javier Odiaga	24— IX—1859
Tte. Cornl. D. Bernardo Galindo	13—VIII—1860
General D. Isidro Frisancho	8— VI —1861
Coronel D. Antonio Noya	17— III —1862
Coronel D. Pablo Salaverry	11— III —1865
Coronel D. Miguel Iglesias	3— IV —1865
Tte. Cornl. D. Valentín Flores	17— II —1868
Coronel D. Juan Francisco Goizueta	4— IV —1868
Coronel D. Pablo Salaverry	16— V —1870
Tte. Cornl. D. Manuel Velarde	24— XI —1870
Coronel D. Manuel Tafur	18— III —1871
Tte. Cornl. D. Belisario Barriga	28— V —1871
Coronel D. Miguel Iglesias	27— VII—1871
Doctor D. Manuel Arbaiza	13— IX —1873
Coronel D. Vidal García y García	22— III —1875
Coronel D. Manuel José Aguirre	9— IV —1879
D. Pedro Pascual Urrunaga	21— I —1880
D. Leonardo Cavero	9— IV —1881
D. Domingo Coloma	27— VII—1881
D. Tadeo Terry	4—VIII—1881
Coronel D. Manuel Callirgos Quiroga	18— VII—1882
D. Agustín Iturbe	15— VII—1883
Coronel D. Gregorio Relayze	27— II —1884
Cap. de Fragata D. Ramón Freire	11— I —1885
D. Leonardo Cavero	13— I —1886
D. Agustín Moreno	17— VII—1886
D. Federico Ríos	24— VII—1887

65) Debemos la presente nómina de Prefectos a la gentileza del escritor y amigo señor D. Humberto Nieri Cardena.

Coronel D. Julio Jiménez	22— V —1888
D. Leonardo Cavero	3— IX —1889
D. Manuel Corpus Vargas	8— X —1890
D. Manuel Elías	7— III —1892
Doctor D. Eleuterio Macedo	28— XI —1892
Coronel D. Federico Abril	7— V —1894
Coronel D. Belisario Ravines	26— III —1895
Coronel D. Guillermo Nickles	17— I —1898
Cap. de Navío D. Arístides Gonzáles Vigil	18—VIII—1900
D. Oscar Grau	16— II —1901
D. Lino Velarde	19— IX —1901
D. Juan Vargas Quintanilla	6— XII—1902
D. Julio Abel Raygada	4— III —1903
D. Isidoro M. Elías	6— XI—1903
Dr. D. Benjamín Sánchez Gutiérrez	8— VI —1904
D. Carlos Zapata	31— I —1905
Dr. D. Juan de Dios Salazar y Oyarzabal ..	10—VIII—1905
Coronel D. Agustín D. Zapatel	16— III —1906
D. Víctor R. Benavides	19— VI —1907
D. Jorge Alvarez Sáenz	7— X —1908
D. Germán Luna Iglesias	16— I —1911
D. José Manuel García Bedoya	7— IX —1911
Tte. Cornl. D. Manuel Rivero	28— VI —1912
D. Carlos Eduardo Edovardo	5— X —1912
Coronel D. Belisario Ravines	16— I —1913
Coronel D. Gabriel Velarde Alvarez	29— X —1913
Coronel D. Belisario Ravines	16— II —1914
D. Gustavo E. Iglesias	7— I —1915
D. Luis C. Huerto	15— I —1917
D. Aquiles Rubina	2— IV —1917
D. Gustavo E. Iglesias	25— VI —1917
D. Angel F. Gutiérrez de la Fuente	13— IV —1918
Dr. D. Lorenzo García	9— II —1919
D. J. Artemio Sánchez Rodríguez	12— III —1919
Dr. D. Vicente Alzamora Pol	22— IX —1919
D. Ricardo Revilla Pérez	18— XI —1920

D. Manuel Isídoro Elfás	17— VI —1925
D. Buenaventura G. Seoane	9— III —1927
D. Vicente Russo Frey	27— XII—1928
D. Juan J. Balarezo	11— IX —1929
Dr. D. Octavio Alva	1— X —1930
D. Julio Chávez Cabello	22— I —1931
D. Arturo Valdéz Muenta	17— VII—1931
D. Demetrio A. Vega	5— I —1932
D. Víctor Delleplane	28— III —1932
D. Alejandro Castro Mendivil	2—VIII—1932
Tte. Crnl. D. Juan Dongo	14— III —1933
D. Jorge Buckingham.. . . .	6— IV —1933
D. Carlos Seminario Aramburú	8— I —1934
Tte. Crnl. D. Jacinto G. Ibarra	15— VI —1934
D. Manuel Morante	31— V —1935
D. Leoncio Lanfranco G.	25— V —1936
D. Enrique Ayulo Laos	22— III —1938
D. Carlos Siles	4—VIII—1939
D. Ernesto Moreno	26— IX —1941
D. Artemio Delgado	5— I —1945
D. Aurelio Miranda Sousa	21— V —1945
Coronel D. José M. Pérez Rosas	11— IX —1945
D. Roberto G. de Rivero	24— I —1947
D. Javier Arias Schreiber	28— V —1948
D. Segundo Sergio Rodríguez	7— III —1949
D. Guillermo Ferreyros Forcelledo	19— V —1949
D. Humberto Nieri Cardona.. . . .	2— X —1950

ARTE CUZQUENO

LA CUSTODIA DE LA IGLESIA DE LA MERCED

Por JORGE CORNEJO BOURONCLE

Los padres del Convento de la Merced del Cuzco, siempre manifestaron que la famosa custodia de oro, diamantes y perlas, que lucen en las grandes solemnidades de la iglesia, era obra del joyero colonial don Luis de Ayala Olmos, de quien conservaban los recibos que otorgó por los materiales que le fueron entregados al efecto. En el número cuatro de la Revista del Archivo Histórico del Cuzco, 1953, insertamos dos documentos sobre la referida custodia de Ayala Olmos, de 28 de febrero de 1610 y 4 de mayo de 1612. Estas fechas, nos desconcertaron, pues, la custodia famosa es toda de oro y en los materiales que se mencionan en los tratados referidos, más se habla de plata que de oro y plata no aparece en ninguna parte de la estupenda joya sagrada; además, por su estilo artístico es una obra indudable del siglo XVIII. Felizmente, nos ha sido posible hallar un documento que aclara el punto en forma completa: la actual custodia, no es la que trabajó Ayala Olmos, la misma que ya no existe, sino la obra del maestro orfebre don Manuel Piedra, según parece de papeles que enseguida copiaremos y fué terminada en 1806.

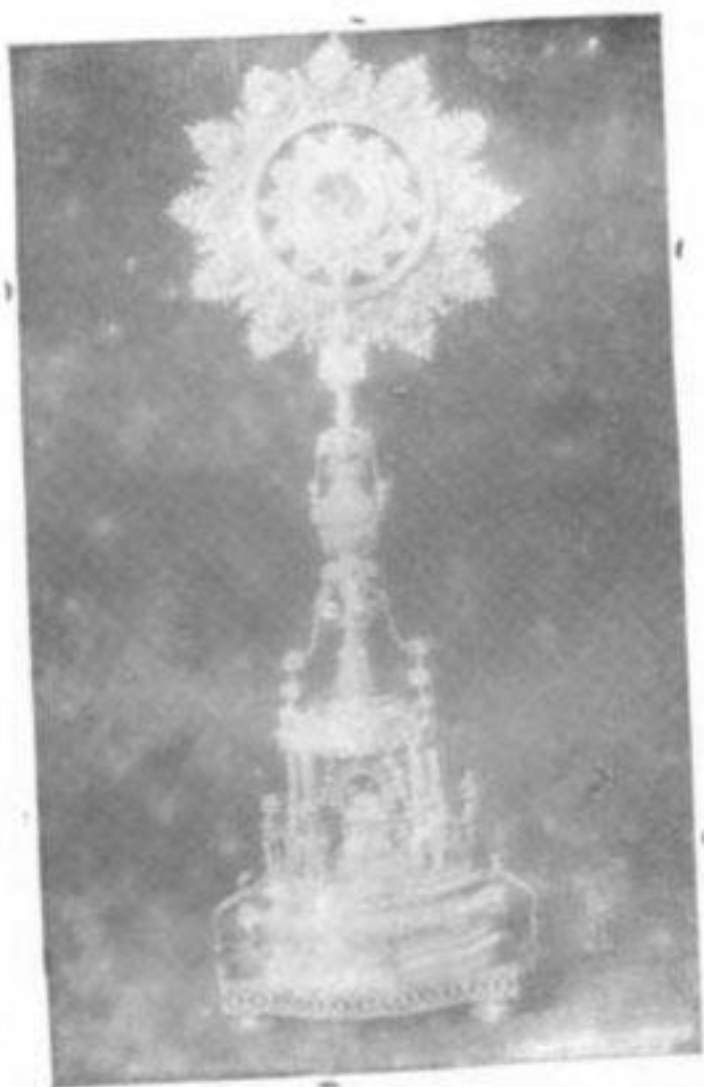
En 24 de noviembre de 1804, el Provincial electo Fray Domingo Moscoso, reunió a la Comunidad para darle cuenta en un larguísimo discurso de que el Provincial anterior, Fray Mathías Zegarra, ya fallecido, había tomado de los fondos de la Orden, doce mil pesos, entregándolos a persona extraña, sin autorización alguna y violando gravemente disposiciones y leyes religiosas; suplicaba a los Padres que le aconsejaran en este delicado asunto, los mismos que se pronuncian en favor de lo hecho por el Padre Zegarra, pues, dicen que esos fondos no figuran en los inventarios porque no eran de expolios, sino que, probablemente, le fueron entregados por alguna persona piadosa para la obra precisa de la facción de un viril de oro puro para el sol de la custodia, pues, el que hasta entonces tenían era de plata y de poco gusto artístico y que, por lo tanto, creían que no sólo estaba todo bien sino que el nuevo Provincial debía continuar la gestión hasta la total terminación de la obra, poniéndose los fondos que indudablemente faltarían, pues, sabían que se trataba de un trabajo de gran valor material y artístico.

En el documento referido, que autoriza el Notario don José Agustín Chacón y Becerra, se inserta el tenor de una carta, que se hace necesario leer para ahorrarnos mayores detalles y explicaciones:

“R. P. Mtr^o Provincial.— Muy Señor mío: — En oficio de 23 de octubre próximo me dió V. P. R. habersele dado noticia que el finado P. Mtr^o Fr. Matías Zegarra estando próximo a su muerte, trasladó a mis manos sin abiso de sus superiores el caudal de dose mil pesos con el privado designio de que todos se inbirtiesen en favor de una obra de la Iglecia de este su conbento, y haciéndose después cargo, de que son repetidas las decisiones de los sagrados cánones y concilios generales, decretos pontificios, determinaciones de la sagrada congregación y resoluciones de la Rota Romana, que al religioso enfer-

mo, desde el primer momento de su quebranto, le suspenden la facultad de disponer de los bienes consedidos a su uso, privándole aún del derecho de pagar, satisfacer o restituir no siendo por el órgano preciso de sus Prelados; y en el caso de su infracción declarándole incurso en el detestable crimen de Propietario, y reo de toda censura; me advierte que el Sagrado Código de las constituciones de su Orden (que me traslada a la letra) está apoyado en estas mismas legales disposiciones y conforme en un todo con ellas; añadiendo que el Prelado que no procurase su observancia queda por su omisión privado de todo oficio e incurso en las mismas censuras; por lo qual me consulta y pide que le diga mi parecer para lo que hubiese de obrar en el particular con el objeto de cumplir con todos los deberes del ministerio de Prelado Superior que dignamente obtiene. Algunos días antes de pasarme este oficio me hizo V. P. R. de palabra esta misma consulta con interpe-lación de otros particulares; y a todos le dí la respuesta general, de que pasadas y meditadas las circunstancias que en cada caso concurrían procediese conforme exigía la justicia; pero conociendo desde luego que la que se titula consulta, era más bien recombención que llebaba por objeto no tanto de exigir mi parecer quanto el instruirme en las expresadas legales disposiciones sin duda con el piadoso fin de evitar que su ignorancia me hiciese incurrir en alguna censura por cooperar en un hecho que se supone prohibido y reprovado para no tocar en este escollo, dispuse tener una junta con algunas personas de conocida literatura y virtud y que por ningún respecto pudiesen tener interés en el asunto, para que impuestas en el hecho y en todas las circunstancias que en el habían concurrido, me dijiesen libremente si podía en conciencia cumplir con el encargo que me había hecho el expresado P. Mtr^o Fr. Matías Zegarra muchos años antes de su muerte, y aunque teniendo dado este paso pude desde luego haver contestado el expresado oficio de V. P., tuve por conveniente para más seguridad repetir aquella diligencia, pidiéndoles a los

tales sujetos con quienes me consulté me pudiesen por escrito su parecer lo que no han podido verificar hasta el día seis del corriente en que me pasaron el Dictamen que original acompañó a este, siendo esta la causa de haberse retardado algunos días esta mi respuesta. Por el literal contesto de dicho Informe se reconoce que los sujetos que lo firman, son de parecer no sólo que puedo sino que estoy obligado en conciencia a cumplir con el encargo del Maestro Zegarra, así por mi empleo como por habérselo ya admitido; pero como este dictamen se funda en varios hechos de que tal vez no tendrá noticia V. P. R., me ha parecido indispensable molestar su atención, haciéndole presente que hace el tiempo de ocho años poco más o menos que el expresado P. Mtr^o Fr. Matías Zegarra, pasó a visitarme en compañía del P. Mtr^o Fr. Francisco Venabides, Provincial entonces de esta su Provincia, y me comunicó, que en la Corte de Madrid tenía cierta cantidad de miles de pesos, la que destinaba para comprar una colgadura de seda para la Iglesia de este su Convento, para hacer una Custodia de Oro con piedras preciosas para la misma Iglesia; y que el sobrante se invertiese en comprar lienzos y telas correspondientes para surtir de Ornamentos las Sacristías de los Conventos pobres de esta su Provincia; pero que teniendo fundados reselos de que aquella cantidad podía distraerse e invertirse en otros distintos fines había dispuesto de acuerdo, y con licencia de su Provincial que se hallaba presente el hacer ante Escrivano una declaración formal expresando en ella que la referida cantidad de pesos, me correspondía a mí, de cuyo documento se remitiría un tanto autorizado a su Apoderado para que la tuviese a mi orden y disposición y después se le darían las correspondientes órdenes firmadas igualmente por mí para que se hisiesen o comprasen los efectos referidos. A esta propuesta me resistí y negué enteramente, sin embargo de las repetidas súplicas e instancias de los mencionados Padres, haciéndoles yo presente que ni a mi empleo correspon-



Custodia de la Iglesia de la Merced, del Cuzco, toda de oro, diamantes y perlas.

día ni a mi honor estaba bien, el prestar mi nombre para semejantes simuladas disposiciones; ni menos que en la Corte se dijese que yo tenía tanta cantidad de pesos puesta en comercio o fuera de el, y no obstante esta negativa en que incistí, estoy entendido que ablaron a uno de los Escribanos Públicos de esta Ciudad para la estención de dicho Documento aunque ignoro si se le dió curso respecto de que a mí, no se me pidió su aceptación.— Pasados algunos años y siendo por tercera vez Prelado Provincial de esta su Provincia el expresado Mtr^o Fr. Matías Zegarra, bolbió a visitarme para informarme sobre ciertos asuntos de su Orden que estaban pendientes en el Superior Tribunal de esta Real Audiencia, y me tocó por insidencia el anteriormente referido, asegurándome con demostración al parecer de sentimiento, que de los caudales que tenía en España, se había consumido mucha parte en otros objetos o fines distintos de los que ya me tenía comunicados; y que reflexionando que la Custodia grande que sirbe en la Iglesia de su Comvento para colocar al Señor tenía el Sol de Oro, Diamantes y perlas y que el viril y todo el Pedestal sólo era de plata y de una hechura antigua y de mal gusto, había determinado que este se hiciera de Oro como correspondía al Sol, y que desde luego se fabricase en esta Ciudad o en la de Lima, pidiéndome al mismo tiempo que me encargase de su dirección, dando por motivo, que executándose la obra por mi orden, el Maestro artífice que la fabricase lo haría con mayor cuidado y esmero; a lo que igualmente me excusé con las ocupaciones indispensables de mi empleo, ofreciéndole sí mi protección y auxilio, el que no llegó a tener efecto por entonces ignorando yo la causa de esta suspensión.— Habiendo enfermado el P. Mtr^o Zegarra del accidente del que murió y estando ya en grave peligro, haciendo sus últimas disposiciones para que no le sorprendiese la muerte, vino a verme de su orden el Religioso que le dirigía y confesaba, y me expresó que dicho Padre mantenía reserbada la cantidad de dose mil

pesos poco más o menos para la formación del viril de oro que repetidas veces me había comunicado, y que no teniendo otra persona de satisfacción de quien confiar esta obra, me suplicaba que yo me encargase de ella y mandase ejecutarla lo más pronto que fuese posible, a lo que me resistí y negué por primera y segunda instancia; manteniéndome en mi renuencia hasta dos días antes de la muerte del P. Zegarra, en cuya mañana pasando por delante del Combeno de V.P.R. me encontré con el expresado Religioso confesor del finado y preguntándole como se hallaba éste, me respondió que ya estaba enteramente desahuciado y sin esperanzas algunas de vida, añadiéndome que la noche anterior, no había cesado de quejarse de que yo no le hubiese admitido el referido encargo, exclamando que sólo moría con el desconsuelo de conocer que la cantidad de dinero que dejaba no se había de invertir en el fin ya expresado; con otras expresiones que trayéndome a la memoria los pasajes anteriores, me hicieron conceptuar que sin duda tenía algún cargo de conciencia a el que no podía satisfacer en otra forma que asegurando por todos los medios posibles la inversión de aquel caudal en el referido objeto; y en este concepto creyendo hacer una obra de caridad respondí al tal Religioso que volviera y le dijera al enfermo que por aliviar su pena y desconsuelo admitía desde luego su encargo, y le ofrecía cumplirlo para lo cual podía disponer que el referido caudal se trasladase a mi casa; lo que se verificó en la propia mañana. Muerto el mencionado P. Mtr^e no previniéndoseme que podía ocurrir reparo en el cumplimiento de su cargo por ser una obra piadosa que cedía en servicio del mayor culto del Señor y en beneficio del Convento de donde aquel era hijo y conventual y deseando descargarme cuanto antes de esta obligación traté desde luego de la formación del viril con el Maestro Manuel Piedra y con el mismo pasé un recado al Padre Comendador de este su Combeno para que permitiese que dicho Maestro reconociese la custodia grande, y tomase las me-

didas o dimensiones que debía tener su viril y pedestal a efecto de que me formase un dibujo del que nuevamente se había de fabricar y por él se regulase el costo que podría tener lo qual executado traté con don Manuel Narezo vesino del Comercio de esta ciudad el rescatar por su mano veinte y cinco libras de oro que se regularon necesarias; y al propio tiempo dí orden a la Capital de Lima para que se comprase cierta porción de Diamantes y Perlas remitiendo en los siguientes correos de encomiendas la cantidad de seis mil doscientos pesos libres de daños para su pago.— En este estado me hizo V. P. R. la primera consulta o reconvención berval que dió mérito a que yo me consultase, como dejo expresado, con los sujetos que me parecieron más capaces y a propósito para que me de-engañaran de qualesquiera horror en que pudiere haver incurrido, los quales impuestos por mí de los hechos y pasajes anteriormente referidos, y de algunos otros de que pudo informar el Religioso que confesó al finado P. Mtr^o, por haverlos sabido extra confeccionem y oído de ajena voca; formaron todos ellos sin discrepancia el mismo concepto que yo havia formado desde el principio de este asunto; persuadiéndose a que el referido caudal de los dose mil pesos, no era ni debía considerarse como peculio del dicho religioso finado, ni entrar en la masa de sus expolios, y si sólo como un depósito confidencial puesto en su poder, o adquirido con el enunciado cargo de restitución a la Iglesia de su Convento, en el fin expresado, o en otro equivalente que cediese a favor del Culto Divino, cuyo cumplimiento debía asegurar por todos los medios posibles, sin dejarlo a la contingencia; y en este supuesto fueron del Dictamen en que posteriormente se han ratificado por Escrito, de que yo podía sin escrúpulo, y debía en conciencia cumplir con el referido encargo que havia admitido y puesto en execución en mucha parte.— Las poderosas razones en que se funda este Dictamen que no repito por no ser demasiado molesto y las notorias circunstancias de literatura, desinterés y virtud, que adornan a los sujetos que lo prestan

fueron bastantes desde luego para serenar mi espíritu; pero reflexionando después sobre el propio asunto, me ha parecido medio más seguro, el solicitar y pedir el consentimiento de aquellas partes que en diverso concepto del ya expresado, tendrían interés en la referida cantidad, si fuese verdadero peculio del mencionado Religioso finado; y en este supuesto suplico a V. P. R. se sirva combocar y juntar la Comunidad de ese su Convento, según y como lo acostumbran y deven hacer quanto se trata de intereses del mismo, con asistencia precisa de aquel Religioso que tubiere los Poderes del Exm^o y Reverendm^o Mtr^o General o carta u orden suya para interbenir por lo que a su Exa. corresponda, como igualmente con la de los Padres del Concejo; y haciéndoles presente este mi oficio y súplica resuelvan si cada uno por lo que a su parte hace, consiente o no en que se continúe la expresada obra del Viril; en la inteligencia de que no siendo suficiente la cantidad de los dose mil pesos para costearlo según el dibujo que se ha formado, ofresco por la mía, suplir la cantidad que falte hasta concluirlo; y por el contrario, de no consentir en su formación, estoy pronto luego que se acaben de recoger los materiales de oro y piedras preciosas que ya están acopiados a ponerlos con la cantidad que restare hasta el cumplimiento de la ya expresada, en poder de la persona o personas que se me designasen; sirviéndose V. P. R. de avisarme la resolución que tomare para mi gobierno.— Dios guarde a V. P. R. muchos años.— Besa la mano de V. P. R. su más atento y seguro servidor.— *José Portilla.*— Al R. P. Mtr^o Provincial Fray Domingo Moscoso.”

Al margen del extenso documento, el mismo Notario Chacón y Becerra, después prócer de la Patria y fusilado como consecuencia de la Revolución de los Angulo y Pumacahua, en 1814, pone la constancia final y precisa. Leámosla: “En la Gran Ciudad del Cuzco Cabeza Capital del Perú la muy Noble Leal y Fidelísima Corte, en ocho días del mes de Febrero de

mil y ochocientos seis años, Ante mi el Escn^o Mayor de la Guvernación Guerra Intca. Real Haza. y Secretario Contador de la Junta Subalterna de Consolidación y su cnag. de esta Provincia y Testigos parecieron presentes, estando en el Combento máximo de Nuestra Señora Madre y Señora de las Mercedes y redención de Cautivos de esta dicha Ciudad El Reverendo Padre Mtr^o Fr. Rafael Coronel, Comendador actual de él y demás Revreendos P. Ex Provinciales, Maestros del Número, Presentados, Rgte. Mtr^o de estudios, Lector Juvilados, Lector de Sagrada Teología, de Filosofía, de Artes, Padres Predicadores Juvilados, con ejercicio y demás resto de Religiosos que forman la Venerable y Santa Comunidad de esta Provincia de la Vicitn. de Santa Isabel, infraescriptos y a quienes conozco doy fe digeron: Que por quanto haviendo el R. P. M. de Provincia F. Matías Zegarra ya finado dejado al tiempo de su fallecimiento en poder del Señor Don José Portilla Gálvez, del Concejo de S. M., Regente que fué de esta Real Audiencia y hoy Ministro del Real y Supremo Concejo de las Indias, la cantidad de doce mil docientos noventa y un pesos para que se contruyera el Pedestal del Sol que hay en este Convento, dicho Señor al tiempo de su retirada a servir el nuevo empleo a que le destinó S. M. C., encargó la facción y continuación de esta obra al Señor don Luis Gonzalo del Rio, del Concejo de S. M. su único Fiscal en esta Real Audiencia de lo civil criminal Rl. acuerdo Gobierno y Rl. Hacienda y a D. Atanacio Sotejo Teniente Coronel de Exército y capitán del Regimiento Infantería Real de Lima que hace de Sargento Mayor de esta Plaza, quienes en cumplimiento del encargo y en ejercicio de su celo y actividad y conclusión de la obra tan eroica que havia propuesto hacer empeñaron todo su cognato hasta ver concluída en el todo y perfectamente por el Maestro Don Manuel Piedra que se hizo cargo de ella por contrato precedente que hizo con el citado Señor Don José Portilla Gálvez, para cuyo efecto se le entregó no sólo el Oro, Diamantes y Perlas que eran necesarias por dicho Señor Regente, sino que este

Señor quadjutó por su parte con la cantidad que irá referida en ejercicio de su notoria caridad y por el bien público y especialmente por el obsequio de la obra y del objeto a que se dirigía que el expresado pedestal en efecto se ha concluido y tiene de peso veinte y una libras once onzas ocho adarmes de oro inclusive dos onzas ocho adarmes el peso neto de perlas que tiene de número ciento sesenta y ocho perlas, y quince adarmes y tres cuartas de adarme de Diamantes de suerte que estos son seiscientos ochenta y siete en todo de barios tamaños. En cuya virtud el peso neto del oro rebajado lo referido es el de veinte y una libras ocho onzas exclusive una chapa de plata sobre dorada que tiene en el centro dicho Pedestal para el aciento de la espiga la que no está en cuenta ni en peso. Y para el efecto del peso, reconocimiento de la calidad del oro Perlas y Diamantes, llamó el Recd^o Padre Maestro Comendador Fr. Rafael Coronel al Maestro contraste y lapidario de esta Ciudad don José Manuel Sánchez como a persona de su satisfacción, quien después de contar las piedras perlas y reconocer la calidad del oro no halló reparo que poner en quanto a su calidad; pues en quanto a la pulides y hermosura de la obra por común aplauso de personas inteligentes, no solamente es mejor que el diceño que se le dió, sino que tal vez en el Reyno y aún fuera de él, no tiene semejante ninguna Iglesia, y por tanto a entera satisfacción de dicho Revd. Padre Comendador y de la Venerable y Santa Comunidad. En cuya virtud dicho Pedestal según lo que bá anunciado tiene de oro Perlas y Diamante el valor de trece mil ciento quarenta y cinco pesos seis y medio reales, inclusa la hechura y gratificación que se dió al Maestro orive Don Manuel Piedra que ha llevado mil trecientos pesos de hechura y sien ps. que se le han dado de gratificación; de suerte que habiéndose entregado a el expresado Señor Don Josef de la Portilla y Gálvez doce mil docientos noventa y un pesos ha contribuido Su Señoría de su parte con setecientos cinqueta y quatro pesos seis y medio reales y el capitán de caballería de Exercito y Regidor de este Muy

Ilustre Cavildo Concejo Junta y Regmt^o D. Manl. Ant^o Martínez ha contribuido por su parte con la de trecientos pesos ambos por vía de Limosna y de obsequio a la Divina Magestad.— Por tanto y en aquella vía y forma que haya lugar y como cierto y sabedor que es del derecho que en este caso le compete otorga esta Santa Comunidad que recibe de los expresado Señores D. Luis Gonzalo del Río Fiscal de esta Real Audiencia y D. Atanacio Sotelo encargados, el Pedestal referido a mi presencia y de los Testigos infrascriptos de que doy fe, con todas las piedras y perlas preciosas que en sí contiene de que se da por contenta y entregada a su voluntad y renuncia el horror de cuenta y engaño con las demás que concuerdan y que a resguardo de los Señores Don José Portilla Gálvez y sus encargados, otorga este recibo finiquito en forma y conforme a derecho y en su consecuencia rinde las debidas gracias a dichos SS. por el amor conato y actividad con que han visto el servicio de Dios y formalisa la más eficaz carta que a su seguridad conduzca. A cuya firmeza y guarda y cumplimiento obliga los bienes y rentas que conforme a derecho puede y deve obligar havidas y por Laver en toda forma de derecho. En cuyo testimonio así lo dijeron, otorgaron y firmaron, siendo testigos D. Tomás Coronel, D. Francisco Paula de la Lastra y D. José Miguel Va'de Iglesias presentes.— Aquí las firmas de 21 religiosos: *Rafael Coronel, José Gonzalo Terán, Nicolás de Layseca, Blas Núñez del Prado, Antonio Benavides, José Gómez, Juan de Dios Salcedo, Mariano Aguirre, Toribio Solórzano, Francisco Luque, Mauricio Gutiérrez, Francisco Mendoza, Bernardino Eyzaguirre, Agustín de la Torre, Francisco Patiño, Mariano Fuentes, Juan Pablo Chacón y Becerra, Pedro Mercado, Juan Vargas, Rafael Bargas, Antonio Solórzano.*— Ante mí: *Jh. Augtn. Chacón y Becerra.*"

De algo habían de servir nuestros afanes por conocer los nombres de los verdaderos autores de la maravillosa custodia

mercedaria y ya sabemos que fué obra del orfebre Maestro Don Manuel Piedra y faccionada en el Cuzco en los años de 1804 a 1806.

Es de observar, que el "Sol" de Ayala Olmos, parece haber sido rehecho o reformado por Piedra, tal vez, para armonizar mejor con el viril, de factura más artística y uniforme estilo.

Cuzco, Setiembre 1953.



Vista panorámica de la ciudad de Qqusi-Chuen

LA CIUDAD PREHISPANICA DE QQUISI CHACA Y LOS GRUPOS ARQUEOLÓGICOS QUE LA INTEGRAN

por M. A. ASTETE ABRILL

De esta ciudad y de los grupos arqueológicos que la circundan en una vasta extensión, he tenido pleno conocimiento mucho antes de 1940, fecha en que ya la mencioné en un artículo publicado en el diario de "El Comercio" del Cuzco y que, desgraciadamente, no encontró la resonancia que merecía. La circunstancia concurrente a mis vínculos con esta población, radica en que estas ruinas se encontraban dentro de la comprensión de la entonces hacienda Primavera de propiedad de cercanos familiares míos. Por esta razón tuve la oportunidad de visitarla varias veces, inclusive desde mi infancia. Claro está que en ese entonces (como es lógico suponer) no le daba la verdadera importancia que tenía. Ya después y a medida que mi modesta ilustración universitaria lo permitió, fue surgiendo en mis ideas la urgente necesidad de evaluarla en todo su significado arqueológico. En efecto, estas ruinas atesoran dentro de sus desbastado muros, un cuantioso material que en ningún momento puede ser menospreciado. Qquisi Chaca ha permanecido hasta ahora en las sombras del olvido, el abandono y el desmérito. Nadie se ha ocupado de ella y a lo sumo con un ligerísimo comentario que Mr. Hiram Bingham hace de una exploración dirigida por Mr. Elwood C. Erdis. Dicho comentario está inserto en la revista "The National Geographic Magazine", de mayo de 1916, editada en Washington, que hasta hace poco la desconocía, porque, incluso, no ha sido traducida del inglés a nuestro idioma. Al respecto, el Dr. Bingham se concreta a manifestar que *Pata Llaccta* (Qquisi

Chaca), está en un sitio denominado Kkente y que probablemente era la mayor de las ciudades tributarias de Machu-Picchu. Que la expedición había demorado dos meses haciendo una detallada inspección por medio de pequeñas excavaciones en todas sus casas: trabajo éste que no necesitó penetrar más de dos pies de profundidad, porque cualquier material existente se hallaba muy cerca de la superficie. Concluye diciendo que a pesar de los rumores extraordinarios circulantes entre los indígenas, no habían encontrado estatuas de oro ni otros objetos de gran valor en este sitio, menos en Machu Picchu o en cualquier lugar del Perú. Como se ve, los expedicionarios de Yale no le dieron importancia y menos se preocuparon por conocerla en su conformación y estilo constructivo: realizaron excavaciones y allí terminó el cuento. Por otra parte este doctor se contradice cuando posteriormente sostiene en su libro "La Ciudad Perdida de los Incas" (Ed. Zig Zag —1950— pág. 178), que Llacta Pata está sobre la Hacienda Huadquiña a unos 5.000 pies de altura de este fundo, entre los valles de Ahuabamba y Salcantay. Esto quiere decir una vez más que esta famosa expedición tuvo mucho que hacer en Machupicchu, por lo mismo que era inmenso el material arqueológico que poseía el cual actualmente se encuentra llenando los museos norteamericanos.

Como se sabe, en estas últimas décadas se hacen los descubrimientos de antiguas ciudades precolombinas en la zona de Machupicchu, como los de Pfuyu Pata Marca, Sayacc Marca y Huiñay Huayna, que son inferiores a Qqusi Chaca y sin embargo de esta población no ha dicho nada. Y volviendo al tema, expreso que en 1940 realicé una exploración detenida no sólo en la ciudad sino en los alrededores en donde sí bien, en lugares alejados y escarpados, se encuentran interesantes grupos que la integran como ya se sabe. En esa ocasión constaté los altos quilates arqueológicos de esta zona; el virtuosismo técnico y artístico de su factura; los titánicos trabajos que efectuaron para levantarla en una gran plataforma artificialmente contruida; el refinado gusto que se tuvo para colocarla

en medio de un gigantesco meandro despuntado de andenes y alamedas. Por último, el esfuerzo y el cuidado que requirieron las construcciones de sus varias fortalezas; todo esto apareció ante mi admiración con creciente prestancia. Desde entonces mi scariciado anhelo se concentró en divulgar su existencia y su valor incuestionable, por medio de fotografías y comentarios; empero ese deseo tropezó siempre con muchos obstáculos, como la falta del tiempo suficiente, el mal temporal que hace en la época de lluvias que coincide con mis vacaciones y finalmente la falta de un adecuado apoyo económico, puesto que una excursión de estas necesita de todos los implementos que forzosamente tienen que ser llevados desde el Cuzco, ya que allí no hay nada de qué disponer para el efecto. Estas dificultades concurrieron para la constante postergación de mis propósitos de divulgarla. Por fin, venciendo estos obstáculos, gracias a la decidida colaboración de mi encomiable amigo ingeniero Abel Pacheco Cano, ya dispuse una larga estadía de estudio en aquella región en los primeros días de enero próximo pasado.

En eso viene lo imprevisto; es decir, que a raíz de una charla confidencial sobre varios temas con la distinguida alumna universitaria Srta. Alfonsina Barrionuevo, salió a relucir mi conocimiento de una ciudad antigua y que pronto llegaría al conocimiento público. La alumna que a más de ser tal, había sido una diligente y perspicaz periodista, tomó en serio mi involuntaria confesión y lo puso a la publicidad, originándose el alboroto que todos conocen alrededor de la nueva ciudad. Ello ha desbaratado mis planes acelerando el trabajo de descubrimiento. Felizmente el diario decano de la Capital se encargó de prestarme su franco e incondicional apoyo y gracias a esto es que este acontecimiento se ha difundido dentro y fuera del país alcanzando un éxito inesperado.

No niego que la ciudad de Qqusi Chaca haya sido visitada en algunas, aunque escasísimas oportunidades, como por ejemplo por el topógrafo Mr. Herman Tucker, miembro integrante de la expedición Yale que encabezada por Mr. Bingham, vino

con el plan exclusivo de encontrar la población de Vitcos y como Pata Llaccta (Qqusi Chaca) no coincidía con los relatos de los cronistas y los historiadores de la Conquista y el Coloniaje sobre la "Ciudad Refugio de los Emperadores Incas", se la abandonó no dándosele mayor importancia. Hasta hace poco, es decir, hasta antes de haberse construido el puente sobre el Vilcanota en la hacienda Kkente, su acceso era muy difícil, pues para llegar hasta ella había que viajar a caballo o a pie, desde el punto de Ollanta, atravesando una distancia de unos treinta kilómetros de un tortuoso y peligroso camino; a causa de esto es que precisamente sus visitantes han sido muy contados, con el agregado de que ninguno de ellos la exploraron debidamente como para percatarse de los singulares valores arqueológicos que posee.

Volviendo al tema, manifiesto con todo el énfasis de la verdad, que hasta este momento no ha sido descubierta la ciudad de Qqusi Chaca y menos los otros grupos arqueológicos que comprende como son: Machu Kkente, que es una fortaleza adoratorio de gran envergadura cuyo ascenso es difícil a la vez que peligroso.

Huavna Kkente que es una vasta y maravillosa construcción de andenerías con clara finalidad agrícola. Leonniooc, que es una fortaleza cuartel que resguarda la ciudad por el lado que da frente a Ollantaytambo. Pata Llaccta, que es un puesto de vigilancia estratégico que está a mayor altura que las dos fortalezas anteriores y que domina dos quebradas que se cortan perpendicularmente. El acceso a estas ruinas es lo más difícil y penoso tanto por la elevación en que se encuentran, cuanto por la distancia de su recorrido. Luego está Gallurumiooc, que minuciosamente examinado es un canal por donde antes pasaba el agua que abastecía a Qqusi Chaca, dando un salto para atravesar una angosta quebrada por donde pasa el río de Pampa Ccahuana que baja desde el Salccantay. Fuera de ello hay otras andenerías que se extienden a lo largo de este último río, abarcando un enorme radio de extensión correspondiente todo él a la zona de Qqusi Chaca. Una vez más

sostengo que nada de esto ha sido descubierto antes, porque descubrir significa: manifestar, hacer patente, destapar lo tapado o cubierto, enterarse de alguna cosa que hasta entonces no lo estaba. He hecho esa labor de poner a descubierto un conjunto de ruinas desconocidas y desvaloradas hasta hace poco y que sumidas en la oscuridad de lo ignorado y desvirtuado iban desgastándose paulatinamente ante el rigor de los fenómenos naturales.

Para nuestra felicidad no se han destruido aún por completo: quedan muy buenos sedimentos en espera de una pronta y eficaz labor de limpieza, reconstrucción y conservación, con lo cual estas asombrosas obras de nuestros antepasados readquirirían la textura y belleza aproximada de su estado esplendoroso. Con ello ganaríamos muchísimo al atraer un mayor contingente de turismo e investigación al Cuzco, que tiene el galardón de llamarse con justicia, La Capital Arqueológica de Sud América

En esta oportunidad he manifestado que no soy arqueólogo; por tanto con lo que he realizado no pretendo mellar en lo más mínimo la susceptibilidad de los especialistas. Lo que en mí ocurre es que tengo una fervorosa devoción a todo lo pertinente a nuestra antigua cultura indígena. Sus hombres gestaron y organizaron el funcionalismo creador de su monumental cultura, investidos de un poderoso y certero tacto político, que a su vez descansaba sobre una sólida y fecunda acción económica, todo lo cual estaba dirigido por una perspicaz inteligencia práctica. Su caudalosa voluntad sobrepasa a la de los chinos y romanos de las mejores épocas y sólo así lograron dominar la bravía naturaleza de la sierra poniéndole íntegramente a su servicio. Estas características del espíritu incásico admiro con añoranza y por eso que sin temor a los percances ni a los sacrificios, he recorrido y recorro grandes regiones de la sierra cuzqueña, donde a mi entender se afianzó el núcleo del admirable indianismo de que debemos enorgullecernos los peruanos.

De esa suerte es que fuera de Qquisi Chaca tengo otros descubrimientos de mayor trascendencia que sólo necesitan mayor análisis y ordenamiento para su publicación conveniente. Esto no lo digo por autobombo: mi temperamento anímico es totalmente filosófico y respecto a mi persona tengo un pensamiento escéptico y estoico y por tanto todo lo que sale de esas normas en los hombres y los pueblos de nuestra época me es infantil e inoportuno. Somos una humanidad duramente castigada por las crudas realidades de la historia, que a cada momento dan al traste con nuestros bellos ensueños. Afrontar los veredictos de la hora pesimista en que vivimos es nuestro único deber. Necesitamos reconstruir nuestra historia nacional a base de los nuevos elementos que poco a poco van apareciendo en el camino de nuestra investigación y estudio. El soberbio pretérito de nuestra patria, requiere la unión inegoísta de nuestros esfuerzos para esclarecerlo nítidamente, a fin de que ese pasado puesto en funciones de nuestro presente, pueda impulsar nuestro desarrollo por senderos de mayor superación.

* * *

QQUSI CHACA. — Bella y sugestiva ciudad prehispánica de rancio abolengo histórico, que a pesar de la avalancha de destrucción que indebidamente le ha sobrevenido, aún todavía puede mostrarnos los ápices de su florecimiento, merced a la acerada firmeza de sus construcciones.

Situada a la altura del km. 86 del FF. CC. Cuzco a Santa Ana, en una sección de la quebrada que forma el río Pampa Ccahuana afluente del Vilcanota, que está dando frente al oriente en sobria actitud de permanente homenaje a las salidas del sol, deidad que adoraron sus titánicos forjadores. Vieja población solitaria y abandonada que hasta hace poco ha existido recibiendo los lastimantes chicotazos de un larguísimo tiempo que inmisericordemente le ha maltratado. Su riqueza arquitectónica es cuantiosa en cantidad y singular en sus cualidades. Sus constructores de lejanas épocas parece que la levantaron con el exclusivo propósito de realizar en ella una magna obra de monumental belleza urbanista. Con este objeto desmontaron

y labraron, en primer término, la falda de la ladera del cerro donde está ubicada, para luego acondicionarla en llanos, plataformas escalonadas y coronación terraplenada donde debían erguirse sus viviendas y callejuelas. Todo esto le enfestona de un ritmo arquitectónico de hondo sentido artístico, que mirado en conjunto da la impresión de una colosal maqueta de completo sabor agrario.

Se nota en su arquitectura que el detalle sencillo y sobrio es absorbido por la síntesis integral, apareciendo en consecuencia ésta ocupando el primer plano de la observación y el detalle. Si pasamos a un breve análisis de su monumental y delicada estructura yendo de abajo para arriba, es decir, comenzando de las construcciones que están en la orilla del río, se tiene: que primero se ha procedido a dotársele de una muralla de andenes regularmente ondulados que bordean el lecho de las aguas y que al ser contemplada a distante altura tiene la forma parecida a la de las hojas del trébol. Este meandro giganteco otorga una prestancia arquitectural única al conjunto de las construcciones, porque como una alfombra de contornos afarfalados se extiende al pie de la meseta artificial que sirve de asiento a la población. Por entre los andenes de esta muralla pasa una ancha avenida, que seguro es que antes fue una alameda arborescente. Existen andenes en este sector que tienen alturas de más de 20 ms. cuyos muros no han sufrido la menor desviación a pesar de los años.

Luego viene la explanada que a modo de átrio se desplaza delante del macizo escalonado de andenes. Aquí el terreno ha sido perfectamente explanado por medio de amplias terrazas desniveladas en gradientes horizontales, de acuerdo a la inclinación topográfica de la quebrada que va descendiendo aguas abajo. El efecto panorámico que esta parte presenta también es hondamente sugestivo, puesto que se ha dado al terreno las formas que se ha querido, para luego dividirlo en parcelas de diferente dimensión y forma, sin que por ello se rompa el ritmo estético del conjunto. A esto hay que agregar el aspecto que

presentaría cuando toda esta campiña estuvo florecida y en el estado de su mayor apogeo.

En seguida tenemos la plataforma semicircular que se ha erigido con sus e-tribaciones de andenes planos y largos, en cuyos terrazgos seguramente se hicieron plantaciones adecuadas que la adornaron en toda su extensión dándole un vistosisimo flor:ta! indefinible. Es pasmante la canti:nd de material pé-treo apilonado en esta monstruosa construcción que tiene casi 1 km. de desplazamiento con una altura que varía de los 60 a los 40 ms. aproximados y con una superficie de 2 kms. cuadrados más o menos. Cantidad de material que puede parangonarse ventajosamente con el empleado en las pirámides egipcias. Visto a distancia parece un monumental estadio convexo, con el frente a la llanura de donde efectivamente sus antiguos pobladores, no es raro, hayan presenciado espectáculos grandiosos. Las dimensiones exactas es difícil mesurar en el estado actual de las ruinas, por impedirlo las chamarascas, arbustos y espinales que lo han cubierto por entero; de ahí que nuestros cálculos son aproximados y referenciales tan solamente. Por fin, como coronando la meseta del macizo se proyecta la ciudad con su aparato de piedras poligonales y pequeñas, con el ligamento de un barro granítico hecho de mezcla de tierra con piedra merruda y otras sustancias que le han dado una consistencia de hormigón. Todas las casas denotan haber tenido un sólo piso, habiéndose adosado unas junto a otras; empero conservando siempre un regular alineamiento y ostentando la simetría de la estructura de conjunto de la ciudad. A especie de calles existen angostas galerías de menos de dos metros de ancho que la atraviesan transversalmente, desembocando en el andén que remata en la cúspide de la gran plataforma sustentacular, que a su vez es la calle principal que la cruza de largo a largo. Además esas galerías dan acceso a las escaleras que unen los andenes de arriba para abajo hasta llegar a la explanada.

El aparejo de los techos parece haber sido de una sola agua, presentándose solamente el caso de una habitación que tiene dos bajadas y que parece la vivienda del Principal o Jefe

y esto se deduce por su dimensión y altura sobresalientes. Las paredes están distribuidas en planos geométricos. Tiene gravitación vertical y con toda seguridad han sido embadurnadas interior y exteriormente con una sustancia como el estuco o algo mejor. Sostenemos este acerto por hallarse huellas de su existencia en algunos edificios en los cuales se denota que tenían coloraciones policromadas inclusive. Otra cosa es que las lluvias y las granizadas, así como los vendavales lo han lavado dejando en esqueleto el cuerpo de las construcciones. Los pisos tenían argamasa aunque de una calidad superior a la que conocemos y de una coloración variada, cosa que es difícil precisar a primera vista, por lo mismo que la humedad y la intemperie lo han destruído casi en su totalidad.

Los interiores de las habitaciones tienen ornamentación de alacenas abundantes en número y alineadas siempre en una misma altura. Todas aquellas desembocan en un mismo patio y son el símbolo del comunitarismo de la vida indígena del pasado donde la casa representa unicamente lo íntimo de la existencia hogareña y en el exterior la coparticipación de la vida individual con la de los demás. Toda la población se desplaza sobre un plano regular ofreciendo en el aparente laberinto de sus construcciones, una armonía suigeneris de conjunto. Todos los pasadizos rematan en esquinas geométricas o callejas rectas no encontrándose vericuetos curvilíneos como ocurre en otras poblaciones de su género. Esto indica que sus constructores tuvieron una clara visión de su estructura integral y para ello es necesario suponer que hayan evolucionado demasiado en el arte arquitectónico. De principio a fin tuvieron el plan preconcebido de darle una forma artística y regular determinada y por eso que no colocaron una piedra sobre otra que saliera de ese plan.

Fuera de la ciudad, en la llanura y al borde del río se levanta una construcción complicada en sus repartimientos y grande en sus dimensiones, una especie de castillo, se puede decir, que fue este momeno. Lo saltante aquí es que tiene un torreón elevado sobre una gran roca teniendo la forma

circular con ventanale que dan cara al oriente. El material de las construcciones de este castillo es más fino que el empleado en la población. También existe algo parecido a un subterráneo cubierto por un inmenso pedrón que parece comunicarse con la ciudad. Sus muros son altos, especialmente por el lado que da al río con toda la apariencia de un castillo —como hemos dicho—; pero que su estado actual de completo desmantelamiento no permite formarse una cabal idea de lo que fué en sus mejores tiempos. Ahora bien, lo que toca preguntarse es que ¿cómo nos explicamos que una reducida cantidad de habitantes haya podido llevar a feliz término esta obra que por sí sola necesita de cientos de miles de obreros que la hayan trabajado durante mucho tiempo para darle esa magestuosa grandeza a su labor? ¿Cómo se explica, por otro lado, que ella haya sido construida desde un comienzo con todo el derroche de un refinamiento artístico, arquitectónico, técnico y científico, sin demostrar una paulatina evolución en estos conocimientos y procedimientos? Son interrogantes estos que sólo un minucioso y profundo estudio de la arqueología de estas ruinas, ayudado por el auxilio de otras ciencias complementarias podrá contestarlas satisfactoriamente. Hasta mientras únicamente el asombro y la admiración propios de la consciencia vigilante ante lo desconocido y grandioso es lo que nos cabe como primera actitud.

Respecto a su denominación originaria existe el dilema de que en caso de ser Qqusi Chaca (que corrientemente en la actualidad los indígenas de los alrededores le llaman así); este nombre provendría del calabacín que es el fruto de una planta cucurbitácea de corteza dura y forma ovoidal, que al secarse y extraérsele el contenido sirve de poro y se le usa como depósito de líquidos. A esto se le designa Qqusi; y Chaca en quechua quiere decir puente, lo cual equivale a que Qqusi Chaca significa el "puente del calabacín". En cambio hay otra denominación cual es la de Cusi Chaca que en el idioma nativo significa "Puente de la Alegría", y que, según versiones de una vieja tradición, este nombre de la ciudad proviene de que

ella sostuvo una cruenta guerra en lejanos tiempos cuando todavía era, junto con otras de la región, una población autónoma, con otra ciudad limítrofe, y que esa guerra terminó con la aplastante victoria de sus pobladores que celebraron su triunfo en el puente que existía sobre el río de Pampa Ccahuana. En fin sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Qqusi Chaca o Cusi Chaca son sus nombres más apropiados y por tanto el pretender llamarla Llaeta Pata como prematura y úgeramente se está haciendo por algunas personas inescrupulosas es improcedente.

La construcción gramatical en quechua determina que el adjetivo precede al sustantivo, como ocurre en el inglés; de manera que en caso de ponérsele este nombre a Qqusi Chaca se tendría que llamarle Pata Llaeta (población de la altura) siquiera por estar situada sobre la plataforma de andenerías donde está; pero de ninguna manera de Llaeta Pata en su significación expresaría altura pueblo y en el mejor de los casos, o sea, dándole a la palabra altura la categoría gramatical de adverbio de lugar, la de altura del pueblo.

MACHU KKENTE.—Qqusi Chacá, como se ha dicho, es el núcleo central donde confluyen varios grupos arqueológicos correspondientes a un mismo estilo constructivo, los mismos que abarcan una considerable extensión topográfica, que va desde las empinadas alturas de la Fortaleza Adoratorio de Machu Kkente, hasta la Fortaleza Cuartel de Leonniyoc. El primero dando frente al sector de Machupijchu y el segundo al de Ollantaytambo. Fuera de ello las construcciones de andenerías con fines agrícolas, todavía se extienden desde la planicie de Huayna Kkente, hasta la quebrada de Huayllabamba que es paralela al curso del río de Pampaccahuana y que corta perpendicularmente al río y valle del Vilcanota.

Aproximadamente todo esto comprende una superficie de 3 a 4 ks. cuadrador. Los nombres de Kkente, Leonniyoc, etc. son tomados de la nomenclatura de los sitios donde se hallan

las ruinas y que por tanto no son seguramente lo que al principio tuvieron.

Ahora bien, refiriéndonos a Machu Kkente tenemos que está a una altura aproximada que es mayor a la de Machupijchu y en una ladera mucho más parada que en la que se encuentra esta última ciudad. Sus construcciones coronan y rodean toda la parte superior de inmenso collado adorado a la cadena de montañas que forman el álveo izquierdo de la quebrada de Ccori Huayrachina. Obra ésta de desconcertante magnitud por el derroche que se ha hecho en el difícil transporte de un cuantioso material de piedra y seguidamente porque también se ha facturado con refinado lujo en la ubicación de las construcciones, muchas de las cuales equilibran por decirlo así en abismos de escalofrantes precipicios. Vista de abajo la fortaleza tiene la apariencia de una formidable pirámide que se alza desde las laderas de la montaña, para truncarse en la altura con la construcción de grandes pabellones donde existen algunos que tienen hasta veinticinco ms. de largo por ocho y nueve metros de ancho. Estos pabellones parecen corresponder tanto a santuarios destinados a usos litúrgicos, cuanto a viviendas de comunidades sacerdotales encargadas de ejercerlos. Asimismo podría colegirse que algunos de ellos eran pequeños cuarteles de acantonamiento de las tropas que resguardaban la Fortaleza.

Las habitaciones tienen hornacinas que en el caso de ser santuarios tendrían por objeto guardar las hieráticas fitomórficas, zoomórficas o antropomórficas del culto; y en el de ser cuarteles otras finalidades correspondientes a estas dependencias.

Entre estos pabellones hay uno que tiene dos apartamentos separados por la mitad mediante una pared divisoria; pero que todo él tiene tan sólo tres muros, o sea, uno longitudinal y dos transversales, sin contar al que sirve de intermediario entre las dos habitaciones, quedando por tanto uno de los flancos longitudinales al descubierto, no habiendo ninguna huella de haberse levantado alguna construcción que poste-



Jardines colgantes en Machu-Kkente.

riormente haya sido destruído. Esto es típico, sobre todo porque su construcción esta aparejada con material de piedra y barro mucho más finos que en las demás. La hechura de este pabellón es de rango superior tanto por la finura y simetría de las piedras, cuanto por la estructura de conjunto de los muros, lo cual es significativo. Hace presumir que su finalidad ha sido muy especial y quizás hayan sido éstas las piezas de los sacrificios y de las libaciones sagradas en los momentos matutinos o vespertinos del día, en los que el Dios Sol era objeto de específicas liturgias hieráticas y que para el caso el lado descubierto tiene acentuada dirección hacia el oriente.

Fuera de esto hay otro grupo de construcciones en el que las habitaciones se distribuyen a lo largo y lo ancho, formando pequeños patios: en un muro de estos aparecen hornacinas más anchas que altas, lo cual rompe el ritmo de la forma alargada trapezoidal de las hornacinas que generalmente ostentan este tipo de edificios. El monumento tiene una magnífica entrada de doble jamba escalonada, hecha con un material de piedra perfectamente pulimentada y con piezas de formas regulares como en las mejores construcciones que existen en Machupijchu y en el Cuzco. Esto es sintomático digno de mejor interpretación, porque recién se presenta esta variación arquitectónica a través de todas las formaciones de Kkente y Qqusi Chaca.

Como de antesala a esta fina portada se encuentra una habitación circular medianamente sumergida en el subsuelo; está hecha de pequeños sillares pulimentados de contornos regulares que no requieren del barro para el relleno de las fisuras de los ensambles entre unas y otras. El círculo del interior tiene por techo una inmensa roca aplanada en su base que la cubre como una enorme tapa; y por salida, una pequeña portada ancha y adornada con hornacinas en sus flancos laterales. Esa portada da frente al este, particularidad que le otorga siempre una significación ritualista a toda la construcción. El recinto tiene la singular cualidad de su resonancia acusada, que aumenta la intensidad de los sonidos producidos en el in-

terior, así como una receptividad extraordinaria para repercutir los sonidos y ruidos que se producen en el exterior en directo contacto con el suelo. El hecho de que altera la voz humana dándole un carácter artificial hace deducir que servía para algún objetivo particular, sea de orden religioso, político, o jurídico, que de esta manera se solemnizaba prosaicamente el gesto, mandato u oración de las personas que hablaban en su seno.

A más del riachuelo que baja por una estrecha quebrada, cuyas aguas se utilizaban para los fines de la higiene y la alimentación, se construyó una acequia que baja desde las cumbres, que cae casi verticalmente a la ciudadela y que es seguro tenía una utilización especial: los restos de esa acequia son todavía perceptibles en algunos sitios, pero que la mayor parte de su curso ha desaparecido cubierto por el espesamiento y la tierra que se ha apelmazado encima.

En cuanto a la construcción de andenes, que de abajo para arriba se levantan; es asombroso subrayar la inmensa cantidad de materiales empleados en tan descomunal obra de gigantes. Empezando por el difícilísimo acarreo de las piedras, que han sido llevadas hacia arriba por una violenta pendiente y acabando en los peligros que se han debido arrostrar para el afirmado de la cimentación y delineamiento de las plantas y terminar los paramentos, que en muchos sitios están prácticamente al borde de profundos abismos inexpugnables. Grandes sectores del cerro están cubiertos por estos andenes especialmente en lo que concierne a la parte alta. Y tal es la consistencia de estos trabajos magistrales que hasta ahora permanecen sin haber perdido su solidez y estructura primitivas. Obra maestra de técnica y habilidad arquitectónicas, que no han podido llevarla a cabo sino una raza de hombres muy superados en su evolución cultural. Las andenerías son del mismo tipo de las que se han erigido en todo ese amplio sector arqueológico de Qqusi Chaca, donde las piedras de diversos tamaños, es decir, desde las más pequeñas hasta las más grandes, han sido debidamente pulidas como



Santuario rodado de extensa andeneria en el pabellón Norte del grupo arqueológico de Machu-Kkente.

para una superficie plana a las fachadas y donde los resquicios de piedra a piedra han sido encajados con piedra menudas ligadas entre sí por barro gredoso con mezcla de cascajo que tiene toda la firmeza de la cal, el cemento o el hormigón mejor preparados de nuestros tiempos. Sólo así han podido conservarse estas construcciones a pesar de todas las contingencias calamitosas de la atmósfera y la topografía escabrosa y desnivelada de los terrenos. Obra inmensa en su magnitud y calidad solamente comparables con la Muralla China o los Acueductos Romanos, que necesitó para su consumación el concurso de una inteligente visión planificadora, junto a una voluntad soberana que sólo las culturas grandiosas han podido realizar en el devenir histórico de su máxima evolución. Por eso Machu Kkente es pues, otra de las muestras admirables de la monumentalidad tawantinsuyana que existen en Qqusi Chaca, que al ser limpiada y restaurada sería el asombro de los arqueólogos y turistas que la visitaran.



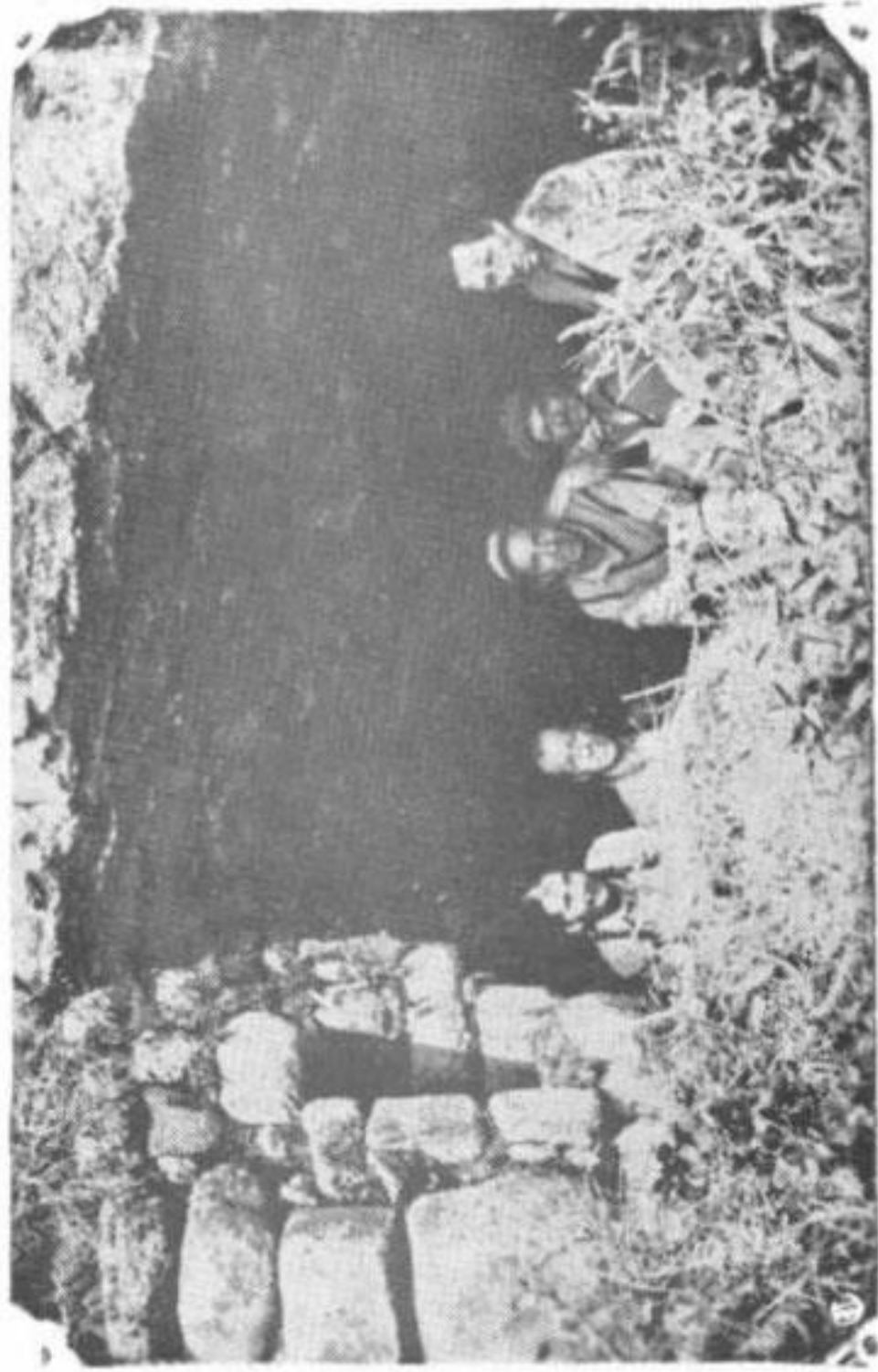
HUAYNA KKENTE Y LEONNIYOCC.—He aquí otros dos grupos arqueológicos integrantes de la ciudad-jardín de Qqusi Chaca: el primero constituido por una serie de andenes perfectamente situados en la esplanada del pequeño valle formado por el Vilcanota a la altura del km. 88 del FF. CC. Cuzco Santa Ana y que han sido faccionados con notoria finalidad agrícola; el segundo, denotando una serie de construcciones que se hallan al frente y encima de la población mencionada, con claros objetivos de resguardarla del lado de la quebrada que viene desde Ollantaytambo.

Respecto a Huayna Kkente se tiene descendiendo de la gran fortaleza de Machu Kkente, por la sección que se aproxima hacia Qqusi Chaca, se llega a la parte estrecha de un llano que en ese sitio se espigona por el acercamiento del río a la faldada de la montaña donde está la fortaleza. Sin embargo los andenes han sido acondicionados de tal manera, que siempre

se ha ganado terreno de extensión suficiente para los cultivos. El largo alineamiento de los muros que los sostienen han sufrido una ligera desviación curvilínea en este lugar, ajustándose a estrechamiento del suelo y ofreciendo un espectáculo lleno de belleza panorámica. Como en Yucay, en Huayllabamba (que está frente a Yucay), Mascabamba y Ollantaytambo, aquí también se ha hecho lujo de técnica y arte depurados en la construcción, al transformar las sinuosidades abruptas de los terrenos en pequeñas y grandes jardinerías escalonadas en gradientes geométricas que se suceden desde el borde del río hasta tomar las altas laderas del cerro. Esta caprichosa y compleja acuarela hecha de piedras fué sabiamente dibujada por aquellos ingenieros que a la utilización de los suelos, sumaron la estética impresión que ofrecer pudieran al ser avistados desde lejos con el atavío de estas sus armoniosas construcciones.

Esas andenerías comienzan formando largos cordones que nacen al pie del macizo de Machu Kkente, para terminar con ligeras interrupciones, en la pequeña población antigua de Huayllabamba que es distinta a la que se encuentra frente a Yucay y que está ubicada en la margen izquierda del río Pampa Ccahuana. Esas construcciones comprenden una extensión aproximada de 10 a 12 kms. de largo, tomando el curso de dos quebradas y denotando los fines de servir a la agricultura. Quiere decir pues, que la población de Qqusi Chaca vivió a expensas de la producción de estas tierras que por su calidad y dimensiones aseguraron sobradamente la satisfacción de sus primordiales necesidades. No obstante, hay que hacer hincapié que en Huayna Kkente es donde ellas alcanzan mayor envergadura por su profusión y la configuración de estos monumentos.

Esta llanura tiene más de 2 kms. de longitud por 1½ km. de ancho en su parte más amplia: aquí los andenes comienzan en las orillas del Vilcanota, como perfectamente puede apreciarse desde la línea férrea donde sirven para contener el peso de la gravitación de los terraplenes lindantes con las



Cámara subterránea de estilo incaico en Machu-Kkente.

aguas, cuanto para asegurar los terrenos de la erosión y los desmadres del río en tiempo de lluvias. Los terrenos están a gran altura con respecto al nivel del río., y por lo mismo el peso de estas masas ejerce presiones muy fuertes en las murallas, sin por ello afectar en lo mínimo su consistencia. A estas construcciones les sobreesiguen los anchos terraplenes que se desplazan en gradientes escalonadas hacia arriba, teniendo pasadizos de andén a andén mediante escalinatas que los comunican entre sí. También en los paramentos de los muros existen escaleras de piedras alargadas y sobresalientes de la superficie, que sirven de escalinatas para facilitar el tránsito de los peatones. Esas escaleras están enquistadas guardando distancias regulares y dirección uniforme, aumentando con este ornamento el ritmo artístico de estos grupos. Los muros varían en su altura desde los 5 ms. más o menos, hasta los 2 ms. aproximados, ocurriendo mucha variación también con su longitud y alineamiento.

La serie de andenerías termina en un pequeño poblado antiguo, cuyos restos están repartidos en el lugar llamado Tiendachayoc donde existen conjuntos de casas, callejuelas y vallados que por desgracia se han destruido casi por completo. Al lado derecho y un poco más abajo de esta población se ha encontrado la enorme roca labrada que apareció en varias fotografías y que a todas luces parece haber tenido un empleo litúrgico. El hecho de haberse labrado en ella un pequeño pocillo de simétrica forma cuadrangular que servía seguramente para depositar los líquidos consagrados para las libaciones rituales; así como el haberse encontrado debajo de este pedrón una porción de osamentas humanas, hace presumir que bien podría haber sido una especie de altar para los sacrificios. Al centro tiene algo como un asiento de amplias proporciones a lo ancho del espaldar, todo ello fino y simétricamente labrado. Siguiendo en línea recta hacia la altura de la montaña, se encuentra un collado rocoso y abrupto donde se han terraplenado con todas las dificultades del caso, tres anchos an-

denes cuadrangulares que se suceden escalonadamente y que son todo un símbolo de la manera cómo los antiguos han domado los más escarpados breñales para convertirlos en auténticos vergeles colgantes.

En lo referente a Leonniyoc, tenemos que está formado por un conjunto de construcciones de pequeñas y grandes salas que se apeñuzcan sin presentar pasadizo o entrecalle, lo cual demuestra que su objeto no ha sido el ser una población sino más bien una fortaleza cuartel donde debían acantonarse las fuerzas militares que custodiaban y defendían la ciudad de Qqusi Chaca. El contorno que presenta este interesante grupo es circular y está colocado en la cúspide de una meseta dominante y que es inexpugnable en las dos terceras partes de sus flancos. Leonniyoc está a más de un km. de distancia de la ciudad, desde donde es completamente observable. Su arquitectura es del mismo estilo de construcción que el existente en todos los demás grupos. Cuenta con un torreón circular que tiene ventanales que dan cara al oriente y a lo que parece primitivamente tuvo elevados muros que ahora se han truncado a causa de voluminosos desmoronamientos que ha sufrido. El nombre de Leonniyoc, que en la actualidad tiene para los nativos, obedece a que la fortaleza está cerca de unos roquedales donde se halla la figura de un león esculpido en alto relieve, pero que la espesa vegetación que ha cubierto no permite verla a simple vista.

Más abajo de este fortín, siguiendo la pendiente de la ladera en dirección al Vilcanota, también existen restos de un pequeño puesto de observación y además restos de una especie de plaza circular que en la actualidad no tiene ninguna ruina arqueológica. La prominencia de esta ladera, con referencia al nivel del fondo del valle, hace que aquí existan estos puestos de vigilancia y que dominan grandes áreas de paisaje que se abre a lo largo del Vilcanota.

Encima de Leonniyoc y a gran altura se halla igualmente otro grupo arqueológico que aproximadamente está a mayor nivel que Machu Kkente, por lo que se colige que es otro

puesto de vigilancia, con la característica de que es más estratégico, ya que el radio de observación que posee es mucho mayor que el de los anteriores. Las ruinas se encuentran en la cúspide de una meseta sumamente parada lo que hace muy difícil su ascenso. Las construcciones se levantan en los bordes mismos de la meseta, dando la impresión de un enorme observatorio colocado en lo alto de la montaña. Por esta razón los nativos le han llamado PATA LLACCTA (Pueblo de la altura) que no por eso es una población como se ha creído erróneamente, sino un simple puesto de vigilancia. Domina a más de la Ciudad de Qqusi Chaca, gran extensión del valle del Vilcanota y otra angosta quebrada paralela a la de Pampa Ccahuana que se dirige también hacia la cordillera del Salcantay por donde pasa un ancho y empedrado camino incaico, que pasando por las alturas de Qqusi Chaca, sigue hasta el valle de Vilcabamba. La dificultad de estas descripciones se aumenta por la falta de un mapa y croquis arqueológico de toda la zona en que estén ubicados los diferentes grupos que la componen, junto a las distancias y altura correspondientes en la accidentada topografía de los terrenos. Porque para el que no conoce estos lugares es harto difícil formarse siquiera una somera idea de lo que en realidad son estas maravillosas ruinas.

En resumen: Huayna Kkente está constituido por una grandiosa serie de construcciones de andenes y terraplenes, que han acondicionado la primitiva naturaleza salvaje de una gran ladera, para convertirla ora en geométricas pampas de cultivo, ora en largas hileras de terrenos planos que se escalonan gradualmente ofreciendo un espectáculo muy sugestivo, Leonniyoc, en cambio, es una fortaleza que defiende la ciudad por los flancos que corresponde ya hacia el valle de Pampa Ccahuana, ya hacia el valle de Vilcanota que se dirige a Ollantaytambo.

Hay mucho que decir sobre la significación histórica de esta zona, que por el momento sólo nos plantea el problema, de su antigüedad en relación con otros grupos de zonas diferentes como Ollantaytambo, Machupíjchu, etc., etc. La deter-

minación de su antigüedad, podría ser la base para el conocimiento de sus posibles fundadores, sobre quienes se podría inferir acerca de su organización política, económica y social, para luego penetrar en las formas más elevadas de su cultura, como el arte, la técnica, la ciencia, la religión, etc. Esta reconstrucción histórica necesita ampliar el campo de sus estudios por otras zonas, otras regiones, que comparadas unas con otras, podrían darnos luces para deslindar las confusiones que sobre nuestras épocas primitivas existen como consecuencia de teorías extrañas o estudios muy apresurados.



Grupo de excursionistas en la ciudad de Qquis-Chaca.

"MAÑANA"

UN APORTE PARA LA MEJOR COMPRESION DE UNA CULTURA

por LAJOS D'EBNETE

La palabra "Mañana" — y dicho sea sin propósito de ironía, que antes bien lo es, de respetuoso amor, es palabra que a diario escuchamos todos en el Perú.

Se la dice en condiciones tales de compromiso, y los resultados suelen tener tan poco que ver con la promesa implícita en su brevedad, que para quien la escuche con oídos atentos sólo a su sonoridad superficial, tórnase en algo desesperante o en algo que sólo es anuncio de dilación o incumplimiento. Y con ello se oscurece la posibilidad de una comprensión en cuya hondura yace la comprensión de sí mismo, de esa intimidad profunda del propio ser inmutable donde, fuera de la intrascendente temporalidad cotidiana, yace y reposa o aguarda, y es más idéntico consigo mismo.

Por-qué? No hay algo extraño en esta repetición obstinada de una palabra, siempre la misma, en las más diversas circunstancias, anunciando siempre el mismo resultado final? ¿No se expresa con ella todo un modo de ser? ¿O todo un modo de no ser, puesto que alguna íntima razón debe de estarse trás de ella, siempre al acecho y siempre igual, para lanzarla siempre igual? ¿Y para lanzarla cómo? ¿Disfraz, promesa, pretexto? ¿O recuerdo; recuerdo de algo entrañable, recuerdo de un olvido imposible, recuerdo de un no poder o no querer recordar?

Más extrañamente aún, se nos ofrece en este caso una coincidencia absoluta entre dos palabras de idiomas totalmente ajenos, unidos extrañamente por la Historia. Porque si "mañana" designa en castellano una extensión de tiempo determinado, o un momento en el tiempo, la misma, exactamente la misma palabra auténticamente quechua, designa situaciones, estados o condiciones relativas a la acción de prestar, devolver, obtener, pedir, orar. (*Mañay*).

Hemos pensado largamente que en esta coincidencia, en esta curiosa ambivalencia lingüística de un uso idiomático profundamente ligado a la expresión de un modo de ser, o mejor dicho, de un modo colectivo de estar, se oculta la clave indispensable para la mejor comprensión de aquello que es lo auténticamente humano del hombre peruano: su cultura. El ser y el destino, como fatalidad o como gracia, de su propia manera de ser humano. Hemos tratado de encontrarla.

Y es este esfuerzo cordial por contribuir al recuerdo, lo que ha dado origen, forma y sentido, a la presente investigación sobre la palabra quechua "mañana", a diario dicha y repetida también en castellano. En lo que sigue tratamos de exponerlo.

En la historia de la ciencia, yace tras nosotros un largo camino de investigaciones concernientes a la estructura del pensar humano. Indicar en ese trayecto la fecha y las circunstancias espirituales que ubican tal o cual acontecimiento concreto, no es por cierto tarea que presente dificultad alguna. Hacerlo no representaría más que ejecutar un corte transversal en la historia del pensamiento, pero con ello nada sabríamos acerca de la íntima necesidad y las leyes determinantes en el desarrollo del espíritu humano y mucho menos sobre la íntima necesidad específica del acontecimiento en cuestión.

Así, para determinarla en el caso de Levi Brühl y de las Leyes de la Participación mística que formulase, y en las que basó esta investigación nos bastaría con efectuar dicho corte cronológico. Empero, tampoco sería suficiente trazar otro, longitudinal digamos, en el sentido que lo hacen los actuales sis-

temas científicos. Para lograrlo sería necesario contar con una Morfología del Espíritu que abarcase todo y que, muy especialmente, tomase en cuenta la voluntad histórica del espíritu, escondida fuera, pero también, en la ciencia contemporánea. Voluntad ésa que muchas veces difiere de las tendencias científicas visibles.

El caso es particularmente notable en tratándose de la Psicología. Pero de la Psicología entendiéndola no como la disciplina definida bajo tal nombre, sino como el fundamento óntico definido por sí mismo para nosotros, y cuyo conocimiento parece estar presente siempre en la Historia, bien que bajo diferentes denominaciones.

Psicología es ésta, verdadero quehacer del "alma" y conocerla, que alguna vez se llamó Religión, que otra fué Teología, Metafísica, o Filosofía o que otras muchas, se zambulló bajo las aguas fluyentes y movidas de la Historia, ocultándose en las Escuelas Secretas, en Heráclito, Pitágoras, Platón ó las Logias Medioevales, para reaparecer más tarde, en otras circunstancias y con alguno u otro nuevo nombre.

Desgraciadamente hoy nos hace falta un estudio metódico de tal tipo, aunque, después de todo, es cuestionable si la ciencia podría ya ser capaz de reconstruir una Morfología semejante.

No obstante, diversos trabajos fragmentarios, hacen presumible que dicha Psicología, penetra en la filosofía europea a través del pensar socrático, si bien tiene luego que sufrir un largo proceso de extenuación hasta llegar a ser, en tiempo de Hegel una mera "fenomenología del Espíritu".

Pero entonces, simultáneo casi, con este volverse el Espíritu Viviente apenas un fenómeno para el espíritu, entendido como manera de considerar el mundo en forma especulativa abstracta, resuena el "He mirado en tus ojos ¡Oh Vida!" de Nietzsche. Palabras poéticas, por cierto, pero que, anuncian el renacimiento del Espíritu y que, poco a poco, promueven una nueva orientación en el acontecer del desarrollo científico.

El "espíritu" de la Teoría de la Relatividad y en general de toda la física moderna, como algo esencialmente diverso de la Clásica, es más comprensible considerado desde tal fondo. Y en la filosofía, esa Psicología reintroducida por Nietzsche se ha desarrollado promoviendo un desplazamiento en los intereses del pensar, que se traslada desde el objeto al sujeto, o más precisamente dicho, desde las cosas o ideas, al hombre mismo, para desembocar en la filosofía de la existencia. Señalaremos aquí, muy a la ligera, los más saltantes puntos en esta metamorfosis de la Psicología reintroducida por Nietzsche con su advertencia contra la superestimación —sin sentido ya— de la conciencia y que ha conducido a la renovación de la metafísica en Heidegger, para cuya ontología es "lo siendo" mismo, aquello que aparece como sustancia primaria digna de la conciencia.

Señalaremos así los trabajos de Brentano y Cohen. "Psicología Empírica como Psicología de la Conciencia", muy pronto seguidos por Dilthey con su "Nueva Psicología como entrada al entendimiento Filosófico de la Vida" y "El Hombre en su historicidad" de la Historia de la Cultura de Burckhardt. Apuntaremos, también al Conde York y Jaspers con sus "Elementos Psicológicos" que representan ya la superación de la Psicología de la conciencia. Se ve entonces al "alma", tanto en su tener sentido propio, y en sus experiencias vitales, cuanto en la conexión de ambos aspectos.

Luego, la Psicología individual y la estructural, la biología, etimología, sociología y gran variedad de estudios sobre diversos modos concretos de relación humana y sus contenidos psíquicos, se aunan tendiendo a la formación científica de una Antropología Filosófica General. De tal fermentación cristaliza la nueva metafísica o filosofía existencial, como respuesta a la pregunta: ¿qué es lo: específicamente filosófico en la Antropología Filosófica? La nueva filosofía inquiere por la condición humana del hombre, a la que trata de llevar a la comprensión de sí misma.

Querer, entonces, deducir la escuela sociológica de Dürckheim y sus seguidores y especialmente las contribuciones de Levy Brühl desde un corte transversal representado por la escuela antropológica de Tylor, Frazer, etc., sería tan inoperante como pretender deducir y comprender a Nietzsche y la filosofía existencial desde la filosofía de Hegel. El axioma fundamental y presunción básica del pensar antiguo: "El espíritu siempre se mantiene igual a sí mismo en todas partes" no es hoy día más que un prejuicio.

Hay, pues, por el contrario que buscar los antecesores y es entonces necesario tomar en cuenta a los psicólogos y filósofos como Ribot con su "Lógica de los Sentimientos" a Maier con su "Psicología del pensar emocional" y otros varios que hacen estallar los cuadros demasiado estrechos en los que la Psicología tradicional, influida por la lógica aristotélica, había encerrado la vida espiritual. El trabajo de Levy Brühl es inimaginable sin los estudios socio-filosóficos de Comte, quien en su "Curso de Filosofía Positiva" sostuvo aquella su fórmula, elaborada desde la biología y la sociología: "No se puede definir a la humanidad por medio del Hombre, sino al contrario, al hombre por la humanidad". Es indudable que Comte introduce una ciencia positiva de las funciones espirituales, no sólo proyectando sino precisando lo que tenía que ser la ciencia social que propugnaba.

El desarrollo posterior de sus indicaciones, es tarea que pertenece a los etnólogos y a las escuelas antropológicas.

Desde mi punto de vista, lo dicho aquí rápidamente sobre la existencia de una necesidad básica en la Historia, originadora del cambio de interés científico desde el objeto-hombre, a la subjetividad del hombre, tiene para el presente trabajo más importancia que el mostrar los fundamentos cronológicos locales de las Leyes de Levy Brühl.

Y es que nuestra investigación pretende lograr el "comprender percibiendo" — para decirlo con Heidegger, de una cultura con un modo de pensar específico desde otra cultura con diferente modo específico de pensar: comprensión, ésta

que, sin el cambio total de orientación antes indicado, jamás sería factible. Porque puede ser que diversas culturas, vistas a través de su idioma de formas, parezcan absolutamente diferentes, pero en su fondo original siempre son lo mismo.

En ese fondo óntico está presente siempre la originaria condición humana, desde la cual se diferencian razas, culturas e individuos, sin separarse en su trasfondo esencial mientras la Cultura vive. La presuposición de ese trasfondo óntico original, es lo que hace posible el entendimiento y comprensión de aquello que el Verbo quechua guarda en sí.

La "Ley de la Participación Mística" formulada por Levy Brühl y el Método Hermeneútico de Heidegger, sirven de posición fundamental en este trabajo. Creemos necesario ante todo, para su mejor comprensión, exponer en extractos, las proposiciones colectivas que sustentan la formulación de dicha Ley de Participación.

1. Las proposiciones colectivas son algo dado para todos los integrantes de un grupo social.
2. Se heredan de generación en generación.
3. Se impone al individuo causándole sentimientos de respeto, temor, adoración etc.
4. El sujeto colectivo no es diferente del individual. Ejemplo es el idioma, realidad social que se funda en proposiciones comunes.
5. Las proposiciones colectivas tienen leyes propias que no son la de la civilización. Su estudio, más bien, puede esclarecer el origen de nuestros principios y categorías lógicas.
6. El hombre primitivo crea la realidad de los objetos desde la P. M. no obstante, teme o espera una acción de los mismos. El poder secreto que les confiere es parte integrante de su propósición. Esta función define lo que Levy Brühl llama "místico", es decir, la creencia en fuerzas, influencias, acciones, no perceptibles por los sentidos, pero reales.

7. La realidad básica en que se mueve el primitivo es "mística". Son para él diversos que para "nosotros", todos los seres, objetos y acontecimientos naturales.
8. El ensueño le es proposición de los espíritus, fuente de apariciones divinas, y tiene que ser realizado.
9. No reconoce acción física, hay solamente acciones místicas.
10. Existe una relación mística entre lo que fué y lo que será. Estas relaciones preformadas, de ningún modo tienen su origen en la experiencia diaria que, frente a ellos, es impotente. Hay un elemento que nunca falta en esta relación: todos participan de la esencia de los objetos que están interligados en una proposición colectiva.
A este principio específico que domina las ligazones y preligazones de esas proposiciones, lo llama: "*Ley de la Participación Mística*".
11. El espíritu humano no siempre ni en todas partes se presentó ni se presente igual a sí mismo en su estructura.
12. Objetos, seres, apariciones, pueden ser, a la vez, ellos mismos y algo diverso.
13. Que las cosas sean opuestas, no conduce necesariamente a negar una, afirmando la otra. La contradicción pierde todo significado ante la comunidad mística esencial. No se trata de iguales nombres o relaciones, sino de identidad esencial.
14. La participación consiste en que las cosas más heterogéneas, por causa de fuerzas místicas activas en ellas, secreta y milagrosamente se coparticipan. Cada una toma parte en todo.
15. Pre-lógico y místico son dos aspectos de la misma propiedad fundamental, como características diferentes.
16. Lo místico es tal en tanto se considera el contenido de las proposiciones, y lo pre-lógico lo es si se considera sus relaciones. Pre-lógico no quiere decir antecendencia y no es algo antilógico, ni tampoco alógico. Pre-lógico quiere decir: no estar obligado a prescindir de la contradicción.

17. En su condición espiritual, lo lógico y lo prelógico no están colocados, el uno sobre el otro como estratos, sino que se interpenetran. La condición espiritual prelógica no analiza: es sintética sin análisis previo.
18. La abstracción se realiza bajo la Ley de la Participación Mística. La imágen se halla en relación con el poder mágico que esconde. Sin esta Participación la forma del objeto carece de valor. Si algo no tiene significado místico, carece de todo significado.
19. No solamente el estudio de las sociedades naturales humanas puede servir para conocer la condición espiritual prelógica y mística. Las sociedades de tipo superior surgen del mismo fondo.
20. Proposición —en el sentido expuesto— lleva consigo una dualidad en la entidad; es decir: sujeto-objeto. El alma primitiva no solamente se propone el objeto sino que es poseída por él y lo posee. Se comunica con el objeto, física y místicamente.
21. Cuanto más sensible a la experiencia, mayor sensibilidad a las contradicciones y consiguiente pérdida del carácter místico de la participación. Se le pierde al empezar la formación de conceptos.
22. El concepto es una suerte de precipitación lógica de las proposiciones colectivas que le han precedido. Una parte de los elementos místicos y prelógicos, en forma indefinida, queda viviente fuera de los conceptos y a su lado.
23. El pensar lógico no acepta la contradicción. El modo de pensar prelógico y místico, por el contrario, reacciona de manera indiferente a la necesidad lógica de excluir el término contradictorio. En consecuencia, el modo lógico de pensar no resulta heredero universal de las proposiciones. Pero el sentimiento vital interior de alguna suerte de participación puede ser suficiente para equilibrar las fuerzas de la necesidad lógica. La esencia de la participación disuelve toda dualidad contradictoria. Así, al tratar de reconocer a Dios dentro de los límites lógicos, parece, al

- mismo tiempo, unificar, al sujeto pensante con Dios, y alejarlo.
24. Seguramente el anhelo por la participación se mantiene siempre en nuestras sociedades, de manera imperativa y más fuerte que el anhelo por el reconocimiento o deseo de concordar con las exigencias lógicas. Aquel anhelo viene de más honda fuente.
 25. En las sociedades civilizadas, las proposiciones y sus asociaciones, dominadas por la Ley de la Participación, no han desaparecido. Viven lado a lado con las que obedecen a las leyes lógicas.
 26. La razón anhela unidad lógica, pero nuestra actividad espiritual es, a la vez, racional e irracional. Lo prelógico y lo místico, perviven siempre al lado de lo lógico.

Hasta aquí el extracto de los puntos teóricos principales aportados por Levy Brühl, en lo que, como se ha dicho, halla fundamento general este trabajo, en cuanto se refiere a la materia. Pero debemos aquí puntualizar también, algunas cuestiones de principio en las que, o bien se difiere, o bien se va más allá de los establecidos por la dicha Ley de la Participación Mística.

Esos puntos, implícitamente presentes a lo largo de esta investigación como fundamento específico, son los siguientes:

- 1.—La Participación Mística es el trasfondo de vida general del espíritu del hombre, su condición humana, y fondo en el que la Cultura se propone.
- 2.—Desde este fondo óptico original, las culturas, en estado activo, se exponen a la historia.
- 3.—El más originario elemento de una cultura, es el Idioma, preformado en la Participación Mística y conformado en la actividad cultural.
- 4.—La relación sujeto-objeto representa una identidad esencial, que se constituye desde la sujetidad — como condición general de ser sujeto — de la parte mística de la participación, y desde la objetividad — como condición gene-

ral de ser objeto — conformada como manera de pensar dentro de una cultura.

5.—A diferencia de la tesis de Levy Brühl y conexos de que el espíritu humano no es siempre y en todo lugar el mismo en su estructura, y a diferencia de la opuesta tesis antropológico clásica, sostenemos que esa estructura es siempre la misma en su *trasfondo ontico original* y siempre cambiante en su *desarrollo desde él*, manteniéndose en relación, mientras vive.

Tras de esta necesaria exposición preliminar, podemos introducirnos en la parte analítica de la presente investigación.

INTRODUCCION AL ANALISIS DE LA EXPRESION QUECHUA "MANANA".

Esta expresión se traduce como: "El que vuelve lo que se le ha prestado o ha obtenido" (Horacio Mossi).

La traducción tiene dos aspectos: primero: lingüístico y segundo: cultural, es decir, considerada desde una cultura con un modo de pensar específico, en relación a otra cultura con diferente modo de pensar específico.

La expresión traducida, se refiere a una actitud o acción definidas de un sujeto —en la frase denominado "El"— frente a un objeto de la acción, indicado con "Lo".

La expresión quechua no diferencia entre sujeto y objeto. (Mossi: "para la prenda y el fiador no hay más que una palabra "manuc-rantin" ...porque la quichua no distingue "el hombre deudor" de "la cosa que debe" y así manuruna dice: "hombre de deuda" y "hombre deuda") Sin embargo, en la traducción se presenta una conexión entre sujeto y objeto.

¿Qué ocurre, entonces? ¿Es que la traducción no es justa? La pregunta nos impide continuar el análisis, obligándonos a retroceder para observar, previamente, el método analítico.

Ordenémos, pues, las preguntas del análisis y tratemos de allanarlas:

Se nos presenta la expresión quechua "mañana" y su traducción al castellano.

Vemos que la traducción no coincide exactamente con el significado del original, por cuanto introduce una conexión entre sujeto y objeto que no aparece en aquel. Sin embargo, la expresión "mañana", se traduce al castellano más o menos como: el que devuelve lo que se le ha prestado o ha obtenido. La pregunta, entonces, de si la traducción es justa, debe ser respondida afirmativamente. Empero cabe ahora preguntar: ¿Es que esa traducción justa, también es "verdad"? ¿Y qué es verdad? "Lo que es semejante así mismo" nos dice Aristóteles. Luego, la traducción es justa, pero no es verdad.

Tal extraña conclusión, "justa pero no verdad", nos lleva a reflexionar un poco sobre nosotros mismos. Vale decir: a reflexionar sobre o acordarnos del Simismo.

El Simismo indica una dirección óptica. El reflexionar indica una dirección ontológica, como preparación de una pregunta que reposa en el mismo que la formula. Es decir: ¿Desde dónde es que la pregunta se hace tal?

Planteada así esta cuestión, parece susceptible de ser interpretada en una sola forma. Porque calladamente se da por sabido que no preguntamos por curiosidad, sino desde un pensar lógico. Y presuponiendo que es éste quien pregunta, a la interrogación "¿desde dónde preguntamos?" obtenemos la respuesta: Preguntamos desde lo lógico del pensar.

Más la expresión "lo lógico del pensar" significa, en sentido general, algo así como "un modo de pensar, perteneciente a un círculo de cultura que lo define y lo dirige". Y como la traducción lingüística, precisamente, esta destinada a ese modo de pensar, es que le resulta justa. Heidegger en "Ser y Tiempo" dice: (Cap. II, pág. 59):

"Ahora se conoce la constitución del ser —como algo comprensible de suyo— en la forma en que la acuña la interpretación inadecuada. De esta suerte viene a ser el "evidente" punto de partida para el estudio de los problemas de la teoría de re-conocimiento o de la metafísica del re-conocimiento.

Pues ¿qué mas comprensible de suyo que el hecho de que "sujeto" dice: relación a "objeto" y a la inversa? Esta relación sujeto-objeto tiene que darse por supuesta. Pero resulta un supuesto, aún si intangible en su facticidad, justo por ello literalmente fatal cuando se deja en tinieblas su necesidad ontológica, y, ante todo, su sentido ontológico"

Repitamos ahora la pregunta por la verdad de la traducción específica que nos ocupa. Porque hasta aquí se ha acentuado tan sólo en su exactitud, pero nada se ha dicho sobre su verdad. Mas ¿cómo podremos preguntarnos por su verdad, si la reflexión únicamente nos responde acerca de su exactitud? ¿Hacia dónde y desde dónde se tiene que revelar la verdad? "Verdad es aquello que es semejante a si mismo". Luego, la pregunta por el "¿hacia dónde?" se tiene que dirigir desde el quechua "mañana", y no según el logos que en ella se expone, sino según se pro-pone. El logos pro-poniéndose reposa en lo general y toma parte en él, como participación mística. La pregunta, pues, por la verdad se tiene que hacer desde esa participación.

Pero ¿qué parte de ese "mañana" pertenece o participa de lo general? Porque es esa parte la que, proponiéndose como logos de esa cultura, se expone en la multifacética expresión quechua: mañana, conformada lingüísticamente por varios sentidos, como consecuencia de la participación mística; y es eso, precisamente, que pertenece a lo general, lo que tenemos por objeto de consideración y quiere ser traducido "manteniéndose semejante a si mismo".

ANALISIS DE LA EXPRESION TRADUCIDA COMO: "EL QUE VUELVE LO QUE SE LE HA PRESTADO O HA OBTENIDO".

El pensar lógico se entiende a si mismo en su propio modo.

Este modo propio de entenderse trae por resultado que proyecte, en frases o en palabras, algo que éstas, según su propio ser, ni contienen ni sostienen.

En este caso, lo que se proyecta es el sujeto "El" y el objeto "Lo".

Pero ¿Cómo podríamos entender esta frase sin relación entre sujeto y objeto? Si no hay entre ellos diferencia —y en la expresión quechua no la hay— quiere decir que son idénticos. En tal caso es evidente que el sujeto devuelve, como objeto de la acción, su propia identidad esencial, que se le ha prestado o ha obtenido. Y ello, esa identidad, esencial, sólo puede ser entendida como Si-mismo, por cuanto "Lo" es idéntico con "El". Y ello es así porque ese "El" es la verdad del "Lo". Pero sin haber sido disuelto de la sujetidad general como único, no pudiendo por tanto, representar la proporción de la libertad de esa sujetidad general.

Al decir que "El-Lo" no están diferenciados, de ningún modo se afirma que la relación entre ambos no esté presente en la expresión Quechua. Lo está, pero como inseparablemente-presente en el trasfondo de la participación mística.

De otro lado la frase presupone otro sujeto más, distinto de "él que devuelve lo que se la ha prestado o ha obtenido". Este otro, impronunciado, está implícito como "el que ha hecho el préstamo y a quien se devuelve lo obtenido". El objeto prestado por este sujeto tan calladamente presupuesto y quien es algo así como la fuente original de la frase, ha sido reconocido y llamado: expresión de la identidad esencial entre "El" y "Lo".

Perq si llamamos a ese "El" original, "prestador", quien da en préstamo "El-Lo" y si tenemos en cuenta que la expresión quechua no diferencia entre sujeto y objeto, entonces también aquí existe identidad esencial entre ese "El" original, como sujeto del préstamo, y aquello que ha prestado, "El-Lo", objeto que se devuelve.

Preguntamos ahora, cómo hemos de entender el verbo denominado en la frase: devolver, prestar u obtener.

Al denominarlo así proponemos nuevamente un sujeto, porque se habla de: devolver a, prestado de, obtenido de. En

acuerdo con el sentido de la frase se comprende que esos "a" y "de" se refieren siempre al mismo sujeto.

A éste, ausente del tema de la frase pero implícito, lo hemos denominado "El original", quien se da en préstamo a sí mismo como "El-Lo" prestado, préstamo, que, al devolverse desemboca nuevamente en sí mismo. Por eso podemos entender a este "El original" como "sujetividad general".

Con las palabras: prestar, obtener, devolver, se presenta, pues, una relación, puesta a la vista como "relación consigo mismo". Se expresa así, cómo es que la sujetividad general se relaciona consigo misma dándose en préstamo, cómo es que lo prestado se relaciona como sujeto-objeto mientras se mantiene tal; y cómo es que este sujeto-objeto manifestado, se relaciona con la sujetividad general originaria si se devuelve.

En "prestar", "obtener", "devolver" se ha expresado, por tanto, impronunciadamente, la comunicación, es decir: la comunicación de la sujetividad general inseparable, "en" sí misma, "consigo" misma, y "hacia" sí misma.

HERMENEUTICA ANALITICA DEL RADICAL QUECHUA: MANA.

Hermeneútica es un método de la nueva metafísica, introducido por Heidegger en la filosofía existencial y explicado por él como: "Comprender percibiendo". Comprender quiere decir: "ermeneuein" (interpretari). Para Heidegger, se trata de un aseguramiento metódico y claramente diferenciado: dice: "En la idea del entendimiento y explicación originaria e intuitiva de los fenómenos, se halla lo contrapuesto a la ingenuidad de una contemplación casual, inmediata e inconsiderada de los fenómenos" (Ser y Tiempo, Cap. II, pág. 37). Y luego dice: "El sentido metódico de la descripción fenomenológica es exposición. El logos de la fenomenología de la existencia tiene el carácter del "ermeneuein", por medio del cual, al "comprender el ser inherente a la existencia" se hace saber el sentido verdadero del Ser, y la estructura fundamental

de su propio ser. Fenomenología de la existencia es "hermeneútica" en el significado originario de la palabra, el cual indica: la ocupación de explicar" (Ser y Tiempo, pág. 37). Y finalmente: En esta hermeneútica, en tanto que elabora la historicidad de la existencia ontológicamente, como la condición óntica de la posibilidad de la historia, está arraigado lo que sólo de una manera derivada puede ser llamado "hermeneútica: la metodología de las ciencias históricas del espíritu" (Ser y Tiempo, p. 38). Y es que si antes era posible imponer y prescribir a la dialéctica lógica alimentada en realidad desde la propia capacidad del sujeto, legalismos conceptuales y construcciones especulativas, ahora es "lo siendo" mismo quien se nos muestra como algo primario, o por lo menos equivalente en tanto fuerza y conciencia.

Como dice Brecht: "Si la metafísica post-kantiana era solamente real como dialéctica constructiva, ahora es solamente posible como analítica hermeneútica" (Introducción a la filosofía existencial).

Iniciemos ahora el análisis hermeneútico del radical **MA-NA**.

1. La primera sílaba de esta palabra es "MA". Mossi nos explica que la "A" de esta sílaba expresa "extensión". La primera letra "M" de la misma sílaba indica: "Existencia desde la entidad". Al mismo tiempo dice: "unidad" (desde la existencia) Y que "MA" como sílaba, quiere decir: "él que hace existencia de la entidad y unidad (desde la existencia)". Con el concepto "ex-ist-encia" indicamos la función de diferenciar y transmitir desde lo general a la generalidad. Tal es: comunicación existencial.

2. "General" es lo "sin-distinción", lo "no-diferenciado", el Ser impensado e impensable, ni temporal ni espacialmente. Esta definición indefinida, de modo negativo, deja al Ser "no distinguido-general" como "tensionalidad" general, simplemente llamada "lo General".

3. Distinguir, separar, dividir, subdividir, etc. indican procesos de multiplicación. Es, pues, lo General que se distin-

gue, separa, etc. Si comprendemos lo General en sentido absoluto, entonces se expone al pensar su "ser-uno". El "ser-uno" de lo General, que se pro-pone a sí mismo su "estar en sí mismo", es tensionalidad, que, distinguiéndose se expone. A-í, existencia es la ex-tensión, ex-puesta desde lo Uno-General: la diverdidad de la distinción en la multiplicidad, que se entrega, se de-pone a la Generalidad.

4. Si hemos considerado a lo General como "lo Uno de lo Todo" y a la existencia como "el Todo de lo Uno", entonces la Generalidad será el "Todo de lo Todo", llamado también "Unidad". Generalidad quiere decir: "Unidad de la multiplicidad dada"

5. La segunda sílaba del racial Maña es Ña.

Mossi nos informa: "La partícula final "ña" expresa: ya, ahora, o al presente y es también afirmativa". Su sentido general dice entonces: "es ahora así."

En el presente caso la sílaba "ña" forma, lingüísticamente, unidad con la sílaba "ma". Podemos decir entonces que, en el trasfondo de la participación mística, Ma y Ña se encuentran místicamente unidos. MA es, como acabamos de ver, la sujetividad general que hace existencia desde sí misma, pero también es la unidad.

MA, empero, como sujetividad, contiene la letra "A", la objetividad.

Si la sujetividad general "M" libera su objetividad "A", la cual pertenece a su tensionalidad, entonces "A" se presenta como extensión. Así, la "A" aparece en la sílaba ÑA como un "ahora", como la fugacidad de los instantes que pasan sucesivos, como algo solamente pegado a la "Ñ".

De tal modo representa, junto con la "Ñ", la existencia, como objetividad revestida de temporalidad.

En la existencia lo general es el "ahora-ahora-ahora..." y lo general en esos "ahora" es su: así (presente y afirmante).

De tal manera, "tensionalidad" quiere decir: Tiempo, la fuente original de donde fluye la temporalidad.

6. Si consideramos entonces y traducimos "el que presta", como " Sujeto" ello es justo para lo lógico del pensar, pero representa un fuerte empobrecimiento que, desde el fondo del original quechua, constituye la pérdida de la verdad. El análisis ontológico-hermeneúico, en cambio, nos dirige hacia la óptica misma, hacia donde el que pregunta puede, en su propia mismidad, participar en la participación mística, ahí donde "MA", el fondo eterno de la vida interroga al que pregunta.. Esa pregunta es la interrogación óptica original. Ella es en MA una Madre, sin distinción alguna, indefinida, general, eternamente hinchándose y perdiendo. Cuando separa de su "M" su "A" se distigue de sí misma y se expone en el parir. Pare así la existencia que aparece de ahora en ahora, y la espera, para casarse en la Unidad.

7. Aquí, la "A" de la segunda sílaba, NA, es el instante de la existencia, surgiendo como un río, de ahora en ahora en la temporalidad. Aparece, presente, como algo que es en ese momento, así, y luego desaparece súbitamente de la existencia.

Empero esta "A" no sólo se halla en la segunda sílaba "NA" sino también en la primera "MA". Separada, entonces, de la "M", quiere decir: extensión, conectada con ella la llamamos: tensión.

ANALISIS HERMENEUTICO DE LA EXPRESION QUECHUA: MA-NA-NA

Ma-na es negación. La sílaba NA como existencia, como "ahora-a:í" es decir "lo siendo" ha sido colocada en la negación. ¿Cómo está constituida la negación? Por lo general "MA" y por el "NA", indicativo del no-recordar. (Mossi y Lira: na, es interjección del que no recuerda.)

Es decir, que "lo siendo" en la existencia, al no recordar su identidad esencial, desde la cual ha sido "prestado", tiende al no-devolver.

Si hablamos ahora de "Na", y lo indicamos como siendo en la existencia del "MA", nos estamos refiriendo al Hombre

en su totalidad. Pero el Quechua está expresando con "Ña" la existencialidad de "lo Todo", y muy precisamente colocada en la negación, indicando así aquello que, por sí sólo, ÑA, de ningún modo puede ser considerado como "hombre". Ña necesita encontrarse fuera, aún más, solamente es visible en tanto se encuentra fuera de MA, porque sólo así se hace MANA, que se da en préstamo.

Si "ÑA" como "siendo-ahora-así" toma consigo la "N" del "no-recordar" NA, se convierte en "camino": NAN (Mossi y Lira: NAN: camino, paso, salida). Quitando, empero, la "N" del "NA" se destruye el no-recordar y se destruye también, la negación del "MA-NA". Más, al destruir el no-recordar, se expone o surge el "ya-no-olvidar" que es: el "recuerdo". NAN es, entonces, lo "siendo-ahora-así" que se acuerda. Y este acordarse sólo puede ser referido al "MA", a lo General, desde donde ha sido dado en préstamo, desde donde se mantiene y desde donde es "siendo-ahora-así". Esta expresión: "desde—donde—es—siendo—ahora—así" es la existencia.

El recuerdo, pues, no solamente es recordar algo, sino también el retablicimiento, el recordar nuevamente al "MA". Ello significa: "tomar el MA en sí". De tal manera ÑA es ya no solamente "MA", moviéndose fuera de sí, sino que el "ÑA" se pone en camino y con eso, se hace camino, pudiendo tomar el "MA" en sí. En NAN, MA se encuentra en camino. Así NAN no sólo es la verdad del MA recordada, sino que es su camino.

¿Hacia dónde, empero, se encamina el ÑA "siendo-ahora-así" recordándose como "ÑAN" y tomando así en sí el MA como MANAN? ¿Hacia dónde apunta su rumbo mientras "sakk"? La última sílaba "NA" no indica exclusivamente algo no recordado, algo que no re-aparece en la memoria. Mossi al explicar esta interjección la califica como referida o algo atrayente, excitante, amoroso. Y es que en quechua tampoco recordar tiene el sentido de hacerlo manteniéndose diferente de lo recordado, sino como un recordarse en lo recordado. Re-cord-ar quiere decir: volver al corazón,

o interiorizarse, destruyendo la barrera separatoria entre el que recuerda y lo recordado.

Al "no-recordar" ocurre una separación, una diferenciación entre sujeto y objeto. Recordando, la separación se torna unificación.

Para lo lógico del pensar "recordar" quiere decir algo así como: estar conciente "de", "sobre" o "hacia" algo. Empero el modo de pensar quechua se expresa en forma tal, que quien recuerda parece tomar en sí lo recordado (Soncco hapicco) Juntos toman parte en la participación mística y se exponen en la comunicación como *amor*.

Más ¿hacia dónde váse ahora MA-NAN, mientras se encuentra en MAÑA en su verdad y en MANAN poniéndose en camino? El camino de la verdad apunta hacia el último "A". Preguntamos ahora por él. ¿Cuál es la posición de ese "A" hacia dónde la verdad, encontrándose en camino, se dirige? ¿Y cómo es que se mantiene fuera de la verdad y del camino, como meta aún no alcanzada?

Hemos obtenido este último "A", quitando la "N" a la sílaba final NA. A ésta la hemos reconocido como uno de los elementos de la negación en cuyo medio fué colocado el ÑA. Luego, la negación fué destruída quitándole al "NA" su "N"; y así también fué destruído el no-recordar y al negarlo, surgió el recordarse en el amor. La pregunta: ¿Hacia dónde va la verdad? podría entonces ser planteada también así: ¿"Hacia dónde va el amor, recordando, mientras se encamina hacia el "A" final, y mientras en ese "ir hacia" se relaciona consigo mismo?

Volvemos aquí a la pregunta formulada en el análisis previo, concerniente a la comunicación y determinada mediante los verbos: prestar, obtener, devolver. Desde esas relaciones hemos cristalizado nuestro concepto de "relación consigo". Es decir: el relacionarse consigo mismo de lo Todo, mientras se presta; de lo prestado mientras se mantiene, y, finalmente, de lo prestado con lo general, al devolverse.

Se podría aquí, por tanto, esperar que el amor, relacionándose consigo mismo al acordarse, mientras se dirige al "A" final, estaría encaminándose a lo General. Si tal fuera, se igualaría el último "A" con lo General, entonces reaparecería la negación en primer plano.

Ciertamente, hemos encontrado que el "A" de la primera sílaba MA se exponía desde lo General y lo hemos reconocido, ya expuesto en "NA" como puesto en la existencia. Ahora la encontramos, nuevamente, al final, como un Omega hacia dónde aspira la existencia que se recuerda.

"Es que ese Omega" sería idéntico con el Alpha? Desde que lo hemos encontrado como manteniéndose fuera de la verdad y del camino, ello excluye la identidad! Queremos poner a prueba la pregunta por el sentido del "A" final, mediante las experiencias obtenidas en el análisis. Es decir: Hemos indicado al primer "A" como el Tiempo. Hemos deducido este sentido desde el significado quechua de la "A" como "extensión". A ésta, encontrándose en lo general, la hemos denominado "tensionalidad".

Al segundo "A" lo hemos determinado como "extensionalidad" del tiempo, o sea su temporalidad. Y ahora le otorgaremos a ese "A" final, el nombre de "Supertiempo", aunque por lo pronto no podemos dar contenido alguno a la palabra.

Preguntemos nuevamente: ¿Cuál es el sentido o la posición de tal Super-tiempo, que encontrándose fuera de la verdad y del camino, es a la vez, meta del "hacia donde" de la existencia?

Con estas interrogaciones hemos privado de piso firme a los resultados del análisis, dejándolos en fluctuación, pero simultáneamente, hemos llevado el pensar lógico hasta sus últimos límites. Porque la pregunta se basa en dos resultados analíticos:

1. El amor, recordando, en el último "A" se relaciona consigo mismo en lo General, y
2. El último "A" no es lo General y el Supertiempo se encuentra fuera de la Verdad.

Desde el punto de vista de la lógica, concluimos aquí en una fatalidad plena de contradicciones.

La tensionalidad de lo General, tornó a sí misma en la extensión, como amor recordándose (Mañan). Si la General lo es en su tensionalidad, en la extensión es "lo Especial" y en ello se relaciona consigo. Lo General así llegado a sí mismo recordándose en lo Especial, es la "relación consigo mismo" llamada: "la verdad". Sin embargo, mientras lo General se "especializó" en "verdad", ha dejado el último "A", o mejor dicho, no lo ha alcanzado. Pero precisamente por ello llegó a la verdad.

Por tanto:

1. El "A" final excluído, hace inseguro si "MA" realmente se relaciona consigo mismo en NAN, y sí, después de todo, podemos llamarlo "verdad"
2. El amor, recordando, fué iluminado al unificarse con él ese MA general en el contenido ex-tático: NAN. Y así nos encontramos con un último "A" contrapuesto a un MA-NAN en tensión extrema.

Parece, pues, que con la hermeneútica nos hemos enredado, perdiéndonos en una contradicción fatal. El pensar duda, duda si el MA-NA, exponiéndose hacia la verdad en MANAN la ha alcanzado realmente. Duda si, después de todo, el último A separado del N podría tener sentido. ¿Es que aquí el pensar duda del pensar o solamente de lo pensado? ¿O es que la discrepancia no se halla en el pensar, puesto que éste no protesta sino que tan sólo indica, y cual voz se opone a la indicación? Pero: ¿es, acaso, la duda algo más que un diálogo entre opuestos?

La duda surgió con la indicación de la "verdad siendo en el camino". Probablemente sin darnos cuenta nos habremos permitido aquí un salto que nos obliga a una investigación más extensa antes de poder plantear nuevamente la pregunta por el último "A".

DUDA DEL PENSAR QUE SE DESTRUYA A SI MISMA.

Es el MA mismo quien, al reconocerse, separando al A de lo General, se mantiene abierto al "ahora así". En ese estar abierto el mismo es "el que dirige" y "lo dirigido" y en su estar dirigido se funda su propia "dirección". Esta, su propia dirección, es el "ahora-así" arrojado a la existencia. No se acuerda de su propia dirección porque, precisamente, sólo se conoce en la temporalidad, es decir, desde su aparición, hasta su extinción.

Aquello "dirigido" es en el hombre el Yo, el origen de cuya dirección no esta en él, sino que es lo General quien se dirige a través del Yo. Cuando el Yo aparece, el Simismo se encuentra fuera de sí, pero a extinguirse aquel, tórnase nuevamente su propia mismidad. Lo dirigido es el Yo-sacrificio.

Lo General sólo puede dirigirse a su propio sacrificio. Al aparecer se afirma, pero al extinguirse define su propio "estar-abierto".

Así, la existencia no es la finalidad de lo General, sino el medio para definir ese su propio "estar-abierto". Por medio de su término la existencia logra su propia conclusión; lo General, empero se arroja más allá, saltando así en sí, en su propio origen, rindiéndose a su propio estar abierto, por lo cual, entonces, dirección, y finalidad, "salto inicial" (origen) y "salto final" se reúnen. Lo General se llena con su propio contenido extático, para que éste, por medio de la muerte, se pueda representar como pasado. El Tiempo temporalizándose, es la actualidad de lo General, el momento dado en préstamo desde sí mismo. En este "momento" lo General se ha colocado fuera de sí, se ha expuesto, representando la extensión: el "ahora-así". El actualizarse de lo General, es el movimiento, que percibimos como "tiempo temporalizándose". Aquello que el alma quechua llama "A" original, es el Tiempo absoluto que, en la acción de "prestar" se actualiza en el temporalizarse (MAÑA). En la extensión actualizada de lo General está el "ahora-así", lo prestado, que se ha de devolver al tiempo

absoluto. El aparecer del "ahora" es la "acción" (En Quechua denominada: acción de prestar).

Lo General como el que dirige, dirigiéndose a lo dirigido, es el Tiempo; lo dirigido es el Yo-temporal en el tiempo del mundo. Existir, entonces, significa: el prestarse desde la mismidad del Tiempo y el devolver lo prestado destemporizándolo o bien supertemporizándolo.

Mientras lo General está dirigido a su propio estar abierto, la existencia se mantiene abiertamente dirigida a la muerte. Conocemos la existencia como la extensión de tiempo encerrada entre nacimiento y muerte. Y así el estar cerrado de la existencia se manifiesta en ambos modos: de un lado como nacimiento, de otro como muerte.

Sin duda la existencia presenta el nacimiento como su límite inicial. Pero con éste no se expresa el mantenerse cerrado de lo General, sino meramente su exponerse en la temporalidad, justo lo que nos permite hablar de algo así como nacimiento.

Al otro límite de la existencia queda su estar cerrado como muerte. Pero es sólo que nos parece como si con la muerte la existencia quedaría cerrada. Y de cierto se nos muestra tal manera la determinación de la existencia, que la llamamos: muerte. Pero es ésta en todo caso lo que nos permite hablar de algo así como determinación, por lo cual se hace claro que la muerte es ese estar abierto de la existencia, a cuyo través puede salir de sí y que es por la muerte misma que la existencia se mantiene abierta. Más "en qué forma lo General está abierto a la existencia y ésta a la muerte? ¿Habríamos de considerarlo así como, por ejemplo, una botella que está abierta? Tal significaría que hay algo abierto y algo más, diverso que es su contenido. Pero lo General está abierto como algo que contiene o guarda inseparablemente a la existencia, que también lo es. Analógicamente, digamos, a un continuo de números que abiertamente ofrece cualquiera de sus integrantes para "ser visto", en cuyo estar a la vista se nos muestra, precisamente, el continuo mismo, lo Uno General. El número

entonces, percibido y señalado mediante su visibilidad, es determinado como tal número, afuera ya de Lo General. La indeterminación trascendiéndose, al determinarse, se muestra como "nacimiento de lo siendo"

El estar abierto de lo General al nacer, es idéntico con su estar abierto a su propia determinación, con ésto la existencia se convierte en parte determinante de lo General, y en esta forma lo siendo, es, y se mantiene en participación con lo General.

En el espíritu de la expresión quechua diríamos: se presta de ahora en ahora.

Solemos ver la existencia cerrada también a su otro extremo, es decir: con la muerte. Cerramiento, en tal caso, implicaría un estar cerrado de tal manera que lo encerrado no podría aumentar ni disminuir, ni mantener ninguna comunicación consigo. Pero más validez nos parece tener la concepción general de que la muerte es aquella puerta por la que la vida sale. El estar abierto a la muerte, representa: determinación. Repetimos: el estar abierto no debe ser entendido como si algo que contuviese algo, se separara de sí mismo, es decir, de su contenido, sino que la expresión define el estar abierto de la propia "visibilidad".

COMUNICACION-TRASCENDENCIA.

Nos parece que el espíritu quechua considera al NA, al "hombre-ahora-así" como el fenómeno de la trascendencia y que con ello expresa que para él, existir, no significa más que encontrarse fuera de sí, acaso en camino desde lo General hacia la Generalidad. El NA está rodeado de nada, colgado en la nada. Detrás suyo está la nada, y la nada está delante de él. Así, en medio de la Nada, tan sólo es el mediador, es decir: NA, lo "ahora-así" del momento extinguiéndose, intermedio de eternidades.

Transcender significa —como dice la comprensión original griega— "pasar por encima". El Tiempo absoluto, reposa-

do en lo General, "pasa por encima" de su propia temporalidad hacia si mismo. El "ahora-así" colgado en la Nada, es ÑA trascendiendo, pero sólo como "movimiento encontrándose a si mismo, al horizonte de lo más temprano y lo más tarde" como dice la definición del Tiempo de Aristóteles.

Durante dos milenios la lógica del occidente se ha amarrado a esos conceptos: "más temprano y más tarde", comprendiéndolos como temporalidad, como "era y será". Empero la alta intuición metafísica del espíritu Quechua nunca imaginaría el "era y será" como "más temprano y más tarde". Para él, trascendencia no es, en absoluto "desde" algo "hacia" algo. ÑA, no recordando, se encuentra al horizonte de la Nada (de lo "más temprano") y de la Nada (de lo "más tarde") y no quiere decir otra cosa que: "La Nada pasa por encima de sí a la Nada".

ÑA, no recordando es, por decir así, la trascendencia intrascendente. Pero si en ÑAN se recuerda, es la trascendencia. Y así ÑAN nos dice que en ese recordar ya no es mera existencia, sino comunicación desde lo General hacia la Generalidad, o desde Dios al Hombre.

De tal modo llamamos a la verdad encaminándose al último A, trascendencia, esto es: comunicación del Uno, en el Alguno, con la Unidad.

Pero hemos así diferenciado la trascendencia en tanto se refiere a ÑA, entendido como lo que tan solamente se encuentra fuera de lo General, en el diario vivir intrascendente del "ahora-así" lo que tan sólo pasa por encima de sí de la Nada a la Nada, lo hemos diferenciado decimos, de la trascendencia como ÑAN, habiendo aniquilado ya la Nada. Entonces trascender pasando realmente por encima de la mera temporalidad cotidiana, depende del recuerdo, y el recuerdo se expone como Amor.

Para el espíritu Quechua, trascendencia quiere decir: amor constituyéndose desde el recuerdo, exponiéndose en la vida diaria como comunicación.

Aquí empero habremos de tener en cuenta, que para la filosofía no se plantea nunca como problema, definir al preguntante con anterioridad a la pregunta. Desde el punto de vista del preguntante la trascendencia se presente en tres formas o estados:

- 1 En la participación mística (pro-poniéndose)
- 2 En el pensar (ex-poniéndose)
- 3 En el vivir la experiencia (de-poniéndose)

1.—Proponiéndose en la Participación mística —la Nada de lo Todo— la trascendencia está en su abismático fondo, como Tiempo y Espacio originales y absolutos; sin objeto, espectral como un presentimiento preñado. Y no en un infondo fondo que siquiera fuese, por ejemplo, cierto algo donde un Dios —padre o Espíritu— anduviera vagando, el cual espíritu contendría una suerte de programa desarrollable luego paso a paso, pero tampoco está en incierta hondura donde la trascendencia pudiese decirse: Soy una de las Ideas de la substancia original, aparecible a veces en la historia. En general, trascendencia es, precisamente: la Nada de lo Todo. Y justo en ello se funda la bivalencia de la Participación Mística: de un lado, mística, en cuanto relacionada con lo Todo, de otro preológica en tanto se relaciona a la Nada.

En su misticidad, es vivir sin tiempo experimentando a lo Todo.

Como preológica es un vivir sin espacio experimentando a la Nada.

Ya aquí, se puede aprehender en la Participación Mística a lo Todo, como Verdad de la Nada. El estar unida y opuestamente entretejidos el uno dentro y contra el otro de la Nada y lo Todo en su preposición pre-lógica y pre-mística, es precisamente, lo que la trascendencia requiere para realizar lo General.

2. En el carácter existencial del "Ahora-asi" se expone la "Nada de lo Todo", como la "Nada de lo Alguno". Y en doble aspecto, es decir: primeramente como condición de la naturaleza, o sea la mística (N); y luego como condición del pensar,

o sea lo lógico (A). Así NA es sólo la condición de la naturaleza y del pensar, naturaleza-pensar que está fundado en la Nada de lo General. La trascendencia para el "estar-ahora-así" o el "pensar-ahora-así" tan solamente es condición, y por ello aparece como sucesión temporal.

Para orientarnos es interesante ver como se expresa Brecht en su "Introducción a la Filosofía Existencial", p. 145: "Trascendencia es, para el filósofo existencial el símbolo fugaz e incognoscible de lo realmente opinado: ese algo más allá de toda corporalización, inalcanzable fondo de todo, que coge abarcando y que, por ello, nunca puede ser cogido ni comprendido".

3.—Trascendencia en el "vivir de la experiencia".

DUDA.

Es la lógica quien considera al último "A" como algo "dado", "definitivo", "hecho", "fijado", desconocido para ella y cuyas propiedades quiere ahora determinar.

En la Participación Mística, empero, ese "A" fué propuesto como posibilidad. Más esta pro-posición viene de la Participación Mística y no del lado del pensar! En el exponerse puede alcanzar al pensar, pero éste no puede dirigirse hacia ella. Y si lo alcanza, entonces parece al pensar únicamente una "intuición" o "fantasía" de la que se defiende.

En la intuición o simplemente "fantasear desde", el pensar alcanza su fondo inmediato, es decir, su propia pro-posición, que es idéntico con la ex-posición del contenido propuesto por la Participación Mística.

La duda se presenta por el hecho de que lo expuesto por la Participación Mística y lo propuesto por el pensar, no concuerdan. De un lado está el Amor, expuesto desde la Participación Mística, de otro lado, el contenido del último "A", buscado por el pensar. Más tarde el Amor como concepto definitivo del pensar, será igual con la esencia del Amor. Lo que el pensar captó en concepto, ha sido conceptuado como posibilidad. Válida, pero no inapelablemente.

El pensar trata de comparar un algo "posible" trascendiéndose, con lo todavía no real. Con ello arriba a su límite último y él mismo se ha colocado en fluctuación entre lo posible y lo ya no pensable. Porque lo posible, ónticamente, es esa Nada del pensar que lo empuje a pensar, más, de otra parte, el pensar es destruido en lo pensado. Lo doble del pensar se funda en su natural, pues en lo pensado fluctúa el pensar. Así se halla frente a su final limitación, a la que piensa como: "Nada". De un lado el fluctuar se constituye en lo posible y se funda en la Participación Mística, de otro lado, lo hace de lo pensado hasta su término o postrimería que él ve como Nada o Vacío (Ultimo A) En ese vacío, sin embargo, lo pensado "pasa por encima de sí mismo", se trasciende, con lo cual se realiza lo posible.

El último A representa la realización del MAÑAN, más allá del límite del pensar. El MAÑAN se funda en las posibilidades indiferenciadas de lo General, las que en el último A llegan a una realidad diferenciada. Por ello, si la verdad se pone en camino, su marcha conduce a sí misma, es decir, a la realidad.

Lo posible realizándose, es en su unidad, Vida Realizada, expresada como MAÑANA.

QUERER, TENER QUE, Y DEBER.

"Querer", "tener que" y "deber", generalmente son conceptos, que, como causales de acción en el nivel de la existencia, son equivalentes en sus propios campos de actividad. Nosotros distinguiremos al "querer" y el "tener que" del "deber", como si fuera un impulso a la acción proveniente del mismo YO. Al deber, lo precisaremos como algo que arriba al YO desde fuera. Aquí se trataría entonces solamente de una diferencia de dirección. Usaremos la palabra querer para indicar aquella actividad en la que el Yo se mantiene abierto o se devuelve a la muerte. La expresión "tener que", la usaremos para indicar tal actividad de lo General con la que se mantiene

abierta a la existencia. La palabra "deber" indicará aquella actividad, en el nivel de la existencia, en la cual las circunstancias existentes obstruyen el camino del "querer".

Si consideramos a lo General como verdad, entonces, existencia es "verdad realizándose". La verdad es una, por eso es evidente que "estar abierto" y tener dirección es una sola y la misma cosa. La verdad, dirigiéndose hacia sí misma, es el trascendental "tener que" de lo General. El tener que, es algo como el silencio de la certeza, que desde la profundidad original se refiere a sí misma.

Es el Simismo quien ha de objetivarse, y objetivarse significa: *nacer*. El Yo es ese algo real en el que la Verdad ha objetivado su "yo tengo que". Pero ese algo que verdaderamente "tenemos que" debemos realizarlo queriendo. Realizarse significa "quererse." Querer mientras uno tiene que, es la acción con la que el objeto Yo "teniendo que", se abre a la muerte. Porque la realidad sólo es real si es activa, es decir, cuando el objeto del devenir se transforma, por la actividad, en el sujeto de la acción.

"Actuar" en quechua, significa: *devolverse*. La acción definida desde el "tener que" y el "querer", es la verdad, siendo en el camino. El "Yo-objeto" es eso que "tuvo que", pero el "Yo-sujeto", desde ahora puede querer aquello que "tiene que", y eso es idéntico consigo mismo.

Nuestro ensayo se basa en la muy simple comprobación empírica de que en la parte de una vieja cultura de habla Quechua, cuando se usa la palabra castellana "mañana", se provoca una resistencia pasiva, expresada en forma tal como "no hacer lo comprometido", etc. Nos pareció que la comprensión de esa palabra provocaría un entendimiento, precisamente, el entendimiento de uno mismo, de esa íntima profundidad del ser donde uno, fuera de la temporalidad, reposa en sí y es más idéntico a sí mismo.

El análisis de la palabra ha indicado tres verbos principales: prestar, obtener y devolver. La resistencia, empero, indica el no-devolver. Porque si se devolviera no habría causa pa-

ra deducir una resistencia pasiva desde la palabra mañana. Y aquí hemos de preguntarnos por ese no-devolver.

¿Cómo se constituye el "no" que niega el devolver? Y cómo es que se presenta o se expresa en la voz "Mañana"?

El Quechua Mañana es: "aquello prestado u obtenido que se ha de devolver (Lira) En la expresión se halla presente la negación MANA como la Nada, en la que está colgado el ÑA. Este Ma-na, precisamente por contener a "Ña" no puede estar referido a los verbos. Pero aún si lo estuviera, se referiría al no prestar, no obtener, no devolver.

Nos hemos dado cuenta también, de que si ÑAño, se expone en ÑAN, es decir, en su camino para luego devolverse, entonces ÑA se encuentra en Mana en la Nada. El ÑA sería, entonces, tan solamente el ahora así prestado, el simplemente ir viviendo que se queda tal, sin trascenderse. La muerte es para el espíritu quechua, algo así como una trascendencia desde lo concreto a lo abstracto.

Linguísticamente, se expresa el "hacer de concreto abstracto", por el sufijo "Kay", infinitivo a la vez del verbo ser. Si Kay se pospone a un sustantivo concreto lo hace abstracto (p. e. Runa: Hombre. Runakay: humanidad. Padre Lira). Si ahora se hace del ÑA concreto, abstracto, se convierte en "ÑA-KAY": la Maldición. Si empero, ÑA al recordar se ha hecho camino, encaminando así a la verdad en MAÑAN, contiene en sí a "AÑA", raíz de AÑAY: la bendición.

La expresión MAÑANA contiene y lleva en sí presentes las raíces de AÑAY y ÑACAY, viviendo en la participación mística como raíz y factor fundamental y definitivo de una actitud ética, raíces que crecen, desarróllanse en acciones, y deciden dirigirse a la muerte.

Cada vez que se pronuncia la palabra "Mañana", aparece en la pro-posición es decir, en el trasfondo de la participación, mística, esa alternativa: *Bendición-Maldición*, como advertencia y como condición original del actuar.

En cada decisión del actuar el "tener que" se confronta con el "querer". Y aquí, exclusivamente aquí, se decida la

elección. En ello estriba la necesidad, pero también la libertad de ÑA para definirse. Se entiende que la libertad del actuar ofrece dos posibilidades a la decisión, desde lo cual podría constituirse el no-devolver, pero también el si-devolver. Nuestra tarea es, en este momento, precisamente mostrar cómo se define desde esa posibilidad, la realidad del no-devolver.

Podemos considerar el "tener que" y el "Querer" como necesidades existenciales. Sin embargo, la necesidad no es una idea abstracta, algo así como una condición, sino que es trascendencia con una dirección firmemente decidida. Es decir: el "tener que" trasciende al "querer" y, refiriéndose a sí mismo, se encamina al último "A".

Libertad, empero, es ese "querer" existencial que, desde la necesidad del "tener que", decidiéndose por la liberación se halla en camino. Pero la Conquista trastornó ese "libertad: la libertad de la trascendencia y así también, la libertad de movimiento en dirección al último "A". Desde entonces se levanta con opuesta dirección, contra ese movimiento libre del querer existencial, la contracorriente del "deber", lo que no fluye desde el trasfondo de la Participación Mística, sino contradiciéndola. Y entonces, el quererse a la muerte, no mana del seno original como AÑAY, la bendición, sino que cae como ÑACAY lo dinamizado por el "deber".

En este caso, la calidad de Kay como abstracción es cuestionable, ni real ni efectiva. En mi opinión ese "no" del no-devolver, no es una acción del "querer" de la "siendo-ahorasí" pero simplemente la ausencia del querer, expresada como actitud pasiva. Faltan aquí tanto la acción del querer, como la acción del no-querer.

Nuestra pregunta, pues, por el origen del "no" del no-devolver, ha sido contestada en tanto concierne al "desde que" se constituye, y "como" es, ese "no". Pero, asombrosamente, la respuesta ha sacado a luz también otra cosa.

Es decir: 1.—El "no", no se refiere al "devolver" como tal, sino a la trascendencia misma, la que se manifiesta como

“tener que querer”. El “deber” impuesto culturalmente por la Conquista se opone al “tener que” y por ello no se presenta el “querer”, y no se alcanza el devolver como trascendencia del querer.

2.—El “no” se constituye “hacia” y “desde” esa necesidad presente en la Participación Mística, como un Memento al *NA*, que no trasciende y transcurre viviéndose sin brillo, como *MANA-NA* (el ya-no).

DEL MORIR RETROGRADO.

En esta forma la muerte sólo puede representar el retroceso de la existencia. El existente “tener que” se niega a sí mismo. El “querer” queda sin brillo y sin decisión. Retroceder es el refluir de la existencia en su origen indeterminado, de donde fué sacada. Este retroceso conduce, ciertamente a la profundidad de lo General, pero no como plenitud, sino a la indeterminación original, a la profundidad inicial, a una obscura resignación, a un “estar cierto de sí mismo” sin haber logrado un reconocimiento acerca de futuras posibilidades. Este extinguirse sin brillo del retroceso, es la muerte tal como la tenemos. La más profunda comprensión de ese temor, no nos muestra el temor a la muerte —que psicológicamente es equivalente al temor a la vida— sino la perturbación de la dirección existencial, en la que lo General, ya no se autodirige más, cumpliéndose, a la muerte, a través del “querer, que tiene que” lo que representa al pasado, sino que el querer ya no se levanta desde la verdad, más en su contra o sin ella. En el “estar dirigido hacia sí mismo” el YO se entroniza en sujeto del “tener que”, entonces el Sí mismo deviene objeto de la dirección. El cambio del “querer” del Yo en el “tener que”, significa un cambio de dirección. El objeto Yo cambia tiránicamente en su sujeto. Este es el trasfondo de la introversión.

Por medio de tal tipo de introversión, lo General es puesto a la vista, por lo cual la muerte se coloca en retención, y el

primer salto, el surgir u origen, se abre el salto atrás, a la caída en la muerte. La muerte, obstruyendo el camino hacia el cumplimiento, no se nos muestra como lo posible realizándose, sino como lo real, habiendo perdido sus posibilidades. El Yo que ha sido detenido por medio del externo "tu debes", se encuentra en frente a un escoger. Este escoger es la libertad que nos ofrece cada "ahora". La única libertad del hombre histórico. Pero nunca puede plantearse el escoger entre muchas posibilidades, sino tan sólo entre: hacer lo que tengo que hacer, o no-hacer.

Hemos terminado aquí, según nuestra capacidad, el "exponer" y el "pro-poner". *Mañana* contiene, de cierto, muchísimo más y retiene muchos de sus secretos "para mañana".

Bien se me alcanza que mi trabajo presenta aún muchos perfiles no pulidos y muchos pliegues ocultos, que exigen más reflexión. Pero como aquí se trata solamente de un ponerse en marcha, de una primera tentativa de ayudar a reponer en camino, tanto ideológica como metódicamente, contenidos de una cultura hundida, pero de ninguna manera descompuesta, yo mismo considero mi trabajo como una posibilidad y una indicación, a fin de elaborar más ampliamente lo real posible.

El trabajo aguarda. Y requiere muchos ayudantes, pues creo que necesita —y así lo deseo— la colaboración de todo un pueblo, que se encuentra en su verdad y que exponiendo su voluntad en la acción, siempre se mantiene abierto. Me doy cuenta, igualmente, que he omitido dar una aclaración satisfactoria sobre la tercera posibilidad categórica de la experiencia de la trascendencia; es decir: sobre el "hacia dónde conduce el camino de la verdad, mientras se relaciona consigo misma?"

El interés de esa problemática es ajeno al modo de ser esencial del antropólogo, porque como científico es personalmente independiente y no tiene participación en el asunto. Pues, es así, que la lógica pregunta y distribuye las respuestas.

Por lo general, empero, sólo entonces comienza el problema del hombre: aún más, la problemática del hombre. El pensar lógico sólo puede comprobar que se halla en el camino. Y en tanto se halla en el camino, es.

Pero, como el pensar no es meta sino medio, llega ante el último A como delante de su propio abismo, en cuyo borde fluctúa, y lo sabe. Para Uds., sin embargo, que viven en el "ombligo" de esta vieja cultura, que llevan en sí al "Mallqui" e todas las momias y semillas de la Historia, y sobre todo, el Idioma como "único Monumento de reconstrucción" (Volney) lo expuesto, creo, no solamente es ciencia, sino algo digno de saberse.

Lo que para Uds. es abismo, lo que fluctúa en su cima, hemos tratado de exponerlo analíticamente. Pero aquello que AÑAY ÑACAY guarda en sí como propio por excelencia su ineludible esencia, solamente lo sabe el corazón Quechua de esta tierra.

Y ahora, en la época de un nuevo Pachacuti, afuera ya de todo exclusivismo científico, repetimos la pregunta: ¿Hacia dónde conduce el camino del Décimo Pachacuti, mientras la verdad recorre su camino?

La cultura pre-socrática terminó en las palabras: "Sabemos... que no sabemos nada". El Occidente comienza su última marcha, hacia la salida final de su cultura. Y en esa salida nos llama y nos dirige las palabras de despedida de Heidegger: "...Estamos en el camino... de pensar".

La pregunta, pues, por el rumbo del camino, no es inicial, ni terminal, sino que es agudamente actual. Porque es la única pregunta histórica al ir viviendo del ahora así, cuya respuesta es: o ÑACAY o AÑAY!

JACQUES MARITAIN Y SU CONCEPTO DE LA CIENCIA

Por M. A. RAUL VALLEJOS

El destacado pensador francés M. Jacques Maritain, el más difundido de los filósofos neotomistas de la actualidad, ejerce una evidente atracción frente al proceso cultural del mundo moderno y al avance de las ciencias llamadas positivas.

El mencionado filósofo, examina el valor de las ciencias experimentales y determina el tipo de conocimiento que nos ofrecen las mismas, especialmente frente al empirismo o positivismo lógico, sustentado por el Círculo de Viena, que fuera fundado por el año 1929 y frente al neopositivismo científico defendido por algunos investigadores alemanes.

Para el distinguido pensador francés, J. Maritain, el error de los neopositivistas del Círculo de Viena —como él les llama— consiste en reducir a la ciencia en general, a una disciplina consagrada al estudio, esencialmente y exclusivamente de los fenómenos, y al mismo tiempo, el contenido mismo de esa ciencia, carece completamente de sentido ontológico.

Hay que considerar en este aspecto, que, el movimiento del Círculo de Viena, fué propiciado por un selecto grupo de investigadores y físicos, entre los cuales se contaban matemáticos, lógicos, sociólogos y economistas; y este movimiento estaba destinado a estructurar, una epistemología de las ciencias exactas, definir el concepto y papel de las ciencias positivas y concretar una lógica moderna, de acuerdo con los elementos de las lógicas polivalentes, métricas, topológicas y simbólicas.

Como se comprende, la obra del Círculo de Viena, se ha interpretado de muy distinta manera, por parte de los grupos de estudiosos y críticos modernos, de suerte que, muchas veces se ha parado por alto, la obra llevada a cabo por esa Escuela, dentro de la reconocida brevedad de su existencia.

No hay duda que, como lo manifiesta el profesor Maritain, existe para un objeto, dos formas del conocimiento: uno de los sentidos y otro, del intelecto; pero la obra del Círculo de Viena, se concretó casi por entero, en la concepción de la ciencia de carácter positivista, de una ciencia del mundo de los fenómenos y a valorar, frente a las conquistas de la física, la mecánica y la dinámica, la utilidad del simbolismo matemático. Esto condujo necesariamente, al estudio de una lógica simbólica y empirista que fuera adaptable ya a las modalidades del criterio racional, frente a las nuevas y audaces teorías de las ciencias físicas.

El pensador francés, M. J. Maritain, que nos honrara con su visita, por el año 1936, declaró que no puede menos que reconocer, que existen verdades científicas ofrecidas por la obra de las ciencias experimentales. Para el eminente catedrático, — cuyas notables conferencias pronunciadas en el Salón de Actos de los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires, se recuerdan con honda simpatía — hay además de la verdad que nace de las ciencias fenoménicas, las verdades válidas en todos los sectores del saber, pues como ya lo había afirmado, existen ante el análisis de la razón humana, distintos grados del saber.

El Círculo de Viena, con sus más sobresalientes representantes se interesaron vivamente por precisar, aquellos principios de las ciencias experimentales y dejaron de lado, aquellas otras nociones, que no son el fruto del pensamiento físico-matemático. El razonamiento especulativo abstracto no les interesó, ni inmediata, ni indirectamente, pues estudiaron los métodos y los desarrollos de las asignaturas positivas, dejando de lado, toda otra cuestión que no revelara afinidad con tales ciencias. Cabe reconocer que, en este sentido, la obra del Cír-

culo de Viena, pese a las distintas críticas y objeciones que provocara en su oportunidad, ha sido fecunda, ya que, sin duda alguna, resultan ellos los primeros que lograron una valoración estimativa de las ciencias positivas, y de las proyecciones que las misma adquieren, frente a las exigencias del pensamiento moderno.

La tarea del Círculo o Escuela, sirvió para dar efectiva importancia a esas verdades logradas de las ciencias positivas, y para demostrar la utilidad que tiene el simbolismo matemático frente a las nuevas concepciones acerca de la estructura de la materia. Hay que reconocer que esa obra, se limitó al mencionado campo, y por ello, sus representantes no se preocuparon por el grado de verdad objetiva, ofrecido por otras ciencias, que también logran su tipo de conocimiento, que indudablemente tiene que ser valorado en los sectores de la epistemología y de la metodología.

En el Círculo de Viena, se revela el hondo anhelo de precisar el campo y la trascendencia de las ciencias positivas; y se dejó de lado, el examen de otras asignaturas que tienen un carácter especulativo y que no ofrecen a través de sus razonamientos, verdades asentadas en desarrollos lógico-deductivos y que adquieren también el carácter de la objetividad. En cierta forma, el mismo empirismo lógico de los representantes del Círculo de Viena, contribuyó a establecer una abierta diferenciación entre las ciencias experimentales y físicas frente a las humanidades y los valores culturales é históricos.

No podemos dejar de reconocer que existen verdades de carácter general que tienen validez en todos los órdenes del saber, y eso lo ha remarcado el mismo M. Jacques Maritain, al decir que existe lo que es verdadero en todos los sectores del saber, frente a las otras verdades que nos trae la experiencia de lo fenómenos de las ciencias positivas.

Claro está que el profesor J. Maritain, por su forma de pensar, defiende distintos grados del saber y al mismo tiempo, aboga por un concepto más amplio de la ciencia. Desde luego, la ciencia en su misma naturaleza, no puede ceñirse a

una interpretación simbólico-matemática, de los fenómenos sensibles, pues existe en ella misma, la necesidad de que no nos afrezca, un conocimiento limitado a un criterio determinado, sino un criterio integral y elástico, para interpretar la variedad de los fenómenos.

Por lo tanto, las nociones logradas por un método positivo-experimental e inductivo; como así también las logradas, por uno deductivo, lógico y especulativo tienen siempre su validez, y por ello, es inaceptable el predominio de un tipo de conocimiento de una ciencia, que usa un método experimental y examina todo el conjunto, con el anhelo de estructurar exclusivamente una ciencia de los fenómenos.

De esta suerte, advertimos ya que una diferenciación concluyente y aguda entre ciencia experimental y cultural, tiene que desaparecer cuando se examina el valor objetivo de las conclusiones que ellas logran conquistar.

Cabe agregar, que el profesor Maritain, con evidente claridad expresa que "Su error esencial —de las Escuelas Neopositivistas— es, pues, el confundir lo que es verdad en la ciencia de los fenómenos con lo que es verdadero en todos los órdenes del Saber". Ante lo expuesto, es preciso declarar que el Círculo o Escuela de Viena, se dedicó a estudiar el papel de la ciencia experimental y los conceptos por ella obtenidos, sin tomar en cuenta los otros tipos de verdades logradas por las ciencias humanísticas, históricas y culturales. Consideran ellos, que la ciencia de los fenómenos, se reduce al empleo de simbolismos matemáticos, y ese es el elemento fundamental de la ciencia. Por otra parte, el Círculo de Viena, se consagró a la formación de las lógicas polivalentes para el estudio de las nuevas concepciones de la física y de la geometría no-euclídea.

Por ello, para el distinguido pensador francés, el conocimiento tiene un carácter determinado de validez objetiva, y no es aceptable la primacía de una verdad lograda por la ciencia fenoménica, frente a otro tipo de conocimiento sustentado con el criterio de una disciplina histórica y cultural.

Por otra parte, la inteligencia de Jacques Maritain, analizó el tipo de conocimiento de la ciencia positiva, con singular agudeza.

No hay duda, frente a ello, que la obra del Círculo de Viena, precisó con evidente seguridad, el concepto de ciencia positiva, pero, al mismo tiempo, no es posible admitir en forma exclusiva, la preeminencia de un tipo de conocimiento, es decir, para los científicos, del surgido de la ciencia experimental. Aunque dedicados al estudio de las asignaturas de naturaleza fenoménica, los representantes del Círculo de Viena, establecieron una lógica empírica y simbólica, luchando por depurar la lógica científica, de todos los elementos que podían considerarse alógicos.

Cabe destacar que el eminente profesor Ernst Cassirer, reconoce la significación del simbolismo matemático y dice al respecto: "Necesitamos una plena libertad en la construcción de las formas diversas de nuestro simbolismo matemático para dotar al pensamiento físico de todo los instrumentos intelectuales. La naturaleza es inagotable y siempre nos planteará problemas nuevos e inesperados. No podemos anticipar lo hechos pero podemos prepararnos para su interpretación intelectual mediante el poder del pensamiento simbólico". (Ver: ANTROPOLOGIA FILOSOFICA. Introducción a una filosofía de la cultura. Versión española de Eugenio Imaz, página 396, Fondo de Cultura Económica, México, 1945).

Reconociendo el carácter fundamental y motriz que reviste para la ciencia física ese simbolismo, hay que remarcar que el conocimiento científico tiene un aspecto muy amplio, y como lo ha señalado el mismo profesor Maritain, al decir: "un objeto es siempre el lugar de dos conocimientos: un conocimiento del sentido y un conocimiento del intelecto".

Con efectiva claridad, el filósofo francés, advierte que la Escuela o Círculo de Viena, dió un evidente predominio al tipo de conocimiento físico-matemático y al simbolismo algebraico. Ante ello, Jacques Maritain, destaca que existen diversos órdenes del saber humano, y que al mismo tiempo, ase-

vera que existen verdades que lo son frente a todas las disciplinas. Por lo demás, el predominio de un tipo de conocimiento o de saber, restringe apreciablemente la agilidad especulativa del filósofo.

Para ello, y ante este problema, nos permitimos citar lo expuesto por el profesor Cassirer, en la obra mencionada. Dice así: "En la historia del pensamiento científico, la alquimia precede a la química, la astrología a la astronomía. La ciencia puede avanzar más allá de estos primeros pasos introduciendo una nueva medida, un nuevo patrón lógico de verdad. Declara que la verdad no puede ser alcanzada mientras el hombre continúe encerrado dentro del estrecho círculo de su experiencia inmediata, de los hechos observables. En lugar de describir hechos dispersos y aislados la ciencia trata de proporcionarnos una visión comprehensiva". (Obra citada, página 379).

Con las interpretaciones ofrecidas por Jacques Maritain y Ernst Cassirer, se advierte que el concepto de la ciencia, como ciencia de los fenómenos físicos, no puede adquirir sino nociones aplicables en el terreno limitado del conocimiento empírico, pero no alcanza el ideal de un conocimiento unitario e integral de los hechos.

Aún reconociendo la importancia del mismo Círculo de Viena, una ciencia reducida a simbolismos matemáticos, ofrece cierta clase de verdades; y por ello, una ciencia de los fenómenos necesita ser examinada con espíritu especulativo y deductivo, ya que al filósofo, le interesa conseguir una concepción más vasta, que trascienda el ámbito de los principios físicos, para encontrar una interpretación teórica y racional adecuada.

Sin desconocer el aporte de los defensores del Círculo de Viena, hay que convenir que el aspecto lógico, tiene una importancia excepcional en la estructuración de la ciencia. Por ello, Ernst Cassirer, dice acertadamente que cuando se notan progresos en las ciencias, se registra la utilización de un nuevo criterio o modelo lógico, que supera a la mera experien-

cia frente a los hechos y les presta otra trascendencia y sentido intelectual.

Para el pensador francés J. Maritain, las ciencias experimentales con todos sus resultados, no tienen significación en el plano objetivo, puesto que para él, no pueden satisfacer el anhelo "ontológico" que se agita siempre en el espíritu humano. Para este filósofo neotomista, la ciencia de los fenómenos configura su tipo de verdad, frente a verdades predominantes en todos los órdenes del saber; verdades que no se alcanzan solamente por el estudio experimental del mundo físico-material, y su simbolismo matemático, sino por intermedio de una fecunda acción del intelecto, que se apoya en el empleo sistemático de la abstracción y de la objetivación.

SANTA FE (Argentina).

¿QUE ES LA CONCEPCION DEL UNIVERSO?

por *FERNANDO MANRIQUE E.*

El hombre es un juguete maravilloso con el cual juegan la naturaleza, la sociedad y los hombres mismos; la ley de la gravedad, las leyes bio'ógicas, y las leyes económicas; la felicidad, la enfermedad y la muerte. Frente a todo ello, como ramas sedientas de verdor, sus dimensiones espirituales se canalizan en una necesidad de religación, en una ansiedad artística y en una urgencia de ciencia y filosofía. No es raro entonces que se le haya considerado por un lado como un animal religioso, por otro como un animal estético y por otro como un animal filosófico.

En el primer caso, el hombre se presenta como una hipotenusa religada a dos catetos (Mundo y Divinidad) para formar y expresar en geométrica figura, el campo de lo religioso.

En el segundo caso, el hombre se siente a sí mismo, como una metáfora de la naturaleza, como la evolución en su momento cromático, difluente y tenso.

En el tercer caso, el hombre coloca su capullo racional como signo positivo de una existencia que camina en el filo perpendicular del progreso.

"Religión, Arte y Filosofía —decía Dilthey— tienen un fundamento común que se remonta hasta la estructura de la vida psíquica. En cada momento de nuestra existencia, hay una relación de nuestra vida propia con el mundo que nos rodea como un mundo intuitivo Experimentamos el valor de

la vida de cada momento y las influencias de los objetos que obran sobre nosotros, pero esto en relación con el mundo objetivo. En el progreso de la reflexión se asocian la experiencia sobre la vida y la evolución de la imagen del mundo. La valoración de la vida presupone el conocimiento de aquello que existe y la realidad se presenta iluminada por diversas luces desde la vida interior". No interesa por el momento, ver si Dilthey está en lo cierto respecto al origen de la religión, del arte y la filosofía. Lo que importa es que siendo Dilthey, uno de los primeros en preocuparse del tema referente a la "Concepción del Universo", es interesante que efectúe la presentación de esos tres aspectos de los que precisamente, para él, brotan: las concepciones, religiosa, poética y filosófica del universo.

De acuerdo a esto, habría tres posibles constantes en la "mirada" que el hombre proyecta sobre el Mundo, cuando ésta, parte de los arcanos de la "vida interior". Con parecidas urgencias, Lotze podría decirnos que la "concepción del universo", emerge en mudo regocijo de lo temperamental que se extiende a través de las etapas de nuestra vida, ya que los cuatro temperamentos clásicos se ordenan a partir de la niñez en la cual, el "hombre", se inicia como un sanguíneo, para comportarse en la pubertad como un melancólico, en sus años de virilidad adulta como un colérico, y terminar sus días canos como un flemático.

La "concepción del universo" del tipo estable difiere de la que corresponde al tipo lábil, y la de éste vira hacia otra coordenada en el tipo demoníaco. Así lo diría Jaspers. La visión del mundo que posee don Quijote es distinta de la que agita el alma de Sancho y la pupila que se dilata en visión de crepúsculo, no es la misma que esprime en su seno un véspero.

Aloys Müller por su parte afirma que de la estructura del Universo se ocupan las ciencias, las cuales nos brindan un imagen parcial de ese Universo, agregando en forma aclaratoria que, inclusive la "imagen del universo" es algo distinto de la "Concepción del Universo".

No hay muchos, pero no son pocos, los que creen que hay que ver en la Filosofía una forma equivalente de la "concepción del universo", mientras que otros, los más, aseveran en forma enérgica su distinción absoluta.

La "visión" del mundo de Goethe, no se ajusta al igual que la de Spinoza, al sentido de la "concepción del mundo" que insinuara Guillermo von Humboldt. El cristianismo sería una concepción del universo, el budismo una concepción nihilista del mismo; el existencialismo no lo es, la filosofía de Schopenhauer lo intenta; el hegelianismo y el "Main Kampf" hitleriano a su modo; el liberalismo burgués lo encarna y el "filosofar" tahuantinsuyano lo vaporiza por sus poros sociales, al igual que el materialismo dialéctico. En medio de estos membretamientos se ven barajar indistintamente muchos términos: "Concepción", "Visión", "Universo", "Mundo"; "Concepción del Universo", "Visión del Universo", "Filosofía o Concepción del Universo", "Filosofía que no es Concepción del Universo" etc.

Si a esto se suma lo anotado anteriormente, respecto a que la "concepción del universo" o "visión del universo" puede ser sostenida por el enfoque religioso, por el atisbo artístico o la seriedad de la filosofía, cabe preguntarse ¿qué vía seguir? ¿qué posibilidad quedaría de efectuar una delimitación aclaratoria de todo esto? Nos parece algo difícil de contestar. Nos contentaremos por ahora, con presentar los lineamientos generales de una posible aclaración al respecto, que a su vez nos permita extraer algunas conclusiones provisionales de este problema de suyo muy interesante.

Concepción del Universo es un concepto equivalente al que emana de la palabra alemana "Weltanschauung", acuñada por Guillermo von Humboldt. "Welt" significa "Universo", "Mundo"; "an" equivale a "en" y "schauung" se apunta a los conceptos de: vista, mirada, intuición. Por ello literalmente se podría traducir como: el Universo en vista, en mirada, en intuición o también como, Contemplación del Universo, Concepción del Mundo o Cosmos.

Aloys Müller dejando el margen ocupado por la consideración diltheana ya expuesta, nos dice: "hay una ciencia filosófica, una ciencia natural, una ciencia matemática. Pero una concepción del universo filosófica, o científico natural, es algo exactamente tan sin sentido como una concepción del universo matemática. Por eso es también insensato exigir de la Filosofía que suministre una Concepción del Universo. La filosofía no lo hace porque no lo puede, como tampoco lo puede la matemática o cualquier otra ciencia". Para este autor, el Universo es una preocupación de las ciencias que propiamente se lo han dividido y repartido, como se parte y reparte un pudín, de modo que cuando se hace presente al convite, la "Concepción del Universo" se ve ante nada que signifique estrictamente Universo, por ello y porque de la "estructura del Universo" ya se han hecho cargo y dan cuenta las diversas ciencias, la Concepción del Universo, debe, antes de quedarse sin tema, hacerse cargo de lo único que queda: el "sentido del Universo", el fin que lleva —que siguiendo la comparación— sería el de apuntar hacia el proceso digestivo que de él hacen las diversas ciencias, ya que sobre el mantel especulativo no eleva su dimensión diminuta ni un fragmento de Universo.

Si a esto añadimos que el propio Müller consideró que, en Alemania de la década de 1925 a 1935, se inicia una lucha contra muchas falsas, ridículas y tenebrosas apreciaciones sobre la Filosofía, que se resumen en el peligro que ésta sufre ante la amenaza de los "especialistas científicos sin formación filosófica" (o con ella, ya que Russel nos dice por ejemplo, que la "materia se ha convertido en una fórmula conveniente para describir lo que sucede donde no existe"); en el peligro de las escuelas filosóficas (que son herméticas como una mónada leibniziana, pero que carecen de una especial armonía preestablecida por lo que, entre ellas regiría la fórmula hobbeana de que el "filósofo" es el lobo del "filósofo" o de que en el vivero filosófico como en el acuático auténtico, el pez grande se come al chico); en el peligro de los "cultivadores de la concepción del universo" más no propiamente de los que quieren cul-

tivar, estudiar la Concepción del Universo o dar una, sino de aquellos que reducen la Filosofía a una Concepción del Universo; si a esto se añade, decíamos, todo lo expuesto, no es raro que el mismo autor cuando se detiene a examinar las exigencias actuales de muchos sectores filosóficos, para que la Filosofía se dedique a "actuar como directora en el pensar y en el orden de las cosas políticas y sociales" considere esto tortería, por no decir menos, ya que se confunde lamentablemente Filosofía y Concepción del Universo. Esta última es la que debe hacerse cargo de esas exigencias injusta e improcedentemente presentadas a la Filosofía que no tiene porque desempeñar esos menesteres. Menos mal que A. Müller anotó con anterioridad, que tenía a la "Concepción del Universo por algo mucho más amplio, más alto y más valioso que la Filosofía".

En resumen, los caracteres de la Concepción del Universo, de acuerdo a este punto de vista, serían:

1º—Su esencia es ocuparse de la respuesta referente al sentido del Universo.

2º—Su contenido es Dios, inmortalidad, vida, libertad, historia, cultura.

3º—Es distinta de la imagen del Universo.

4º—Su tipo es el de una actitud especulativa que tiene "posesión" del saber; que no duda nunca, sino cree; que es un todo acabado, cerrado; que es homogénea, absorbente nunca absorbida; que dice "tú debes hacer esto" porque es modeladora, rectora de pensamiento y vida; que no es individual porque se la hereda o se la vive, se la siente como una gravitación; que no puede ser refutada y en su origen no tiene la admiración (Filosofía-Ciencia) sino la veneración.

Muchos de estos distintivos de la Concepción del Universo tendrían que variar, si propusiéramos un criterio distinto del corriente para la Ciencia y la Filosofía y si tratáramos de poner en claro las diferenciaciones posibles en los conceptos de "visión" y "concepción" en referencia a la Religión, Arte, Filosofía sin olvidar el momento histórico en que operan.

De ese modo tendríamos la posibilidad de efectuar las siguientes consideraciones:

El hombre posee tres actitudes esenciales que designaríamos —por no encontrar otros términos— como: simple contemplación o visión; como captura o concepción y como forja o realización o tectónica.

En ese orden, estas tres posibilidades de actitud humana, se ensamblan con tres actitudes concretas: religiosa, artística y filosófica. Cada una de ellas lleva en sí como dominante, la que le respecta, pero a su vez en forma diluida y acomodada a su peculiaridad, las otras dos.

Si consideramos igualmente que la "Visión", la "Concepción" y la "Realización" no se dilatan hasta ponerle marco solamente al Universo, al Cosmos, sino que apuntalan marcos a la Sociedad Humana y al Hombre, tendríamos con referencia a la Religión, ya se le enfoque como un huevo que siempre tuvo cáscara, o una cáscara que nunca tuvo nada, es decir como actitud humana social, adquirida por causas naturales y sociales o como actitud creyente, ansiante de "re-ligación" innata, perenne, imperecedera... tendríamos, decimos:

Religión	{	Como contemplación-visión del Cosmos, de la Sociedad y del Hombre.
Religión	{	Como captura-concepción del Cosmos, de la Sociedad y del Hombre.
Religión	{	Como forja-realización del ¿.....?, de la Sociedad y del Hombre.

Con respecto al Arte, prescindiendo esta vez de saber si el arte es puro, de acuerdo a la fórmula de corte kantiano: el arte por el arte; de si es la "liberación momentánea" como creía Schopenhauer; de si el arte unido a la filosofía es capaz de hacer retroceder a la muerte, como lo entendió Nietzsche; si tiene sentido subjetivo-individual; si es un juego de naipes con que el hacedor se divierte a través del hombre o si posee un significado y proyección social innegable, pasando por alto

el hecho de horadar en la verdad de estas afirmaciones o de creer con Goethe que el arte como la poesía en realidad no era nada, ya que cada poema era algo como un beso que se daba al mundo, y que los besos por sí solos no engendran hijos, en todo caso tendríamos:

Arte	{	Como contemplación-visión del Cosmos, de la Sociedad y del Hombre.
Arte	{	Como captura-concepción del Cosmos, de la Sociedad y del Hombre.
Arte	{	Como forja-realización del ¿.....?, de la Sociedad y del Hombre.

En relación a la Filosofía como ciencia y prescindiendo de argumentaciones semejantes a las aludidas respecto a la Religión y el Arte, tendríamos:

Filosofía	{	Como contemplación-visión del Cosmos, de la Sociedad y del Hombre.
Filosofía	{	Como captura-concepción del Cosmos, de la Sociedad y del Hombre.
Filosofía	{	Como forja-realización del Cosmos, de la Sociedad y del Hombre.

Estos considerandos nos permiten notar de inmediato una serie de sugestivas insinuaciones:

- En lo que a Religión y Arte se refiere, notamos de inmediato que en lo que respecta a la forja-realización (transformación) no se hace presente la realización del Cosmos, que por el contrario está anotada precisamente en la Filosofía.
- Ni el Arte ni la Religión pueden alterar, modificar el mundo-cósmico-natural, porque no tiene un instrumento que se lo permita.
- La Filosofía puede efectuar esa modificación, porque cuenta con el instrumento de la Ciencia.

- d) En referencia a la Filosofía, cuando ella se hace presente como "visión", posee rezagos de la actitud religiosa e estética en su primera actitud; y como "concepción" (pura) posee rezagos tanto religiosos como estéticos en su segunda actitud.
- e) La visión, contemplación así como la simple concepción son o por lo menos tienen un sentido pasivo; la concepción plena de una filosofía científica que apunta a una Concepción del Universo es activa, se torna: forja-realización.
- f) La Historia de la Filosofía nos ilustra respecto al hecho indudable de que, Religión Arte y Filosofía muchas veces han florecido juntas, entremezcladas: en lo religioso hay algo de estético; en lo bello hay verdad y unción religiosa; en la verdad de la Ciencia y la Filosofía se hallan incrustaciones míticas, mágicas, poéticas.
- g) La Filosofía como forja-realización sería lo que entendemos o debemos entender por "CONCEPCION DEL UNIVERSO" o "WELTANSCHAUUNG".
- h) La "visión" religiosa no es identificable con la "visión" estética; la "concepción" estética no es comparable con la correspondiente religiosa; la "visión" filosófica no es reducible a las dos anteriores, así como no lo pueden ni deben ser, la "concepción" y la "realización" y por último la no-realización religiosa y la no-realización estética, tienen diferentes fundamentos.

Se ha vinculado la Filosofía con la Concepción del Universo, de la Sociedad y del Hombre y aún más, a esta Concepción le hemos colocado una cabecera la "visión, concepción" y un puente: la "realización". Por aquí deberá marchar la especulación concreta y realista. La Filosofía debe entonces ser considerada una ciencia como cualquier otra, con igual rango como lo indica Müller, pero que se destila de ellas, que las cruza de parte a parte con un enfoque metódico y certero. La Filosofía no será entonces, desde ya, un algo puro planeado como mariposa multicolor sobre el jardín del mundo, para simplemente satisfacer el lúdico y hasta cierto punto morbo-

so placer platónico, de que se le coja para volverla a soltar, ya que se tendría entendido el que la verdad es una cosa acabada y sería lamentable el cogerla y perder con ello el aliciente para el inquirimiento. La verdad para este criterio no debe ser prisionera y sin embargo lo es, en cada paso de la Ciencia y de la especulación sobria.

La vinculación de la Filosofía con la Ciencia era y es urgente efectuarla si no queremos ver ahogarse al filosofar en una palangana de agua; la vinculación de la Filosofía con la Concepción del Mundo es también urgente si no queremos que ese filosofar se ahogue en un océano. La Ciencia, a pesar de ello, no deja de ser Ciencia y la Filosofía se mantiene como Filosofía; de igual modo la Concepción del Universo será una cosa y la Filosofía otra: el agua es agua pero el vapor de agua hace mover una máquina.

De ese modo cuando la Filosofía, no sólo es preocupación teórica, sino "praxis" dimensiona la altitud del filosofar hacia la Concepción del Universo que es plenamente operativa. Lo demás es cancamusa.

De acuerdo, finalmente, a todo lo expuesto, en la Historia de la Filosofía así como en la Historia de la Humanidad, encontraríamos muchas especulaciones y muchos movimientos de contenido doctrinario-social que han pretendido encarnar auténticas concepciones del universo, intento que no han logrado ni por asomo.

La Concepción del Mundo no se forja en la cabeza de un filósofo por más genial que este sea: Kant no brinda una concepción del mundo, ni Heidegger, ni Leibniz, ni Zaratustra con sus verdades vitales. Los intentos de algunas filosofías de ser consideradas como concepciones del universo, han fracasado porque se olvidaron de la sociedad y tomaron al hombre como un ente abstracto.

Si se advierte que el problema central de la Filosofía es aquél referente al ser y el pensar, (al problema ontológico y gnoseológico) y su prioridad en el devenir temporal se ten-

da la posibilidad de una Concepción del Universo idealista y una Concepción del Universo materialista. En la primera sin embargo no cabría la "realización" ya que se tendría que modificar, transformar no un mundo real sino el pensamiento que crea ese mundo, ese universo; se tendría que forjar realizatoriamente los "elementos" a los cuales Mach reduce la realidad, los "fenómenos" kantianos, la "representación" schopenhaueriana, la "percepción" de Berkeley, en fin actuar sobre un mundo, un universo que no existe en realidad y en último análisis. Aunque parezca absurdo, este intento lo efectuó el empiriomorista Bogdanov con su "tectónica" expuesta en su obra "Tectología" nombre con el que quería sustituir al de Filosofía, que para él, era simple contemplación e inoperatividad.

Preciamente por esta operatividad cósmica, social y humana, es tal vez que se consideran solamente tres auténticas concepciones del Universo: la Cristiana, la Individualista y la del Materialismo Dialéctico, en mérito a que:

- 1°—No son actitudes filosóficas teóricas simple y únicamente, sino actitudes filosóficas prácticas,
- 2°—No son el producto de un pensador encasquillado en su especulación "técnica" y "académica".
- 3°—Expresan por el contrario el latido, el pulso de una etapa histórica.
- 4°—Si bien en algunos casos la Concepción del Universo se cierta como algo acabado, concluído, no es menos cierto que una auténtica, valedera y científica Concepción del Universo, no podrá encasquillarse en un sistema, en una cosa acabada y hermética. Si Universo, Sociedad y Hombre son dimensiones naturales, espirituales, culturales en constante mutación, no cabría una concepción de ellas, que tenga caracteres inmóviles y cerrados. Eso sería como poner marco fijo al sol, en el momento en que emerge en el horizonte lejano, salpicando de cromatismo de parto cielo y tierra.

Sobre la base de estas anotaciones, habría la posibilidad de efectuar una fundamentación y desarrollo correctos, de las ideas que respectan al problema de la Weltanschauung, que se vería por ello enriquecida con nuevos enfoques y materiales.

MORTALIDAD POR EDADES

TABLA DE MORTALIDAD Y ESPECTATIVA DE VIDA

PARA LA CIUDAD DEL CUZCO

Por GUSTAVO NUÑEZ DEL PRADO

En las investigaciones estadísticas son, casi siempre más importantes y de mayor interés el cálculo de los coeficientes de mortalidad por edades; es decir, los coeficientes de mortalidad que corresponden a las diversas edades de que se compone la población, que conocer solamente el coeficiente general de mortalidad, que corresponde al total de la población.

Para realizar una investigación de coeficientes de mortalidad por edades, desde la primera edad —cero años— hasta la última edad —más o menos cien años— habría que observar una generación actual de recién nacidos, persiguiéndola hasta que muera el último y anotando para cada año el número de las defunciones en la generación observada.

Como es fácil comprender, para poder terminar esta observación se necesitarían unos cien años. Esta es la razón principal, porqué no es practicable este procedimiento de observar en esta forma la desaparición paulatina de una generación o población de recién nacidos.

La forma de llevar a cabo el cálculo de los coeficientes de mortalidad por edades es, partiendo de una "Generación Mixta", es decir, de una población que vive actualmente y que se compone de todas las edades.

Para poder hacer estas observaciones es preciso conocer la población observada según las diferentes edades, lo cual se consigue saber por los censos.

En la presente investigación se ha calculado la población para las diferentes edades a partir de los datos del censo de 1940.

Además, es necesario, observar las defunciones distribuidas también por edades, éstas las hemos tomado de nuestro Departamento de Estadística de la Facultad de Ciencia Económica de la Universidad, de los datos recolectados y clasificados por el auxiliar de Departamento, señor Carlos Echeagaray y de los Registros de Defunciones de la Municipalidad del Cuzco.

Los datos usados en este trabajo corresponden a un período de cinco años que comprende de 1947 a 1951.

Como los coeficientes de mortalidad calculados muestran mucha oscilación, por las deficiencias del material y los errores casuales que son inevitables, se ha procedido a su ajuste con el fin de dar a la serie de dichos coeficientes una mayor regularidad y poderles dar un uso práctico. Estos coeficientes ajustados aparecen en la Tabla I; ellos tienen una curva regular y nos han servido para calcular la TABLA DE MORTALIDAD Y ESPECTATIVA DE VIDA. Tabla II.

Obtenidos los coeficientes (ajustados) de mortalidad para cada año de edad, se ha procedido a construir la llamada TABLA DE MORTALIDAD. Estas tablas son la base imprescindible para los "Cálculos Actuariales", es decir, los cálculos del valor matemático de obligaciones pagaderas en una sola suma o por partes periódicas al morir una persona o al sobrevivir una cierta edad; son, pues, tablas que se usan para los cálculos de seguros de vida, así como también para el cálculo de rentas y pensiones (Rentas temporarias y vitalicias, pensiones de cesantía, jubilación, etc.).

La construcción de esta tabla se hace a base de una generación imaginaria de nacidos, que se fija usualmente en 100,000, observando el decrecimiento de esta población hasta su extinción empleando los coeficientes de mortalidad.

TABLE I

X	Coef. mart per mil	X	Coef. mart per mil
0	124.4	51	27.5
1	139.4	52	28.5
2	71.2	53	29.6
3	48.0	54	30.6
4	20.4	55	31.1
5	12.3	56	32.8
6	7.8	57	33.0
7	6.2	58	34.2
8	5.3	59	35.4
9	3.9	60	36.9
10	3.1	61	38.0
11	2.6	62	39.8
12	2.8	63	41.5
13	2.9	64	44.1
14	3.4	65	47.1
15	4.0	66	54.1
16	5.4	67	57.5
17	7.3	68	61.2
18	8.7	69	63.5
19	9.4	70	65.3
20	9.5	71	68.0
21	9.5	72	71.4
22	9.6	73	74.0
23	9.7	74	77.2
24	9.7	75	81.9
25	9.8	76	86.3
26	10.0	77	91.5
27	10.1	78	102.9
28	10.2	79	110.1
29	10.4	80	121.0
30	10.7	81	141.2
31	10.8	82	162.3
32	10.9	83	185.3
33	11.5	84	226.3
34	11.9	85	255.1
35	12.7	86	281.2
36	13.1	87	312.5
37	13.4	88	345.4
38	13.5	89	371.6
39	13.6	90	402.9
40	14.3	91	431.6
41	15.1	92	452.5
42	15.9	93	471.3
43	16.1	94	493.6
44	16.3	95	502.1
45	16.9	96	512.0
46	21.0	97	524.1
47	21.2	98	543.6
48	23.6	99	562.5
49	24.5	100	600.0
50	26.1		

TABLA II.—TABLA DE MORTALIDAD

x	lx	dx	ex	x	lx	dx	ex
0	100,000	12,440	36.4	51	38,792	1,067	18.1
1	87,560	12,206	39.9	52	37,725	1,075	17.6
2	75,354	5,365	45.3	53	36,650	1,085	17.1
3	69,989	3,359	47.7	54	35,565	1,088	16.6
4	66,630	1,359	49.1	55	34,477	1,072	16.1
5	65,271	803	49.0	56	33,405	1,096	15.6
6	64,468	503	48.7	57	32,309	1,066	15.0
7	63,965	397	48.1	58	31,243	1,069	14.6
8	63,568	337	47.4	59	30,174	1,068	14.1
9	63,231	246	46.6	60	29,106	1,074	13.6
10	62,985	195	45.8	61	28,832	1,065	12.7
11	62,790	163	44.9	62	26,967	1,073	12.5
12	62,627	175	44.0	63	25,894	1,075	12.0
13	62,452	181	43.2	64	24,819	1,095	11.5
14	62,271	212	42.3	65	23,724	1,117	11.1
15	62,059	248	41.4	66	22,607	1,223	10.6
16	61,811	334	40.6	67	21,384	1,230	10.1
17	61,477	449	39.8	68	20,154	1,233	9.7
18	61,028	531	39.1	69	18,921	1,201	9.3
19	60,495	569	38.4	70	17,720	1,157	8.9
20	59,928	569	37.8	71	16,563	1,126	8.5
21	59,359	563	37.2	72	15,437	1,102	8.1
22	58,796	564	36.5	73	14,333	1,061	7.7
23	58,232	565	35.9	74	13,274	1,025	7.3
24	57,667	559	35.2	75	12,249	1,003	6.8
25	57,108	560	34.5	76	11,246	971	6.4
26	56,548	565	33.9	77	10,275	940	6.0
27	55,983	565	33.2	78	9,335	961	5.5
28	55,418	565	32.6	79	8,374	922	5.0
29	54,853	570	31.9	80	7,452	902	4.7
30	54,283	581	31.2	81	6,550	925	4.2
31	53,702	580	30.5	82	5,625	913	3.8
32	53,122	579	29.9	83	4,712	873	3.4
33	52,543	604	29.2	84	3,839	869	3.2
34	51,939	618	28.5	85	2,970	758	2.9
35	51,321	652	27.9	86	2,212	491	2.8
36	50,660	664	27.2	87	1,811	566	2.3
37	50,005	670	26.6	88	1,245	430	2.1
38	49,335	666	25.9	89	815	303	2.0
39	48,669	662	25.3	90	512	206	1.8
40	48,007	687	24.6	91	306	132	1.7
41	47,320	715	24.0	91	174	79	1.6
42	46,605	741	23.3	92	95	45	1.5
43	45,861	738	22.7	93	50	25	1.4
44	45,126	736	22.1	94	25	13	1.3
45	44,390	750	21.4	95	12	6	1.3
46	43,640	916	20.8	96	6	3	1.2
47	42,724	906	20.2	97	3	2	0.8
48	41,818	986	19.6	98	1	1	0.5
49	40,832	1,000	19.1	99	0		0.0
50	39,832	1,040	18.6	100			

La suma de la columna dx da 100 000, como es natural.

EXPECTATIVA DE VIDA—Llamada también "Vida Promedia" o "Esperanzas de Vida" es el número promedio de años que queda por vivir a una persona de cierta edad. Quiere decir, que un habitante del Cuzco de 32 años, va a vivir, en promedio, 29.9 años más, de modo que la edad máxima que alcanza, en promedio, un habitante de 32 años, es de $32 + 29.9 = 61.9$ años.

A base de los valores de la Vida Promedia encontrados para cada una de las diferentes edades, se ha calculado la expectativa de vida de toda la población del Cuzco y que resulta de 35.9 años, es decir, que cada generación que vive en el Cuzco se renueva, en promedio, cada 35.9 años.

En las tablas aparecen los símbolos siguientes:

- x: Edad en años.
- lx: Número de vivos.
- dx: Número de muertos.
- ex: Expectativa de Vida, Vida Promedia o Esperanza de Vida.

Es necesario advertir que no se debe confundir la "Vida Promedia" que aparece en la Tabla II con la "Vida Probable," que calcularemos próximamente. Por ahora sólo daremos un ejemplo. La vida promedia de una persona de 13 años es 43.2 (Tabla II) y la vida probable de la misma es de 46 años.

PROBLEMAS ANTROPOLOGICOS DEL AREA ANDINA

(PERU-BOLIVIA-ECUADOR)

Por OSCAR NUÑEZ DEL PRADO

INTRODUCCION

El informe que presentamos sobre problemas antropológicos del área comprendida en el territorio andino que ocupan los países de Bolivia, Perú y Ecuador, se limita estrictamente a las comunidades de la sierra de dichas regiones. Es de notarse a primera vista su sentido bastante generalizado y, debemos declarar que la mayor parte de su contenido es el resultado de nuestra experiencia en áreas indígenas del Perú en que vivimos; las observaciones realizadas en el curso del recorrido hecho por la Misión Indigenista Andina (Andean India Mission), de que formamos parte y una revisión de informes del Instituto Ecuatoriano de Antropología y de la Sección de Antropología de la Universidad del Cuzco, Perú, así como trabajos realizados por nuestros colegas de los países del área.

No podemos pretender que el presente constituya algo valedero desde el punto de vista de la complementación de datos, y aquí radica tal vez su único mérito, ya que nos indica escasez de referencias estadísticas, puesto que de un modo casi uniforme en los tres países visitados por la Misión se está principiando a levantar los catastros de comunidades y aun

no es posible obtener mucho de concreto sobre las concentraciones de población indígena y la distribución de ésta en la tierra. Se carece de mensuras de tierras cultivables, no cultivables, cultivables en cultivo y cultivables sin cultivo; datos concretos sobre el número de familias que viven en las haciendas; pequeños propietarios independientes, etc., etc. Los datos que se poseen, en su mayor parte son meros estimativos que fluctúan notablemente. Del mismo modo, son verdaderamente pocos los trabajos de investigación antropológica realizados. Los contados antropólogos que han verificado dichos trabajos tuvieron que concretar su labor a localidades muy reducidas, a veces aisladas, y por eficiente que haya sido ella, no permite el conocimiento de diferencias específicas existentes entre unos grupos y otros.

Presentamos una exposición talvez meramente informativa y generalizada, como ya dijimos, sobre los más saltantes aspectos de la vida indígena andina, haciendo cierto énfasis sobre el aspecto de tierras, en razón de que a nuestro juicio éste constituye uno de los problemas de los que directa o indirectamente se desprenden los otros. Debe así mismo tenerse en mente que la naturaleza misma de la labor que hemos desempeñado, no podía, por circunstancias de tiempo, permitirnos una visión profunda y en conjunto del total de las vinculaciones humanas en tan vasta área.

Valga este informe como un punto de referencia, que anhelamos resulte de alguna utilidad para tender a levantar el nivel de vida del hombre de los Andes.

FACTORES UNIFORMES Y VARIABLES

El indígena vive por lo regular segregado, aislado de contactos frecuentes con la población mestiza; vive un mundo aparte y forma una clase perfectamente diferente. Puede atribuirse esta segregación a factores históricos, geográficos, económicos o culturales, o a todos ellos a la vez; lo cierto es que

su participación puede vincularse a la producción, poco al consumo y nada a la vida política del país, en cuyo conjunto ocupa el estrato social más bajo y existe normalmente en las condiciones más desfavorables. Si se lo busca en el campo, se muestra huraño, reticente y desconfiado frente al mestizo o al blanco; hospitalario, comunicativo y franco con los de su clase social. Es difícil hacerle olvidar un agravio y si tiene la oportunidad del desquite lo toma sin contemplaciones. Por el contrario, es leal y afectuoso como amigo, dócil y asequible con quien haya alcanzado ganar su confianza. Gusta de bromas y es frecuentemente irónico y mordaz en sus críticas. Su vida vinculada a la agricultura, le impone transcurrir en el campo, ya sea en comunidades de viviendas dispersas: desperdigado en las haciendas, o formando parte de poblaciones amestizadas o mestizas en los que ocupa los alrededores.

Sus problemas se nos presentan en términos de cultura, tierra y servidumbre. En el primer término se plantea la interrogación sobre si existe unidad cultural en toda el área comprendida en los tres países. La respuesta es afirmativa, si bien es cierto que existen y debemos reconocer una serie de factores diferenciales, ellos no afectan de modo considerable a dicha unidad, pues, en su mayor parte están regidos por circunstancias climáticas traducibles en el vestido o la vivienda, o por cierto tipo de "desviación" en sus ocupaciones habituales. No nos detendremos en lo vinculado al traje, aunque su función se relaciona muy estrechamente a lo que respecta al status de los individuos dentro del área en que viven, y al grado de aculturación en que se encuentran, pero, de modo general es apreciable que en las áreas más aculturadas, se tiende al uso de traje de tipo occidental o europeizado, conservándose preferentemente los típicos en mayor o menor grado en los lugares que han recibido menores impactos. La vivienda varía no sólo en razón de factores climáticos sino debido también a la disponibilidad de recursos así, en el Perú y Bolivia, dentro de una misma área (el lago) es posible encontrar tipos tan variados de construcción por el uso de materiales,

que van desde la simple utilización del tepe* para las paredes y techumbre a aquellas que usan madera para los armazones y paja o tejas en el techo. En todos los casos los pisos son de tierra; las habitaciones carecen de ventilación y en la mayor parte de ellos sus interiores presentan un aspecto ófrico debido al hollín que proviene de los fogones ubicados casi por regla general en el suelo. Es sabido, y puede generalizarse el caso de que la amplitud de la vivienda se reduce a una o dos habitaciones en las que cocina, dormitorio y frecuentemente criadero de animales pequeños (gallinas y cobayos), se realizan en conjunto. Los pisos de tierra o una plataforma hecha de palos o piedras y barro albergan camas consistentes en pieles de carnero y unas pocas mantas tejidas por ellos, y en diversos estados de conservación, uso y destrucción. En el Ecuador, si bien un crecido porcentaje (52 a 82%)** de las viviendas son de este tipo de amplitud reducida, es de notarse que de modo general las casas indígenas tienen una mejor apariencia que las viviendas corrientes de Perú y Bolivia, pues, ya es inclusive, posible encontrar habitaciones con tumbado y pisos eumaderados, aunque en pequeña proporción; de todos modos, las condiciones de higiene dejan mucho que desear, más en las dos primeras áreas que en la última, sobre todo, en lo referente al cuidado personal, los indígenas se bañan muy raramente, más en las regiones altas que en las bajas; casi todo su aseo personal se reduce a abluciones ligeras que a veces se realizan una vez por semana, y no es raro el caso de mujeres que se peinan frecuentemente utilizando orina, debido a ciertas creencias o prácticas mágicas de tipo curativo. Debemos hacer notar que casi en toda el área del Ecuador los indígenas tienen cierta pulcritud y más noción de limpieza que en las otras dos áreas.

El matrimonio es de preferencia endogámico y sobre una base conyugal se forma la familia que constituye la unidad

* El tepe o "ch'ampa" es una tajada del suelo de lugares húmedos en que el pasto y sus raíces aprisionan fuertemente la tierra.

** Buitron, Anibal. El Campesino de la Provincia de Pichincha, Quito — Ecuador. p. 32.

mínima de trabajo, pero no por ello carece de gran importancia el parentesco consanguíneo, el de afinidad o el espiritual. La autoridad paterna es fuerte y los parientes de esta rama tienen cierta prioridad. Las labores se distribuyen de acuerdo al sexo y la edad. Los niños desde muy tiernos llenan tareas compatibles con ellos, siendo frecuentes los casos de aquellos de 3 a 4 años que tiene a su responsabilidad el cuidado de un rebaño en cuyo seguimiento deben a veces caminar varios kilómetros de distancia al día, sobre todo en las regiones de pastos pobres. Los varones van con el padre a los campos de labranza, en que generalmente se les asignan tareas concretas que deben llenarlas sin reparos ni disculpa; otras veces deben proveer la leña que se requiere para el combustible en el hogar, regar alguna parcela, llevar el agua para el consumo de la casa, etc. Las niñas salen con el ganado, o se dedican con la madre a labores de hilado, tejido, cocina, etc., cuando no han de cooperar en las labores de siembra en que las mujeres deben desterronar, distribuir la semilla y ayudar a cubrirla.

Durante el día discurre la familia ocupada en las labores que le corresponde realizar, distribuyendo su tiempo entre el cuidado de las chacras, el ganado, reparación de cereos, los tejidos y el hilado, cuando no al servicio de la hacienda en el caso de los colonos o entregados a alguna labor de pequeña artesanía. Raramente salen de noche, cuando participan en una fiesta, pero de ordinario, a las primeras horas de la noche, los padres hablan de sus problemas en torno al fogón y luego todos se acuestan en cámaras que por lo regular son colectivas y casi nunca individuales.

Aunque la base de la familia descansa fundamentalmente sobre un tipo de organización conyugal, se asigna especial importancia a las relaciones de parentesco por consanguinidad, afinidad y espiritual. La vida social gira en torno a dichos vínculos, de los que casi uniformemente se desprenden relaciones de trabajo y cooperación. Existe un constante intercambio de derechos y obligaciones traducibles en mutuas prestaciones y contraprestaciones de servicios. Es algo así como un espíri-

tu de cuerpo que los une y los obliga mutuamente. Cabe hacer hincapié en la especial importancia asignada al parentesco espiritual. El compadre o el padrino, son personas para quienes se guarda especial estimación y deferencia, resultando difícil negarse a algo que él solicita. Con menor frecuencia existe el parentesco por juramento, caso en el que dos amigos se dan el trato de hermanos y se deben aún mayor aprecio que los hermanos reales*.

Donde quiera que se lo encuentre, sea en la comunidad o la hacienda, habitando casas desperdigadas por el campo en que muchas veces hay kilómetros de una a la otra; en las poblaciones mestizas y amestizadas o en las ciudades, sus relaciones con el blanco y mestizo son las condicionadas por fuertes barreras de prejuicios por una parte y temores por la otra. En el campo las relaciones son de siervo a señor, y los contactos superficiales debidos a la prestación de servicios o a la visita del mestizo guiado por algún interés que incumbe a él. Cuando va a vivir en los poblados de mestizos o las ciudades, obedeciendo a causales que son determinadas unas veces por la pérdida de sus tierras, el aliciente de un buen salario u otros que desconocemos habita los extramuros, hacinado en viviendas miserables e inmundas que comparte con otros indígenas que viven su misma situación (Barrio Oculto y Barrio de Acomayo, Ica, Perú). Es simplemente un indio, vale decir que ocupa el nivel social y económico más bajo;** en muchos lugares está expuesto a ser tomado por cualquier mestizo para un servicio, sin consultarle su voluntad*** y la presión social existente contra él es fuerte donde quiera que se ponga los ojos. Los conceptos y actitudes desdeñosas del mestizo hacia el indio, se encuentran constantemente en todos los niveles sociales. No es raro oír conceptos tales como: "el indio es un peso muerto, una clase amorfa, neutra para la economía; no produce ni consume nada" (Ecuador); "los indios son pará-

* "Wauquechakuy" es el nombre quechua de esta institución.

** Núñez del Prado, Oscar. Aspecto Económico de Virú, Perú. 1952.

*** Pauartambo — Cuzco, Perú.

sitos del país" (Bolivia), y los que hablan en términos de su exterminio o de impedir su reproducción. Hay en los tres países un hábito constante de menosprecio, de una valoración inferior de lo que es el indio. Nadie quiere pertenecer a esta clase, y resulta poco menos que una ofensa insinuar a un mestizo que tiene algún pariente indio; el indio mismo, cuando ha pasado a cholo, quiere borrar su vinculación indígena, quiere disimularla en lo posible, porque sabe que la sociedad lo condena a vivir postergado y que aún sus derechos se entorpecen por esta circunstancia. Se avergüenza de su idioma y llega a renegar de sus parientes que conservan esta situación. Cuando emigra a otras áreas rurales, sus problemas no cambian mucho en lo relativo a su condición social, pero sí, en lo vinculado a su salud. En este tipo de migraciones, lo más frecuente es que ellas se realicen a climas de tierras bajas, cabeceras de selva o la selva misma, a prestar servicios como colonos, jornaleros, en alguna hacienda*, asalariados o chichiqueros en los lavaderos auríferos**, o como colonizadores de tierras de gobierno (Tambopata, Perú). Lo cierto es que llegan a dichas regiones sin la protección debida ni la profilaxis necesaria, por cuya razón, adquieren una serie de enfermedades de las que su organismo no está acostumbrado a defenderse y debido talvez a falta de conocimientos y experiencia que les permitan protegerse de ellas. De este modo, se operan constantemente flujos y reflujos humanos de las comunidades indígenas de la sierra hacia las regiones bajas y la Misión ha constatado en sus visitas a dichas comunidades, casos de buen número de enfermos de paludismo y anquilostomiasis***. Muchos de ellos deciden establecerse definitivamente en esas regiones, pero otros, vuelven a su comunidad de origen mientras reparan sus energías. Las causas de estos movimientos,

* Caso de Quillabamba, Cuzco—Perú.

** Quince mil, Perú.

*** Wamanruru, Makari, Puno—Perú, que emigran constantemente a Quince Mil, Cuzco; Santo Domingo en Arequipa y Tambopata en Puno.

la magnitud en que ellos se realizan, las fuentes de producción y los lugares en que más se asientan, nos son desconocidas, aunque se sabe por referencias que arrojan cifras notables de personas que sin orientación alguna van en busca de tierras bajas a diferentes lugares de la selva, donde también se desconoce las condiciones de vida que adoptan.

Además, de las diferencias generales existentes en cuanto a vestido entre los indígenas de Perú, Bolivia y Ecuador, podemos anotar algunas vinculadas de modo muy ligero a su personalidad, tomando arbitrariamente los tipos que a nuestro juicio son más característicos, es decir, la región del Cuzco para Perú, la del Lago para Bolivia y Otavalo para el Ecuador. Es obvio que dichas apreciaciones son de un carácter muy ligero y tal vez algo superficial, debido a que nuestros conocimientos sobre Bolivia y Ecuador, puede decirse que son de segunda mano, a este respecto. En lo concerniente al Perú, la experiencia personal nos permite ser más exactos.

El quechua del área del Cuzco muestra dos actitudes de comportamiento, de acuerdo a las circunstancias en que se encuentra. Frente al mestizo es desconfiado, silencioso, hermético, casi inaccesible; ofrece una resistencia pasiva y sistemática; humilde, tímido y negligente; reticente y evasivo en sus respuestas, indeciso en sus actitudes; reprime y oculta sus emociones y pocas veces muestra su desacuerdo, aunque en el fondo esté disconforme. Normalmente, tiende a evitar sus relaciones con el blanco y se disgusta cuando éste lo busca en su casa, siendo frecuente que aun los niños huyen despavoridos, a su presencia. A veces es obsequioso, pero esto implica un interés concreto, una retribución casi inmediata. Frente al indígena es franco, comunicativo, amante de la broma; despliega abiertamente sus energías y está dispuesto a la cooperación; demuestra sus afectos y dice sus opiniones sin reserva; gusta de las fiestas y es alegre en ellas. Cuando está ébrio es impulsivo y valiente en la pelea; rencoroso y vengativo, astuto y frecuentemente burlón. Parco y mesurado en su vida sexual; sobrio en sus alimentos y tranquilo cotidianamente.

Al hacer una apreciación de conjunto, podemos afirmar que es extremadamente conservador; no admite cambios bruscos y su resistencia para adoptar elementos nuevos, técnicas y prácticas diferentes a las que él está acostumbrado, es abierta, mientras no se convenza por sí y objetivamente de las ventajas que una innovación podría proporcionarle, y aun así vacila mucho tiempo antes de decidirse a tomarla. Ha vivido cerrado en un círculo en que la tradición y la costumbre son sus escuelas fundamentales; un círculo casi estático que no le permite comprender otras posibilidades ni tener otras iniciativas porque su reserva de conocimientos está limitada a lo que ocurre en el transcurrir de su comunidad de relaciones circunscritas; su mundo se limita a ella, la hacienda o el poblado próximo con el que ocasionalmente comercia; sus intereses están limitados también por estos factores y por las posibilidades que encuentra o ha visto en ellos. En estas condiciones es lógico pensar que toda iniciativa presupone un viaje adecuado de ciertos conocimientos y experiencias y toda innovación, un previo acrecentamiento de ellas; mientras no se hayan llenado estas condiciones, resulta normal que desde nuestro punto de vista se califique a dichas comunidades como "dormidas" o "retrasadas en el horario social". En sus actividades se reduce a una repetición de prácticas casi rutinarias y aunque su habilidad manual es apreciable, ella se cierra en una tecnología limitada; sus trabajos son primorosos pero poco diversificados y con destino al consumo local; los tejidos y la alfarería son una muestra muy clara de esto, pero ninguno de ellos ha salido del telar oblicuo o el simple modelado, respectivamente. Para tener un marco de la situación, conviene indicar que el monolingüismo es muy mayoritario y abrumador el porcentaje de analfabetos. Este último hecho, limita poderosamente sus fuentes de información, pues se reducen ellas a los relatos de tertulias nocturnas o de sus horas de descanso en las reuniones de trabajo colectivo.

En el área aymara el indígena da la impresión de mayor seguridad en su persona; no muestra una timidez ostensible y,

por el contrario tiene un aire altivo; es enfático en sus expresiones y si se quiere, rotundo en sus maneras; es desconfiado y receloso; menos huraño que el quechua y más pendenciero de borracho. Algo que tal vez lo diferencia más claramente de aquel, es su mayor movilidad. Aunque es agricultor habitual, no vive tan apegado a la tierra y puede dejarla temporal o definitivamente sin considerar el hecho una catástrofe; recorre a veces centenares de kilómetros para intercambiar sus productos y no es raro que llegue a establecerse en zonas muy alejadas de su comunidad de origen. Es hábil en el comercio cuando se dedica a él; las fiestas lo fascinan y no pone reparo en conservar su prestigio de buen gastador en ellas. Sus industrias manuales, algo más diversificadas que las del quechua, ya tienen cierta tendencia a la comercialización, aunque sus técnicas de producción se encuentran muy limitadas y adolecen también de un marcado conservadorismo.

Las diferencias que anotamos, parecen ser el resultado de una menor presión de la clase mestiza sobre él o tal vez un tipo específico de adaptación impuesto por el medio ambiente social.

En el área de Imbabura, los estudios del Profesor Rubio⁸ nos muestran una serie de similitudes muy próximas a las del quechua del Cuzco, pues, nos dice: "El indio se manifiesta distinto frente al blanco de lo que acostumbra en su vida privada....; difícilmente reacciona sólo, en cambio, en el grupo, en el montón encuentra su fortificación; sus economías, cuando las tiene se cristalizan en tierra o en animales... El indio en los trabajos del blanco se muestra perezoso y lento...; veloz y ágil para llenar la cantidad de trabajo señalada en el día...; su falta de previsión se deja ver en las fiestas porque a más de gastar todos sus recursos, se endeuda, vende su trabajo por salarios irrisorios aunque esto entrañe un esclavizamiento...; el disimulo en forma concentrada y latente es la actitud que observa y la que le da mejores resultados; para defenderse recurre a la volubilidad, a la adaptabilidad, a las condiciones impuestas...; dócil o veces hasta en forma humi-

llante."* Por otro lado, hemos notado que es mucho más accesible que los otros grupos con que lo comparamos, es afable y no muestra demasiadas reservas y reticencias tan obstinadas aún frente al blanco, es menos conservador y está mejor dispuesto a recibir influencias extrañas y puede, por consiguiente, tomar con menos dificultades algunas sugerencias. Ahora, bien, algo que es preciso señalar es lo relativo a su gran habilidad manual. Si bien es cierto que el indígena ecuatoriano, muestra una especial disposición y ha desarrollado de modo considerable su artesanía, dándole una orientación eminentemente comercial, el indígena de Imbabura y muy especialmente el de Otavalo se distinguen por ello. Tiene una habilidad que realmente impresiona en la realización de las artes manuales, pero al mismo tiempo, cabe anotar que sus iniciativas está muy limitadas por la carencia de implementos más adecuados, y sobre todo, por la falta de organización en su producción, y lo reducido de los mercados en que pueden colocarse los productos. En el primer caso, la organización del trabajo o la pequeña industria, se reduce casi de modo uniforme a la familia, siendo muy pocas las pequeñas instalaciones que agrupan a buen número de obreros. La reducción de sus mercados se vincula al hecho de existir en muchos casos especuladores que controlan las materias primas y frecuentemente obligan a los trabajadores a entregar a ellos exclusivamente sus productos; a la clase de artículos que se producen, tales como ponchos, bufandas, bayetas, etc., cuyo consumo se limita a una clase social, o en el caso de los casimires que aunque son buenos, no están en condiciones de salir al mercado a competir con productos obtenidos de la máquina. Algo más, aunque el indígena muestra una apreciable dosis de talento artístico, no ha llegado a compenetrarse de las exigencias del mercado blanco o mestizo, de acuerdo a sus cánones o preferencias estéticas. Las artes manuales en Otavalo están en pleno proceso de diversificación y es el momento

* Rubio Orbe, Gonzalo. Nuestros Indios — Quito, Ecuador. p. 262.
269.

adecuado para encauzarlo a la industrialización. En todo el Ecuador se nota, en mayor o menor grado, esta disposición pero, como puede verse del cuadro que tuvimos la oportunidad de registrar en una Exposición Industrial del Ecuador que presentó la Casa de la Cultura Ecuatoriana en Quito, Imbabura es la única provincia que equilibra o sobrepasa a la de la capital de la República, en la diversidad de sus productos manuales.

OTAVALO

Madera:

- imaginería
- marcos tallados
- juguetes
- bordados

Cuero:

- monturas
- repujados
- billetteras
- carteras
- guantes
- maletas
- calzados

Paja y fibra:

- cordelería
- sombreros
- costales
- pisos
- tapetes
- objetos de zuro
- cigarreras
- canastas
- esteras
- juguetes

PICHINCHA

Madera:

- imaginería
- marcos dorados
- altares dorados
- juguetes
- muebles tapizados
- muebles incrustados de nácar
- clichés

Cuero:

- repujados

Paja y Fibra:

- cubiertas de botellas
- carteras
- calzados
- estuches
- cigarreras

Lana:
alpargatas
casimires
sombrosos
bufandas
chalinás
bordados
alfombras
bayetas

Metal:
forjados

Otros:
floristería en papel

Lana:
bordados

Metal:
platería
orfebrería

Otros:
floristería en seda
locería

TUNGURAHUA

Lana e hilo:
alfombras decoradas
frazadas pilchadas
bordados
fajas

Metal:
planchas de vapor
rótulos esmaltados

Otros:

AZUAY

Lana e hilo:
robozos
macanas
tapetes

Metal:
filigrana de plata

Otros:
incrustaciones de
nácar y hueso

CARCHI

Lana e hilo:
fajas
alfombras

Metal:
armas de fuego
herramientas

Otros:
locería decorativa
alfarería vidriada

CHIMBORAZO

alfombras
cordelería
prendedores de pla-
ta
carteras y calzados

MANABI

bordados en tela
guantes de enequén

COTOPAXI

figulinas de madera

ESMERALDAS	LOJA	GUAYAS
maceteros de guadúa	floristería en tela	calzados
papeleras de guadúa	sombreros de paja	estuches
pantallas de rastrojo	sombreros de paño decorados en man-tequilla	cigarreras de paja.
cestería		

TIERRAS Y AGRICULTURA

En términos generales, en los tres países, la distribución de la tierra es absolutamente desigual. Las haciendas, ubicadas por lo general en las tierras más fértiles, ocupan áreas considerables de las que apenas cultivan pequeñas extensiones manteniendo la mayor parte de sus tierras sin cultivo ni aprovechamiento*. Junto a ella coexisten las pequeñas propiedades de indígenas que han sido empujados hacia los lugares de menor fertilidad que debido al excesivo fraccionamiento, en muchas regiones no alcanzan a cubrir las condiciones de extensión requeridas para un cultivo individual. En la región andina visitada por la Misión, las tierras cultivables más pobres se hallan en Bolivia y Perú; en dichas áreas la vida indígena se encuentra completamente limitada por el factor tierra, debiendo considerarse que fundamentalmente está dedicada a la agricultura. Es posible considerar que en muchos casos no es la falta de superficie lo que limita sus posibilidades de producción, sino la falta de posibilidades productivas de dicha tierra, pues mientras algunas regiones de indígenas tienen extensas superficies, ellas no responden adecuadamente por el índice de producción bajo y en aquellos lugares en que la tierra es de mejor calidad, ella está distribuida de tal suerte que la propiedad individual es tan reduci-

* Cisneros, César: Demografía y Estadística sobre el Indio Ecuatoriano. p. 151. 1948 — Quito, Ecuador.
 Flores, Edmundo: El Problema Agrario del Perú — El Trimestre Económico. Vol. XVII No. 3 — 1950, p. 380.

da que apenas alcanza a cubrir miserablemente el consumo de la familia. El primer caso es muy notable en la región del altiplano, propiamente dicha, es decir las áreas de Bolivia y Perú aledañas al Lago y el segundo casi en toda el área serrana el Perú y parte del Ecuador.

Por otro lado, es preciso establecer ciertas diferencias en razón de la organización de tenencia de tierras. En lo que toca a los indígenas podemos agruparlos de modo general en comuneros o sea aquellos que viven y amparados por las leyes especiales de cada país, formando comunidades; *cómunas aynoqas* o *ayllus*; los pequeños propietarios independientes y los colonos vinculados al funcionamiento de las haciendas.

Dentro de la organización de las comunidades, *cómunas* o *aynoqa*, pueden señalarse tres tipos fundamentales: el primero, aquel que cuenta con tierras aprovechables colectivamente para la agricultura o los pastos y cuya distribución se realiza anualmente entre sus miembros; el segundo, aquel cuyas tierras de cultivo son fijas de aprovechamiento individual teniendo sólo el régimen de pastos y riegos en común uso y, tercero, aquel tipo en el cual todos los miembros son propietarios de parcelas independientes, organizados con fines de defensa de la propiedad. En el primer tipo, la comunidad está dividida en tantas secciones como clases de cultivo que haya de hacerse, más el número de años de descanso necesario a la tierra, vale decir que si se hacen tres cultivos (papas, quinua y cebada) y la tierra debe descansar 4 años, el número de secciones en que se divide la tierra comunal será de siete. (Caso de Kohra, Puno, Perú). Cada sección está a su vez dividida en tantas parcelas (*qallpira*), como jefes de familia hayan, correspondiendo a cada uno de ellos una parcela fija. Un ejemplo aclarará la forma de utilización: de las 7 secciones en una siembra todos papas, en la otra quinua y en otra cebada. Al año siguiente, las papas se siembran en otra sección y en lugar se pone la quinua, sembrando cebada donde estuvo la quinua el año anterior y la tierra en que cosechó la cebada debe descansar cuatro años para recibir nuevamente papas.

De este modo, una misma siembra se hace en un mismo terreno, cada ocho años.

En las comunidades del tipo dos, hemos indicado que sólo el pasto y la leña se utilizan en común de un modo generalmente libre. Las tierras de cultivo, en este tipo y en el último, se encuentran divididas en parcelas individuales, dentro de las que cada poseedor tiene la libertad absoluta de arreglar sus cultivos y la rotación de éstos en la forma que a su juicio sea más conveniente.

En los tres casos, los riegos se reglamentan de acuerdo a las costumbres locales derivadas de la posibilidad de obtener aguas.

El primer caso tiene la desventaja de que los cultivos de cada familia se encuentran muy dispersos para su control y cuidado, y en ambos se requiere buena extensión superficial de tierra para tener la posibilidad de descansarla.

En los dos últimos casos, el hecho de estar agrupados los cultivos, determina una asistencia más constante de ellos.

En gran parte del Ecuador y algunos lugares del Perú (Valles del Vilcanota y Apurímsc), las tierras no descansan y se las regula únicamente por rotaciones de cultivos y abonos animales.

Puede considerarse de modo general que los indígenas que viven bajo el régimen de comunidades, se encuentran en una situación privilegiada con respecto a aquellos que no se hallan comprendidos en ellas, pues, gozan de independencia y libertad que les permite utilizar sus tierras en la forma que ellos creen más conveniente, con un sentido de seguridad mayor que les proporcionan las garantías legales y, sobre todo, con mejores oportunidades para realizar trabajos en mayor escala, debido a que pueden contar con la cooperación de los otros miembros de su comunidad. Por otro lado, de modo general, puede afirmarse que este tipo de defensa colectiva ha determinado que la propiedad no haya llegado a pulverizarse por la acción siempre amenazadora de los mestizos colindantes con quienes mantienen constantemente largos y costosos liti-

gios judiciales. Frecuentemente el fraccionamiento excesivo debido al crecimiento de su población interna determina que muchos de sus habitantes tengan que vender sus parcelas a los otros comuneros por ser excesivamente pequeñas para asegurarles la subsistencia y emigrar a distintas regiones en calidad de colonos o peones de hacienda*.

El pequeño propietario indígena que vive independientemente del ayllu o las comunas, se encuentra de modo constante agrupado en poblaciones pequeñas (distritos, cantones, etc.) sujeto al acecho del mestizo que lo desprecia y lo explota, lo veja y lo engaña constantemente; carece casi siempre de pastos para el mantenimiento de su ganado por lo que tiene que verse obligado a recurrir a la hacienda, contrayendo con ella obligaciones de trabajo personal, paga en dinero o trabajo de sus animales, según los casos. Generalmente, este tipo de pequeño propietario con tierras insuficientes para la subsistencia familiar, constituye el peón libre que alquila sus brazos a las hacienda o va como jornalero a las ciudades o poblados vecinos, esto le ofrece a veces la oportunidad de aprender ciertos trabajos de alguna especialización, como albañilería; fabricación de tejas, adobes, etc. que le permiten una mejor remuneración, y su contacto más o menos constante parece haber generado la clase que en Perú y Bolivia se conoce como la del "cholo".

Los colonos vinculados al funcionamiento de la hacienda, viven en las tierras de ella y forman, si se quiere parte integrante del predio, pues muchas veces o casi siempre, el precio de éste para los ajustes de compra y venta, se regula y estipula por el número de indígenas con que cuenta.

El wasipunguero en Ecuador, el sayaña en Bolivia o el peón de hacienda en el Perú, viven casi en las mismas condiciones. A cambio de las tierras de cultivo y casa que reciben de la hacienda, deben trabajar en las múltiples labores agrí-

* Rubio Orbe, Gonzalo. Nuestros Indios. Quito Ecuador. p. 181.
Núñez del Prado, Oscar. Chinchero, Un pueblo Andino del Sur.
Cuzco, Perú. p. 21.

colas de ella, durante un número de días a la semana y un jornal determinado que de modo general es muchísimo más bajo del que puede obtener en otros lugares. Las familias instaladas en dichas parcelas, viven en ellas por generaciones, encadenados a una serie de obligaciones que absorben su energía y tiempo, en algunos casos al máximum, quedándoles muy poco para laborar en beneficio de su propia familia. En el Ecuador debe trabajar de 5 a 6 días de la semana con tareas fijas de un mínimum de ocho horas diarias y percibiendo un jornal equivalente a la quinta parte de los que recibe un peón libre*; debe durante períodos de 2 a tres meses al año, recibir los turnos de "wasikama" y, "cuentayo", encargándose en el primer caso del servicio doméstico de la hacienda, arreglo de cercas, cuidado de animales pequeños, mandados a las poblaciones próximas, vigilancia de ordeños, etc. sin un sólo día de descanso semanal, con una labor que le lleva del amanecer a la noche, y con una retribución igual a la del "wasipunguero"; el "cuentayo" se encarga del cuidado del ganado de la hacienda, que queda bajo su exclusiva responsabilidad. No es desconocido el caso del tipo de haciendas en las cuales, prohíben terminantemente que los parientes del "wasipunguero" salgan a trabajar en otros lugares en que están mejor retribuidos so pena de arrojarle a la familia de las tierras que ocupa**.

En el Perú y Bolivia las condiciones de servidumbre en que se encuentran los indígenas de haciendas, son algo peores que las del Ecuador, con una mayor variabilidad para el Perú que para Bolivia. En este último país, el indígena recibe una extensión de 2 a 3 hectáreas de tierra fértil, debiendo trabajar por ella 4 días a la semana sin jornal alguno y los restantes con una retribución normal; además, puede sembrar las tierras menos fértiles de la hacienda, en la extensión que quiera, a

* Buitron, Aníbal. El Campesino de la Provincia de Pichincha. Cuadro XIX.

** Flores, Edmundo. El Problema Agrario del Perú. El Trimestre Económico. Vol. XVII. No. 3, 1950, p. 389.

cambio de entregar la mitad de sus productos al hacendado**. Deben llenar turnos de pongos, cuyas funciones son similares a las del wasikama del Ecuador y las mujeres jóvenes están obligadas a concurrir a la hacienda por turnos que varían de 7 a 15 días a prestar servicios gratuitos en calidad de "mit'anis" ocupándose de hilar, hacer chicha, cocinar para los perros, o tejer. Los niños prestan también servicios en calidad de "lloqallas", recibiendo los mandados domésticos.

En el Perú, la situación varía más; hay regiones como las del Cuzco (especialmente Paucartambo, Anta, Quispicanchi, etc.) en que el indígena recibe de la hacienda de media a una hectárea de tierra, debiendo trabajar por ellas de 3 a 6 días de la semana, según la época, por jornales que por lo regular se hallan entre los 10 y 30 centavos de sol (un peón en las ciudades gana cinco soles). Deben llenar los turnos semanales de pongos que implican la obligación de ir a vivir en la casa de la hacienda o en la casa de la población en que vive el patrón, según él lo requiera. En el primer caso se ocupa del cuidado de los caballos, cuidado de puercos, acarreo de leña, ordeño y transporte de la leche para su venta a los poblados vecinos; mandados domésticos, corte y acarreo de leña para el consumo de la hacienda; corte y transporte de forraje para los animales, etc., etc. Entre los peones de hacienda y colonos, se distribuyen otras obligaciones, tales como las de regadores; "arariwas" o cuidadores de chacras; "qollanas" o jefes de trabajo; "mandones" o mayordomos. Las mujeres, según los lugares, prestan servicios a "mit-anis" (labores domésticas); "wallperas" o cuidadoras de gallinas; reciben hilados de lana de la hacienda; etc.*. Y como si esto fuera poco, en muchas haciendas los peones están obligados a levantar las cosechas y ponerlas en sus acémulas en la población o ciudad que indica el patrón (a veces dos o tres días de viaje a pie y transporte en lomo de llama o caballo); deben salir como "pro-

** Informe de la Misión de la Asistencia Técnica de las Naciones Unidas en Bolivia, p. 423.

* Morote, Best, Efraim. La Vivienda ampesina en Sallaq. p. 16.

plos", es decir, correos de la hacienda que generalmente viajan a pie, y algo más: hay haciendas en que los colonos están prohibidos de vender sus productos a otras personas o comerciantes, y no son raros los lugares en que a los colonos se acostumbra entregar puercos o gallinas para que después de un tiempo los devuelvan con su procreación respectiva.

Las comisiones de pastoreo son las menos deseadas por la responsabilidad que entrañan. Muchas veces, por la muerte casual o por enfermedad de una oveja, el indígena debe llevar ésta a la hacienda, mostrarla, dejar al hacendado la piel, llevarse la carne, y reponer otra viva. El ganado trabaja por los pastos que consume.

Las condiciones en las áreas de Ancash, Junín, Ayacucho y Apurímac, son notablemente mejores. Reciben tierras de una a cinco hectáreas y deben trabajar por ellas de 3 a 4 días a la semana por jornales de 2.50 a 3 soles; sus obligaciones son del laboreo en el campo y muy raras veces se tienen los turnos de semanero, que equivale al pongo del Sur, con un carácter más benigno.

Ahora bien: la tenencia de la tierra y sus condiciones, determinan en la clase indígena algunos factores dignos de tomarse en cuenta y ser anotados. Uno de los aspectos trascendentales que mide el prestigio de las personas, es la cantidad de tierras poseídas por ellas, ya que inclusive este hecho ofrece un cierto grado de autoridad sobre los otros, debido a que son frecuentes las relaciones que han de derivarse de su cultivo y las posibilidades de hacer algunas concesiones. Quien más tierra tiene, lógicamente requiere mayor número de brazos que lo ayuden a laborarlas; tiene por ello, que tener en mente sus relaciones de parentesco y conservarlas procurando su mayor acercamiento. Sus cosechas son mayores y las retribuciones de comida y bebida que da en las mingas son, o más abundantes o mejores que las que puede proporcionar un individuo con menores tierras. Por otro lado, hay una circunstancia que parece tener alguna significación. Entre los indígenas el parentesco espiritual es una relación que en cierto modo

entraña mayores obligaciones morales y si se quiere afectos más fuertes que el parentesco real. Existe la creencia de que los ahijados adquieren las virtudes y la suerte de los padrino. La tierra es el anhelo más grande en la vida del indígena; no concibe el paraíso sin ella (ver religión) y quiere este beneficio para su hijos aunque sea a través del sortilegio que entraña la elección de un padrino bien dotado. De este modo, los individuos con más tierras, son los elegidos padrinos de muchos niños de la comunidad, y adquieren numerosos compadres de cuyo respeto y cooperación gozan constantemente.

No sólo el factor de prestigio está condicionado a la tierra, sino también el de seguridad. Los sistemas semif feudales existentes en las haciendas, determinan que los indígenas que cultivan esas tierras estén, si se quiere, enclavados en ellas, sin posibilidades de tomar contactos o adquirir nuevas oportunidades; para conservar sus tierras de cultivo en una hacienda, deben permanecer en ella cumpliendo las obligaciones contraídas de trabajo personal durante, si no todos, la mayor parte de los días de la semana. Esta circunstancia hace que el indígena viva en un mayor aislamiento sin la debida libertad para moverse, para tener y adquirir nuevas experiencias y conocimientos. En suma, permanece estancado y sin iniciativas que le permitan mejorar su nivel de vida. Dentro del proceso general de aculturación, es posible afirmar que las concentraciones indígenas que cuentan con tierra propia, es decir, aquellas en que existe la pequeña propiedad individual, en mayor o menor proporción, son las que han conseguido un mejor desarrollo. Los ejemplos podemos citarlos concretamente en Perú, Bolivia o Ecuador al referirnos a Pukara y Mukiyauyu en Junín, Watahata en el Titicaca u Otavalo en Imbabura. Uno de los ejemplos típicos constatados por la Misión, puede señalarse en el caso de las comunidades de Rekuaywanka y Vicos en el Callejón de Waylas. La primera es una comunidad de pequeños propietarios; la segunda una hacienda perteneciente a la Beneficencia de Huaraz, que ha estado explotada por arrendatarios y cuya organización hace

que las tierras repartidas a los colonos sean retribuidas con tres días de trabajo a la semana, cuyo jornal les es pagado. Entre los dos grupos que escasamente están separados por un riacho, se puede notar una marcada diferencia a primera vista. Los de Recuaywanka están más amestizados en su vestido; sus casas algo más limpias y de mejor aspecto; proporcionalmente hay mayor número de bilingües y personas alfabetizadas que en Vicos. La explicación parece sencilla, los habitantes de Recuaywanka bajan frecuentemente a la costa, pues, más o menos de cien hombres que hay en la comunidad, noventa de ellos salen a las tierras bajas a buscar trabajo en los periodos que no hay riguroso laboreo agrícola. En cambio, los de Vicos no podrían hacerlo porque ello equivaldría a perder la posesión de sus chacras en la hacienda. La sensación de seguridad que da el poseer la tierra parece importante no sólo desde el punto de vista cultural, sino aun desde el punto de vista estrictamente económico, o de salubridad e higiene. Nadie pondrá mucho interés en la conservación de los suelos que no le pertenecen, ni hará esfuerzo mayor por introducir mejoras en una vivienda que le es prestada o la ocupa en alquiler.

La ocupación principal y casi exclusiva del indígena es la agricultura y se dedica a ella ya sea vinculado a la hacienda, como miembro de una comunidad o como pequeño propietario independiente. En el primer caso, sus labores están dirigidas por el dueño de la hacienda si el trabajo es para ella, constituyendo un mero ejecutor manual de iniciativas ajenas en que particularmente no tiene más interés que cumplir con las obligaciones contraídas o impuestas por las circunstancias. En el caso del pequeño propietario independiente, su labor la efectúa con la cooperación inmediata de la familia y en poca escala requiere o solicita la ayuda de otros individuos a quienes debe devolver el trabajo con trabajo. Lo limitada del área que posee, permite generalmente que él y los miembros de su familia se basten para llenar y distribuirse las atenciones y cuidado de los sembrados. Sin embargo, entre estos pequeños propietarios, hay algunos que han conseguido conservar o adqui-

ir tierras suficientes que les impone la necesidad de brazos auxiliares en cuyo caso, utilizan servicios de otras personas que se regulan por las instituciones de *ayni* y *minga*, cuya indicación específica daremos al ocuparnos de las formas de trabajo en la comunidad.

La comunidad, *ayllu*, *aynoqa* o comuna, implica el agrupamiento más o menos numeroso de familias entre las que, también existe suma desigualdad en la extensión de las tierras poseídas. Dicha desproporción se hace más notable en aquel tipo de comunidades parceladas en lotes individuales; allí, por el fenómeno de la herencia y transferencia sucesoria de la tierra, llegada en algunas familias a tal punto, que resulta inservible por pequeña, por cuya razón, se operan constantemente las ventas de estos lotes, a individuos de la misma comunidad que acrecentan sus parcelas y los vendedores, frecuentemente concluyen por ir a solicitar tierras de alguna hacienda en calidad de colonos, o se trasladan a las regiones de la selva como asalariados, jornaleros o arrendires. El problema de distribución de tierras varía notablemente no ya de región, sino de comunidad a comunidad, pues mientras hay unas más o menos bien dotadas de tierra extensa y de buena calidad, son pocas las de tierra desmejorada en que se estrecha tanto la propiedad individual, que hay personas que cuentan con dos o tres surcos laborables como todo patrimonio (caso muy típico de Kuper — Cuzco, Perú)*. A pesar de las referidas desigualdades, por lo general las gentes de la comunidad viven en armonía y desarrollan un amplio espíritu de colaboración.

Los que poseen parcelas pequeñas trabajan como ya tenemos dicho distribuyendo las labores entre la familia conyugal, o recurriendo a algún o algunos parientes consanguíneos o amigos, para solicitar su cooperación en calidad de "*ayni*" (*Ayni* en el Perú, y *Makimanáchi* en Ecuador), que es la prestación de trabajo a cambio de una contraprestación del mis-

* Núñez del Prado, Oscar. "Chincheru un Pueblo Andino del Sur". pp. 20-21.

mo tipo. Los que tienen tierras de mayor amplitud, las cultivan y laboran con la cooperación de un mayor número de personas que se las consiguen con la "Mink'a" o "Minga" ("mink'a" o "minga" en el Perú; "oyari" en el Ecuador), consistente en la prestación de servicios a cambio de comida y fiesta. ("Minga" en Ecuador significa trabajo obligatorio y gratuito, para ciertas obras públicas, de provecho colectivo o en beneficio de la hacienda; es lo que en el Perú se conoce como "faena" e implica cierto grado de coacción).

La agricultura mecanizada ha alcanzado en muy pobre escala a las haciendas de la sierra y en la mayor parte de ellas se utilizan herramientas y sistemas que en parte son coloniales y en parte de extracción indígena. En lo que respecta a los indígenas, algunos implementos modernos están en período de demostración en los lugares en que se realizan programas tendientes al mejoramiento agrícola, patrocinados ya sea por organismos internacionales, los Gobiernos o misiones particulares (Warissta, Chuquibambilla, Watahata, etc.). De este modo, en lo que se refiere a implementos agrícolas, ellos están constituidos por un arado de madera con flecha, yugo, timón y vertedera del mismo material y una reja de fierro que se amarra en la vertedera, con que se abren los surcos a tracción animal (bueyes); las semillas son cubiertas con el paso del arado al abrir el siguiente surco y recubiertas con una "rastra" o palo transversal que se ata en lugar de la reja.

En las regiones más altas para el sembrado de papas, se utiliza la "chaki-taklla", implemento precolombino de tracción humana, que consiste en un palo de 1.60 mts., que a altura conveniente tiene un palo transversal para impulsarlo con el pie y en el extremo una reja plana de metal que se encaja en la tierra y luego se palanquea con los brazos para voltear los tepes. Dos hombres y una mujer con un trabajo de todo el día roturan una extensión de 20 por 20 mts. Para los cultivos utilizan diferentes tipos de azadones grandes y pequeños, mazos de madera para desterronar, horquetas, palas y variedad de instrumentos pequeños fabricados por los indígenas para

ir tierras suficientes que les impone la necesidad de brazos auxiliares en cuyo caso, utilizan servicios de otras personas que se regulan por las instituciones de ayni y minga, cuya indicación específica daremos al ocuparnos de las formas de trabajo en la comunidad.

La comunidad, ayllu, aynoa o comuna, implica el agrupamiento más o menos numeroso de familias entre las que, también existe suma desigualdad en la extensión de las tierras poseídas. Dicha desproporción se hace más notable en aquel tipo de comunidades parceladas en lotes individuales; allí, por el fenómeno de la herencia y transferencia sucesoria de la tierra, llegada en algunas familias a tal punto, que resulta inservible por pequeña, por cuya razón, se operan constantemente las ventas de estos lotes, a individuos de la misma comunidad que acrecentan sus parcelas y los vendedores, frecuentemente concluyen por ir a solicitar tierras de alguna hacienda en calidad de colonos, o se trasladan a las regiones de la selva como asalariados, jornaleros o arrendires. El problema de distribución de tierras varía notablemente no ya de región, sino de comunidad a comunidad, pues mientras hay unas más o menos bien dotadas de tierra extensa y de buena calidad, son pocas las de tierra desmejorada en que se estrecha tanto la propiedad individual, que hay personas que cuentan con dos o tres surcos laborables como todo patrimonio (caso muy típico de Kuper — Cuzco, Perú) *. A pesar de las referidas desigualdades, por lo general las gentes de la comunidad viven en armonía y desarrollan un amplio espíritu de colaboración.

Los que poseen parcelas pequeñas trabajan como ya tenemos dicho distribuyendo las labores entre la familia conyugal, o recurriendo a algún o algunos parientes consanguíneos o amigos, para solicitar su cooperación en calidad de "ayni" (Ayni en el Perú, y Makimanáchi en Ecuador), que es la prestación de trabajo a cambio de una contraprestación del mis-

* Núñez del Prado, Oscar. "Chincheru un Pueblo Andino del Sur". pp. 20-21.

mo tipo. Los que tienen tierras de mayor amplitud, las cultivan y laboran con la cooperación de un mayor número de personas que se las consiguen con la "Mink'a" o "Minga" ("mink'a" o "minga" en el Perú; "oyari" en el Ecuador), consistente en la prestación de servicios a cambio de comida y fiesta. ("Minga" en Ecuador significa trabajo obligatorio y gratuito, para ciertas obras públicas, de provecho colectivo o en beneficio de la hacienda; es lo que en el Perú se conoce como "faena" e implica cierto grado de coacción).

La agricultura mecanizada ha alcanzado en muy pobre escala a las haciendas de la sierra y en la mayor parte de ellas se utilizan herramientas y sistemas que en parte son coloniales y en parte de extracción indígena. En lo que respecta a los indígenas, algunos implementos modernos están en período de demostración en los lugares en que se realizan programas tendientes al mejoramiento agrícola, patrocinados ya sea por organismos internacionales, los Gobiernos o misiones particulares (Warissta, Chuquibambilla, Watahata, etc.). De este modo, en lo que se refiere a implementos agrícolas, ellos están constituidos por un arado de madera con flecha, yugo, timón y vertedera del mismo material y una reja de fierro que se amarra en la vertedera, con que se abren los surcos a tracción animal (bueyes); las semillas son cubiertas con el paso del arado al abrir el siguiente surco y recubiertas con una "rastra" o palo transversal que se ata en lugar de la reja.

En las regiones más altas para el sembrado de papas, se utiliza la "chaki-taklla", implemento precolombino de tracción humana, que consiste en un palo de 1.60 mts., que a altura conveniente tiene un palo transversal para impulsarlo con el pie y en el extremo una reja plana de metal que se encaja en la tierra y luego se palanquea con los brazos para voltear los tepes. Dos hombres y una mujer con un trabajo de todo el día roturan una extensión de 20 por 20 mts. Para los cultivos utilizan diferentes tipos de azadones grandes y pequeños, mazos de madera para desterronar, horquetas, palas y variedad de instrumentos pequeños fabricados por los indígenas para

ser utilizados en las diferentes etapas que requiere cada cultivo.

Como regla general, los indígenas están dedicados a cultivos alimenticios, variando estos y su importancia, de acuerdo a la altitud y clima en que viven. De 3.000 a 3.800 metros, se cultiva papas, okas y ollukos; de 1.300 a mil metros cereales como el maíz, trigo, cebada, etc., aunque el maíz se da también en regiones más bajas con la yuca, la unkucha o papa japonesa, y buena variedad de cucurbitáceas.

El calendario agrícola se vincula a festividades religiosas, iniciándose el año agrícola de agosto a septiembre y se cierra con las últimas cosechas en mayo a junio. Durante el ciclo, en términos generales, se levanta una sola cosecha y muy rara vez se cambia de semilla. Generalmente se escogen para este fin los frutos más pequeños, dejándose para la venta los más grandes y los medianos para el consumo. Los sistemas de siembra, están condicionados por el grado de humedad y la profundidad de la tierra arable, la cual en una proporción muy elevada carece de riegos, requiriendo por consiguiente un régimen de cultivos de secano. Por otro lado, puede notarse corrientemente la carencia de utilización de abonos, los cuales están constituidos por el excremento de los animales que crían. Este hecho, en Bolivia ha generado un nuevo tipo o forma de retener a los indígenas en las haciendas, pues normalmente no se acepta como colono a aquel que no tenga un número dado de cabezas de ganado, cuyo guano pueda servir de abono. Los indígenas que desean salir de la hacienda, no podrán hacerlo si no se les permite sacar sus ovejas, ya que sin ellas no podrían ser aceptados en otro lugar.

Consideraciones.— El indígena en los tres países, está vinculado a la agricultura de un modo inmediato, gran parte del desenvolvimiento de su vida deviene de ella y se relaciona con la tierra. Ahora bien, la distribución de este factor es tan desigual que de cualquier modo, se hace preciso considerar las dos formas principales en que se presenta la tenencia y el uso de los suelos. En unos casos la propiedad es lata con un mínimo

de aprovechamiento de sus áreas cultivables, en el otro es excesivamente reducida, razón por la que en muchos casos no alcanza a satisfacer las necesidades de una sola familia. Junto a estos dos hechos, debe tenerse en mente la circunstancia de la capacidad de producción de la tierra misma, pues, el hecho de que para efectuar los cultivos sea necesario dejar descansando la tierra por períodos de 3 y 4 años, indica la pobreza de los suelos debido a factores de erosión o conformación de ellos. Algo más, si añadimos que en muchos casos o en la mayor parte de ellos, los cultivos se hacen de secano, por métodos deficientes, con implementos talvez inadecuados, sin seleccionar o renovar las semillas, sujetos a la agresión de plagas o parásitos, necesariamente tenemos que convenir en que para levantar el nivel de producción indígenas, es preciso aprovechar al máximum el mínimum de posibilidades con que cuenta para su desenvolvimiento económico. Dentro de este mínimum habrá que considerar en primer plano, su tipo de organización de trabajo cooperativo a fin de utilizarlo en el agrupamiento de sus pequeñas parcelas en el mejor aprovechamiento de ellas, mostrándole objetivamente los beneficios y el tratamiento con abonos adecuados, selección de semillas, utilización de desinfectantes, uso de implementos adecuados, irrigación y utilización de aguas de subsuelo, y por último, colocación de sus productos sin la participación de intermediarios, etc. Todos ellos en lo que respecta al indígena de la comunidad, comuna o aylluqa.

La situación del wasipunguero, del colono o del sayaña, es diferente, él no cuenta con tierras de su propiedad, sus recursos económicos son muy inferiores a los del comunitario; sus posibilidades menores, establecido por generaciones en parcelas a las que puede dedicar muy poco de su tiempo por las obligaciones que tiene con el propietario, sin embargo, no se desconocen en el Perú y el Ecuador los casos de trabajadores de haciendas que agrupándose en forma cooperativa llegaron a comprar tierras de propietarios mestizos o instituciones para distribuirlas en pequeñas propiedades individuales, tales

como por ejemplo, los casos de la hacienda Chunazaná de la parroquia de Nabón, Cantón, Jirón, de la provincia de Azuay en el Ecuador*, y el de la hacienda Lucmos, distrito de Curahuasi, provincia de Abancay, departamento de Apurímac en el Perú. En ambos casos el trato se hizo directamente por los indígenas trabajadores con los propietarios que estuvieron dispuestos a dar ciertas facilidades para los pagos, los indígenas no omitieron esfuerzo de su parte, vendieron todo cuanto poseían para adquirir la tierra, pero sus verdaderos problemas llegaron a la hora de cubrir sus últimos dividendos, para lo que, en muchos casos, recurrieron a prestamistas a quienes beneficiaban con tipos muy elevados de intereses. Este tipo de iniciativas, puede también ser bien utilizado, pero para ello es indispensable habilitar al indígena económicamente, ayudarle a buscar las instituciones que puedan facilitarle empréstitos a largo plazo y a un tipo de interés legal, talvez si es necesario una extensión de créditos supervisados tendientes a la adquisición de la pequeña propiedad. Naturalmente que dichas adquisiciones deben estar sujetas a cierto tipo de control para impedir que la demanda de tierras genere un tipo de especulación por parte de los terratenientes, pues, ya hemos anotado que su tenencia es un factor de prestigio estimable entre los indígenas, y el deseo de tenerla, es posible que no les haga detenerse en calcular el equilibrio del precio de compra con el rendimiento de producción. Sabemos que en Ecuador (Imbabura) se tiene la tierra como elemento de lujo y se paga por ella precios que muchas veces no están en relación con lo que producen**.

Del mismo modo, en el caso de las comunidades con tenencia de la propiedad individual muy reducida, se hace también preciso un tipo de créditos encaminados a la adquisición de implementos, semillas, abonos, etc., y las labores preliminares que requiere el agrupamiento de las parcelas.

* "Chunazaná", Informe Inédito del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Quito, Ecuador — 1952.

** Buitrón, Anibal — Información Personal.

EDUCACION

Educación Informal.— La educación informal indígena está distribuida entre los padres, de acuerdo al sexo, y una participación total en las actividades de la comunidad. Durante los primeros años, es la madre la que encausa al niño disciplinándolo con mimos y cariños, transcurrida la primera infancia sus procesos son los de la imitación y la experiencia propia, vinculados a la distribución del trabajo por sexos. El varón toma su aprendizaje del padre, luego de los otros individuos con quienes participa en las labores, la niña tiene constantemente el ejemplo y las enseñanzas de la madre, así como un número menor de oportunidades de imitar la conducta de las otras mujeres adultas. La fiesta o los trabajos cooperativos son una buena oportunidad para acrecentar e incitar la observación infantil. En suma, la educación es más bien una orientación tradicional y de un contenido eminentemente encarrilado al trabajo. La vida muy cerca de los rebaños, la frecuencia con que los niños concurren a las fiestas de los adultos, las conversaciones que ellos tienen sin prejuicios sobre el embarazo y alumbramiento y la oportunidad de presenciar estos fenómenos debido a la sencillez de la vida, hacen que ellos se enteren del modo más natural de todo lo vinculado a la vida sexual normal. Parece ser ésta la causa de que no tienen las inquietudes de curiosidad y suspicacia tan frecuentes en los niños mestizos. Durante su vida no se le han impuesto valores relativos a la virginidad y llegada su adolescencia tiene cierta libertad para satisfacer sus necesidades, pues las relaciones sexuales pre-matrimoniales se consideran lícitas en cierto grado y a una edad adecuada. Estos factores parecen determinar una preparación completa para la vida sexual adulta en la cual, muy rara vez se presentan casos de prostitución y más rara aun los de adulterio o delitos sexuales.

De otro lado, su participación en la actividad comunal y el frecuente trato con los adultos, terminan por enterarlo muy pronto de todo lo relativo al funcionamiento de su pueblo,

vale decir de su localidad. No es raro encontrar niños de 7 a 8 años que pueden informar muy precisa y minuciosamente sobre los problemas colectivos, las autoridades locales que los rigen y aun las funciones específicas de ellos. Su preparación para desenvolverse dentro de su comunidad se completa si se tiene en mente que la organización de ésta no es muy compleja, puede decirse que un hombre indígena conoce de su cultura más que un blanco de la suya.

El juego infantil es muy pobre, es decir, los niños juegan muy poco o casi nada. No es que no tengan deseo de jugar, ni que sean "tristes" o "melancólicos" como frecuentemente se afirma, sino que los valores de la cultura están condicionados al trabajo. El indígena piensa que todo juego es la más adecuada preparación a la holgazanería y de ahí que ve con desagrado que los niños jueguen, hace verdadera presión para impedir estas realizaciones. Sin embargo, no es el factor tiempo el que importa, es simplemente una concepción tradicionalista de lo que es el juego.

Educación escolar.—En términos generales, son muy pobres los resultados obtenidos hasta la fecha en este campo. En todos los lugares visitados por la Misión, en que funcionan escuelas, el número de alfabetizados es mínimo, habiéndose constatado el caso de uno en que funciona la escuela desde hace más de diez años, sin haber conseguido alfabetizar una sola persona. Parece que los factores que han contribuido a esta falencia de resultados efectivos, son diversos, pudiéndose anotar entre ellos los siguientes:

1. La desadaptación del maestro al medio rural.
2. La marcada resistencia de los indígenas para enviar sus hijos a la escuela.
3. La inadecuación de algunos métodos de enseñanza, aplicables al medio.
4. El monolingüismo que constituye una dificultad con la que frecuentemente tropieza el maestro.

1. La educación indígena en los tres países se halla entregada a tres tipos principales de maestros, siendo ellos: los no titulados, los religiosos y los maestros con título. Los primeros, son en realidad personas a quienes se toma para improvisarlos como maestros, carentes en su mayor parte de condiciones para tales, hacen su aprendizaje de enseñadores, al ponerse en contacto con la escuela. Proceden generalmente de las ciudades desde pudieron ejercer algún valimiento para conseguir "su escuela". Personas que desconocen aún teóricamente lo que implica una aplicación de métodos de enseñanza y aun más, de la realidad cultural del medio en el que han de trabajar. El segundo tipo se constituye, en su mayor parte, por personas cuyo interés principal está en adoctrinar a los indígenas y "ganar almas para el cielo", prestándole escasa o ninguna importancia a la preparación de los indígenas tendiente a levantar su nivel de vida. Cabe hacer aquí una excepción con algunos grupos de evangelistas (Watahata en Bolivia, Urco en el Perú, Salasaka y Pikalkí en el Ecuador), que están realizando labor en este sentido. Por lo demás, en muchos casos, no hacen sino aumentar los problemas y a veces crear verdaderos conflictos en las comunidades, por razones de emulación con otros grupos religiosos. A este respecto, en Bolivia nos informaron que muchas veces se producen agresiones a mano armada entre algunos grupos de indígenas que pertenecen a diferentes iglesias, en el Ecuador, en Salasaka el proceso está en marcha.

Para referirnos a los maestros con título, debemos indicar previamente que su formación profesional la realizan en dos clases principales de centros: Centros para normalistas urbanos y centros para normalistas rurales. Los maestros procedentes de los primeros centros, han recibido su preparación para actuar en un medio diferente al indígena y son enviados a escuelas rurales por no haber vacantes en escuelas urbanas, y ellos las aceptan como el medio más adecuado para asegurar una colocación futura en las ciudades. En estas condiciones, no tienen más interés que el de iniciar una foja de servicios en

el escalafón magisterial y buscar tesoneramente la primera oportunidad para volver a la ciudad. Los normalistas rurales, se preparan en dos tipos de centros: unos que se encuentran ubicados en las ciudades (Normal Rural de Santa Rosa en el Cuzco, Perú) y otros localizados en el campo. A ambas concurren, blancos y mestizos, procedentes de las ciudades. En la primera reciben una educación eminentemente sofisticada y libresca, sin las oportunidades de observar y no se diga ya participar en la vida de las gentes a cuya enseñanza deben dedicarse en el futuro; desconocen las condiciones de vida del área rural y ni siquiera se los orienta hacia los problemas con que deben enfrentarse. En los centros ubicados en la zona rural, hemos podido notar un cierto encastillamiento en la preparación del maestro, su aprendizaje se reduce a la teoría y algo de prácticas agrícolas dentro de su propio centro. En muchos casos no ven a los indígenas sino cuando éstos van para venderles algunos de sus productos (Escuela Normal de Santiago de Wata, Bolivia), es una extensión de la ciudad que no ha llegado al campo aunque esté enclavada en él. Son pocos los casos en que los centros han desarrollado una labor tendiente a extenderse y confundirse con ella y sus problemas (Centro Normal Rural de Warisata, Bolivia) ganando su confianza y tratando de orientarla.

Estos factores de preparación y el hecho de estar constituido el magisterio en casi su totalidad por sólo elementos mestizos o blancos que son de una extracción cultural diferente y están habituados a formas de vida también diferentes, deben tomarse en mucha consideración. No queremos decir que se haga una exclusión del mestizo en la labor educativa del indígena, pero sí, creemos que es indispensable que él se entere previamente de todo lo vinculado a la vida, costumbres y valores que rigen la marcha y desenvolvimiento del indio en su medio ambiente social. En las circunstancias en que actualmente se imparte la educación, es notoria la falta de estos conocimientos, es notoria la ausencia del interés que sienten los maestros o pueden sentir por un encauzamiento de la vida

indígena y su participación en la función escolar. Ellos no conocen o no toman en consideración los módulos de vida indígenas, y no hacen sino poner en marcha programas o planes de estudios que les son enviados desde las capitales o lugares en que se centraliza su actividad. La previa comprensión de los problemas, su participación en ellos y un vagaje adecuado de conocimientos de la cultura indígena, hace falta en los maestros para conseguir que su labor sea más efectiva. La confianza de la comunidad en la escuela, es, a nuestro juicio, uno de los elementos que debe tender a conseguirse, por ello, creemos que la selección de maestros rurales, entraña la necesidad de buscarlos entre las personas que comparten de su psicología y patrones de conducta. Algo más, el maestro mestizo o blanco está habituado a un estándar de vida diferente y difícilmente puede adaptarse a la vida campesina y aun más, en muchos casos los prejuicios de clase social que los ha tomado de su cultura como parte de su personalidad, son muy difíciles de desarraigar. Hemos tenido la oportunidad de visitar escuelas, a las que concurren niños indios y mestizos, y el maestro hace discriminaciones entre ambos grupos, en desmedro del indígena. Creemos que en términos generales, el maestro rural que enseñe a indios y mestizos debe ser indígena, pues, esta circunstancia tendría un doble valor. Primero, el individuo está compenetrado de los módulos de vida indígenas, y segundo, al enseñar a los mestizos está realizando una labor tendiente a demostrar la capacidad de su clase social, consiguiéndose de este modo, si no borrar, por lo menos disminuir los prejuicios existentes contra ella en las otras clases sociales.

2. La resistencia que el indígena muestra para enviar a sus hijos a la escuela es notoria. Muchas han sido las oportunidades en que fué preciso el empleo de la fuerza pública para conseguir la concurrencia de los niños, pero sus causales están bien justificadas por ciertos hechos que no fueron tomado en cuenta. Primero, la escuela es una institución y obra de mestizos o blancos de quienes se desconfía por múltiples causales. En segundo lugar, el niño desde muy tierna edad constituye un

elemento de cooperación para la subsistencia familiar al participar en el laboreo de las chacras o el cuidado de los ganados, dos factores de importancia en la vida indígena. Por último, los resultados poco eficientes que han visto, obtenidos a través de la escuela, han desacreditado a ésta. Actualmente hay una menor resistencia y el ausentismo en mayor grado se deja notar en las mujeres, debido tal vez al hecho de que ellas son las que están encargadas del pastoreo, y ésta es una de las explicaciones que más frecuentemente nos fué proporcionada por los indígenas. Mientras no se hayan solucionado los requerimientos familiares del trabajo infantil y ciertas enmiendas en lo relativo a los métodos de enseñanza, como veremos más adelante, es difícil conseguir una asistencia mayoritaria de los niños a los centros escolares.

3. La inadecuación de algunos métodos de enseñanza aplicables al medio, es otro de los factores que indicamos como apreciables en el poco adelanto conseguido por las escuelas en los medios indígenas. La mayor parte de los métodos que se aplican están basados en teorías y experiencias aplicadas a educación de tipo occidental. No se ha hecho hasta hoy ningún esfuerzo por conocer y estudiar lo relativo a los valores culturales de los distintos medios indígenas en que se ha de impartir la enseñanza y creemos fundamentalmente que dichos métodos requieren una revisión inmediata y técnica. Para no extendernos demasiado, vamos a referirnos sólo a un sistema de estos. Se ha puesto en práctica el método de la enseñanza por recreación, es decir, uniéndolo al proceso del aprendizaje algunos juegos. Su práctica resulta inoperante o más bien desfavorable en el medio indígena. Hemos visto que en términos generales parte de la educación informal está reñida con el fomento del juego por considerárselo como una preparación a la holgazanería. Los padres que comprueban que sus hijos van a la escuela a jugar, tienden a retirarlos inmediatamente, creándose un sentimiento antagónico en la comunidad hacia la escuela y engendrando desprestigio para ella. En Tarako, Huancané, Puno, Perú, fué uniforme la protesta de los padres por la pérdida de tiempo que

ocasionaban los maestros a sus hijos, enseñándoles a jugar, a punto que los acostumbraban a ese comportamiento.

4. La mayor parte del área visitada por la Misión es de habla quechua, circunscribiéndose el aymara a las regiones del lago en Bolivia y parte del departamento de Puno en el Perú. En el área quechua pueden observarse notables variaciones en la lengua, debido a influencias de otros dialectos locales o al mayor o menor grado de castellanización del quechua. Lo cierto es que, aproximadamente, un 60% de la población indígena es monolingüe y de este porcentaje un 70%, posiblemente corresponde a las mujeres. Los maestros han tenido que tropezar con esta dificultad, pues, los textos de enseñanza están en español y la alfabetización directa a niños de habla quechua o aymara, resulta poco menos que imposible. En vista de esto, se han puesto en práctica métodos que consisten en impartir la enseñanza en la lengua original, pero el desajuste existente entre estas lenguas y el castellano, desde el punto de vista estrictamente fonético, determina que no puede ser escrita con alfabeto castellano, haciéndolo poco aplicable enseñarles a leer o escribir en el alfabeto quechua es inoperante para su aplicación al castellano. Por otro lado, los indígenas que mandan a sus hijos a las escuelas, quieren que éstos aprendan a escribir en el idioma que es usado por las clases que hacen la vida más activa del país, o sea el castellano. Consideran que de nada les sirve aprender a leer y escribir en quechua o en aymara y esto es evidente ya que después no les ha de ser de ninguna utilidad en la vida práctica. Por otro lado, los niños que llegan a la escuela sin saber el castellano, deben gastar un buen tiempo en aprenderlo, sin recibir alfabetización. Este problema desconcierta verdaderamente a los maestros y algunos, han tratado de distribuir el tiempo del año escolar que prácticamente es de ocho meses, aplicando uno o dos a la castellanización y el resto a alfabetizar. Es obvio que uno o dos meses, o dos semanas como nos dijo algún maestro, no pueden dar ningún resultado aprecia-

ble. Se impone, pues, buscar una solución adecuada al problema.

Suponemos que el paso más fácil para castellanizar a los niños indígenas consiste en enseñarles a escribir primero, en su propia lengua, utilizando un sistema de selección de palabras quechuas o aymaras, en cada caso, cuya estructura fonética puede ser exelentemente escrita con el alfabeto castellano, vale decir, discriminar las palabras aspiradas, glotalizadas, fricativas, fuertes, explosivas, etc. a fin de que la graficación de los sonidos esté en armonía con la escritura del español. De este modo, los niños se familiarizan con el manejo de las grafías españolas en su propio idioma y luego, paulatinamente se van introduciendo palabras castellanas cuyo aprendizaje se facilita con la posibilidad de escribirlas.

No se pretende con esto el uso de ningún alfabeto especial para el quechua y el aymara, reconocemos que esta tarea incumbe a los lingüistas que se interesan por el registro fidedigno de los sonidos, no es la idea discutir sobre la escritura quechua o aymara, sino utilizar palabras quechuas o aymaras escogidas para enseñar el manejo del alfabeto español y luego poder enseñar el castellano de modo más eficiente. En otros términos, debe usarse el quechua o el aymara, en cada caso, como un paso necesario para castellanizar y alfabetizar en español.

RELIGION

No es posible definir la religión como cristiana o pagana. El culto católico es el más difundido y coexiste, junto a una serie de prácticas y creencias que constituyen tal vez la parte más fuerte y de mayor influencia dentro de la vida espiritual indígena. Su mundo sobrenatural está poblado de espíritus de la tierra, de las montañas, de las fuentes, de los animales y de las plantas, a quienes dedican una serie de prácticas encaminadas a conjurar sus fuerzas, una veces, o a hacerlas propicias otras, confundiéndo las muchas o mezclándolas a ritos e ideas católicas, cuya observación en el Ecuador hace tam-

blén el Profesor Rubio en los siguientes términos: "Esto ha determinado una mezcla confusa de elementos. Posiblemente el indio adquirió algunas formas más simples y objetivas de la religión importada, como no hubo una labor continuada de complementación, amalgamó esos elementos con los de la suya, llenó los vacíos que no entendió con sus prácticas y concepciones primitivas hasta hacer de la nueva religión un hibridismo en su contenido y en sus prácticas"* Sin embargo, a nuestro juicio, es realizable establecer ciertas diferencias. Puede asegurarse que la vida terrena está más vinculada a esas fuerzas naturales que ordinariamente rigen la agricultura, la ganadería y aun la vida misma de los individuos. Los resultados de una cosecha dependen en gran parte de las ofrendas que se hayan hecho a la tierra, de las relaciones que se tengan con los "auki" y los "apu" (espíritus de las montañas), de la actitud que se haya podido conseguir de los vientos, los granizos y las heladas. La salud de las personas depende en gran parte de las fuentes, de las peñas y de los árboles, de seres desconocidos dotados de malos espíritus. En realidad, su mundo religioso se desdobra en dos aspectos: el primero, el de una vigencia constante de las fuerzas ocultas de la naturaleza que rigen las actividades vinculadas al desenvolvimiento de la vida ordinaria, y el segundo que gira alrededor del culto católico, con un contenido más bien de orden social, de vinculaciones humanas, cuya importancia en la vida presente se traduce en la fiesta y al futuro, en las concepciones de la vida ultraterrena. En ambos casos hay quienes tienen el control en su desarrollo, en el primero, al "paqo"; el "Alto-m'isayoq" o el "brujo".** seguidos por una escuela de curanderos y herbolarios o personas que "saben" ciertas prácticas; en el segundo el Cura o Sacerdote católico y el sacristán.

* Rubio Orbe, Gonzalo, *Nuestros Indios*, p. 297 — Quito, Ecuador.

** Morote Best, Efraín, *La Vivienda Campesina de Sallaq* — Perú, p. 71.

Rubio Orbe, Gonzalo, *Op. cit.*, p. 309.

Núñez del Prado, Oscar, *La Vida y la Muerte en Chinchero*, Perú, 1952 — p. 8.

De este modo podría agruparse en el primer término las creencias y prácticas que se relacionan con la agricultura y la salud, comprendiendo ellas desde los ritos propiciatorios de las siembras, petición de lluvias, alejamiento de heladas, granizos y vientos malos, hasta la etiología de las enfermedades, las formas de diagnóstico y tratamiento de las mismas, que constituyen un cuerpo de hechicería y curanderismo. Una serie innumerable de elementos constituyen el origen de la salud o la causa de las enfermedades, el hombre mismo puede originarlas con alguna acción, o ser la fuente de curación cuando se utiliza su orina para ciertos males o se trata con el flujo catamenial otros.

Lo cierto es que estas concepciones de las fuerzas de la naturaleza juegan un rol muy importante en la vida indígena, y aunque tengamos que apartarnos algo, debemos hacer ciertas consideraciones vinculadas a las prácticas curativas y la función de quienes las ejercen. El "paqo" "Alto-misayoc" o "brujo", al que en lo sucesivo llamaremos brujo simplemente, goza de un prestigio temeroso de la sociedad, es decir, se le tiene temor en razón de sus poderes que frecuentemente vienen de circunstancias sobrenaturales, tales como que los individuos sobre quienes cae un rayo sin matarlos adquieren esos poderes. Tienen la facultad de convocar a los espíritus de las montañas (auki y apu) y pedirles que castiguen con una enfermedad a una persona, que la curen, o que la despojen del alma para que siga viviendo sin ella, su poder es enorme y constituyen la clase más elevada de la curandería, su prestigio alcanza a cubrir a veces regiones considerables y el costo de sus consultas es elevado y por ello, generalmente, se lo busca sólo en los casos más graves y el tratamiento que emplea es eminentemente mágico. Las dolencias menos peligrosas, las diagnóstica y las trata. Una persona menos temible, y si se quiere, más popular es el "MaiC'a" o curandero. Sus diagnósticos tienen casi siempre un contenido mágico, pues los hace averiguando previamente los síntomas y las posibles causales del mal y luego realizando una adivinación ya sea por medio

de hojas de coca, granos de maíz, el hervido de la orina del paciente, al que agrega algunas sales que él conoce, o tomando un cobayo con cuyo cuerpo fricciona el del paciente y luego abre al animalito para examinar sus vísceras y ver en ellas los órganos afectados por el mal de que adolece la persona. Su tratamiento o hace a base de hierbas, frutos, sustancias minerales o de origen animal que también, como las enfermedades, se clasifican en calientes y frías * siendo administradas ya sea en brebajes, emplastos, paños, etc., que casi siempre van unidos a cierto tipo de oraciones e invocaciones, que deben entrañar profunda fe de parte del paciente. Los resultados positivos o negativos de la curación están condicionados por una serie de factores que el curandero aprovecha favorablemente en cada caso para cuidar su prestigio, que, a decir verdad, es grande entre los indígenas. Algo más, tanto en el Perú como en el Ecuador** se establece una diferencia entre el indígena y el blanco o mestizo en lo concerniente a la efectividad de los remedios y aun a la manera de reaccionar del cuerpo con la aplicación de ellos, y frecuentemente se piensa que lo que hace bien al blanco puede hacer daño al indio y viceversa.

En las condiciones anteriormente anotadas resulta sumamente difícil la introducción de nuevas prácticas curativas y la aceptación indígena de específicos o drogas. La creencia de diferencias orgánicas entre blancos e indios, la etiología tan diversa que se asigna a las enfermedades y la profunda diferencia existente entre los tratamientos, hacen que el médico no pueda penetrar fácilmente en el tratamiento profundo de todas las ideas y prácticas indígenas vinculadas a la salud para sobre esa base buscar las formas más adecuadas de introducir la labor facultativa. En muchos casos ya se han conseguido debilitar las barreras de prejuicios existentes mediante campañas que han demostrado objetivamente la utilidad de su participación en la comunidad. Las vacunas para las que era necesario tomar de fuerza a los niños, han tenido la ventaja

* Morote Best. Ob. Cit. p. 33.

** Rubio Orbe, Gonzalo. Ob. Cit. p. 310.

de demostrar una apreciable disminución de la viruela; el D. D. T. que se ha aplicado a los indígenas les ha mostrado la reducción de los piojos y las pulgas, hay veces que solicitan esos servicios. Tal vez una introducción de campañas sencillas pueda ser la iniciación de un camino hacia la aceptación de nuevas prácticas, pero ello implica la necesidad de un tiempo largo para dicha aceptación. Es posible también utilizar las mismas creencias indígenas para ir introduciendo con ellas nuevos conceptos y nuevos sistemas, pero de todo modos se hace necesario un estudio previo y detenido al respecto en cada una de las comunidades en que se quiera abrir una campaña de salubridad.

El segundo aspecto de la religión, en su contenido ultraterreno, puede expresarse muy brevemente así: El cielo se concibe en términos de una región fértil de tierras productivas y abundantes de riego, donde van las gentes a trabajar y recoger apreciables cosechas. Dios vive allí en un lugar especial, rodeado de los santos que son sus parientes. El infierno es una región de fuego.* La llegada a uno u otro lugar está condicionada por la vida observada en la tierra y las contribuciones que se hacen para el mantenimiento del culto. Dios o los santos tienen facultades para enviar castigos y otorgar premios. En realidad se tiene fe en ellos y frecuentemente se los invoca conjuntamente que a los "apu" y los "auki". Sus relaciones con estas divinidades se traducen a través de la iglesia católica y dan origen a las fiestas que son la oportunidad en que se buscan los desahogos y la alegría. Se celebra la fiesta en torno a un santo que tiene la virtud de reunir a la gente en una celebración patronal, su realización está encomendada a alguien cuyo prestigio depende fundamentalmente de la calidad de fiesta que haya de ofrecer. El "cargo religioso", el "alferazgo", la "mayordomía" o simplemente "el cargo", nombres con que se conoce el pago de una celebración en sus distintos aspectos en las diferentes regiones de la sierra.

* Rubio Orbe, Gonzalo, Ob. Cit. p. 299.

andina, es el punto de referencia constante para determinar la situación social de los individuos. A veces su ejercicio se inicia en la adolescencia.** Ninguna persona a quien se haya designado la realización de un cargo se sentirá lo suficientemente fuerte para desecharlo, ello equivaldría a una muerte moral dentro de su comunidad y a la renunciación absoluta de una posición respetable. No hay ningún pretexto que respalde el eludir esta obligación; no habría justificación suficiente que pueda librarlo de la censura y mala voluntad de las gentes y, como dice el Profesor Rubio: "Para que el indio pueda ser considerado como hombre entre los suyos debe pasar una fiesta en su vida. El "Mana cargu yallishca" (que no ha pasado cargo alguno), al mismo tiempo que un insulto y la injuria de más volumen que se puede inferir entre ellos, es un aspecto que resta la hombría de bien.* Su realización es costosa y en muchos casos el designado tiene que emplear toda su fortuna, vender sus animales y tierras, pignorarlos o emigrar de la región por un año o más para alquilar su trabajo y el de su familia en las regiones en que el salario es alto a fin de regresar a la comunidad y realizar el cargo. Es típico el caso de estas familias que emigran temporalmente a las regiones de la selva, a los lavaderos auríferos o a las minas en que deben soportar trabajos duros, agresión climática y privaciones, para llevar el dinero para la fiesta, que frecuentemente llega acompañado de paludismo o tuberculosis. Algo más: la familia arruinada tendrá que comenzar de nuevo y gastar su vida para rehacer lo que tuvo y volver quien sabe a emplearlo en otro "cargo".

Debe hacerse notar la especial circunstancia de que son muy raras las personas que voluntariamente se ofrecen a aceptar la realización de un cargo. La mayor parte de las veces se lo elige contra toda su voluntad, recurriéndose frecuentemente a aprovechar un fuerte estado de embriaguez para conseguir su asentimiento, prestado el cual no puede ni debe arrepentirse ya que la presión social lo obliga a ello y no tiene él ninguna salida adecuada.

Es indudable que estas formas de inversión inadecuada e improductiva de la economía indígena entrañan un grave problema que directamente afecta su nivel de vida, es como dice Rubio "la causa de parte de su desastre económico".* Cualquier orientación que se tuviera para acrecentar sus ingresos, no irían sin o aumentar el volumen de las inversiones en las fiestas, sus celebraciones alcanzarían mayor magnificencia y él continuará viviendo una existencia de miseria.

Un cambio de los valores de prestigio que tomaran cualquier otro elemento como punto de referencia es posible, pero resulta considerable la lentitud con que tendría que llevarse adelante el proceso y se requerirá una inversión enorme de tiempo para conseguirlo. Se hace indispensable buscar otras formas y ellas, a nuestro juicio, sólo podrían aplicarlas los Gobiernos de los países interesados. Un decreto gubernamental prohibiendo y sancionando severamente el fomento y la aceptación de "cargos", "mayordomías", "alferazgos", "priorazgos", etc., etc., sería la forma más rápida y eficaz, si no de terminar, por lo menos de disminuir notablemente esa situación. No desconocemos que la dación de tal decreto provocaría en su primera etapa muchas resistencias, tal vez aun de parte de los indígenas que azuzados por quienes explotan la situación y la fomentan para medrar a su sombra, formularían protesta; o quién sabe si las protestas mismas de estos interesados que no tendrían reparo en disfrazarlas con teorías hechas que a decir verdad tienen menos importancia que las de atracción del turismo o fomento de la actividad folklórica, condiciones de vida que atraviesa un considerable sector humano. Sabemos asimismo que la inventiva humana para explotar al prójimo es muy rica y que se idearían nuevas formas, pero ellas ya resultarían más débiles que las existentes. Por otro lado, el simple conocimiento de parte de los indígenas de existir una prohibición al respecto, daría una válvula de escape a quienes no estén en condiciones de realizar las festividades a que nos referimos.

INICIOS DE INTEGRACION

Al tratar de los indígenas en términos generales, hemos prescindido deliberadamente de referirnos con detenimiento a dos grupos, uno en Bolivia y el otro en el Perú, que constituyen algo atípico dentro de la actual situación indígena en las tres áreas. Nos referimos a Watahata y Mukiyauyu. Ninguno de los dos grupos puede considerarse ya como indígena, ambos están en un período franco de transición hacia la vida mestiza, no es ya posible considerarlos como indios, ni pueden clasificarse como mestizos. Son algo intermedio entre las dos clases y pueden más bien identificarse como cholos. Sus patrones indecisos y su status no bien definidos, lo hacen actuar alternativamente compartiendo en mayor o menor grado de las normas de ambos grupos. Ellos mismos, no creen ser mestizos, pero tampoco se sienten conformes con ser indios. A nuestro juicio, constituyen los niveles indígenas más altos en su grado de integración y los mejores exponentes de dos formas por las cuales han alcanzado sus niveles, es decir, el encauzamiento dirigido y controlado de sus intereses, y el movimiento espontáneo por propia iniciativa de la comunidad.

Watahata (Bolivia) fué una hacienda ubicada a orillas del Lago Titicaca, vale decir en una de las regiones más altas, es en la actualidad el mejor resultado conseguido en Perú, Bolivia y Ecuador de una experiencia promovida y dirigida tendiente a levantar el nivel de vida indígena. La obra fué iniciada en 1914 por Antonio Cherioto, un italiano que nombró a la sociedad Pinio Hall para cumplir los deseos de su testamento. No se la principió hasta muchos años después, debido a varias circunstancias, hasta que se encargó de ella una misión de la Iglesia Baptista Canadiense que compró la hacienda. Lo primero que se hizo fué tratar de ganar el afecto y la confianza de la comunidad por medio de algunos cambios en su organización de trabajo, consejos, arbitrajes y auxilios a las personas que lo requerían, luego se pusieron en práctica ejemplos de-

mostrativos en la eficiencia de construcciones de casas pequeñas y de bajo costo, con buenas condiciones de higiene y comodidad que se adaptara a las necesidades indígenas. Se facilitaron herramientas y se hizo una provisión conveniente de agua limpia, una distribución equitativa de tierras de cultivo, apertura de una escuela en la que los niños recibían gratuitamente instrucción y los materiales que necesitaban, trato familiar con las gentes y a veces castigos adecuados y preparación de pastores indígenas que hicieran labor religiosa. Por último, se hizo una división de la hacienda, conservando para la Misión una parte de ella y la otra fué parcelada entre los indígenas que habían estado trabajando como peones en ella. Los lotes fueron entregados en propiedad, a cambio de que cada beneficiado construyera su casa en él, de acuerdo a modelos y diseños proporcionados por la Misión, para cuyo efecto se les facilitó la adquisición de materiales adecuados; se les prestó herramientas y se les ayudó en las labores de construcción. Finalmente, se ha organizado una cooperativa de consumo a base de acciones de 200 bolivianos por persona. Esto sirvió para la adquisición de cupos de azúcar, arroz y otras materias alimenticias no producidas por ellos. Las dificultades fueron muy grandes, sobre todo al principio en que requirieron para salvarlas, períodos largos de demostración y extensas explicaciones sobre cada caso. De acuerdo a la información del Jefe de la Misión Bautista, después de más de 20 años de labor constante, puede decirse que los resultados son apreciables. La Misión indigenista ha tenido la oportunidad de visitar algunas casas de estos indígenas y a simple vista, puede notarse la gran diferencia que hay entre las casas de las fotografías 1 y 2 que corresponden a Watahata y las 3 y 4 que pertenecen a otro pueblo de orillas del Lago. Visitamos la casa de una de estas familias, la de Ignacio Choque que contaba con 5 habitaciones perfectamente estucadas y pintadas al óleo, amplias ventanas provistas de vidrios, pisos entablados, la casa muy limpia y dotada de mobiliario que comprendía un ropero, dos catres y cunas de meta', una mesa escritorio con ta-

pete de tejido indígena, en que estaba trabajando un niño sus tareas de la escuela. El alumbrado se proveía por medio de lámparas de petróleo, tipo "Petromax".

Por otro lado, se nos informa que las dietas han sido enriquecidas en variedad con las materias alimenticias que les proporciona la cooperativa, y la producción per-cápita en agricultura ha aumentado.

La concurrencia de los niños a la escuela es buena y regular, pero no hay todavía muchas personas alfabetizadas, quedando monolingües muchas personas de las más viejas, especialmente mujeres.

Algo que cabe mencionar es el hecho de la influencia de Watahata en las poblaciones aledañas, pues, el tipo de casas ha influido de modo que es posible notar sin dificultad una tendencia a imitarlas aunque muy imperfectamente, en una área que abarca alrededor de 15 kilómetros.

Muquiyauyu, una comunidad del departamento de Junín, Perú, muestra el caso de desarrollo espontáneo, debido a iniciativas propias. Hasta 1879, los cuatro cuarteles que la formaban, tenían como jefe único al "Varoyoq". Después, cada cuartel nombró un personero que lo representara y los cuatro constituyeron la directiva de la comunidad. Formaron una cooperativa y arrendaron las tierras pertenecientes a la iglesia.

La gente y sobre todo los jóvenes salían constantemente a trabajar en las minas de Oroya, Morococha y Cerro de Pasco. Sobre la base de los personeros se organizó una Directiva con un Presidente, un Secretario y dos Vocales. Las utilidades de la cooperativa formada para el trabajo de las tierras de la Iglesia, iban a ser aplicadas a la refacción de un molino de trigo, pero en vista del alto costo que ello implicaba, se produjo un movimiento auspiciado por los jóvenes, a fin de adquirir más bien una planta eléctrica. La información en este sentido no es uniforme, pues hay quienes dicen que la iniciativa partió de un joven que había estado en la Escuela de Artes y Ofi-

cios en Lima. De todos modos, los viejos se opusieron a esta adquisición pero la mayoría decidió por fin hacerlo. La planta eléctrica suministra actualmente el alumbrado a la capital de la provincia. Con sus utilidades se enviaron a los niños más distinguidos en la escuela local, a continuar sus estudios secundarios y universitarios después. Han resultado varios profesionales entre médicos, abogados y maestros, pero ninguno volvió a vivir en su comunidad como esperaban los del grupo por cuya razón han suspendido esta provisión de becas. Actualmente la comunidad está empeñada en la instalación de una fábrica de tejidos en sociedad con un hacendado vecino. La comunidad posee el 42% de las acciones.

Su nivel de vida se halla en marcha al mejoramiento, pudiendo notarse a primera vista en el tipo de casas que aunque no han alcanzado el nivel de las de Watahata, han dejado de ser las chozas reducidas de los indígenas. Hay un buen número de personas que saben leer y escribir y el español ha entrado en la mayor parte de la población como una lengua de manejo más o menos, corriente.

Su influencia se deja sentir en las comunidades próximas, pues, hay en ellas cierta inquietud por seguir el ejemplo de los de Muquiyauyu.

Pueden considerarse varios como factores que han determinado ese movimiento de Muquiyauyu, contándose entre ellos, su proximidad a los centros mineros de Morococha, Cerro de Pascos y Oroya, la circunstancia de que hace mucho tiempo cuenta con caminos que lo han puesto en contacto con poblaciones más adelantadas de la costa, su proximidad a la capital de la República y el bajo costo de los transportes, han contribuido notablemente a la salida de las gentes que tuvieron así la oportunidad de tomar nuevas experiencias y conocimientos. Tal vez si puede considerarse también como una de las causas, la carencia de tierras de cultivo que lo empujaron a tratar de encontrar nuevas formas de vida que se han traducido en deseo de industrialización que está en marcha.

En realidad, el progreso alcanzado por el grupo no radica justamente en el nivel de desarrollo de sus industrias, sino en la formación de anhelo concreto de integrarse a la vida nacional y tratar de participar en ella, hay inquietud notable en el ambiente y una disposición muy clara a buscar nuevas orientaciones. Está en el momento adecuado para recibir las, y podría introducirse en la comunidad con éxito cualquier tipo de orientaciones higiénicas, educacionales, agrícolas, sanitarias, etc., y con mayor éxito aun industriales y de organización cooperativa, que puedan facilitar y acelerar el proceso de su paso hacia el grupo mestizo que integra el país.

CONSIDERACIONES FINALES

A través de los capítulos anteriores, es posible llegar a ciertas consideraciones de orden general, que nos permitan establecer algunos hechos como formas más o menos definidas de una situación total. Las grandes similitudes existentes en las formas de conducta de las gentes; la casi uniformidad y constancia de los problemas; los tipos de organización familiar y social vigentes, los técnicos agrícolas, curativas, y artefactuales parecidas; las ideas religiosas y sus prácticas semejantes así como el grado de participación de la vida nacional o sus formas de relación, son base suficiente para establecer un buen grado de unidad cultural en toda el área. Los problemas que confronta el indígena de la región andina, tienen pues, un apreciable grado de uniformidad y deben ser tratados con este criterio si bien es cierto que para acometerlos con mejor éxito la prioridad o mayor énfasis que se dé a cada uno de ellos tiene que ajustarse a las condiciones específicas del momento más favorable que presenten las distintas áreas.

Hemos planteado en algún lugar que el bajo nivel de vida indígena de los Andes obedece a hechos que pueden definirse en términos de cultura, tierra y servidumbre; cualquier programa tendiente a mejorar esas condiciones de vida a que nos

referimos, debe considerarlos angulares y de importancia fundamental. Al mismo tiempo se hace indispensable un estudio detenido de las causas de los problemas y las formas más adecuadas de llegar a su solución. Sabemos por ejemplo, que tanto en Bolivia, Perú como Ecuador, se están verificando movimientos desordenados de población, de las regiones de la sierra hacia las zonas selváticas, pero ignoramos las cifras que arrojan dichos movimientos y las causas que los determinan. Las referencias que tenemos al respecto de un modo objetivo y concreto, son muy pequeñas. Sabemos así mismo que existe una cifra muy elevada de mortalidad infantil, pero quién sabe con precisión a que obedecen esos hechos? ¿o cuáles son las formas de encauzarlos para remediarlos, en cada caso? De estos interrogantes y otros, se colige la necesidad de estudios previos utilizables concretamente para llegar a conclusiones valederas que sirvan como guía a los programas.

Por otro lado, la magnitud de los hechos se traducen por sí como problemas serios aunque no tengamos sobre ellos un conocimiento perfecto; es el caso de las migraciones a que nos referimos que aunque no las conocemos en detalle, constituyen un problema. Igual ocurre con lo relativo a la distribución de la tierra. Ignoramos las proporciones de sus distintas formas de parcelación, pero al mismo tiempo es innegable que un crecido porcentaje de la clase indígena carece de ella, constituyendo la causa de su estado de servidumbre. Requieren pues, estos hechos la búsqueda de pasos previos tendientes a su solución, cuyo tratamiento podíamos concretarlo así:

1. Realizar en cada una de las áreas en que han de ponerse en marcha los proyectos, estudios de antropología social, a fin de tener un conocimiento claro de los problemas y a base de ellos buscar sus soluciones específicas.
2. Aprovechar al máximo el mínimo de condiciones existentes para formar unidades de producción agrícola, a base del agrupamiento del minifundio en las comunidades de indígenas.

3. Buscar los medios más adecuados, tendientes a habilitar a los colonos de haciendas, para la adquisición de las mismas o de terrenos sobrantes de ella, con el fin de disminuir el latifundio y tender a establecer el pequeño propietario indígena.
4. Tender por todos los medios a acelerar los procesos de transculturación de los indígenas, utilizando para ello las formas más adecuadas de contactos, orientándoles hacia nuevas oportunidades e intensificando sus relaciones con grupos que hayan conseguido cierto nivel de integración apreciable.
5. Encauzar y orientar toda iniciativa indígena tendiente a las artesanías y la pequeña industria para hacerlas económicamente productivas.
6. Seleccionar un cuerpo más o menos amplio de palabras quechuas y aymaras que puedan ser correctamente escritas con el alfabeto español, a fin de utilizarlas como un paso necesario para resolver el problema del monolingüismo.
7. Hacer una revisión de los métodos de enseñanza en las escuelas, a fin de adecuarlos a la realidad indígena.
8. Tratar de aprovechar al máximo los elementos de la cultura indígena, para llevar adelante programas sobre salubridad.
9. Recomendar a los gobiernos interesados, la dación de un decreto prohibiendo el fomento y realización de "cargos", o buscar con estudios detenidos otras formas de introducir nuevos valores de prestigio.

El tratamiento de cada uno de estos hechos tiende fundamentalmente a la incorporación del indígena dentro de la vida nacional de que en la actualidad casi no participa,

y su proceso tiene que cuidar en la mayor parte de los casos, que las mutaciones no resulten bruscas a punto de generar nuevos problemas de desadaptación. Vale decir, se tiene que ir compulsando constantemente la administración de cada una de las medidas propuestas, estudiando las reacciones favorables o desfavorables que pueden producir en la comunidad, a fin de utilizar la vía de mejor acceso.

DOCUMENTOS

INFORME ANUAL DE TESORERIA

Cuzco, 15 de Abril de 1953.

Señor Rector de la Universidad.

Of. N° 32.

Ref. Remisión del "Manifiesto General de la Cuenta de la Tesorería de la Universidad Nacional del Cuzco", correspondiente al ejercicio presupuestal del año económico de 1952 (1° de enero a 31 de diciembre.) Además, es un informe anual para la "Memoria Rectoral".

Elevo a su Despacho el BALANCE del ejercicio correspondiente a 1952, con un saldo en CAJA para el 1° de Enero de 1953, de UN MILLON SEISCIENTOS OCHENTA MIL QUI- NIENTOS VEINTISIETE SOLES ORO Y SESENTICINCO CENTAVOS (S/. 1,680,527.65), Saldo que se descompone en la siguiente forma:

BALANCE

Cuenta General:

Saldo al 31 de Diciembre de 1952:

a).—Fondos Ordinarios	\$ 513,828.94
b).—Donaciones. Part. 12 82,573.97
c).—Excursiones (fondo ob- sequiado por el Ministe- rio de Educación Pública para la excursión de los alumnos de la Facultad de Ciencias Económ. y Comerciales) 5,000.00

VAN \$ 601,402.91

VIENEN	\$ 601,402.91	
d).—Construcción de Invernadero (saldo del fondo donado por la "Fundation Rokefeller" de EE. UU.)	" 5,992.76	\$ 607,395.67
	<hr/>	

Cuentas Especiales:

a).—Construcción del 4° Pabellón	" 694,256.98	
b).—Depósito Especial de Cest., Jubil. y Montepío.	" 378,875.00	" 1,073,131.93
	<hr/>	
TOTAL DE SALDOS ..		\$ 1,680,527.65
		<hr/>

Se servirá Ud. darle el trámite correspondiente para la aprobación en 1ª Instancia, a fin de remitir al Tribunal Mayor de Cuentas para su juzgamiento. Todos los comprobantes se encuentran en Tesorería a disposición de la Comisión que ha de ser designada para revisarla.

Exprésale con este motivo las mayores consideraciones de mi estima personal.

Dios guarde a Ud.

César A. Enríquez C.
Tesorero

MANIFIESTO GENERAL de la cuenta de la Tesorería de la Universidad Nacional del Cuzco, correspondiente al ejercicio presupuestal del año 1952 (1° de enero a 31 de diciembre):

INGRESOS:

Part. 1.—Caja	\$ 644,638.83
„ 2.—Subvenciones Fiscales	„ 885,000.00
„ 3.—Ley 7873	„ 860,430.24
„ 4.—Ley 10576	„ 1,091,765.14
„ 5.—Derechos Universitarios	„ 160,464.00
„ 6.—Títulos	„ 15,250.00
„ 7.—Arrendamientos	„ 23,258.70
„ 8.—Museo	„ 4,177.00
„ 9.—Intereses	„ 8,981.13
„ 10.—Descuento de Montepío	„ 142,659.54
„ 11.—Descuento del Seguro Social del Empleado	„ 27,316.26
„ 12.—Donaciones	„ 82,573.97
„ 13.—Transporte	„ —,—
„ 14.—Ingresos Imprevistos	„ 8,625.40
„ 15.—Construcción del Cuarto Pabellón de la C. U.	„ 785,175.39
„ 16.—Depósito de Cesantía, Jubilación y Montepío	„ 378,875.00
„ 17.—Sueldos. — REINGRESO	„ 1,779.31
VAN	<hr/> \$ 5,123,969.91

VIENEN	\$ 5'123,969.91	
" 19.—Bonificación por Tiempo de Servicios	94.50	"
" 32.—Excursiones	20,000.00	"
" 49.—Gastos Extraordi- narios. — REIN- GRESO	5,048.00	"
" 53.—Construcción Inver- nadero	23,181.90	"

E G R E S O S :

Part. 11.—Descuento del Segu- ro Social del Em- pleado		\$ 17,168.53
" 17.—Sueldos		" 2'320,819.19
" 18.—Bonificación del 25%		" 172,299.41
" 19.—Bonif. por Tiempo de Servicios P. Do- cente		" 126,258.54
" 20.—Bonif. por Tiempo de Servicios P. Em- pleados		" 26,728.16
" 21.—Pensión de Cesantía, Jubilación y Monte- pío		" 73,882.38
" 22.—Depósito de Cesan- tía, Jub. y Mon- pío		" 68,776.16
" 23.—Depósito del Segu- ro Social del Em- pleado		" 18,960.10
" 24.—Útiles de Escritorio		" 7,566.70
" 25.—Timbres		" 5,317.78
" 26.—Impresiones		" 11,703.50
" 27.—Comunicaciones . .		" 7,325.08
VAN	\$ 5'172,293.61	\$ 2'856,806.53

VIENEN	\$ 5'172,293.61	\$ 2'856,806.53
" 28.—Comedor Universitario		—
" 29.—Conservación de Locales		31,095.00
" 30.—Publicaciones		29,153.30
" 31.—Material de Enseñanza		77,724.10
" 32.—Excursiones		45,000.00
" 33.—Alumbrado		35,247.00
" 34.—Becas		3,000.00
" 35.—Biblioteca		22,555.91
" 36.—Mobiliario		58,214.00
" 37.—Movilidad		14,369.45
" 38.—Gastos de Representación		28,800.00
" 39.—Recepciones		3,828.00
" 40.—Bolsas de Viaje		—
" 41.—Museo Arqueológico		5,478.10
" 42.—Tópico		1,417.00
" 43.—Subvención a la "Asociación Univ. Cuzco"		4,800.00
" 44.—Museo de Historia Natural		1,030.00
" 45.—Fomento Deportivo		8,453.30
" 46.—Donativos a la Universidad		—
" 47.—Colegio de Aplicación "F. L. Herrera"		15,000.00
" 48.—Fomento de Investigación		—
" 49.—Gastos Extraordinarios		78,368.17
VAN	\$ 5'172,293.61	\$ 3'330,339.86

VIENEN	\$ 5'172.293.61	\$ 3'320,339.86
" 50.—Construcción del Cuarto Pabellón ...		" 90,918.41
" 51.—Depósito Especial Cesantía, Jubila- ción, y Montepío ..		" —
" 52.—Adquisición del Se- gundo Omnibus ...		" 63,319.25
" 53.—Construcción de un Invernadero		" 17,188.44
SUMAS	<u>\$ 5'172,293.61</u>	<u>\$ 3'491,765.96</u>

Balance:

" 1.—CAJA, saldo a la fe- cha		" 1'680,527.65
TOTALES	<u>\$ 5'172,293.61</u>	<u>\$ 5'172,293.61</u>

Cuzco, 31 de Diciembre de 1952.

César A. Enríquez C.
Tesorero

Demostración del SALDO EN CAJA, a la fecha (31-12-52), según el anterior MANIFIESTO GENERAL:

Cuenta General:

Fondos Ordinarios	\$ 513,826.94	
Donaciones.— Part. N° 12 .. .	" 82,573.97	
Excursiones.— Part. N° 32 ...	" 5,000.00	
Construcción Invernadero.		
— Part. N° 53	" 5,992.76	\$ 607,395.67
	<hr/>	

Cuentas Especiales:

Construcción del Cuarto Pabellón de la Ciudad Universitaria.— Part. N° 50 ..	\$ 694,256.98	
Depósito Especial de los Fondos de Cesantía, Jubilación y Montepío. Part. N° 51 ..	" 378,875.00	" 1,073,131.98
	<hr/>	
TOTAL DEL SALDO EN CAJA		<hr/> <hr/> \$ 1,680,527.65

Cuzco, 31 de Diciembre de 1952.

César A. Enríquez C.
Tesorero

Estado de Ajustes (Mayores Ingresos y Economías, Menores Ingresos y Mayores Gastos) al 31 de diciembre de 1952, concordante con el anterior Manifiesto General y el Presupuesto general del presente ejercicio:

MAYORES INGRESOS:

Part. 3.—Ley 7873	\$ 310,430.24	
„ 4.—Ley 10576	„ 141,765.14	
„ 5.—Derechos Universitarios	„ 7,814.00	
„ 6.—Títulos	„ 5,250.00	
„ 8.—Museo	„ 177.00	
„ 9.—Intereses	„ 6,481.13	
„ 14.—Ingresos Imprevistos	„ 3,625.40	\$ 475,542.91

ECONOMIAS:

„ 17.—Sueldos	\$ 58,198.14	
„ 18.—Bonificación del 25 por ciento	„ 19,700.59	
„ 19.—Bonif. Tiempo de Servicios	„ 455.96	
„ 20.—Bonif. T. de Servicios Empl.	„ 13,271.84	
„ 21.—Pensión de Cesantía, Jub. M.	„ —	
„ 22.—Depósito de Ces. Jub. y Mont.	„ 4,155.76	
„ 23.—Depósito del Seguro Soc. Em.	„ 16,772.88	
„ 24.—Útiles de Escritorio	„ 4,433.30	
„ 25.—Timbres	„ 382.22	
„ 26.—Impresiones	„ 1,296.50	
„ 27.—Comunicaciones	„ 674.92	
„ 28.—Comedor Universitario	„ 10,000.00	
VAN	\$ 129,342.11	\$ 475,542.91

VIENEN	\$ 129,342.11	\$ 475,542.91
„ 30.—Publicaciones	5,846.70	
„ 31.—Material de Enseñanza	2,275.90	
„ 32.—Excursiones	5,000.00	
„ 33.—Alumbrado	2,753.00	
„ 35.—Biblioteca	444.09	
„ 36.—Mobiliario	886.00	
„ 37.—Movilidad	15,630.55	
„ 39.—Recepciones	1,472.00	
„ 40.—Bolsas de Viaje ...	50,000.00	
„ 41.—Museo Arqueológico	21.90	
„ 42.—Topico	583.00	
„ 44.—Museo de Historia Natural	970.00	
„ 45.—Fomento Deportivo	1,546.70	
„ 46.—Donativos a la Universidad	82,573.97	
„ 48.—Fomento de Investigaciones	10,000.00	
„ 49.—Gastos Extraordinarios	11,600.64	
„ 50.—Construcción del IV Pabellón	694,256.98	
„ 51.—Depósito Ces., Jub., Montepío	378,875.00	
„ 52.—Adquisición Segundo Omnibus	520.75	
„ 53.—Construcción Invernadero	5,992.76	1,400,652.00
TOTAL DE SUPERAVIT EN 1952		\$ 1,876,194.96

MENORES INGRESOS:

Part. 7.—Arrendamientos . . .	\$	62,391.30	
" 10.—Descuento de Montepío	"	272.38	
" 10.—Descuento del Seguro Social	"	8,416.72	
" 13.—Transporte	"	9,600.00	\$ 80,680.40
		<u> </u>	

MAYORES GASTOS:

Part. 11.—Descuento del Seguro Social	\$	17,168.53	
" 21.—Pensión de Ces., Jubilación y Montepío	"	3,883.38	
" 29.—Conservación de Locales	"	95.00	\$ 21,146.91
			<u> </u> \$ 101,827.31

MAYORES INGRESOS:

Comprometidos, según transferencias a partidas:

Part. 27.—Comunicaciones	\$	4,000.00	
" 29.—Conservación de Locales	"	6,000.00	
" 49.—Gastos Extraordinarios	"	30,000.00	
" 52.—Adquisición 2° Omnibus		63,840.00	93,840.00
		<u> </u>	

TOTAL DE DEFICIT EN 1952

\$ 195,667.31

Resumen del Estado de Ajustes:

SUPERAVIT:

Mayores Ingresos	\$ 475,542.91
Economías	„ 1'400.652.05

DEFICIT:

Menores Ingresos	\$ 80,680.40
Mayores Gastos	„ 21,146.91
Mayores Ingresos Comprome- tidos	„ 93,840.00
Sumas	<u>\$ 1,876.194.96</u> \$ 195,667.31

BALANCE:

SALDO AL 31 DE DICIEM- BRE DE 1952	<u>„ 1'680.527.65</u>
TOTALES	<u>\$ 1'876.194.96</u> <u>\$ 1'876.194.96</u>

Cuzco, 31 de Diciembre de 1952.

César A. Enríquez C.
Tesorero

CRONICA UNIVERSITARIA

APERTURA DEL AÑO ACADEMICO DE 1953

Para iniciar las labores universitarias del año en curso y de acuerdo con las normas establecidas, el dos de mayo se realizó la Apertura del Año Académico, con la solemnidad requerida. Con la presencia de las autoridades locales, del cuerpo de catedráticos, profesores, personal administrativo y alumnado, se dió comienzo al acto, con la lectura de la Memoria del Rector de la Universidad, Dr. Luis Felipe Paredes, en la que dió cuenta, en forma suscita, de la marcha de la Institución, haciendo atinadas observaciones sobre los acontecimientos que sucedieron en ella en el decurso del año. Acto seguido, el Dr. César Muñiz, Catedrático de la Facultad de Derecho, dió lectura a un enjundioso estudio de carácter jurídico intitulado: "La Constitución, el orden jurídico y el sistema procesal civil peruano", como Discurso de Orden de la Apertura del Año Académico. Este trabajo lo publicamos en el presente número de la Revista Universitaria. Así, se dió comienzo a las actividades de este centro de estudios.

EL VII CENTENARIO DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Constituye un hecho de singular trascendencia en el mundo de la cultura, la Celebración del VII Centenario de la Fundación de la célebre Universidad de Salamanca, emporio, no solamente de la vida intelectual hispánica, sino de la Europa renacentista y cuya irradiación llegó hasta nuestros centros docentes durante el Coloniaje y que ahora, también, continúa manteniendo su magistral puesto de centro superior de estu-

dios humanistas. La voz inmortal de Fray Luis de León, dió prestigio sin igual, a la magna Universidad; en épocas más recientes Miguel de Unámuno, ex-rector y profesor de griego de la misma, impartía su sabiduría de recia contextura filosófica y de profundo contenido místico desde las seculares aulas, y como ellos, otros maestros de gran talla intelectual han dado honor y lauros inmarcesibles a la Universidad salmantina.

El Sr. Rector ha sido invitado, como representante de la Universidad Nacional del Cuzco, para asistir a las ceremonias recordatorias de la famosa Universidad hispánica.

Para hacer presente su homenaje esta Universidad, ha de enviar un pergamino artísticamente confeccionado, con motivos alusivos al acontecimiento histórico a celebrarse. De este modo se aúna, jubilosamente, nuestra Casa de Estudio, a las fiestas salmantinas.

RESTAURACION DEL VESTIBULO Y FACHADA DE LA UNIVERSIDAD

Contando con la cooperación económica de numerosas Universidades del país y del extranjero y de varias instituciones de carácter científico, se han podido reconstruir, con la fidelidad que dictan los cánones del arte arquitectónico, el magnífico vestíbulo y la fachada de la antigua Universidad, y cuya entrega se hizo el 25 de junio, constituyendo uno de los números del programa de la celebración de las fiestas de la Semana del Cuzco. En ese acto, realizado en el vestíbulo reconstruido, y con la concurrencia de los señores catedráticos, profesores, empleados y alumnos, el Sr. Rector, Dr. Luis Felipe Paredes, leyó un medular discurso relievando la magnitud de la obra emprendida por el arquitecto español Ing. Andrés Boyer Ruíz. Después de esta pieza oratoria, que fué muy aplaudida, hizo entrega de un pergamino al Sr. Jesús de Lámbarry, Cónsul de España en esta ciudad, que representó en este acto al Ingeniero constructor, por ausencia de éste. En el

flanco derecho del vestíbulo, a la entrada, se ha colocado una paca recordatoria de bronce, cuyo texto dice:

"La Universidad del Cuzco, a Las Universidades de Oriente, Autónoma de México, Católica de Washington, Tampa, Panamá, Técnica de Santa María de Valparaíso, Costa Rica, Sao Paulo, Nacional de Arequipa, Nacional de Veracruz, Escuela Nacional de Ingenieros de Lima, Wiking Fund, Hispanic Institute Inc., Fondo Interamericano y Dr. Eduardo Enríquez, gracias a cuyas donaciones se han restaurado la fachada y el vestíbulo de este local; habiendo dirigido los trabajos el Ing. Andrés Boyer Ruiz, siendo Rector el Dr. Luis Felipe Paredes y miembros del Consejo Universitario, los Dres. Leoncio Olazábal, Jorge Velasco, Domingo Velasco, Humberto Vidal, Sergio Quevedo, Oswaldo Baca, Wilbert Salas, Antonio Valer, Gustavo Núñez del Prado y Gustavo Palacios.

Cuzco, 24 de Junio de 1953".

DELEGADOS DE LA UNIVERSIDAD

El Dr. Wilbert Salas Rodríguez, Catedrático de la Facultad de Educación y Delegado de la misma ante el Consejo Universitario, ha sido designado Delegado de la Universidad Nacional del Cuzco, ante la Comisión formuladora del Anteproyecto del Estatuto Universitario. En la actualidad, se encuentra abocado, junto con los señores catedráticos, Delegados de las otras Universidades del país, al estudio de los problemas universitarios, para cristalizar en una organización es-

tatutaria única válida para todas las Universidades del Perú, que será el Estatuto Universitario.

El Dr. Antero Bueno, ex-catedrático de esta Casa de Estudios y actual miembro del cuerpo de la docencia de la Universidad Nacional de San Marcos, fué nombrado por esta Universidad, su Delegado, para formar parte del Jurado del Premio de Fomento a la Cultura.

Los señores Catedráticos Drs. Mario Campana Espejo, Víctor Guevara y Jorge Aguirre, fueron designados miembros observadores ante la III Convención de Cámaras de Comercio, que se realizará en esta ciudad, del 19 al 23 del mes de agosto del presente año.

APORTE DE LA UNIVERSIDAD PARA EL CAMINO CARRETERO DE SACCSAYHUAMAN

La Comisión de las Fiestas de la Semana del Cuzco, apoyó la iniciativa del Sr. Alcalde del Concejo Municipal, para la apertura del camino de circunvalación a Saccsayhuamán, para descongestionar el tráfico, que se intensifica anualmente, con motivo de la Evocación del Inti-raimy, en la explanada de las célebres ruinas; al efecto, el Honorable Concejo Municipal, hizo un llamamiento a la ciudadanía cuzqueña para la realización de la obra. A esta petición de carácter progresista, también la Universidad como todas las instituciones locales, respondió en forma elocuente; es decir, con los hechos.

En uno de los días próximos a la celebración de la Semana del Cuzco, movilizó al contingente de todos los señores Catedráticos, profesores, empleados y alumnado para facturar un tramo del camino carretero que se le había asignado con anticipación por los ingenieros, que prestaron su colaboración técnica. Con gran entusiasmo se llevó a cabo el cometido. Al medio día de la jornada, después de una opípara pachamanca, el señor Rector dirigió la palabra en medio de una

vibrante ovación, haciendo resaltar el espíritu de cooperación y el sentido de amor cuzqueñista que animaba a todos los que habían contribuido, con tan generoso esfuerzo, al adelanto de la ciudad milenaria y finalmente agradeció, en nombre de la Universidad, por la labor realizada por todas las personas que trabajan en esta Casa de Estudios. Recalcó, asimismo, la parte activa y alentadora que tocó a todas las alumnas universitarias en esta obra de bien colectivo. Acto continuo, el burgo maestro, Dr. Silvesetre Frisancho, improvisó un elocunete discurso, haciendo hincapié en el hondo significado de este acto cívico de contribución efectiva al adelanto de nuestra ciudad, por parte de un centro cultural de tanta nombradía como es la Universidad.

El Dr. Andrés Alencastre, Catedrático de Quechua, dirigió una encendida alocución en el idioma nativo, rememorando las grandes obras faccionadas en la época de los Incas, con el aporte de multitudes guiadas por el ideal de hacer del Tahuantinsuyo, el emporio de la cultura de estas tierras y que ahora también, podían realizarse semejantes proezas y aún mayores, si todos estuviesen animados de hacer del Perú, un país próspero y feliz. Fué calurosamente aplaudido.

La Universidad ha contribuido económicamente, para la financiación del camino carretero a las famosas ruinas históricas de Saccsayhuamán.

ACTUACIONES CULTURALES

La enseñanza universitaria se refuerza con las actuaciones culturales de diversa índole y desarrollo de cursillos dictados por intelectuales de reconocido dominio en las disciplinas de su especialidad. Siguiendo el orden cronológico vamos a mencionarlas en forma escueta:

El 10 de junio dictó una conferencia importante el Sr. José María Cruxent intitulada: "Notas sobre arqueología verezolana". La presentación del ilustre científico venezolano corrió a cargo del Dr. Manuel Chávez Ballón.

El 20 de junio, el Dr. Carlos A. Bambarén, Catedrático de la Universidad Nacional de San Marcos, dió comienzo al ciclo de conferencias a su cargo, desarrollando un tema de palpitante actualidad sobre "Las personalidades psicótáticas y la imputabilidad penal". El Dr. Lino Casafranca, Catedrático del Curso de Criminología de esta Universidad, leyó un documentado estudio, poniendo de relieve la figura señera del gran psiquiatra peruana, antes de que éste iniciara su conferencia.

El 22 del mismo mes, el Sr. Lajos D' Ebneith, pintor y escultor holandés, dió lectura a un trabajo interesante que versó sobre: "El significado de la palabra mañana".

E 23 del citado mes, el Dr. Carlos Bambarén continuó dictando sus magistrales lecciones, esta vez sobre "Herodología del Hombre delincuente". El 26 expuso el tema: "Psicología y Caracteriología de hombre delincuente".

El Dr. Abraham Guzmán Figueroa, el 25 de junio, disertó sobre un tópico de interés permanente: "La delincuencia infantil y juvenil: su tratamiento".

El 30 del mismo mes, el notable educacionista y actual Senador de la República, Dr. Luis E. Galván, dictó una excelente conferencia intitulada: "Crisis de la Educación en el Perú". Las palabras de presentación corrieron a cargo del Dr. Antonio Valer, Catedrático de la Facultad de Educación de esta Universidad.

Finalizando el ciclo de conferencias sobre cuestiones psiquiátricas, el Dr. Carlos A. Bambarén abordó el tema: "Tareas de la Ciencia Penitenciaria". Todas sus conferencias despertaron remarcado interés en el cuerpo docente y el alumnado. Fué invitado especialmente por esta Universidad, para dictar dichas Conferencias.

EXPOSICION DE ARTE PERUANO ANTIGUO

El 22 de junio se inauguró, bajo los auspicios de la Universidad, la "Exposición de reproducciones de arte peruano antiguo: preinca e inca", en Homenaje a la Semana del Cuzco, organizada y presentada por el Catedrático de Arqueología de la Facultad de Letras de este centro de estudios, Dr. Manuel Chávez Ballón. Esta exposición concitó la atención del numeroso público asistente, pues, es la primera vez que se realiza una exposición consistente en 300 láminas correspondientes a las mejores obras escultóricas, arquitectónicas, de cerámica, metalurgia y textilaria realizadas por las principales culturas que se desarrollaron en el territorio peruano durante más de cinco mil años.

La explicación minuciosa y exhaustiva del arte peruano precolombino, con acopio de datos novedosos, la hizo el Catedrático aludido, haciendo resaltar la importancia que tiene para el mejor conocimiento de las antiguas culturas de nuestro país. El Dr. Andrés Alencastre pronunció una fervorosa oración en quechua exaltando la obra milenaria de nuestros antepasados. Finalmente, el Rector de la Universidad, Dr. Luis Felipe Paredes inauguró la exposición remarcando la trascendencia del acto y encomiando la labor de tan alta calidad histórica realizada por el Dr. Chávez.

CATEDRATICOS HONORARIOS

Por sus valiosos dotes intelectuales y su larga y fructífera carrera en la enseñanza superior, el Dr. Carlos A. Bamba-rén, a propuesta de la Facultad de Derecho, fué incorporado como Catedrático Honorario de la Facultad de Derecho de esta Universidad.

Asimismo, el Sr. José María Cruzent, distinguido arqueólogo venezolano, fué incorporado a la Facultad de Letras, como Catedrático Honorario de esta Universidad.

NOTA NECROLOGICA

Ha causado profundo pesar el deceso del Dr. Juan Nicolás Cáceres Olaguibel, acaecido el 15 de junio del presente año. El doctor Cáceres, Vocal jubilado de la Corte Superior del Cuzco, por largos años estuvo dedicado al magisterio, habiendo desempeñado el profesorado en el Colegio de Ciencias de esta ciudad y posteriormente fué nombrado Catedrático de la Facultad de Letras de esta Universidad en 1934.

Debido a la austeridad de su vida y a su talento de profesional destacado, se granjeó la estimación y el respeto de todos los que le conocieron y, por esto su desaparición, ha sido motivo de general consternación.

En el sepelio del ilustre ex-catedrático de esta Universidad, el Dr. José Gabriel Cosío, en representación de esta Casa de Estudios, pronunció una oración fúnebre exaltando la memoria límpida y la trayectoria vital del Dr. Cáceres. De este modo se ha aunado la Universidad al dolor que ha causado en la sociedad, la muerte de tan notable personalidad del foro y de la docencia.

El presente trabajo tiene el honor de ser el primero de la serie de los trabajos de la Editorial H. G. Rozas S. A. en el campo de la literatura peruana. Este libro es el resultado de un trabajo de investigación que se inició en el año 1952 y que se prolongó hasta el presente. El autor desea agradecer a los señores de la Editorial H. G. Rozas S. A. por haber aceptado este libro y por haberse comprometido a publicarlo. También desea agradecer a los señores de la Editorial H. G. Rozas S. A. por haber aceptado este libro y por haberse comprometido a publicarlo. También desea agradecer a los señores de la Editorial H. G. Rozas S. A. por haber aceptado este libro y por haberse comprometido a publicarlo.

**Esta obra se acabó de imprimir
en el Cuzco
en los Talleres Gráficos de la
Editorial H. G. Rozas S. A.
El Día 1º de Diciembre de 1953**