

*LA PERSONA**

Marie-France Souffez

* Ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, Lima.

INTRODUCCION

La idea de exponer sobre la persona ante un público de antropólogos nos vino cuando nos enteramos de uno de los temas de la comisión de trabajo sobre Ideología y Cultura del Primer Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología, tema titulado: Persona y Cultura. Según creemos, si bien la noción de cultura ha sido analizada y definida ampliamente en las obras antropológicas, no ha ocurrido lo mismo con la noción de persona. Por lo tanto, hemos estimado que podría ser de alguna utilidad para el antropólogo conocer los estudios realizados sobre este tema por psicólogos y especialistas de otras ramas de la ciencia.

El psicólogo francés Ignace Meyerson propuso en 1948 el estudio de la noción de persona como aplicación ejemplar de sus postulados y métodos, expuestos en "Les fonctions psychologiques et les oeuvres" (1). Esbozó entonces un modelo de lo que pudiera ser una investigación psicohistórica y comparativa sobre la persona.

Años más tarde, en 1960, organizada por el mismo Meyerson, una reunión de especialistas franceses en diversas materias (historia de las religiones, derecho, sociología, psicología, neuropsiquiatría, literatura, artes plásticas, etc. . . .) concentró su atención sobre los problemas de la persona (2). Cada uno de los participantes examinó a la persona desde su especialidad en las ideas y las obras del hombre indo-europeo de diversas épocas. El resultado de estos esfuerzos se plasmó en una serie de ponencias que lograron, al articularse, evidenciar la construcción progresiva de esta noción en el curso de la historia occidental. La publicación de estos trabajos se hizo en 1973 y, aún en los medios psicológicos, es, hasta ahora, poco conocida (3).

(1) MEYERSON, Ignace, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Vrin, Paris, 1948.

(2) Colloque du Centre de Recherches de Psychologie Comparative sur *Les Problèmes de la personne*, dirigido por Ignace Meyerson, 29 Set.- 3 de Oct. 1960, Royaumont, Francia.

(3) *Problèmes de la personne*, publicación de las ponencias y discusiones realizadas en el coloquio de 1960, reunidas y presentadas por Ignace Meyerson, Mouton, Paris-La Haye, 1973.

Suponiendo entonces, que podría ser de interés para el antropólogo conocer los avances sobre la persona logrados por tales especialistas, y asimismo enterarse de las concepciones y métodos propios de esta rama de la psicología, nos proponemos exponer:

- a) Un informe breve de las conclusiones elaboradas a partir del conjunto de las ponencias.
- b) Una relación de las exposiciones de los historiadores de la religión.

Al exponer más extensamente una parte de las ponencias, pensamos mostrar de manera ejemplar el caminar complejo y lento de la formación de la noción según uno de los enfoques: el de las religiones.

- c) Unos apuntes sobre la persona en el mundo andino.

Antes de entrar en el tema de nuestra exposición, ofrecemos una definición de la noción occidental y contemporánea de la persona, la de Ignace Meyerson en el prefacio de la publicación sobre "Problemas de la Persona" (4):

"La persona no es un estado sencillo y uno, un hecho primitivo, un dato inmediato; la persona es mediata, construida, compleja. No es una categoría inmutable, co-eterna al hombre; es una función que se ha ido elaborando de diversa manera a través de la historia y que continúa elaborándose bajo nuestra mirada.

Para el hombre de nuestro tiempo, el yo tiene numerosas provincias, de límites inconstantes. Es el ser espiritual, la vida interior y la conciencia de ésta vida, la aprehensión de sí mismo, el sentimiento de la continuidad del yo, con sus prolongaciones: duración, memoria e imaginación personales, retrospectión y proyección, añoranzas y proyectos, responsabilidad del yo pasado, fidelidad e infidelidad para consigo mismo y para los demás. Es el sentimiento de ser fuente de acción y centro de actos diversos pero emparentados entre sí de algún modo, de estar al mismo tiempo en el interior de cada acto particular y doblemente responsable: como agente, como agente espiritual y moral; a veces por haber realizado acciones que dejaron huellas, por haber creado una obra. Es el hecho de ser un individuo dentro de

(4) *Ib.*, p. 8.

grupos sociales múltiples, participe de todos y apoyado por todos en diverso grado, pero sin embargo distinto, igual a sí mismo; el hecho de tener un nombre, un apellido, un estado civil, un estatus social y profesional. Es ahora más que antes el sentimiento de ser cualitativamente diferente de los demás, singular, original. Es, en fin, el cuerpo, soporte de estos hechos mentales y morales, el sentimiento y el pensamiento de este cuerpo, de sus equilibrios biológicos, de su aspecto exterior, de sus posibilidades, es el lugar dado a este cuerpo en la persona”.

Sigue Meyerson:

“Esta enumeración, incompleta, muestra suficientemente la multiplicidad y la complejidad del yo. La unidad de la persona nunca es entera, nunca es inicial; donde existe, es un resultado de esfuerzos. Y la historia de sus diferentes contenidos es diversa, no tienen todos la misma edad y sus aspectos han variado mucho”.

A. *Breve resumen de los avances sobre la persona logrados en este coloquio:*

Las exposiciones se clasifican en dos rubros: uno, histórico comparativo, y otro, que trata de los registros a través de los cuales se expresa la persona.

La parte histórico comparativa comprende dos enfoques: uno sobre la persona y las diversas religiones, que será el objeto de una relación especial; otro sobre la persona y las transformaciones de la sociedad.

En este último, se destaca la importancia del siglo XII europeo por los cambios ocurridos en este período: desarrollo de las ciudades; intercambios monetarios y comerciales acentuados; formación de una clase social nueva: la burguesía; problemática humana nueva en estos lugares de población densa.

El siglo XVIII es decisivo para la formación de la noción de persona. El individuo adquiere importancia. Comienza el desarrollo del capitalismo industrial y con el florecimiento del pietismo protestante nacen el romanticismo, los nacionalismos y la historia como ciencia.

En la sociedad industrial, ¿cuál es el estatus personal del hombre? ¿cuál es el de la mujer? Varias exposiciones tratan de contestar a estas preguntas, subrayando que en el mundo industrial contemporáneo cuentan los

aspectos individuales pero también, cada vez más, los socio personales: la interdependencia humana, en el trabajo, en las instituciones, es cada vez más notable y necesaria.

En la segunda parte, se busca a la persona en diversos registros:

En la lengua: la gramática tiene la categoría de la persona, variable según los idiomas. El vocabulario de la persona, su historia, su campo semántico, son interesantes. Ambos, gramática y vocabulario, posibilitan aproximaciones a conceptos representativos del pensamiento de una época en una cultura dada.

En las artes del lenguaje: varios expositores, investigadores o novelistas, tratan de la noción de persona en la novela, en una perspectiva general o en una categoría de novelas. La novela francesa contemporánea muestra un cuestionamiento de la persona, "una inserción difícil del hombre en el tiempo personal y en la historia" (5).

En las artes plásticas: algunos aspectos de la persona están traducidos en estas artes pero uno de los expositores se pregunta si el arte plástico no tendría una función de anti persona, por tener del parecer más que del ser (6).

El hombre respecto a la duración y al tiempo: aquí citamos a Meyerson comentando la exposición de John Cohen sobre "El tiempo y el azar": "El hombre de hoy se ubica y se piensa en un tiempo lineal. . . Se puede decir que la categoría de persona comienza con el tiempo lineal. . . En el siglo XVIII, el hombre ha descubierto la importancia del pasado, y a los principios del siglo XIX la significación del pasado como objeto. Ha fundado la historia científica en base a este descubrimiento. Recientemente ha descubierto el significado exacto del futuro como objeto. . . Sin embargo, quizás no ha integrado todavía plenamente estos descubrimientos en su persona" (7).

El aspecto genético: luego de la génesis histórica, la génesis de la persona en el niño y el adolescente. El medio sociocultural orienta este desarrollo. Este se hace también según las leyes de la maduración nerviosa. El niño se va formando por un proceso de integración cada vez más amplio y móvil de las estructuras de su persona con las instancias de la realidad. Asume nu-

(5) *Ib.*, p. 303.

(6) *Ib.*, p. 354.

(7) *Ib.*, p. 479.

merosos roles, es diversos personajes, y poco a poco va encontrándose a sí mismo, en busca de su identidad, de su persona, distanciándose de los personajes. En otra perspectiva, si bien el niño de cinco años no entiende cómo una misma persona pueda ser sucesivamente diversos personajes, el niño de doce años ya lo puede entender, comprende la unidad del otro. La adolescencia representa un avance hacia la construcción de la persona propia, hacia la unidad, la identidad. El yo se va afirmando.

El aspecto de la desintegración: los trastornos de la imagen del cuerpo, la despersonalización, las relaciones entre la hipocondría y los problemas de la persona, forman el tema de las exposiciones de neuropsicólogos y neuropsiquiatras. Según Henri Hécaen, las localizaciones espaciales —en la corteza cerebral— de unas desorganizaciones de la imagen del cuerpo, no implican la localización de una función más global y cuya formación obedece a factores múltiples: la conciencia y el conocimiento de este cuerpo. Tratando de la despersonalización, Angerlueg afirma: “La persona es un proceso dinámico que progresa, más allá de unas contradicciones que cuestionan sin parar el movimiento del proceso y la existencia de la persona. . . Que el proceso pierda su dinamismo, que se pare el movimiento, entonces las estructuras se resquebrajan y la coherencia de la personalidad estalla. . .” (8).

B. *La persona en las religiones:*

I *La persona en la religión griega antigua*

Dos conocedores de la cultura griega antigua expusieron el resultado de sus averiguaciones sobre la persona en la religión: Jean-Pierre Vernant, después de haber indagado en la religión oficial de la época clásica, ve en una nueva concepción del alma nacida en sectas marginales un marco para la construcción futura de la noción de persona. Marcel Détiéne enriquece esta tesis comparando la evolución de las nociones de *psuchē* y de *somā* en las obras de Homero y las de Platón.

- 1) *Aspectos de la persona en la religión griega*, por Jean-Pierre Vernant (9)

Culto oficial y persona: el expositor demuestra que en la religión oficial los dioses, los muertos y los héroes, a quienes se rinde culto, no son personas.

(8) *Ib.*, p. 449.

(9) *Ib.*, p. 24.

—Los dioses no son personas; son potencias, a pesar de su aparente individualización y de su representación humana. El pensamiento religioso griego no se interroga sobre el aspecto personal o no-personal de estas potencias, más bien responde a sus problemas de organización y de clasificación. Una potencia divina no tiene una existencia por sí misma, sino por la red de relaciones que la une al sistema divino en su conjunto y en el cual aparece según el momento o la necesidad como un sujeto singular o un ente plural. Lo que es incompatible para nosotros: ser uno y varios a la vez, no lo es para el devoto griego de entonces cuando se representa a sus dioses y cuando les rinde culto. Asimismo, para este griego no existe un Zeus único sino varios Zeus de epíteto cultural distinto y de significado religioso diferente; sin embargo todos son Zeus de algún modo. Así, un dios expresa los aspectos y las modalidades de acción de la potencia, no formas personales de existencia.

—Los muertos representan otro género de potencias sobrenaturales a las cuales los griegos rinden culto. Tampoco aquí el culto se dirige a la persona de los difuntos. La función del culto, en este caso, no es de asegurar la permanencia más allá de la muerte de una individualidad humana en su singularidad sino de mantener la continuidad del grupo familiar y de la ciudad. En el más allá el muerto pierde sus rasgos distintivos y se une a una masa indiferenciada que no refleja nada de lo que uno ha sido en su vida sino un modo general de ser, opuesto y ligado a la vida, el reservorio de potencia en el cual, de manera cíclica, la vida se alimenta y se pierde.

—El héroe, al cual se rinde igualmente culto, tiene una representación distinta a la vez de la de los dioses y de la de los muertos. Se le considera como a un hombre que, después de morir, ha adquirido un estatus casi divino. Conserva en el más allá su individualidad pero en el culto, generalmente, se contempla su función y no esta individualidad.

Sectas marginales y la noción de daimōn: así como se demostró en la sección precedente, en la religión oficial y dentro de la ciudad no se da un lugar a la persona. Es en unas sectas, marginales a la ciudad, que el expositor encuentra unos elementos religiosos decisivos para la formación ulterior de la noción de persona.

Entre los siglos VI y V, una nueva concepción del alma se desarrolla. Algunos miembros de unas sectas quieren reunir las energías dispersas por todo el cuerpo en un alma única e inmortal: el *daimōn*. Con unos ejercicios de control del cuerpo, pretenden lograr este objetivo y luego mandar a esta alma fuera del cuerpo hacia la esfera divina para que recupere ahí su verdadera naturaleza. Llamam después al alma, divinadizada, para que regrese

al cuerpo, concebido como su cárcel. Se objetiviza así al alma. Esta puede vivir dentro o fuera del cuerpo, pero está encarcelada en éste. Al mismo tiempo esta alma representa una dimensión nueva en el hombre, conquistada gracias a una disciplina mental constante y difícil. Según el expositor, esta concepción del alma constituye el primer marco que permitirá al mundo interior de objetivarse y cobrar forma, un punto de partida para la edificación progresiva de las estructuras del yo.

2) *Esbozos de la persona en la Grecia arcaica*, por Marcel Détienné (10)

El citado autor muestra una inversión de los valores respectivos de *sōma* y *psuchē* en las obras de Platón comparadas con las de Homero.

En los versos homéricos, el *somā* define la individualidad del hombre. Es el *somā* del héroe que va al Olimpo mientras que su *psuchē* se queda en los infiernos. Pero *somā* designa al cuerpo cadáver. El cuerpo vivo no tiene nombre. En cambio, los órganos del cuerpo tienen su designación, se les atribuye además unas funciones psicológicas. Pero el cuerpo vivo entero no está unificado, pues no tiene un contorno, una delimitación, un nombre. La unificación se realiza en el cadáver. Esto implica, para el autor, que la noción de cuerpo vivo no existía entonces y que, por consecuencia, la persona no podía elaborarse.

En cuanto a la *psuchē*, lo que más tarde será el alma, es en Homero tan sólo el último aliento del moribundo, el vaho que se exhala del cadáver, un humo semejante a la sombra del hombre, en fin, una especie de doble tenue y sin relieve del *somā*.

Algunos siglos más tarde, las obras de Platón muestran una inversión de los valores respectivos de *somā* y de *psuchē*. El *somā* ha perdido su predominancia. Es la *psuchē* que constituye el yo de cada uno. El expositor piensa que se puede atribuir este hecho a la confluencia que se efectúa en el siglo VI entre algunos valores de *daimōn* y los significados de *psuchē*. Este *psuchē* adquiere entonces el valor daimónico de alma única e inmortal, de origen divino. Se vuelve el principio permanente del destino humano. En cuanto al *somā*, designa en este período al cuerpo animado del hombre y ya no a su cadáver. El cuerpo vivo se encuentra unificado. Pero al mismo tiempo se define como el lugar de encarcelamiento del alma. Aparece una oposi-

(10) *Ib.*, p. 45.

ción cuerpo alma. Así, según el autor, al mismo tiempo que se descubre a la interioridad, se afirma un dualismo somato psicológico.

3) Ambos expositores coinciden en concluir que la formación de la persona no puede realizarse por esta oposición cuerpo alma. Sólo se dan esbozos de la persona en el pensamiento religioso griego antiguo. La recuperación del cuerpo y su integración al yo serán necesarias para que se pueda elaborar la noción de persona. La naturaleza divina del alma representa otro impedimento. Esta alma que puede encontrarse dentro como fuera del cuerpo no expresa la singularidad de los sujetos humanos. El hombre no está considerado en lo que tiene su insustituible y de único, en su dimensión específicamente humana. Por lo contrario, el pensamiento religioso griego se orienta hacia una fusión del hombre con el todo.

Asimismo, Meyerson, al comentar estas exposiciones, agregó que los griegos no buscaron construir la noción de persona. Pues su sistema de ideas y de valores tenía otra orientación. Además, el pensamiento griego antiguo estaba interesado en la acción y en la justificación moral y metafísica de esta acción; no tenía tendencia a individualizar al agente.

II *La persona en la cultura latina*

La noción de persona no existió tampoco en el mundo latino. En una breve comunicación, Gabriel Le Bras muestra en la jurisdicción romana, con la expansión del imperio, una cierta tendencia a la personalización. Por otra parte, bajo la influencia de las religiones de salvación, los juristas comienzan a analizar la intención, *animus*, es decir a buscar en la voluntad personal (11).

Según Meyerson, los aportes esenciales a la construcción de la noción de persona vienen del exterior. Como se ha visto, se encuentran unos elementos importantes para la persona en la filosofía griega, sobretudo esta nueva noción de alma mencionada anteriormente, llamada *anima* en latín. En los misterios y en las formas dionisíacas y órficas de las creencias y del culto, se observa una evolución hacia el individualismo religioso con las concepciones de inmortalidad y de unión personal con lo divino, con una doctrina del alma y de la responsabilidad individual más allá de esta vida.

Otras influencias se ejercen entretanto: las religiones orientales llegan a Roma por olas sucesivas aportando también unos elementos para la edificación de la noción de persona. Según Meyerson: "Eran, porque internaciona-

(11) *Ib.*, p. 55.

les, más individualistas que una religión nacional; acogían, llamaban a todos los hombres. Creaban emociones, modelaban sentimientos. Aportaban soluciones a problemas morales y hacían surgir nuevos problemas morales. Orientaban los esfuerzos hacia una meta ideal, forjando así la voluntad. El culto cotidiano suscitaba, además de los estados propiamente religiosos, el sentimiento de importancia personal, especialmente en los humildes que se encontraban de repente iguales a los grandes, a los cuales podían incluso superar gracias al esfuerzo interior. En fin y sobretodo, con la esperanza de inmortalidad personal y de acceso a lo divino en esta misma vida, estas creencias daban a la noción de alma una plenitud, una intensidad, una densidad desconocidas en el antiguo paganismo romano” (12).

Los aportes griegos y orientales a la construcción de la noción de persona serán recogidos por el cristianismo.

III *La persona en la India* (13)

Las filosofías bramanistas y budistas son fundamentalmente apersonalistas. El hombre no se encuentra en el centro de las preocupaciones bramanistas, según Madeleine Biardeau. La sucesión de transmigraciones a través de múltiples y diversas formas no permite idear a la persona en su concepción occidental. Lo que transmigra, el principio transmigrador, es concebido diversamente según las escuelas y doctrinas bramanistas, pero en muchos casos como muy impersonal y de relación débil con las formas en las cuales mora de manera efímera. La retribución de los actos representa el determinismo de los actos de las vidas anteriores sobre las vidas posteriores, y de los actos de la vida actual sobre las vidas futuras, pero esto no es lo mismo que nuestra concepción del hombre como agente. El budismo, para André Bareau, aunque diferente del bramanismo en sus especulaciones sobre la naturaleza y la composición del ser, del principio transmigrador y del estado de liberación, comparte con éste la creencia en las transmigraciones y la preocupación por liberarse de la cadena sin fin de estas reencarnaciones encontrando el acceso al estado de liberación. Por otra parte, en una exposición sobre el individuo a través de las instituciones de la India de hoy, Louis Dumont plantea la ausencia de este individuo en las instituciones. El verdadero sujeto sería un ser complejo compuesto por lo menos por un par de agentes diferentes.

Sin embargo, algunos aspectos de la persona se encontrarían, se-

(12) En: *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, p. 171.

(13) En: *Problèmes de la personne*, pp. 65-109.

gún Meyerson, tales como: el interés hacia el microcosmos, el análisis interior, la disciplina de las técnicas del cuerpo.

IV *La persona en la religión cristiana*

“La noción de persona va a aparecer en el pensamiento cristiano”.

Esta frase de Meyerson resume lo resaltante de la serie de ponencias sobre el desarrollo de la noción de persona en su relación con la historia cristiana. Entre los expositores, el Padre J. Daniélou ve surgir unos elementos esenciales para la construcción de esta noción en las controversias de los Padres Griegos, durante los primeros siglos de la cristiandad. P. Hadot completa esta tesis al seguir la evolución de la palabra “persona” en el curso de estos siglos. Luego M. Meslin demuestra como Pelagio contribuyó a llevar a la persona, hasta entonces limitada a lo divino, a nivel humano: la afirmación pelagiana de la autonomía del hombre frente a Dios provocó la reacción de Agustín cuya respuesta impuso la tesis del pecado original y de la debilidad moral del hombre. G. Le Bras, por su lado, extrae del Código del Derecho Canónico Clásico la concepción canónica de la persona. Saltando unos siglos, F.G. Dreyfus resalta la emergencia del individuo con la reforma protestante y los pietistas alemanes del fin del siglo XVIII. En fin, E. Poulat expone unas reflexiones sobre el catolicismo contemporáneo subrayando su oposición al individualismo y su orientación social, comunitaria, colectiva. El pensamiento católico diferencia al individuo, concebido como “sólo el fundamento material de lo real humano”, de la persona, “que es libertad, interioridad, responsabilidad, vocación, relación con los demás y don de si mismo”.

- 1) *La noción de persona en los Padres Griegos*, por el Padre Jean Danielou (14):

Según el expositor, unos elementos importantes para la formación de la noción de persona aparecen en los primeros siglos cristianos a favor de las controversias sobre la Trinidad y sobre Cristo. Asimismo, algunos aspectos relevantes para la noción se dan con la experiencia del hombre cristiano.

Las controversias trinitarias y cristológicas: la toma de conciencia de lo que afirmaban se hizo muy lentamente en los pensadores griegos cristianos. Tuvieron que crear un lenguaje nuevo y distanciarse de los caminos de la filosofía griega.

(14) *Ib.*, p. 113.

—En las discusiones trinitarias, la palabra griega *perigraphē* fue utilizada en primer lugar para describir a lo que más tarde se llamará persona. *Perigraphē* significa circunscripción. El Padre es el incircunscriptible, el indelimitable, el innominable. Frente al Padre está el Hijo, el Verbo, que es la manifestación del Padre y tiene una subsistencia que se designará como *perigraphē*, la circunscripción, la delimitación. El Hijo es la *perigraphē* del Padre, es el nombre del Padre.

Es en este contexto que otra palabra griega, *prosōpon*, hace su aparición. El Verbo del Padre reviste el rostro (*prosōpon*) del Padre. Siendo incircunscriptible, el Padre no puede ser visto, pero se limita a sí mismo tomando una faz, volviéndose un *prosōpon*, una persona. Y esta persona es el Hijo, el Verbo.

Pero esta delimitación aparecía contradictoria con la infinitud del Hijo. Esto provocó una preocupación muy grande en los pensadores cristianos. A manera de respuesta se elaboró, en el siglo IV de nuestra era, una Teología de la Trinidad donde se disoció el concepto de persona, es decir del individuo concreto, del concepto de delimitación. Fue factible entonces afirmar que el infinito puede ser al mismo tiempo personal.

—En las discusiones sobre Cristo, lo que se buscaba era entender cómo Cristo podía ser a la vez Verbo de Dios, persona divina, y Jesús de Nazaret, unión de este Verbo con una humanidad individual. Es en el curso de estas controversias que la noción de persona encontró sus raíces metafísicas. Se llegó a diferenciar la totalidad de las funciones psicológicas, que constituyen la naturaleza, del sujeto personal existente, que posee esta naturaleza. A partir de eso, se pudo concebir que la persona del Verbo poseía dos naturalezas. Así se había logrado un progreso en la elaboración de la noción de persona: su carácter existencial y su distinción de todo contenido psicológico.

La experiencia del hombre cristiano: Del mismo modo, la toma de conciencia de las implicaciones de su fe se hizo muy lentamente en la experiencia del hombre cristiano. En realidad, los Padres Griegos aportaron más interés, según el expositor, en el destino colectivo de la naturaleza humana que en la persona misma. Sin embargo, sus obras contienen algunos aspectos importantes para la formación de la noción de persona.

—La concepción de la relación del hombre con el cosmos: el debate entre Celse y Orígenes ilustra el aporte cristiano respecto a la filosofía griega en cuanto a este tema. Celse afirma: “Dios se ocupa del orden del universo (. . .) El todo no ha sido creado para el hombre, lo ha sido para que al-

cance una meta de perfección en su conjunto y en sus partes”. En cambio, Orígenes sostiene: “Lo que viene en primer lugar no es el orden del mundo sino las personas individuales”. Al principio existen los espíritus personales, luego el cosmos por vía de consecuencia. Dios no desea el orden del mundo, quiere la salvación de las almas.

—La relación del hombre con la sociedad: al principio el cristianismo no condenó a la esclavitud, pero a partir del siglo IV ésta le pareció condenable por ser opuesta a la dignidad de las personas humanas, todas iguales. Poco a poco se difundió la idea de una trascendencia de la persona humana respecto a cualquier orden social.

—La historicidad: el tiempo ya no se considera como el reflejo imperfecto de la eternidad, tal como lo ideaba el pensamiento griego, sino como el lugar de una acción divina. Entonces, subraya el expositor, la decisión de la libertad adquiere un valor especial y el sentido de la responsabilidad se profundiza. Por otra parte, al ideal de una liberación interior por la superación de los límites de la existencia individual y sobretodo del cuerpo se sustituye una espera de liberación última que otorga una existencia incorruptible al individuo y a su cuerpo.

2) *De Tertuliano a Boecio. El desarrollo de la noción de persona en las controversias teológicas*, por Pierre Hadot. (15)

El autor sigue la evolución semántica de las palabras: *persona*, latina, y *prosōpon*, griega, a través de las obras de los primeros pensadores cristianos, griegos y latinos. Frente a esta evolución que se hace hacia una abstracción cada vez mayor, destaca en las “Confesiones” de San Agustín el surgimiento del sentimiento personal.

a) *La evolución semántica de persona y prosōpon*: al principio de la era cristiana, *persona* en latín y *prosōpon* en griego designan a la máscara dramática, al papel (dramático o social) así como a un individuo particular.

Su evolución semántica se produce a raíz de las controversias cristianas: a finales del siglo II, en Hipólito *prosōpon* y en Tertuliano *persona* tienen el sentido de una persona gramatical (aquel que habla, aquel a quien y de quien se habla) y también de personaje dramático (aquel que juega un papel y luego efectúa una acción). *Persona* y *prosōpon*, utilizados con estos sig-

(15) *Ib.*, p. 123.

nificados estrechamente ligados entre sí, no tienen un verdadero contenido conceptual. Son como un pronombre.

A partir del siglo III, se generaliza el uso de la palabra griega *hupostasis* para designar a las tres personas de la Trinidad. En su origen, esta palabra servía para marcar la realidad efectiva de un objeto, pero después vino a significar la unidad y la totalidad sustancial de un sujeto que manifiesta concretamente una esencia. En el siglo IV, *persona* y *prosōpon* fueron identificados a este sentido de *hupostasis*. Sus orígenes gramaticales, retóricos y dramáticos fueron olvidados a favor de un sentido metafísico, ontológico. Todavía conservarán este significado entre los siglos IV y VII.

Con Boecio, la razón viene a ser un atributo de la persona. El expositor recuerda la fórmula famosa de Boecio: "*Persona est rationalis naturae individua substantia*", y la traduce: la persona es una sustancia individual cuya diferencia específica es la de ser razonable.

Para Hadot, esta misma identificación de *persona* y *prosōpon* a *hupostasis* hace que la teología trinitaria de los Padres sea impersonalista. En ese contexto, la persona tiene sólo un carácter derivado. No es sino la concretización y la manifestación de una esencia impersonal. Bajo la influencia del estoicismo y del platonismo para los cuales la realidad concreta es el resultado de un proceso de determinación progresiva, las personas divinas están concebidas por los Padres como el resultado de un movimiento de manifestación y de realización a partir de una esencia indeterminada y virtual. Como consecuencia, los Padres griegos y latinos tienen en común la tendencia de colocar en segundo lugar la conciencia de sí mismo y la autodeterminación.

La teología trinitaria de San Agustín sitúa a la persona en el orden de la unidad sustancial de los tres. Agustín quiere hablar de una sola persona y no de tres. Para él, además, el término *persona* está casi vacío de contenido. Es un puro concepto formal.

b) *Las "Confesiones" de San Agustín y la emergencia del sentimiento personal*: mientras las palabras *persona* y *prosōpon* evolucionan hacia significados cada vez más abstractos, en las "Confesiones" de San Agustín se ve la manifestación del sentimiento personal, la emergencia del yo. Agustín habla en primera persona dirigiéndose a Dios, pregunta sobre sí mismo (¿qué soy? ¡Oh, mi Dios!), se extraña ante "los abismos de la conciencia humana". Hadot cita a B. Groethuysen que opina que con Agustín el hombre se separa del cosmos, se identifica con su alma, comienza a tener en sí un "yo" y no sólo un "él". En lugar de decir: el alma piensa. . . Agustín afir-

ma: yo soy, yo me conozco, yo me quiero.

Esta actitud es nueva y marca un hito en la historia. Sin embargo, no obstante la importancia de esta afirmación del aspecto personal del individuo frente a Dios y al cosmos, la resonancia que tendrá será lenta, tardía. Por otro lado, en el resto de su obra, en particular en la teología trinitaria, Agustín conserva de la persona la concepción expuesta anteriormente, puramente formal.

En las discusiones que siguieron estas ponencias, se hizo observar que no se debe de olvidar a la filosofía cristiana del amor y a la relación estrecha que se establece entre amor y persona. Sin embargo, en esta época, la antropología cristiana insiste todavía más en la dignidad de la naturaleza humana que en la persona.

3) *La autonomía del hombre en el pensamiento pelagiano* por Michel Meslin (16):

Las controversias de las cuales se habló anteriormente se situaron a nivel divino y por consecuencia los elementos nuevos que surgieron y fueron importantes para la formación de la noción de persona también se quedaron a nivel divino. Pero cuando Pelagio planteó sus tesis y provocó la reacción de Agustín, se desarrolló otra controversia, esta vez a nivel humano. La resolución de este conflicto fue decisiva para la noción de persona.

Según opina Michel Meslin, la doctrina de Pelagio es una glorificación de la naturaleza humana, una afirmación de la autonomía del hombre.

Pelagio rechaza la tesis del pecado original y sus consecuencias. Concibe el pecado como actual, aislado, sin consecuencias. Dios ha dado a los hombres la razón es decir la conciencia de sus actos. La razón permite al hombre distinguir entre el bien y el mal, dominar a las criaturas no dotadas de razón, escoger libremente entre el bien y el mal, obedecer o desobedecer a la ley de Dios por igual. El pecado, una desobediencia a la ley de Dios, es un acto de libertad. No pecar es igualmente un acto de libertad. El hombre alcanza la salvación por sus méritos propios si es que lo quiere.

Así concebida, la libertad del hombre es total y constituye la dignidad humana.

(16) *Ib.*, p. 135.

Esta dignidad es un testimonio de la bondad de la creación. Pelagio afirma: Dios en su bondad ha creado bueno al hombre. Una consecuencia lógica de esta tesis va a conducir a los seguidores de Pelagio hacia una apología de la sexualidad dentro del matrimonio. Es Dios que ha creado a los cuerpos, diferenciado los sexos y hecho los órganos genitales. Es Dios que ha dado a los cuerpos esta pasión que los impulsa a unirse. Dios no ha hecho nada que sea malo. La sexualidad es una manifestación del instinto de vida, forma parte de la erección y participa de la bondad de ésta.

Agustín sostiene, en cambio, que el hombre ha heredado de la culpa original una debilidad moral, que la sexualidad es lo que “queda de corrupto y mudado en la naturaleza humana que padece en sus miembros la inobediencia y repugnancia de la concupiscencia” (17).

Triunfaron las tesis de Agustín. En adelante prevaleció la creencia en el pecado original y en una naturaleza humana padeciendo de una debilidad moral. Según Meyerson, “desde entonces, el pecado ocupó un lugar central en el pensamiento religioso cristiano. Y la noción de persona, al elaborarse, fue marcada por el signo del pecado: la individuación, la separación del todo, fueron presentados —al mismo tiempo que eran motivo de orgullo para los hombres— como la desgracia del hombre, como una enfermedad del alma” (18).

4) *La persona en el derecho clásico de la Iglesia*, por Gabriel Le Bras (19):

En el Código del Derecho Canónico Clásico, vigente de 1140 a 1378, no existe un solo artículo dedicado a la persona. Es por eso que el profesor Gabriel Le Bras tuvo que realizar un estudio minucioso de las fuentes, a fin de extraer del espíritu de éstas la concepción canónica de la persona.

Con el bautismo, el hombre adquiere calidad de persona:

Para el derecho canónico clásico, todo hombre es una criatura de Dios y en consecuencia es respetable ante todos los demás hombres.

Este ser, pagano o cristiano, es *homo naturalis*, compuesto de un cuerpo y un alma muy estrechamente unidos, siendo el cuerpo subordi-

(17) SAN AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, pp. 9-10.

(18) En: *Problèmes de la personne*, p. 476.

(19) *Ib.*, p. 189.

nado al alma. Es *homo jurídicus*, sometido al derecho natural. Es *homo politicus*, sometido al derecho civil y natural. Por el bautismo, ocurre un segundo nacimiento y el hombre se vuelve *homo cristianus*, adquiere calidad de "persona" (es la única mención de la persona que el expositor encontró en el código). El hombre viene a ser un cristiano sometido a las leyes de la iglesia que le benefician o le castigan según la oportunidad. El derecho canónico clásico se dice organizado con el fin de conducir al alma del hombre a la salvación, al hombre a la beatitud eterna.

El derecho canónico recomienda defenderse de los movimientos del cuerpo que pueden hacer peligrar la salvación del hombre. Sin embargo, el cuerpo tiene su dignidad. El hombre no es dueño de su cuerpo. Lo es el Dios Creador. Por esta razón, se prohíbe suicidarse, matar, mutilar; se establecen unos límites a la tortura; se otorga una importancia al cuerpo: los órdenes religiosos no aceptan a los postulantes afligidos por un defecto corporal, el matrimonio puede ser anulado si no hubo consumación, la disección y la incineración de los cadáveres están prohibidos.

Los atributos de la persona: el derecho canónico clásico reconoce a la persona los atributos siguientes:

– La singularidad: los hombres son todos iguales, pero cada uno tiene su individualidad. Lo que interesa es la salvación personal. El destino de cada uno es la beatitud eterna. Es por esta razón que unas relaciones pueden establecerse entre cada hombre considerado como una persona distinta y el Dios personal cristiano. Un especie de negocio con Dios (votos, promesas. . .) da, en cierto modo, un carácter de contrato a esta relación.

– La identidad: aunque se contemple una división de las edades (el niño, inconciente; la edad de la razón, alrededor de los 7 años, cuando el niño es considerado capaz de cometer un acto delictivo; la edad de la razón plena, alrededor de los 14 años; la edad de la vejez, que es de la experiencia y de la sabiduría), existe una unidad de la persona, desde su nacimiento hasta su muerte.

– La libertad: está fundada sobre una teoría de la voluntad y de la responsabilidad. Sólo se considera que hay pecado cuando existió una intención deliberada de cometerlo. Lo importante es la intención. Para saber si hubo o no una intención, se contemplan unos indicios como la continuidad de los gestos, los hábitos en el actuar y el vivir. El cristiano tiene conciencia de sus actos y esta conciencia tiene que ser razonable, lo que significa estar lúcido y no violar las leyes de la Iglesia.

Limitaciones humanas:

La jerarquización humana de las personas: iguales ante Dios, los hombres son desiguales ante los mismos hombres:

La iglesia determina el lugar que ocupa una persona en la estructura social y los límites de su actividad. Dentro de la iglesia, la persona nunca se encuentra aislada. Siempre pertenece a uno o varios grupos. En cada uno de estos grupos, aunque la persona tenga los derechos mencionados, éstos se encuentran matizados por diferentes factores y características, comunes a todos o específicos de algunos. Si se considera a la persona según el sexo, se nota que la mujer tiene un estatus disminuido. Si se contempla el grado de dedicación religiosa, se observa una jerarquización en el estatus: primero el religioso, luego el clérigo, en fin el laico. Asimismo, los hombres están divididos en fuertes y débiles: *honorabilis persona* y *miserabilis persona*. . .

Las limitaciones a la libertad de la persona: existen prohibiciones, penalidades y obligaciones. Lo que limita en mayor grado a la persona son los castigos colectivos o hereditarios (prohibición de ingresar a una localidad, privación del culto y de los sacramentos, excomunión. . .)

En resumen, según el autor, la persona se encuentra a la vez exaltada y comprimida en el derecho canónico clásico. Las libertades individuales están subordinadas a las condiciones de la salvación individual y general. Existe una tensión entre la persona y la comunidad.

5) *Los pietismos protestantes y su influencia sobre la noción de persona en los siglos XVIII y XIX*, por François Dreyfus (20):

Saltando unos siglos, F.G. Dreyfus muestra la influencia de la Reforma protestante, sobretodo del pietismo alemán, en la noción de persona.

Lutero difundió una concepción individualista de la piedad y de la salvación. El justo encuentra la salvación gracias a la fe en un contacto directo con el creador. El pietismo alemán afirmó que este contacto se lograba por medio de las fuerzas afectivas e intuitivas del entusiasmo. Predicó también la práctica en la vida cotidiana de una verdadera imitación de Cristo. Los pietistas se dieron un ideal de vida austera aunque exaltada y entusiasta en la fe.

(20) *Ib.*, p. 171.

El pietismo da un papel preponderante a la fe individual y rechaza todo dogma, sustituye a la vida comunitaria unos colegios de piedad, reuniones donde cada uno reza. Favorece la aparición de la idea de la tolerancia, del respeto a las creencias fundamentales de cada individuo. Dreyfus cita a la frase de Lavater: "Cada uno tiene su religión y su Dios, así como tiene su individualidad".

El respeto al individuo y el ideal de austeridad llevan al pietismo a una concepción social de la persona humana: el pietista se interesa por los medios más humildes y realiza obras de caridad: orfanatos, hospitales, escuelas. Luego de Lutero y de manera muy eficiente recomienda la enseñanza en la lengua nacional (antes se enseñaba en latín), propone y logra la generalización de la enseñanza desde la edad de 5 años incluyendo a las mujeres. Su meta es moral, religiosa, bíblica y de desarrollo de las buenas costumbres y de la pureza de los niños.

La exaltación del individuo ha conducido a la defensa de la lengua nacional. Esta a su vez facilita la exaltación de las individualidades nacionales. El expositor cita la frase de Johan Georg Hamann: "La lengua nacional revela cada pueblo así como revela cada ser particular". La lengua y la literatura alemanas se afirman en medios pietistas. El interés se dirige a la historia nacional, sobretudo de la Edad Media, y a la tradición oral popular. Se va forjando así un ideal nacional alemán.

Interior en sus principios, el pietismo evoluciona hacia una cierta exteriorización y una desacralización. Al lado del pietismo tradicional, intelectual, se desarrolla otro pietismo, de inspiración calvinista, cuya doctrina de predestinación va a conducir al hombre, ignorante de su destino, a buscar la prueba de su salvación en el éxito material. Nace así una nueva clase de empresarios alemanes, cuyo papel será preponderante en la restauración económica de Alemania. Por otra parte, la exaltación afectiva va a dirigirse hacia, sobretudo, el amor a la naturaleza, en cuya belleza el pietista ve la prueba del éxito de Dios. Luego, poco a poco, este amor reemplazará al sentimiento religioso y será fuente del romanticismo.

El expositor concluye subrayando que el pietismo conduce a una concepción nueva de la persona cuyo eje es el individualismo y que marcará profundamente al hombre del siglo XIX. En países católicos varios movimientos paralelos se desarrollaron que son reacciones de individualismo frente a unas tendencias dogmáticas y autoritarias de la Iglesia.

6) *El catolicismo francés contemporáneo y la noción de persona*, por Emile Poulat (21):

El autor investiga al catolicismo francés en su evolución de 1890 a 1960 y su relación con la noción de persona.

Durante este período, la persona aparece como el tema principal de muchos debates y su defensa como una preocupación mayor. Para lograr una defensa eficiente de la persona, se propone una estrategia de acción que buscaría cambiar el ordenamiento de las estructuras sociales y transformar las mentalidades.

Pero el pensamiento católico distingue entre persona e individuo, valorando la primera y limitando la importancia del segundo. Frente a la exaltación moderna de los valores individuales, la actitud de la iglesia es de crítica y de asimilación.

Según el expositor, los grupos católicos comparten esta interpretación de la historia:

“Sobre la base del individualismo moderno, se ha desarrollado el capitalismo liberal, y en reacción contra éste el socialismo colectivista, ambos desconociendo la naturaleza, la dignidad y el destino de la persona humana. Solamente una vía media de inspiración cristiana es capaz de defender a la persona humana que nunca ha sido tan amenazada como ahora. En la Iglesia se encuentran reconciliados y superados los ideales del individualismo y del socialismo.

El individualismo, en su forma liberal o en su inversión socialista, conduce a expulsar a la religión de la vida social para relegarla en la pura interioridad, desconociéndole así una función social esencial a su naturaleza e ignorando la aptitud del cristianismo para satisfacer a la totalidad de las aspiraciones humanas”.

Como lo subraya Emile Poulat, esta posición nos permite constatar que, en comparación con los primeros siglos cristianos, los problemas de la persona se han desplazado de la teología dogmática a la ideología religiosa: la persona ya no es un principio ontológico, la expresión de una perfección, deviene un valor y una apuesta ligados a los albuces de la historia humana.

La mentalidad católica está profundamente transformada: la fe ya no debe de expresarse solamente en la práctica del culto y de las observancias morales sino ejerciendo una influencia sobre la sociedad global. El cristiano laico debe de participar en las responsabilidades seculares y también religiosas y tratar de construirse una personalidad cristiana en relación con las exigencias de la vida cotidiana. Tres direcciones de este desarrollo han sido privilegiadas en el período que va hasta 1960: la elaboración de una espiritualidad conyugal, valorando a la pareja dentro del matrimonio cuyo fin único no es la procreación; una "promoción obrera" colectiva, solidaria; la formación de una élite rural apta para encargarse de la evolución progresiva, técnica y humana, del campesinado.

Un tipo nuevo de hombre cristiano se va formando así. Antes, lo que se buscaba era salvar a las almas. Ahora, en primer lugar, se busca remediar a la situación inhumana de vida de los hombres cambiando o mejorando las condiciones materiales de esta vida.

Según el expositor, el acento se pone, ya no tanto en la elaboración ideológica, sino en la realización concreta y en la necesidad de una acción colectiva personalizante. Esto implica una coexistencia y unos intercambios con los elementos no cristianos. Así, el pensamiento cristiano se abre a influencias externas, se adapta a situaciones inéditas, asimila doctrinas extrañas. Esto conduce a unas revisiones teóricas de los problemas de la persona.

La reflexión católica se centra de manera privilegiada en estos problemas:

En numerosos debates realizados entre los años 1930 y 1938, el tema escogido fue "Individuo y persona", distinguiendo, como ya lo hemos señalado, entre el individuo, que sería solamente el fundamento material de lo real humano, y la persona, que sería interioridad, libertad, responsabilidad, vocación, relación con los demás y don de sí mismo.

A partir de los años 36-38, otro tema importante para la teología de la Iglesia fue el de la relación entre persona y comunidad. La persona vive en sociedad. Persona y comunidad representan dos polos solidarios cuyos equilibrios y tensiones constituyen el hombre. La fe debe ser vivida en comunidad. Se distinguirá entre la Iglesia, institución de salvación, y la Iglesia, comunidad de salvación. De este redescubrimiento, comenta E. Poulat, se inspirarán diversas investigaciones y concepciones entre las cuales ocuparán un lugar central la teología del Cuerpo Místico y los aspectos sociales del

dogma: la Iglesia, cuerpo de Cristo del cual cada fiel es miembro. El mundo de las personas no es un agregado de individuos sino un todo cuya persona de Cristo es, en cierto modo, el *vinculum substancial*.

La atención católica se dirige en alto grado al mundo temporal, a sus posibilidades, a sus transformaciones, al papel del hombre en la historia. Se habla ampliamente de un humanismo cristiano. Se busca como reducir a los dualismos Dios-mundo y alma-cuerpo. Se quiere dar un sentido cristiano a los valores temporales. Es en el mundo que se debe de ser cristiano.

En fin, los cristianos se alejan de una religión de salvación individual para redescubrir las perspectivas de un mesianismo colectivo.

C. *Apuntes sobre la persona en el mundo andino:*

Conforme avanzábamos en el desarrollo anterior, nos venían a la mente algunas ideas e interrogantes sobre la persona en el mundo andino. Aquí las presentamos de manera breve:

El tiempo y la historia: la concepción tradicional andina del tiempo no es de un tiempo lineal, sino de una sucesión de tiempos, poblados por seres diferentes. Las divinidades preeminentes de cada tiempo son distintas de las del tiempo anterior pero están, respecto a éstas, en relación de filiación: el tiempo del Dios Padre, el del Dios Hijo, el del Espíritu Santo. Los pobladores de los tiempos son, sucesivamente: los gentiles, los hombres, unos pájaros o unos espíritus.

La historia de los tiempos no es, para el andino, la sola historia de los *runa*. El pasado no es poblado por los hombres de hoy. El futuro no es de los hombres de hoy, en su forma actual. ("En el año 2000 vendrá el tiempo del Espíritu, todos serán espíritus, serán eternos" (22). "Nuestro cambio será con el Espíritu Santo y los *Pichingos* (picaflores). Los pichingos nos van a reemplazar" (. . .) "En la época del Espíritu Santo no se necesitará ni vestirse ni comer. Vivirán sólo de la gracia" (23).

La historia de la etnia o de la comunidad no es presentada como una sucesión cronológica de eventos, sino como unos sucesos ocurridos en épocas

(22) Clara Pérez, 27 años, informante de Achapampa, distrito de Ragash, provincia de Sihuas, Departamento de Ancash, 1985.

(23) OSSIO, Juan, El mito de Inkari narrado por segunda vez diez años después, en la revista *Anthropologica* N° 2, 1984, p. 192, Lima.

globales, o a veces en un tiempo indeterminado. A veces pasado y presente se confunden.

La responsabilidad del hombre: en el mundo andino, el bienestar o el malestar del hombre, su presente o su futuro subjetivo, se atribuyen, en gran parte, a la suerte. La palabra suerte es utilizada a menudo para explicar los sucesos de la vida. Para conocer la suerte futura propia o de familiares, o la suerte actual de gente alejada, se recurre a adivinos. La suerte está dada o decidida, se trata sólo de *adivinarla*. Esta actitud es diferente de la que busca construir y programar el futuro, teniendo en cuenta las posibilidades y los azares. No sabemos si existe la noción de azar en el mundo andino. La relación estrecha que el poblador andino entretiene con lo sobrenatural y la intervención de éste en la vida cotidiana restringen, a nuestro parecer, el papel de la responsabilidad del hombre ante su destino. ¿Cuál sería la parte del determinismo sobrenatural? ¿Cuál sería la parte del hombre como agente de las acciones y constructor de su futuro?

El sujeto: En la región andina, ciertos actos de la vida privada de un individuo comprometen a la comunidad. Los efectos de ciertos actos prohibitivos (unión entre compadres, unión de una mujer con un cura, los malos tratos a la madre) recaen sobre la comunidad o los ayllus, atraen calamidades. Asimismo, los efectos de los buenos actos recaen sobre la colectividad.

Antes de unirse en pareja, el hombre y la mujer están considerados como incompletos. Cada uno tiene que encontrar su par. Cuando se han unido de manera durable, forman una unidad. Pero esta unidad está fuertemente integrada al sistema de parentesco y a su vez a la comunidad. Entonces, socialmente, ¿quién es el sujeto: el individuo, la pareja, la red de parentesco, o la comunidad? ¿Podría darse un sujeto compuesto por varios agentes?

Las nociones de cuerpo y de alma: Las versiones sobre el o las almas varían según las regiones andinas. Una informante de Sihuas, Conchucos, nos confió que en su pueblo piensan que cada hombre tiene un espíritu (su espíritu: *aynin* —o *haynin*—; el espíritu: *ay* —o *hay*—) que puede desprenderse del cuerpo durante la vida de este hombre puesto que comienza a andar buscando las huellas cinco años antes que el hombre muera, y tres años en el caso de la mujer. Tiene una apariencia humana pero no camina en el piso. Camina en el aire. Luego de la muerte, tiene la misma forma pero con una mortaja y un gorro de muerto. Cuando han sido de hombres malos, los espíritus vuelven a hacer ruidos en la casa, penan, llaman, fastidian, echan piedras, tierra a la casa, y cuando se sale no hay nadie. Es que ninguna prenda debe quedarse sin velar, lavar o quemar. Las personas que les ven de cerca notanlos a

veces un hueso en el pecho o en la espalda. En el día de Todos los Santos, cada año, regresan los muertos, entran en las casas, se sirven de la comida preparada para ellos.

Pareciera como si el cuerpo, una vez sepultado según las reglas, y sus pertenencias veladas, lavadas o quemadas, perdiera su importancia a favor del espíritu. Pero esto va en contradicción con el antiguo culto a los muertos, tan citado en las crónicas, y atestiguado por las sepulturas y la conservación de los cuerpos. Las momias de los primeros incas eran sacadas de sus templos y paseadas durante las principales fiestas. Hoy en día, van a las ruinas a sacar una calavera de "gentil" para exponerla, con el fin de hacer venir a la lluvia. Es por eso que suponemos que el cuerpo debe de tener una importancia después de la muerte, aunque sea de gente común. El dualismo cuerpo-espíritu, aparente hoy en día, podría resultar de la influencia católica.

El cuerpo animado, en el Anónimo y en González Holguín, se llama *Uccu*, que significa también "interior, profundo". Hoy en día, salvo en Lira, este cuerpo animado se traduce *kirpu* en quechua. Los diccionarios españoles dan a la palabra cuerpo el significado de "parte material de un ser animado". La misma informante de Sihua respondió a nuestra pregunta sobre la traducción al quechua de la palabra cuerpo: "calavera". En todo caso, la etimología respectiva de las palabras *uccu* y *cuerpo* no es la misma. Es posible que la noción andina de cuerpo animado sea diferente de la noción nuestra.

Domingo de Santo Tomás indica, para traducir "el alma por el cual vivimos", a: "*camaquenc songo çamaynin*". Según Gerald Taylor, el *camac* sería "la fuente de la fuerza vital", el *songo* "el núcleo material del cuerpo que la recibe" y el *çamay* "el sople" (24).

Carmen Delgado de Thays, en "Religión y magia en Tupe (Yauyos)", 1965, narra: "Con respecto al alma hay diversas concepciones. Se le imagina por ejemplo como una especie de humo que está dentro del cuerpo y que lo anima: lo hace hablar, caminar, moverse. Cuando se produce la muerte este humo sale y se va.

Otra concepción identifica al alma con la palabra, o más bien con cualquier sonido que un ser, animado o no, pueda emitir. Es decir que los animales también tienen alma porque si, por ejemplo, se mata una vaca, ésta grita como quejándose. Se afirma aún, que el alma de los animales no debe ser muy diferente a la nuestra.

(24) TAYLOR Gerald, Supay, en la revista *Amerindia* N° 5, p. 63, nota 38, Paris, 1980.

Según este concepto, el fuego y el mar también tienen alma, porque el fuego al crepitar habla anunciando la llegada de alguna persona al lugar.

También se concibe el alma como un doble o imagen idéntica al cuerpo pero invisible. De ahí que cuando se produce la muerte, el doble contempla desde su posición de invisibilidad su propio cuerpo rígido vestido en forma idéntica, y todos los detalles de su funeral" (25).

Como se ve, la noción andina de alma recubre diversas concepciones, distintas de la noción cristiana de alma. De la misma manera, la noción andina de cuerpo animado es, probablemente, distinta de la nuestra.

La religión andina ¿religión de salvación?: no parece pesar sobre el hombre andino una culpa original. En los tiempos anteriores los egoístas, pero también fuertes y hábiles, fueron los gentiles. En algunos cuentos modernos, el hombre no goza de una vida mejor por culpa del zorzal que no transmitió bien la orden de Dios. Y también se explica esta vida mala por la muerte del Inca. El regreso del Inca representaría un nuevo orden y un bienestar material. No sería un salvador en el sentido de Cristo.

¿Son personas las "divinidades" andinas?: en las oraciones a Wiracocha recogidas por Cristóbal de Molina (26) encontramos diversos epítetos (. . . *ticci Viracochan hualpa huana Viracocha atun Viracocha tarapaca Viracocha* . . .). ¿Significaría esto que se trata de divinidades distintas? ¿o de Wiracocha diferentes en cuanto a su epíteto y a su significado cultural, pero manifestaciones de una sola entidad? ¿o del mismo y único Wiracocha?

CONCLUSIONES

Con las reflexiones precedentes sólo hemos intentado avanzar algunas ideas e interrogantes, tal como lo permite nuestro limitado conocimiento del mundo andino.

El planteamiento de Meyerson es que el espíritu del hombre se debe de buscar en sus creaciones: las obras. "El espíritu del hombre está en las obras (. . .) Los estados mentales no quedan como estados. Se proyectan, co-

(25) DELGADO DE THAYS, Carmen, *Religión y magia en Tupe (Yauyos)*. Tesis Antropológica, Instituto de Estudios Etnológicos del Museo Nacional de la Cultura Peruana y Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1965, p. 21.

(26) MOLINA, Cristóbal de, *Fábulas y ritos de los Incas*, p. 41, Lima, 1943 (1574).

bran figura, tienden a consolidarse, a llegar a ser objetos. Es por esta aptitud fundamental, por esta característica constitutiva del espíritu que su estudio objetivo es posible” (27).

El citado autor opina que en la evolución de la ciencia histórica: “. . . hubo una aproximación cada vez mayor a una historia del espíritu mismo. Es esta historia del espíritu, de las funciones del espíritu, de las funciones psicológicas que nuestro tiempo comienza a escribir”.

A continuación, refiriéndose a la “persona”, prosigue: “El lugar del hombre entre los hombres, la manera como el hombre sintió y entendió este lugar, prácticamente primero con sus actos, teóricamente luego, pareció que podría ser el primer campo para explorar” (28).

Los trabajos de los especialistas franceses demuestran un esfuerzo para analizar a la persona a través de las obras del hombre occidental, en diversos momentos históricos.

En el mundo andino, desde cuatro siglos punto de encuentro de lo propiamente andino con lo occidental, este campo no ha sido aun explorado.

(27) MEYERSON Ignace, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, p. 10, Vrin, Paris, 1948.

(28) MEYERSON, Ignace, *Problèmes de la personne*, p. 7.

(29) La traducción de los autores franceses es nuestra.

