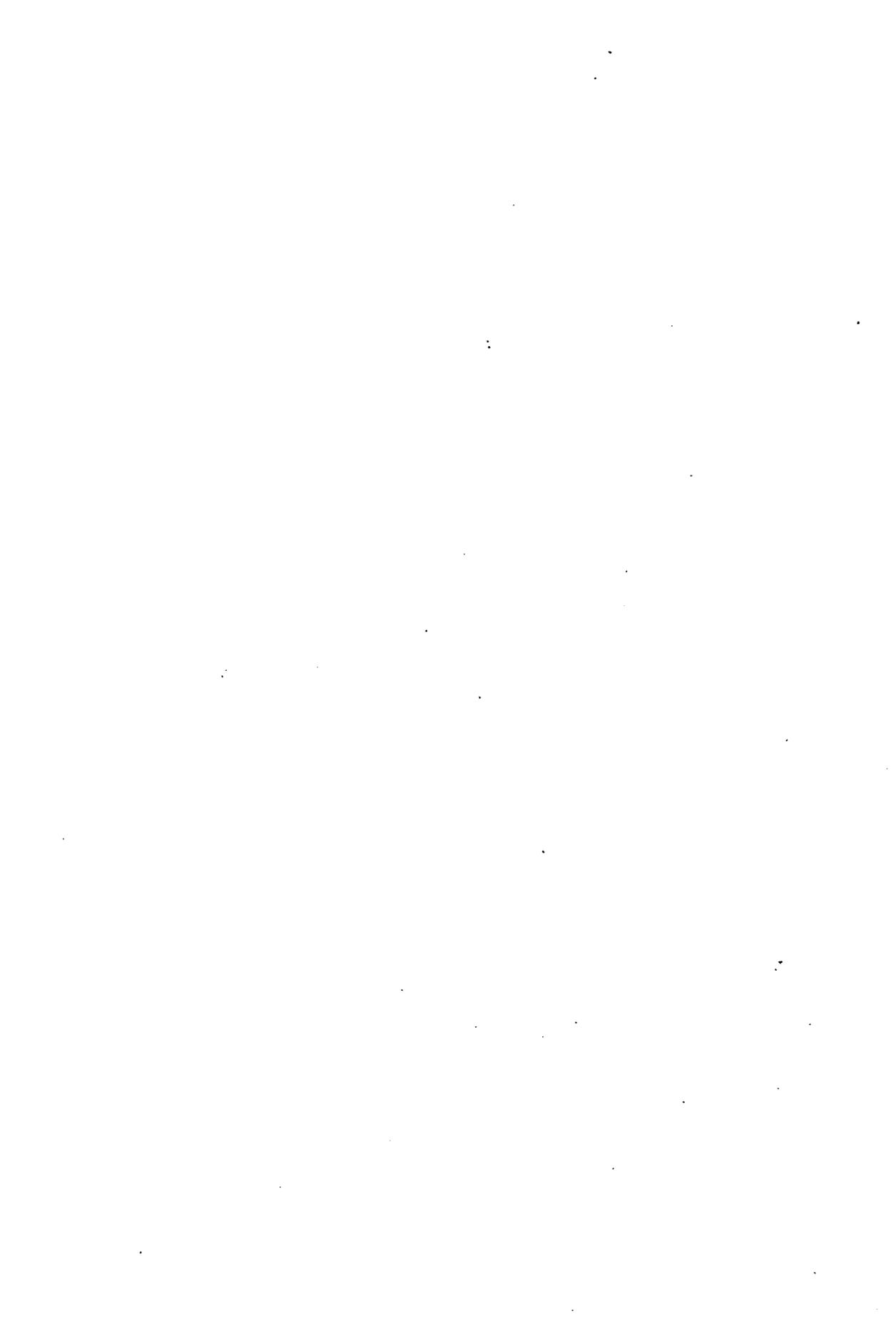


NOTAS DE VIAJE,
CORRESPONDENCIA
Y RESEÑAS



VELACIONES ANDINAS EN EL BAJO PIURA

Anne Marie Hocquenghem
Eduardo Franco
Carlos Reyes

“Se necesitan muchos hijos para que se encargen en uno de estos de las misas y velaciones”.

“Velamos a nuestros padres, todos los hermanos nos reunimos aquí, en el cementerio, nos juntamos con ellos, es costumbre de nosotros, esta costumbre no se pierde”.

LA VISPERA

Sean cataquenses, de Catacaos, la Arena, Tablazo; o sechuranos de Sechura, Vice, Chalaco, los cementerios del Bajo Piura se extienden hoy al margen de los pueblos, en las tierras más altas, arenosas y secas. Las tumbas son fosas en la arena, señaladas por una cruz o una peaña que llevan el nombre del difunto y la fecha de su muerte. Las cruces más antiguas van desapareciendo una tras otra, hundiéndose con sus inscripciones borradas por el tiempo. Algunas son raíces que hechan los algarrobos en forma de cruz, parecen ser cuerpos con brazos extendidos, las más recientes son dos maderos entrecruzados y clavados. Las peañas de más años son tablas labradas de madera de algarrobo, las más modernas pequeños monumentos de adobes, ladrillos o cemento pintados y adornados con imágenes de cristos, vírgenes, santos, ángeles o flores, a veces la foto del difunto. A partir de los años 50, parece introducirse la costumbre citadina de depositar a los muertos en nichos que forman cuarteles de cinco pisos. En Catacaos, en estos últimos años, las familias más pudientes vuelven a enterrar a sus difuntos en fosas, pero de cemento, cubiertas por una loza que se conocen con el nombre de "mausoleos". Las tumbas se orientan todas de este a oeste. Esta orientación se pierde en los cuarteles construidos alrededor de las tumbas, los campesinos y pescadores dicen que sus padres deseaban ser sepultados según las costumbres en la tierra, pero para no quedar mal los hijos compran hoy un nicho que les cuesta 600 a 700 intis. Cuando no llegan a juntar esta suma para el entierro depositan al difunto en la tierra y cuando pueden lo trasladan a un nicho. Reconocen casi todos que prefieren las tumbas donde uno se vuelve polvo, se mezcla a la tierra y cerca de las cuales es más fácil reunirse para velar.

Los cementerios cataquenses se oponen a los cementerios sechuranos. Nombres diferentes, Ipanaqué, Yovera, Yamunaqué, More, en los primeros, Bayona, Tume, Pingo, Cherre, Vite, Chunga, en los segundos. Cuarteles rectangulares comunes de 200 nichos en Catacaos, piramidales para una familia en Sechura. Resplandor barroco de los colores: blanco, negro, plateado impuesto por la Beneficencia de Catacaos; rosado, amarillo, celeste, plateado, verde, blanco, azul, negro, morado, en La Arena y Tablazo. Rigor clásico de los colores naturales de la madera y del cemento con algo de blanco y negro

en Sechura, Vice y Chalaco. Olores de flores dulces en los cementerios cataquenses, olor de mar en los cementerios sechuranos. Quizás la oposición más clara se da entre el cementerio de La Arena, todo alegría y vida y el de Sechura donde el viento insiste en seguir sepultando, cubriendo las tumbas con la arena y parte de lo que logra arrastrar del basural cercano.

En la víspera de "Velaciones", se acostumbra limpiar, pintar, coronar y depositar un ramo de flores en las cruces, peñas, nichos y mausoleos, de este trabajo se encargan normalmente los varones de cada familia que se reparten las tumbas situadas en un mismo cementerio o en toda la región. El 30 y 31 de octubre en la puerta del cementerio se juntan vendedores de flores, coronas, roscas y panes dulces, chicheras que ofrecen chicha y ceviche, se van construyendo kioskos, aparecen vendedores de velas "Señor de los Milagros", "Señor de Santa.", "Señor de la luz", "Rayo de luz", "Mariluz", "Luz del norte", "Piura", y las velas de la "Virgen del Cisne", entradas de contrabando del Ecuador, valen 15 intis. Con las flores a 10 ó 20, las coronas a 40, la pintura a 50, las roscas a 10, los dulces a 4 por 1 inti, los cinco paquetes de velas son algo de 200 intis que hay que gastar, más lo que de la comida para las familias que se reúnen. Van llegando también algunos comerciantes con potos, calabazos, mates, lapas de Chiclayo. En el caso de Catacaos se instala el motor que va a dar luz para los focos que se alquilan a 20 intis para iluminar 12 horas los nichos. Pasando la puerta, al interior del cementerio hombres y jóvenes cargan escaleras, baldes de pintura y pinceles y se ofrecen para pintar tumbas por 20 ó 50 intis cada una, según el trabajo, pero en la mayoría de los casos los campesinos pintan ellos mismos sus tumbas. Un hombre, pantalón negro, camisa blanca, con su hermano y su hijo también vestidos de fiesta, ennegrece con brea las cruces de sus padres y abuelos, acordándose de cada uno de ellos, explica mientras pinta que los que mandan hacer este trabajo "gastan" pero no se "juntan", no "respetan", se van olvidando. El sol que quema, el viento del mar, el olor a brea, las preguntas y las respuestas nos reúnen un momento como en un barco navegamos en otro tiempo y otro espacio. Uno de los hermanos cuenta cómo reconoció, hace unos años, la cruz de un tatarabuelo, apenas se léfa el nombre, la fecha se había borrado, quien sabe cuándo habría muerto, su hijo pinta la inscripción, el ancestro se rescató. Junto a esta reunión familiar mi soledad me pesa, en que mares olvidados irán a la deriva mis muertos? a los muertos que se perdieron, que no volvieron, que se olvidaron se los vela en la cruz mayor en la Capilla del cementerio, si tiene usted difuntos, allí no más puede velarlos mañana. Mañana iré a velar en la cruz mayor en La Arena, quizá allá se encallaron mis muertos.

ANGELITOS

En el Bajo Piura se denomina “angelitos” a los niños fallecidos, a los adolescentes y jóvenes que “fracasaron”, murieron antes de llegar a tener hijos. La primera parte de la fiesta del 1° de noviembre, día de Todos los Santos, después del mediodía y hasta las seis de la tarde se desarrolla en la plaza y se relaciona con estos difuntos.

Sea en Catacaos o en La Arena puestos de venta de dulces se colocan frente a la Iglesia y en la plaza, ofrecen suspiros, buñuelos, rosquillas, alfajores, bizcochos, calaveras, cocadas, 4 pastelitos cuestan 1 inti. Van pasando niños, de dos en dos, cargan un palo largo lleno de roscas, 3 intis cada una, son de las pequeñas para “angelitos”.

Madres campesinas con polleras y blusas de satén y con una alforja comienzan a llegar con sus niños en los brazos o de la mano, así como niños de 8 a 14 años con hermanas o hermanos mayores. También llegan mujeres solas con las alforjas llenas. A las cuatro de la tarde la plaza de la Arena se llena de mujeres y niños y se puede observar las madres con hijos esperando que las madres de “angelitos” les llamen, encuentran una semejanza de edad, sexo y apariencia entre el niño y el “angelito”. En este caso, la madre del “angelito” le pide a la madre de prestarle su niño, las mujeres se sientan juntas, la madre del “angelito” saca de su alforja un mantel de algodón blanco, “*sisuna*”, bordado con hilos de color, lo extiende sobre el suelo y pone encima los dulces, miel que trae en una botella o en un jarrito de plástico, raras veces todavía en una “chicula” o un pequeño “poto” (lagenarias), es chancaca diluida con agua. La madre del “angelito” bendice el niño y le da de comer a nombre de su “angelito”. El niño come parte de lo que le es ofrecido y su madre guarda para más tarde el resto en su alforja. Cuando el niño elegido es de más años se sienta y come solo con la madre del “angelito”. Cuando una madre de “angelito” no puede llegar a celebrar ella misma esta costumbre, manda una de sus hijas o hermanas a cumplir por ella. Dos madres en vez de dulces ofrecieron camotes respetando así la costumbre más tradicional. De cinco a seis sigue la plaza llena de mujeres y niños. De cuántos hijos e hijas muertos se acordarán las campesinas de La Arena? Unas más jóvenes tienen uno o dos “angelitos”, otras ya viejitas cinco o seis y es para mí conmovedor ver a ancianitas mirar y presentar miel a una criatura, confundiéndola algunos minutos con su “angelito” que si hubiera “resultado”, vivido, sería un mayor de cuarenta años. Estos “angelitos” no se velarán en el cementerio; en Catacaos son sepultados aparte de los mayores. En Sechura anteriormente se celebraban los angelitos, pero la costumbre se ha perdido.

Las madres y los niños se van retirando, son las seis de la tarde, el sol se pone.

Son las seis de la tarde, el sol se pone, se oye la música de trompeta, trombón, clarinete y salen de la Iglesia por la puerta enlutada, al paso lento de los cargadores de andas, la Cruz de plata, la Cruz de madera que es una raíz de algarrobo, el Cristo Yacente. San Juan Bautista, la Virgen del Tránsito y el Señor Cautivo. La procesión se dirige hacia la puerta del cementerio en donde un Cristo Yacente, una Dolorosa, que pertenece a la Iglesia del Centro y una medalla de Animas, de la Cofradía Jurada de Animas, se junta a las imágenes de la Iglesia matriz. Las andas no entran en el cementerio, se colocan a la derecha y a la izquierda de la puerta. Al norte la derecha, la Cruz de plata, el primer Cristo Yacente, el Señor Cautivo y la Virgen del Tránsito. Al sur, la izquierda, el segundo Cristo Yacente, la Cruz de madera, la Dolorosa y la medalla de Animas. Los músicos se retiran y frente a cada anda un mayordomo sacude una campanita mientras que algunos campesinos depositan limosnas en las alcancías de los Santos. La Campana sigue sonando durante toda la noche y el día siguiente hasta el regreso de la procesión. El cementerio queda vacío mientras los vendedores de flores, velas, dulces y rosas se instalan para dormir en la calle que lleva al cementerio, algunos se anochecen en los kioskos tomando café, cerveza, una sopa caliente o alguna comida. A las diez de la noche compro un ramo de flores y velas, pensando velar a mis muertos en la Cruz verde del centro del cementerio de La Arena. Con Eduardo y Carlos entramos en el cementerio que sigue vacío, sólo se ven dos o tres tumbas iluminadas con velas, en una de ellas un rezador canta en alta voz unas letanías. Cuatro escolares, que tenían miedo de aventurarse solos en el cementerio, se juntan con nosotros y nos acercamos a la cruz mayor. Quizás fue el olor de las flores, la luz frágil de las velas, la sombra de la cruz, el recogimiento de mis compañeros, el chisporroteo de la cera, el sonido de las campanas, mis muertos, citados después de tantos años de derivar en el olvido, encontraron el puerto, nos reunimos en La Arena. . .

VELACIONES

Alejandro Diez, que mientras nos quedábamos en La Arena se encontraba en Sechura, cuenta que en la puerta del cementerio unos pocos vendedores ofrecen velas y dulces y que en algunos kioskos se preparan comidas. Allí el cementerio está iluminado con fluorescentes, la energía viene del generador de la conservera cercana, de pequeños motores y a menor escala de baterías. Entre las seis de la tarde y la media noche hay un continuo tránsito de gente que entran, van llevando toldos, petates, frazadas y canastas con comida y café, o algo de trago para calentarse. Alrededor de los nichos y de algunas cruces se instalan para pasar la noche, protegiéndose del viento. En-

cienden velas y alguna que otra lámpara. Los ancianos sobre todo se recogen algunos momentos mirando las velas o las lápidas. Unas familias terminan de coronar las tumbas y comienzan a visitarse, a conversar entre ellas y a comer. El cementerio parece un pueblo con sus calles animadas. A media noche el movimiento disminuye, la gente se pone a dormir. Al amanecer se retira la mayoría de las familias con sus pertenencias, pero algunas se quedan para velar la noche siguiente. Los que no permanecieron vuelven un momento al anochecer del día 2. De hecho el 2 a las seis de la tarde, en el cementerio sechurano de Vice, llegamos a velar con una familia de conocidos. Un hermano pescador que vive en Vice se encarga de iluminar con fluorescentes el cementerio, su motor produce la electricidad. Dos hermanas casadas con pescadores llegaron, la una de Tortugas y la otra de Lobitos. Alrededor del nicho me quedo con las mujeres mientras los hombres van a conversar y tomar una cerveza en uno de los kioskos. Conversamos sobre los padres, sobre las costumbres "nos reunimos cada año, dos veces, ahora y en mayo, para día de la madre, también se puede el día del padre, otros pueden reunirse para la fiesta de la Cruz de mayo. Son nuestras costumbres, a los padres no hay que dejar de recordarlos, así también nos recordarán nuestros hijos, cómo se van a dejar estas costumbres. ¿Ustedes no velan? --no velamos, pero si a veces unos van al cementerio. ¿Usted sí va a reunirse con sus padres? --ayer velé a mi madre en la Cruz del centro de La Arena—. Está bien. Está bien, estoy tranquila, seguimos conversando sobre la pesca, las balsas, el mar. Iré a visitarlos en las caletas, nos despedimos, siguen velando prendiendo una tras otra las velas, hasta la madrugada.

En La Arena los campesinos cataquenses llegan a velar el día 2 en la madrugada, de las seis de la mañana a las seis de la tarde. El camino que conduce al cementerio está bordeado por vendedores de flores, todo tiene el olor dulce de la flor de petate, la flor de muertos, son doscientos metros de vía florida donde se ofrecen velas.

En la puerta los Santos reciben limosnas, las campanas se agitan. Al interior las polleras y las blusas de las campesinas son de los mismos colores pasteles que las de las tumbas y de las flores, saten blanco y negro pero más rosado, celeste, azul, verde, amarillo, morado. La cera se derrite, al doble calor de la llamita y del sol. Al pie de cada cruz y de cada peaña, los niños vestidos de ropa nueva juegan, comen dulces y roscas. La cruz mayor ya no se ve, mi ramo de flores está cubierto de más ramos, se consumen unas cuarenta velas, mis muertos no han sido los únicos en haber sido citados en La Arena. . .

En Catacaos también se llega a velar de madrugada, se velaba dos

días como en Sechura pero ya no hay dos días de fiesta oficial y se tuvo que reducir las velaciones al día 2. Pero "velaciones" se celebra tradicionalmente el día 3 en los caseríos, y los que no llegaron a cumplir con sus padres en estos primeros días de noviembre, pueden llegar durante todo el mes. Unos tienen que venir de lejos, Morropón o más Lima, otros tienen que visitar tres o cuatro cementerios. El Cementerio de Catacaos es más citadino, las mujeres llevan vestidos, tacos altos, carteras, los hombres trajes y corbatas. Es casi imposible llegar a los nichos, dos o tres familias se apretan frente a sus difuntos, las velas no pueden plantarse en la arena, hay que tenerlas en las manos, se derriten rápidamente. Cables eléctricos circulan y se enredan, los focos dan una luz que desaparece con tanto sol y el ruido del motor que produce la electricidad produce un malestar, perturba los vivos y los muertos, nos alejamos hacia las cruces. Lejos de los cuarteles todo se calma, cada familia se reúne, se sienta, conversa. Una anciana de 75 años busca una señora más joven, que ella, que tenga unos 60 años, para ofrecerle una rosca, camote y miel, a nombre de su madre fallecida. La familia de Carlos nos acoge, tomamos una foto de la reunión familiar entre vivos y muertos, quizás al revelarla aparecerán, entre los primos y las tías al lado de la madre, los abuelos y bisabuelos. Por primera vez pienso en mis hijos, en sus vidas, en mi muerte, quisiera descansar en La Arena y que algunos de los míos se reúnen y se acuerdan. . .

VELACIONES EN OTROS ESPACIOS Y TIEMPOS

Tanto los cataquenses como los sechuranos afirman que "velaciones" es una costumbre propia, pero de hecho no es solamente en el Bajo Piura que se festeja a los ancestros en el mes de noviembre. En el Alto Piura y en la Sierra existe la misma costumbre así como en los valles de la costa norte, según Hildebrando Castro Pozo en los años 20, "En los pueblos indígenas del Norte (departamentos de Piura, Lambayeque y Libertad). . . tienen la costumbre estos indios de, en el día de difuntos, concurrir a sus cementerios a velar a sus muertos y darles de comer miel y rosas de harina, de que se han proveído con anticipación.

"Al pie de los pequeños túmulos de piedra o adobe que han elevado a la memoria de sus parientes se sientan, y, mientras las velas chisporrotean, lacrimando el sebo y ennegreciendo las piedras de la bovedilla en que arden, ellos se dedican a observar a los visitantes entre los cuales buscan al que se parece o semeja al difunto. . .

"Día de difuntos, todo el pueblo de Parales ha concurrido al panteón a visitar sus muertos. Un viejo arriero que sabe rezar y que, al decir de las gen-

tes, "ha heredado el oficio de su padre", está sentado a la puerta del cementerio, rodeado de multitud de indígenas que esperan su turno para hacerle rezar y darle en cambio un mate de miel y una rosca por cada oración que pronuncia en memoria del recordado difunto. Al pie tiene varias botijas llenas de miel y unas enormes canastas repletas de tortas y en su mayor parte roscas.

"En casi todos los panteones comunales las frutas, miel y panecillos de manteca, en los días de difuntos, nunca faltan sobre los túmulos o cruces que conmemoran el recuerdo y sitio en que yacen los antepasados. Este piadoso y humano sentimiento es la fuente del que nos mueve, a nosotros los costeños civilizados, a cubrir con flores la tumba de los seres perdidos". (Castro Pozo; 1979: 129-131).

Esta costumbre es de hecho panandina, en todos los cementerios del sur del Perú, del norte de Argentina y de Chile así como del altiplano de Bolivia los Quechuas y Aymaras se reúnen alrededor de las tumbas de sus antepasados, los velan, ofrecen comidas dulces y rezos. Los Laymi de Bolivia ponen sobre las tumbas pequeñas escaleras que permiten a los difuntos pasar de un mundo al otro y reunirse con sus descendientes. En la región de Huaraz en el Callejón de Huaylas el día de los difuntos cuando una mosca grande que se llama "quenra" o "queresas" y se asocia al espíritu o alma del difunto, viene a posarse sobre los alimentos dulces presentados en las tumbas, los indígenas dicen que el difunto viene a probarlos (Hocquenghem 1981, 1983; Harris 1982).

Esta costumbre no es reciente, según observaciones de Jorge Juan y Antonio de Ullca en los años 1826. ". . . tienen el mes de finados, y está establecido que todos los Indios habrán de llevar ofrendas a la Iglesia, las cuales se reducen a las mismas especies que las de las fiestas, y puestas sobre las sepulturas va diciendo el Cura un responso sobre cada una, y sus criados recogiendo las ofrendas. Esto dura todo el mes de noviembre, y para que no falte día, los reparte el cura entre las haciendas y pueblos anexos del curato; los Indios de tales haciendas o de un pueblo concurren en el día que les pertenece, y además de las ofrendas han de pagar la limosna de la misa. Es digno de referirse lo que sucede en cuanto al vino; está establecido que se ofrezca vino entre las demás ofrendas, pero aquel clima no lo produce, y es muy difícil obtenerlo en aquellas provincias tan interiores, pero al arbitrio ha podido suplir su falta: para esto manda poner el Cura un poco del mismo que tiene para celebrar en una o dos botellas, y según la cantidad se lo alquila por dos ó tres reales a la primera India que le espera con su ofrenda para que diga el responso y concluido esto, se recoge la ofrenda en las canastas, pero el vino pasa a la otra sepultura nuevamente alquilado; en esta se hace lo mis-

mo, y así sigue la botella dando vueltas por la iglesia todos los días, y ganando tantos alquileres como hay sepulturas, cual se va repitiendo todos los días durante el mes de noviembre”. (Jorge Juan y Antonio Ullca; ed. Facsimilar: 337).

En Huarochiri, en 1600 contaron los indígenas “cómo eran las ánimas” en tiempo de Pariacaca y de qué modo celebraban el día de Todos los Santos: “Ya, sí, en capitulos anteriores hemos hablado cómo, al tiempo de ir a rendir culto a Pariacaca, lloraban y veneraban a sus muertos, les daban de comer, de esas cosas hablamos algo ya. Recordando estas ofrendas que entregaban a sus muertos, ahora, quienes aún no se han hecho buenos cristianos, suelen decir: Ahí está: los españoles también en este “Todos Santos” sirven a sus muertos. Vayamos nosotros, igual que ellos y como lo hacían antes, sirvamos en la iglesia a nuestros muertos. Y llevaban comida a la iglesia, potajes especialmente preparados, como en los tiempos antiguos. . . Del mismo modo, también en Huarochiri o en Quinti, el día de Todos los Santos, decían: Vamos a poner en la iglesia sólo cosas calientes. Y así, llevaban a la Iglesia papas cocidas, charqui con buen ají, maíz tostado, como para ser inmediatamente servido a la gente y lo depositaban en el suelo. Además cada persona llevaba un cantarillo con chicha. Y cuando ellos ofrendan esas cosas y las ponen, seguramente sus muertos las reciben, comen y beben. Recordando estas creencias, ha de ser que llevan comidas no frías, de cualquier clase, y las ofrecen” (Avila 1600, 1966: cap. 28). Esta costumbre no es de origen español, como dicen los Huarochiri era una costumbre indígena que para seguirla celebrando se mezcló con la celebración cristiana de Todos los Santos.

Guaman Poma de Ayala que recorrió con el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz la región de Ayacucho en los años 1580 y escribió hacia 1615 una carta al Rey de España recopilando las costumbres de los Incas y los sufrimientos de los indígenas indica: “noviembre, Aya Marçay quilla, este mes fue el mes de los difuntos. Aya, quiere decir difunto, es la fiesta de los difuntos, en este mes sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullo, y le dan de comer y beber, y le visten de sus vestidos ricos, le ponen plumas en la cabeza y cantan, danzan con ellos, le ponen unas andas y andan con ellas en casa y por las calles, por la plaza; después tornan a meterlos en sus pucullos dándoles sus comidas y vajillas, al principal de plata y de oro, y al pobre de barro, y le dan sus carneros y ropa y los entierran con ellas, pastan en esta fiesta mucho” (Guaman Poma de Ayala 1615, 1980: 256-257).

Molina por los años 1575 en Cuzco recopila las ceremonias incaicas y relaciona la fiesta de Ayamarca con los ritos a los antepasados. “Así mismo,

las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados, nunca se salían jamás ningún día sin quemar las comidas y derramar la chicha que para ello dedicado tenían, según y como lo usaban cuando estaban vivos aquellos les quemaban, porque tenían entendido, y por muy averiguado, la inmortalidad del ánima, y decían que a donde quiere que el ánima estaba, recibía aquello y la comida como si estuviera vivo. Y así acababa este mes. En este tiempo y siempre, los sacerdotes del Hacedor y del Sol y del Trueno, y los que tenían a cargo la Huaca Huanacauri, no se salían día ninguno de hacerles sus sacrificios, tres veces al día, quemando tres carneros; uno a la mañana y uno al medio día y otro a la tarde, con otras comidas dedicadas que por ello tenían, entendido que aquello comían las huacas a donde estaban; las cuales llevaban a los cerros ya dichos en la fiesta del Inti Raymi. Asimismo, las personas que tenían a cargo los cuerpos embalsamados, nunca se salían jamás ningún día". (Molina 1575, 1959: 65-66).

Estas costumbres incaicas tienen raíces más profundas en el tiempo. La iconografía Mochica, entre otras, representa ceremonias relacionadas con los difuntos y costumbres celebrados al fin de la estación seca (Hocquenghem 1986).

CRUCES DE NOVIEMBRE Y CRUCES DE MAYO

El mes de noviembre es el mes del fin de la estación seca, el mes de la culminación de la constelación de las pléyades, el mes de mayo es el mes del fin de la estación húmeda, el mes de la desaparición de las pléyades. En noviembre se espera el agua que permite la germinación, en mayo se comienza la cosecha. En estos dos meses los cataquenses y sechuranos se reúnen en el cementerio con sus difuntos. Vimos que en otras comunidades indígenas de los Andes y en otros tiempos, en estos dos meses opuestos del año se festejaban a los antepasados. De hecho la fiesta de Pariacaca tenía lugar en el fin de abril en el momento de la desaparición de las pléyades; la fiesta de Chaupiñamca —el ancestro femenino— caía en mayo y la reaparición de las pléyades a comienzo de junio marcaba el fin de las celebraciones a los anunciaban el Inti Raymi. En noviembre son las cruces, algunas de raíz de algarrobo, que congregan a los familiares en el cementerio, en mayo son estas cruces y las cruces verdes de las iglesias, de los cerros y de los caminos, que reúnen a los miembros de las comunidades tradicionales andinas.

La cruz es el signo de la cristiandad, reúne a la comunidad cristiana. Cuando llegaron los españoles, destruyeron las huacas, los templos en los cuales los indígenas rendían culto a sus ancestros, elevaron cruces y construyeron iglesias. Impidieron también enterrar a los difuntos en la arena de la

costa o en las cuevas de la sierra y forzaron a depositarlos bajo las cruces alrededor de la iglesia. Iglesia y cruces para los indígenas se impusieron como signos de las huacas y de los difuntos. El cuerpo de un difunto en quechua recibe el nombre de "mallqui". "Mallqui" significa también semilla que brota, planta que crece, pequeño árbol. El cuerpo del difunto depositado en la tumba es una semilla sembrada, una raíz de nuevo árbol de generaciones. Se puede suponer que las cruces, de raíces de algarrobo, las simples cruces de madera, peañas, nichos, representan a las ánimas y ancestros de cada familia. Las cruces verdes de las iglesias de los cerros y de los caminos que marcan el centro, los confines y la integración de una región, representan al ancestro común de toda una comunidad. Los ancestros individuales y comunes son los intermediarios entre los hombres y sus orígenes, mantenerlos vivos rindiéndoles el debido culto, sea en la tradición andina ofreciéndoles comidas, sea en la tradición cristiana dedicándoles misas y rezos, es mantener el lazo con la fuente de vida. La fuente de vida es el agua y la tierra, que permiten a los campesinos asegurar, al nivel material, la reproducción de la comunidad. El mes de noviembre es el mes de las primeras lluvias en la sierra, el mes de mayo es el mes de las primeras cosechas en la costa. La celebración de los antepasados alrededor de las cruces en noviembre y en mayo puede ser percibida como un ritual de agradecimiento a los antepasados por el agua y la cosecha. Recordar a los antepasados es transmitir las costumbres ancestrales que permiten a los campesinos afirmar, al nivel cultural, la identidad de la comunidad.

Si a los "angelitos" y a los difuntos "frescos", de menos de un año, no se les vela en el cementerio, es quizás porque los primeros no llegaron a reproducirse, a echar raíces en este mundo, y los segundos porque aún no han echado raíces en el otro mundo. En estos dos casos los muertos se encuentran al margen, definitivo o momentáneo, de la cadena que reúne a la fuente de vida y permite la reproducción.

Si bien es obvio que todas las ceremonias tienden a asegurar la reproducción y afirmar la identidad social, quizás las que cumplan con más eficacia esta función sean las que se relacionan directamente con los antepasados, de allí la insistencia de los campesinos en la necesidad de cumplir con sus difuntos, de celebrar las cruces de los cementerios, de las iglesias, de los cerros y caminos, en noviembre y en mayo. Uniendo las generaciones del pasado, del presente y del futuro, reuniendo los abuelos con los padres y los hijos, los campesinos del Bajo Piura o los agricultores costeños y serranos, mantienen las comunidades tradicionales andinas. Celebrando, cada región según sus propias modalidades, los cataquenses y los sechuranos, los norteños y los sureños, recuerdan sus diferentes orígenes. "Esta costumbre nuestra no se pue-

de dejar, nuestros hijos con sus hijos nos llegarán a velar ¿cierto?”. La afirmación se vuelve interrogativa, casi duda. El reencuentro en La Arena con la tripulación de mis difuntos no es nostálgica de un orden ancestral sino tentación de una trasgresión de las reglas que permite el cambio, sueño de un encuentro con el mar en el medio del desierto.

BIBLIOGRAFIA

- AVILA, F.
[1598]
1966 *Dioses y Hombres de Huarochiri*. Traducción de J. M. Arguedas, apéndice de P. Duviols. Lima
- CAMINO, L., YAMUNAQUE J.
1986 "La permanencia de formas andinas en las ceremonias de difuntos en el Bajo Piura". Ponencia en el *II Seminario de Investigaciones sociales en la Región Norte*, Cajamarca 1 al 4 de octubre de 1986. CIPCA-PIURA.
- CASTRO POZO, H.
1979 *Nuestra comunidad indígena*. Lima.
- CIPOLLETTI, M.S.
1977 "El regreso de los muertos en la concepción del Hombre Andino". (Argentina) *III Congreso Peruano*, Segunda Serie, Tomo IV Lima.
- ELERA C.
1984 "El día de los muertos en Eten. Festividad religiosa en un pueblo tradicional de la Costa Norte". *Boletín de Lima*, N° 36, año 6, Lima.
- FRANCO, E.
1979 (MS) "Culto a los antepasados en el Bajo Piura". PUC, Lima (Monografía).
- GUAMAN POMA DE AYALA
[1615] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*.
1980 México.

- HARRY, D.
 1982 "The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi". *Death and the Regeneration of life*. Cambridge.
- HOCQUENGHEM, A.M.
 1981 "Les mouches et les morts dans l'iconographie mochica". *Nawpa Pacha* N° 19. Berkeley.
 1983 "Les cerfs et les morts dans l'iconographie mochica". *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXIX: 71-83. Paris.
 1986 *Iconografía Mochica*. PUC, Lima.
- MARZAL, M.
 1983 *El sistema religioso del campesino bajo piurano*. CIPCA, Piura.
- MOLINA, C.
 [1575] *Ritos y Fábulas de los Incas*. Buenos Aires.
 1959
- MUGUIRO, F.
 1986 "Observaciones a la ponencia de L. Camino y J.L. Yamunaqué: La permanencia de formas andinas en la ceremonia de difuntos en el Bajo Piura". CIPCA. Piura.
- ÚLLOA, J. J. y A. de
 1826 ed. *Noticias Secretas de América*. Madrid, Quito.
 Facsimilar

Lima, 22 de noviembre de 1986

Señor don Henrique Urbano
Director de la Revista Andina
Centro Bartolomé de las Casas
Apartado 477
Cusco

De mi consideración:

No es usual que las reseñas bibliográficas se respondan, especialmente cuando éstas se escriben imbuídas de un espíritu científico y académico. Sin embargo, en esta oportunidad nos vemos obligados a tener que hacerlo, pues en la reseña sobre nuestro libro *Familia Campesina y Economía de Mercado*, que apareció en *Revista Andina* No. 7, el Sr. Bruno Kervyn se ha permitido ir más allá de lo científico, de la crítica sana, para lanzar infundios que agreden ignominiosamente nuestra honestidad y honorabilidad profesional. Desconocemos qué ocultos propósitos lo pueden haber llevado a lanzarnos acusaciones contra las cuales podemos buscar el amparo de la ley. Pero no queremos ir tan lejos y por el respeto que nos merece su revista tan sólo le pedimos que publique esta carta y la evidencia que adjuntamos, en el próximo número que tenga a bien editar, a fin de que sus lectores constaten nuestra idoneidad y mediten sobre la calidad de los juicios del Sr. Kervyn.

En vista que nuestro interés es levantar cargos y no polemizar, por la aludida ausencia de espíritu científico y ético de aquella reseña, nos limitaremos a citar sus infundios y a relatar y mostrar la evidencia que tenemos en contra. Así, en la p. 289 del mencionado número de su revista el reseñador dice:

“El libro empieza, entonces, por un planteamiento teórico que en buena parte es simplemente una traducción literal de algunos párrafos de un texto de Norman Long publicado en 1984 como introducción de un libro sobre *Familia y Trabajo en sociedades Rurales*. No hay nada de malo en traducir trabajos ajenos, pero a condición de citar la fuente original y luego entender la significación de los párrafos traducidos. Desgraciadamente, los autores no hacen lo uno ni lo otro: el texto traducido ni aparece

en la bibliografía y, como sucede a menudo el alumno repite la palabra del maestro sin comprender lo que éste quiso decir. . .” (p. 289).

Posteriormente en la p. 290 termina diciendo:

“En conclusión, algunas perlas en mucho lodo. Optimistamente se podrá decir que las perlas compensan el lodo, pero no se perdonará a los autores haber sacado tan poco provecho de una investigación tan rica, haber mostrado poca honestidad intelectual al no citar el texto de Norman Long, cuya traducción literal constituye buena parte del capítulo teórico. . .” (p. 290).

Antes de proceder a mostrar la evidencia donde se refuta fehacientemente que en ningún momento hemos dejado de citar a Norman Long en lo que considerábamos de su paternidad, quisiéramos mencionar que el vínculo que nos une a este antropólogo británico es de colegas y de co-directores de un proyecto de investigación en la región de Huancayo y Huancavelica financiado por el Social Science Research Council de Gran Bretaña y apoyado por un convenio entre la Universidad de Durham y la Pontificia Universidad Católica del Perú. Nuestra relación no ha sido pues la de profesor y alumno sino más bien de colegas que prepararon en conjunto el borrador de dicho proyecto que luego fue perfeccionado por el mismo Long en 1980. Es de esta última versión que hemos recogido algunas citas en nuestro primer capítulo, dejando además constancia de nuestras propias perspectivas que acentúan más el lado cultural y social. Que estas citas, que recogimos, fuesen incorporadas en el libro de 1984 a que se refiere el reseñador bien puede ser el caso, pero mal podíamos haber tenido acceso a este documento dado que debió difundirse cuando ya habíamos terminado nuestra investigación y la versión casi definitiva de *Familia Campesina y Economía de Mercado*.

Aunque no con el detalle que lo hacemos ahora, estos antecedentes están consignados en la página 17 de nuestro libro. También lo están puntos de vista propios que hemos venido sosteniendo por más de una década en distintos trabajos. Sin embargo nada de esto ha sido tomado en cuenta por el reseñador quien parece haber tenido su enjuiciamiento preconcebido antes de siquiera haber empezado a leer nuestro libro. No de otra manera se explica el que se esconda al lector que Long ha sido citado en las páginas 8, 9, 12, 16 y 17 en la parte inicial de nuestro libro, como se puede apreciar en las fotocopias que adjuntamos.

Atentamente,

Juan M. Ossio

Oswaldo Medina

Fragmentos del libro *Familia campesina y economía de mercado* donde se cita al Dr. Norman Long:

8

Coincidiendo con estos lineamientos, Familia Campesina y Economía de Mercado es el resultado de un equipo plural de investigadores que nos propusimos comenzar a comprender las relaciones de las comunidades campesinas con la economía de mercado partiendo del universo íntimo de los actores sociales.

Centramos nuestro estudio en el rol de la familia, concretamente aquella que se asocia con las unidades domésticas, pues la consideramos como expresión significativa de un sistema socio-cultural en el que las relaciones de parentesco y el trato interpersonal tienen gran vigencia en la vida cotidiana.

A partir de este tipo de unidad social, pusimos particular empeño en observar la participación de sus miembros en distintas actividades económicas; justificó esta aproximación nuestro interés en desentrañar la naturaleza y vislumbrar las consecuencias de la diversificación económica campesina. Somos deudores de Norman Long por este enfoque: en una anterior investigación nos los sugirió y por parecernos adecuado para una aproximación a la racionalidad económica campesina y para entender su capacidad de adaptación a las presiones de la economía de mercado, lo aceptamos. Hemos comprobado su utilidad y estamos ahora en condiciones de proponer algunas precisiones que lo enriquecerán.

Además de estas preocupaciones teóricas este libro constituye un aporte al mejor conocimiento de las comunidades de Pazos, San Pedro de Mullaca y San Cristóbal de Ñahuín, ubicadas en el Distrito de Pazos, Provincia de Tayacaja, Departamento de Huancavelica. Con esta publicación se sella un compromiso que adquirimos con los pobladores de estas comunidades. Es importante mencionar que desde el inicio ellos no vacilaron en hacernos depositarios de su confianza y en apoyarnos en todo momento, conscientes de que puede ser provechoso para la región obtener una visión de conjunto acerca de sus problemas a la par que conservar por escrito sus tradiciones y darse a conocer al resto de la comunidad nacional. De aquí tal vez, la fraterna acogida brindada, no obstante el clima de desconfianza que la convulsión política ha agudizado en aquél departamento. Vaya por ello nuestro más sincero agradecimiento a las autoridades de las comunidades mencionadas y a los campesinos que las integran, que a la hospitalidad prover-

bial sumaron la paciencia, permitiéndonos que escrudináramos en la privacidad de su mundo familiar.

La investigación que nutre las páginas de este libro ha recibido la colaboración de numerosas personas e instituciones. Entre estas últimas destaca principalmente el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID), Canadá, cuyo apoyo ha sido indispensable. Personalizamos nuestra gratitud en David Glover, de la División de Ciencias Sociales, por su acogida, su interés y permanente estímulo.

No queremos dejar de mencionar otra vez nuestra deuda con el profesor Norman Long con quien participamos en estudio de temática similar que apoyaron el SSRC de Gran Bretaña y la Pontificia Universidad Católica del Perú, del cual hemos obtenido valiosas ideas acerca de la metodología.

Igualmente, expresamos nuestro reconocimiento a nuestros colegas en CRESE; economistas Rufino Cebrecos y Jorge Vega, permanentes interlocutores en este trabajo y a los asistentes de trabajo de campo, Carmen Escalante, Ricardo Valderrama y Aníbal Pérez, sin cuya habilidad como observadores y conocedores del quechua nuestros materiales no habrían alcanzado la riqueza que este libro pone de manifiesto.

Finalmente hacemos extensiva nuestra gratitud a Aldo Fuentes, Manuel Granados, Sergio Guarisco y Luis Vega por su invaluable ayuda como asistente en la fase analítica.

J. O. A.
O. M. G.

En términos de la diversificación económica campesina, que es el tema que nos ocupa en esta investigación, estas dos posturas teóricas guardan correspondencia con las siguientes perspectivas analíticas señaladas por Norman Long (1980).

- a) Aquella que ve la diversificación económica campesina como una señal de descomposición, donde un número creciente de pobladores rurales es expulsado del campo, por cuanto la tierra es insuficiente para sostener o reproducir a la fuerza de trabajo familiar. En estas circunstancias el trabajo asalariado aparece como una alternativa fuera del ámbito de la agricultura, incidiendo de tal modo que, en cierta etapa del proceso de transición, las economías familiares campesinas exhiben combinaciones de actividades económicas altamente diversificadas y fluctuantes.
- b) Y otra que la concibe como una estrategia de adaptación que contribuye a la persistencia y viabilidad de la producción campesina en pequeña escala. Esta persistencia es la manera en que el capitalismo sostiene selectivamente ciertas formas de producción que abaratan los costos de la reproducción social para el sector capitalista, o que puede entenderse en términos de la dinámica interna de la economía campesina y de su capacidad de resistencia cultural, social y económica al avance del capitalismo. (Long, Norman, 1980).

La identificación de ciertas tendencias de diversificación económica, en esencia, impone un análisis cuidadoso de las características *internas* de las familias, así como una apreciación de las maneras en que estas familias y sus miembros responden a los recursos externos y relaciones sociales manejadas por ellos. Estos son problemas complejos, pero creemos que pueden ser explorados inicialmente a través de un análisis sistemático de lo que representa la tierra dentro de las estrategias globales de las familias que componen los diferentes estratos sociales rurales. Tal estudio nos permitiría analizar el desarrollo de las formas de venta de fuerza de trabajo, el autoempleo, las tendencias de cooperación intrafamiliar y procesos de diferenciación social y diversificación económica como procesos interrelacionados. (Long, Norman, 1980).

Por lo expuesto el uso de la noción de 'diversificación económica' que hacemos en esta investigación debe entenderse como un recurso heurístico para destacar algunos aspectos significativos de la economía que practican las familias de las comunidades campesinas andinas. Esto no excluye que, también, pueda servir como un medio de caracterización para contrastar esta forma de economía con aquella que se sustenta en una tecnología más especializada, de base social más individualista y con ideales maximizadores, que tiende a privilegiar la homogenización en la producción. De hecho, los estudios sobre explotación de múltiples nichos ecológicos, que es tipificado como un rasgo "andino" por Murra y sus seguidores, permite apoyar esta posibilidad, pues el modelo de "verticalidad" lleva implícita la noción de diversificación. Sin embargo, en nuestro análisis no nos hemos querido circunscribir a las meras estrategias tecnológicas que encierra este modelo en relación a la explotación del medio, como hacen algunos, sino también abarcar los aspectos sociales vinculados con la producción, con el consumo y con la circulación de bienes en relación al medio local y extra-local. Así, no sólo nos hemos interesado en la dispersión de cultivos como un medio de aminorar los riesgos, sino también en las distintas actividades que desarrollan los miembros de una unidad

social como el grupo doméstico, a lo largo del ciclo anual y ciclo vital o de desarrollo. Este interés nos ha llevado a explorar la sugerencia de Norman Long de que en muchas áreas rurales y urbanas del Tercer Mundo, la unidad doméstica opera como una pequeña empresa donde los miembros diversifican sus actividades.

Comenzamos a experimentar con el mismo Long una aproximación de esta naturaleza en una investigación que nos llevó a comparar tres áreas de la Sierra Central: el Distrito de Matahuasi en el Valle del Mantaro, Junín; la comunidad de Pachacilla en la provincia de Huancavelica y la comunidad de Andabamba en la provincia de Acobamba, estas dos en el Departamento de Huancavelica. Además, hicimos un sondeo en la comunidad de Pucará, que queda en el extremo sur del Valle del Mantaro, obteniendo algunos datos someros pero importantes. Estas áreas fueron seleccionadas en razón de que presentan muchos contrastes en cuanto a su ubicación geográfica y orientación económica.

PIERRE DUVIOLS

*CULTURA ANDINA Y REPRESION. PROCESOS Y VISITAS DE
IDOLATRIAS Y HECHICERIAS. CAJATAMBO, SIGLO XVII.*

Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas". 1986. Cuzco.
570 págs.

El peruanista francés Pierre Duviols ofrece al estudioso una serie de documentos del siglo XVII sobre procesos y visitas contra las idolatrías y las hechicerías de la región de Cajatambo. El estudio introductorio de la misma hace comprensible y demuestra el gran valor que dichos expedientes tienen para el conocimiento de la cultura andina, de la sociedad indígena de la época y del complejo encuentro de dos cosmovisiones diferentes. Este proceso de encuentro como también de desencuentros — se han ido cristalizando en el peculiar catolicismo popular andino. El libro de Pierre Duviols será también por eso un texto de obligada lectura para quienes tratan de desentrañar la dicha religiosidad, modelo y guía de una sociedad rural que ha tratado, a lo largo de varios siglos de intensa sumisión colonial, de lograr un equilibrio entre sus raíces amerindias y los valores cristianos que, paradoja, venían acompañados por un orden social cuya teoría era liberadora pero que en su dinámica se contradecía. Pero el libro de Duviols no solo tiene un valor etnohistórico y antropológico, es un valioso aporte al conocimiento histórico del Perú: es una lección sobre los horrores de la intolerancia, que en este caso, no logra borrar por completo la riqueza religiosa pre-hispánica, ni el valor del cristianismo, tantas veces ultrajado por los extirpadores de idolatría.

CARLOS IVAN DEGREGORI, CECILIA BLONDET, NICOLAS LYNCH*

CONQUISTADORES DE UN NUEVO MUNDO. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres.

Hace ya una buena cantidad de años que los antropólogos peruanos han ingresado al campo de la realidad urbana, siguiendo de algún modo al campesino andino en su proceso de migración hacia las ciudades de la costa, en especial hacia Lima. El trabajo de Degregori, Blondet y Lynch se ubica en este esfuerzo, pero logra mucho más que un buen análisis de los migrantes serranos a un barrio de Lima: no sólo renueva la manera de enfocar el problema, sino sugiere una visión del Perú que rebaza por completo los límites entre disciplinas, y que logra dar sentido a muchos de los sucesos y procesos actuales en el Perú.

Los autores recogieron abundantes testimonios grabados de los pobladores de un barrio limeño, Cruz de Mayo, en el distrito de San Martín de Porres, reconstituyendo con los mayores la historia —vívida como epopeya— de la migración y de la construcción del barrio, y con los menores, nacidos en Lima ya, indagando por su forma de inserción en la ciudad.

La obra, hermosa en su forma, va presentando abundantes testimonios de manera directa, articulándolos en torno a un texto que rastrea el camino recorrido por los migrantes y sus hijos. Acompaña a los pioneros, desde sus “locas ilusiones” y pesimas condiciones de vida, que los conducen a migrar, reconstruyendo su lucha “para triunfar”, hasta su relativo éxito actual, con la forja de una nueva identidad de ciudadanos. Está también con los “nuevos protagonistas”, mujeres en lucha organizándose, e hijos “del progreso y de la crisis”.

De esa manera, los autores van trazando la historia del barrio, tal como fue vivida por sus protagonistas, o es percibida hoy por ellos. En este proceso, la obra va desarrollando poco a poco una perspectiva teórica que las *Reflexiones finales “Al filo del agua”* recogerán para sugerir una visión nueva del problema urbano en Lima, que “entiende a los sectores populares como una infinidad de empresarios potenciales”. “Nuestros protagonistas.

sin embargo”, prosigue el texto, “son en su mayoría trabajadores dependientes que en medio de la crisis sufren, por lo demás, creciente explotación y pérdida de conquistas sociales”.

El texto ha ido analizando, a lo largo de sus pocos más de 300 páginas, cómo los pioneros, y luego sus hijos con ellos, han ido forjando una nueva identidad en la lucha conjunta que los ha obligado, para sobrevivir, a estar unidos. “A través de nuestra historia”, escriben los autores, “lo que aflora es una tensión constante entre lo individual y lo colectivo, con predominio de este último aspecto en los momentos decisivos: la fundación, por ejemplo. La clave del éxito de nuestros protagonistas ha estado principalmente en sus experiencias asociativas, que no son tomadas en cuenta por la visión conservadora. Aún hoy, cuando entre ciertos sectores crece el individualismo, la crisis fuerza a recrear nuevas formas asociativas”.

Es imposible reseñar aquí la enorme riqueza de los materiales presentados y de los análisis propuestos. Es toda una visión del Perú la que se nos propone, en el encuentro logrado entre un grupo de científicos sociales y los protagonistas populares que cuentan su historia. Como las personas que pone en escena y deja hablar, el libro también es pionero a su manera. Y tenemos la sensación que logra expresar lo que deben sentir los pobladores de Cruz de Mayo frente a su futuro, cuando concluye con el siguiente párrafo:

“Es por esos límites que al concluir la historia, especialmente al conversar con los más jóvenes, nos queda la sensación amarga de un avance bloqueado y un futuro arrebatado por la permanencia de la subordinación y la pobreza. Al mismo tiempo, la experiencia democrática acumulada durante décadas, que como constatamos se transmite también hasta los más jóvenes, matiza un panorama que podría resultar pesimista y ubica hoy a Cruz de Mayo —quién sabe si como todo el país— al filo de la navaja entre la disgregación regresiva o la recomposición democrática”.

Juan Ansión

• Publicado por el Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986.

GERALD TAYLOR

RITOS Y TRADICIONES DE HUAROCHIRI: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII.

Publicado por el Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Francés de Estudios Andinos. La obra consta de una edición bilingüe anotada del texto, bibliografía e índices analíticos, todos estos estudios a cargo del autor. También incluye un estudio biográfico de Francisco de Avila a cargo de Antonio Acosta.

El texto quechua de Huarochirí es una fuente única. Para los etnohistoriadores resulta ser una de las pocas vías de acceso directo al pensamiento campesino, antes y después de la conquista. Para el poblador andino de la región central, el manuscrito de Avila es comparable al valor de Popol Vuh para los mayas, al Epos de Gilgamesh de los asirios, a la Odisea de los griegos o la Edda para los pueblos germanos. Es un texto que explica la existencia del orden en el mundo.

La importancia del documento ha merecido su traducción al alemán, francés, inglés, latín y al castellano en la versión de José María Arguedas. La obra, publicada por el Instituto de Estudios Peruanos hace años, ha difundido el libro en el Perú.

Un documento de tan fundamental importancia merece, por razones obvias, más de una lectura y más de una traducción. La versión de Gerald Taylor, lingüista australiano radicado en Francia, permite una lectura en varios sentidos.

El ensayo del sevillano Acosta sobre la vida de F. de Avila explica con exactitud las circunstancias que le condujeron a recoger las narraciones de los pueblos de Huarochirí, y el uso que se hizo de ellas a lo largo de su vida de extirpador de idolatrías.

G. Taylor nos ofrece una reinterpretación de los textos en *runa simi*, partiendo de una nueva transcripción que permite al lector acercarse al proceso de interpretación cuidadosa que culmina en la versión castellana.

Esta versión no tendría la calidad que ostenta sin un acercamiento paciente al texto a través del escenario. Así, Taylor ha recorrido repetidas veces los pueblos y las quebradas de Huarochirí, en un afán por acercarse a sus habitantes y conocer el paisaje de la narración, para poder interpretar mejor el texto.

ANNE MARIE HOCQUENGHEM

ICONOGRAFIA MOCHICA

Publicado por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. (1987) Consta de: Introducción; El Calendario Andino; El Pensamiento Andino; Bibliografía y 214 Ilustraciones.

Este libro de Anne Marie Hocquenghem, es fruto de casi veinte años de investigaciones sobre las más representativas colecciones de la cultura mochica y sobre la tradición andina.

Presenta por primera vez una propuesta completa y coherente de aplicación del método iconológico en el caso particular del arte prehistórico peruano. Quisiéramos incitar, de este modo, una discusión sobre el rol y el alcance del estudio de las fuentes iconográficas para la reconstrucción del desarrollo de las sociedades prehispánicas en los Andes. Consideramos que es un tema de suma importancia, puesto que el enfoque cuenta en la actualidad con un número cada vez mayor de seguidores, entre los arqueólogos, y los resultados obtenidos por este camino son bastante prometedores.

HERNANDEZ, MAX *et al*

ENTRE EL MITO Y LA HISTORIA. PSICOANALISIS Y PASADO ANDINO.

Ediciones Psicoanalíticas Imago S.R.L., 1987. (Participan: Moisés Lemlij, Luis Millones, Alberto Péndola y María Rostworowski, del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, SIDEA).

Resultado de un largo esfuerzo colectivo, este libro sobre las dimensiones internas de la gesta incaica intenta describir los datos de la historia a partir de un enfoque novedoso: en parte psichistoria, en parte reflexión antropológica, en parte ejercicio de imaginación crítica.

Del mito de los hermanos Ayar parte una trayectoria que asciende con el triunfo inca sobre los chancas, alcanza su cénit con Pachacutec y la dinastía de la expansión para estrellarse en la lucha fratricida de Huascar y Atahualpa y la violencia de la conquista española. Una de las reacciones de las etnias conquistadas, extraña y radical fue la llamada enfermedad del canto, es decir el Taki Onkoy.

Indagación en la raíz profunda del país, intento de asir sus orígenes, exploración de aspectos primordiales de su psiqui colectiva, el libro abre un espacio nuevo, propone algunos puntos de vista y seguramente ha de generar polémica.