

La comunidad indígena y su transformación según Castro Pozo

Manuel Marzal

Como se sabe, el momento más importante del Indigenismo peruano moderno es la década de los años 20, en la cual vuelve a reconocerse la existencia de la comunidad indígena, sucesora de la antigua "república de indios", y se publican una serie de sugestivos ensayos sociales, replanteando el tema indígena, después de un largo silencio. Tales ensayos son: *Nuestra comunidad indígena* (1924) de Hildelbrando Castro Pozo, *Tempestad en los Andes* (1927) de Luis E. Valcárcel, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José C. Mariátegui, *El nuevo indio* (1930) de José U. García y *La realidad nacional* (1931) de Víctor A. Belaúnde.

Castro Pozo presenta el funcionamiento de las comunidades indígenas, que habían seguido desarrollando su organización comunal, a pesar de carecer de existencia legal por un decreto de Bolívar (como en tiempos más recientes, por otro decreto, se transformaron de indígenas en campesinas). Valcárcel plantea un indigenismo radical, sosteniendo que en el Perú hay dos nacionalidades (los andinos vencidos y los costños vencedores), enfrentadas en un conflicto secular no resuelto y donde el mestizaje no es ninguna solución, porque "nace del vientre de América un nuevo ser híbrido, no hereda las virtudes ancestrales, sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades"¹ y, en consecuencia, no parece quedar otra alternativa que refugiarse en un cierto mesianismo andino y esperar, pues "la cultura bajará otra vez de los Andes. De las altas mesetas descendió la tribu primigenia a poblar planicies y valles. . . No ha de ser una resurrección del Inkario. . . Es el avatar que marca la reaparición de los pueblos andinos. . . Los hombres de la Nueva Edad habrán enriquecido su acervo con la conquista de la ciencia occidental y la sabiduría de

los maestros del Oriente”². José U. García escribe su *Nuevo Indio* para responder a Valcárcel, partiendo de que “nuestra época ya no puede ser la del resurgimiento de las ‘razas’, que en la antigüedad crearon culturas originales”, pues “ya hemos llegado a la época del dominio del Espíritu sobre la Raza”, y sostiene que “el indio de hoy no es simplemente el indio histórico. . . Es todo hombre que vive en América, con las mismas raíces emotivas y espirituales. . . Y porque la sierra es la región más india. . ., indios nos tornamos todos los que extendemos la mirada hacia el mundo desde sus eminencias”³; en consecuencia, hay que distinguir claramente la indianidad de la incanidad, pues “lo incaico es un momento de lo indiano” y “ha muerto para siempre”, mientras que “lo indiano vivirá mientras los Andes estén erguidos y los llanos americanos tengan fuerza germinal y sean tenaces incentivos de emoción y de idealidad”⁴, y así pueden considerarse como ejemplos de los “nuevos indios” el Inca Garcilaso, el cura Juan Espinosa Medrano, “El Lunarejo”, o Túpac Amaru II.

Mariátegui estudia la evolución de la sociedad peruana desde la perspectiva marxista y en este contexto sostiene que “todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. . . (que) tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra”⁵. Así el problema del indio se convierte en el problema de la tierra. Luego en su trabajo *El problema de las razas en América Latina*, presentado en la I Conferencia Comunista Latinoamericana (Buenos Aires, 1929), piensa que ya ha pasado la hora de ensayar en el Perú la forma individualista liberal de propiedad y que hay que implantar la propiedad socialista, cosa que queda confirmada por “la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas”⁶, para defender la adjudicación de los latifundios serranos en favor de las comunidades, la transformación de las comunidades en cooperativas de producción, las reivindicaciones laborales y salariales en las haciendas costeñas y la educación ideológica de las masas indígenas⁷. Víctor A. Belaúnde, que escribe su obra *La realidad nacional* para comentar los *Siete ensayos* de Mariátegui, comparte muchos de los puntos de éste y sostiene “un programa realista, sin utopías y sin dogmatismo, que suscribirían muchos que no son comunistas: protección y vitalización de

las comunidades, expropiación del latifundio improductivo o retardado, conversión del yanacón o aparcerero en propietario, defensa y extensión de la pequeña propiedad, constitución de un banco agrícola para los fines anteriores. . . , fijar una proporción al capital nacional en toda empresa, establecimiento de parroquias conventuales y escuelas misionarias y, culminando todo este sistema y como clave de él, sustitución del parlamento pseudo-demo-liberal, por la representación de todos los organismos vivos, en los que el trabajo tendría una gran mayoría”⁸. Así la solución debe ser múltiple y, manteniendo la necesidad de la reforma agraria, se destaca la importancia de la educación indígena (educación más en la línea de las escuelas de los misioneros de la colonia que de la educación ideológica de las masas de Mariátegui) y la participación del indígena en el poder en una nueva forma de parlamento.

De estos cinco autores, voy a limitarme a hablar de Castro Pozo, que tiene el mérito de haber hecho el primer estudio serio sobre el indio en el Perú republicano. Estas páginas aparecerán en mi *Historia de la antropología indigenista*, que presenta el desarrollo de la reflexión en torno a las sociedades indígenas de México y Perú, hecha por misioneros, historiadores, políticos, ensayistas y antropólogos, desde la llegada de los españoles hasta la actualidad. En este largo período de cuatro siglos y medio, pueden señalarse dos grandes momentos: el primer siglo del dominio español, durante el cual se escriben las principales crónicas sobre el imperio azteca e inca y se reflexiona ampliamente sobre la transformación del mundo indígena, y el último medio siglo republicano de México y Perú, cuando nace el Movimiento Indigenista y el indio vuelve a ser objeto de reflexión. En dicha Historia, que será publicada en breve, por estar destinada, a los estudiantes de antropología y a las personas que quieren tener una visión de conjunto de la realidad indígena peruana y mexicana, se expone de un modo imparcial el pensamiento de cada uno de los personajes que van desfilando por sus páginas, aunque el autor presente también en el último capítulo su posición frente a la manera cómo debe abordarse hoy la relación entre sociedades indígenas y sociedad nacional y frente a las tareas que debe realizar en la actualidad la antropología indigenista. Paso ya a abordar el tema de este ensayo:

HILDELBRANDO CASTRO POZO, VIDA Y OBRAS.

Nace en 1890 en Ayabaca, en la sierra de Piura, estudia derecho en San Marcos y dedica la mayor parte de su vida a la docencia en diferentes colegios nacionales (Jauja, Piura, Guadalupe de Lima). En 1919 integra el grupo del periódico *Germinal*, en torno a Leguía. Al ser nombrado jefe de la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento, reúne muchos datos sobre las comunidades indígenas, legalizadas en la Constitución de 1920. Miembro fundador del Partido Socialista en 1930, fue diputado a la Asamblea Constituyente en 1933 y senador por Piura en 1945, año en que murió.

Sus principales escritos son: *Nuestra comunidad indígena* (1924), *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936) y *El yanacónaje en las haciendas del Perú* (1947).

Cuando Castro Pozo escribe su estudio sobre la comunidad indígena, ésta ya ha sido reconocida por la Constitución de 1920. Atrás ha quedado el debate ideológico, iniciado en 1907 por Manuel Vicente Villarán en su artículo "Condición legal de las comunidades indígenas", donde sostiene que "la comunidad es el contrapeso del caciquismo semifeudal que sigue imperando en nuestra serranía" y que las "tierras aborígenes no han sido totalmente usurpadas por los ricos hacendados gracias a la posición comunista"⁹. Atrás ha quedado el debate político, y la constitución de 1920, aunque conserva el tono liberal de todas las constituciones peruanas, rompe el largo silencio de nuestras cartas políticas sobre la tercera parte, al menos de los habitantes de nuestro territorio e introduce dos artículos que se refieren a los indios:

"Los bienes de propiedad de las comunidades indígenas son imprescriptibles y sólo podrán transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que establezca la ley" (art. 41). "El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con las necesidades. La nación reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y la ley declara los derechos que le corresponden" (art. 58).

Cuando la Asamblea Constituyente discutió este artículo, el diputado por Pachitea, Aníbal Maúrtua pidió que se aprobara de

pie y por aclamación, porque constituía una de las innovaciones más trascendentales, que iba a producir la resurrección de la raza indígena. Aunque en la predicción había cierto triunfalismo ingenuo, sin duda era una innovación importante. Desde entonces el indígena deja de ser un ciudadano más, con los mismos derechos y deberes que todos los demás peruanos, para tener un estatuto legal peculiar y ser sujeto de “leyes especiales” que el Estado debe dictar para su promoción. Además se sanciona la propiedad comunal, que es una garantía para mantener el estatuto especial y una barrera para defender las tierras indígenas.

Castro poco aprovecha su situación de funcionario del organismo que debía reconocer las comunidades para recoger información sobre las mismas. En realidad la primera comunidad fue reconocida en 1926¹⁰. En este contexto, Castro Pozo presenta en *Nuestra Comunidad indígena* (1924), un ensayo fundamentalmente etnográfico sobre el funcionamiento de las comunidades y, en *Del ayllu al cooperativismo socialista* (1936), otro ensayo de carácter histórico sobre el desarrollo de las comunidades durante los períodos prehispánico, colonial y republicano y su posible transformación, junto con las tierras de las haciendas, en cooperativas de producción. Ambas obras contienen, además, numerosas sugerencias prácticas sobre el tema y en su lectura no debe olvidarse que el autor era un político de oficio. Por todo esto, puede decirse que el aporte de Castro Pozo a nuestra historia es el funcionamiento de la comunidad indígena y su transformación.

EL FUNCIONAMIENTO DE LA COMUNIDAD INDIGENA

En la última página de *Nuestra Comunidad indígena*, el autor reconoce que su obra tiene “carácter de ensayo”, que “adolece de grandes vacíos, como los de una fuente de información más vasta y una estadística pormenorizada de las diferentes productividades” económicas indígenas y que “han resultado escasos los cinco años continuos que me he dedicado a estudiar problemas de tanta importancia”. Dicha obra es, efectivamente, un ensayo y no es fruto de una investigación intensiva sobre el terreno, como las monografías que van a comenzar a aparecer en la década de los años 50, sino producto de la rica experiencia personal del autor, como pro-

fesor y como funcionario público, y de su paciente labor de recopilación de mitos, creencias, actividades de todo tipo e incluso simples anécdotas sobre las comunidades indígenas, consignada en su libreta de apuntes; el tono predominantemente descriptivo de la obra se colorea con frecuencia de juicios de valor y de denuncias sobre la explotación indígena. Los principales temas de la obra son: características y funciones de la comunidad (cap. 1), la sociedad comunal (cap. 2), situación de la mujer y organización de la familia (cap. 3-5), creencias y ritos religiosos (cap. 6-7), magia y curanderismo (cap. 8), música y otras actividades artísticas (cap. 9) y actividades económicas (cap. 10): es decir, que la obra aborda las principales instituciones de la sociedad comunal indígena.

Para Castro Pozo, la comunidad se basa en la propiedad en común y en los lazos de consaguinidad:

“Como no es mi objeto, por hoy, hacer un estudio detallado del origen de nuestra comunidad, si ésta, tal como existe, es un producto preincaico, del imperio o de la colonia, sino que reduzco mi labor al análisis sistemático de lo que es actualmente nuestra comunidad manifestaré que todas, cuál más cuál menos, las que he tenido oportunidad de observar reposan sobre las bases de la propiedad en común de las tierras que cultivan o conservan para pastos y los lazos de consaguinidad que unen entre sí las diversas familias que forman el ayllu”¹¹

Pero, en las tierras que son patrimonio de la comunidad y de cuya propiedad aquella no pueda presentar muchas veces otro título que la posesión por tiempo indefinido, hay de dos clases: “las que se cultivan en común para algún santo o la comunidad y las que posee cada uno por separado”¹². Y dentro del grupo comunal, no sólo están “las más antiguas familias o primitivos elementos gentilicios, que generaron el ayllu”, los llamados antepasados o “abuelos”, cuyos enterramientos se conservan todavía en las partes altas de la comunidad, sino también miembros de otros ayllus, llevados allí por los españoles o resultado de vinculaciones posteriores.

Luego, Castro Pozo distingue cuatro tipos de comunidades: agrícolas, agrícola-ganaderas, de pasto y aguas, y de usufructuación:

“Como el conjunto de factores externos ha impuesto a cada uno de estos grupos un determinado género de vida, en sus costumbres, usos y sistemas de trabajo, en sus propiedades e industrias, priman los caracteres agrícolas, ganaderos, ganaderos en pastos y aguas comunales o sólo los dos últimos y los de falta absoluta o relativa de propiedad de las tierras y la usufructuación de éstas por el ayllu que, indudablemente, fue su único propietario”¹³

El autor hace una etnografía bastante detallada de cada grupo, presentando una visión especialmente trágica de los pastores, de quienes dice que “no hay un solo de estos infelices que conserven la plenitud de sus facultades intelectivas. Todos, cuál más cuál menos, son idiotas o están en camino de serlo. ‘Opas’ los califican los mismos indígenas, quienes saben su condición y no se duelen de ellos. Sin trato alguno que los obligue a pensar pierden, muchas veces, hasta el uso de la palabra, conservando sólo un grito gutural, lúgubre, con que arrear o juntan el rebaño”¹⁴

Pero esta visión trágica es mucho mayor, cuando Castro Pozo pinta a uno de los explotadores de la comunidad indígena, el “tinterillo”. Se refiere a los pleitos de los indios, cuyos hechos son frecuentemente deformados y añade:

“En esta labor de desplazamiento y desfiguración de los hechos es el alma un tipo blanco, mestizo o indio medianamente trajeado, con un cartapacio de papeles bajo el brazo, el rostro amoratado por las huellas del alcoholismo y seguido siempre por una comisión de indígenas o toda la parcialidad. Este es el que decide respecto a la injusticia o temeridad de las demandas, es el que fulmina la tranquilidad del ayllu, lleva la privación a los hogares comunales, alecciona a los testigos falsos, les enseña a mentir descaradamente en los comparendos, explota a los damnificados y a su costa vive una vida de perpetua embriaguez y cinismo. Hay provincias serranas, en donde los abogados están de más y sólo viven para firmar, por uno o dos soles, los recursos redactados por estos tinterillos”¹⁵

Así continúa su ensayo etnográfico, recogiendo muchos mitos o leyendas, como el del pueblo sumergido de Pariallá¹⁶, el del “Ala

Mulo”¹⁷, el de la transformación del brujo en un animal¹⁸, etc. y describiendo todos los demás aspectos de la cultura comunal, pero al mismo tiempo analiza la información, denuncia la injusticia y hace sugerencias para el mejoramiento de las comunidades. Como ejemplo de este análisis de la información, presento algunos casos. Al hablar de las faenas colectivas, celebradas en ambiente de fiesta, comenta: “La comunidad indígena conserva dos grandes principios económico sociales, que hasta el presente ni la ciencia sociológica, ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple de trabajo y la realización de éste. . . en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo”¹⁹. Al referirse al problema de las escuelas, dice: “En las sierras es donde debiera estar. . . lo mejor y más selecto del profesorado nacional. Pero resulta todo lo contrario. . .: de entre la nube de postulantes. . . se escoge primero a los parientes. . . después a los amigos políticos y por último a los recomendados por éstos. De donde resulta que nuestro profesorado serrano puede ser apto para cualquier cosa, menos para la enseñanza”²⁰. Al tratar de la Ley de “Conscripción vial” promulgada por Leguía, dice que “está sirviendo de grillete al indígena”, por lo cual las comunidades indígenas han pedido al gobierno su derogación o reforma en el primer Congreso Indígena Tawantinsuyano (Lima, 1921)²¹. Al describir las creencias religiosas comunales, comenta: “Más detallado y bajo un punto de vista puramente científico habría querido desenvolver este tema, a la falta absoluta de fuentes de información, ya que hasta ahora nadie se ha preocupado de estudiar estos fenómenos, he tenido que tropezar con la enorme dificultad de la reserva indígena, la multiplicación de los dialectos del quechua. . .”²². Pero toda esta rica información no podía estar sistematizada en una verdadera teoría sobre la comunidad en un momento en que la moderna antropología anglosajona apenas estaba comenzando; con razón Castro Pozo es consciente que solo “ha desbrozado en esta selva virgen de nuestra sociología nacional”²³, palabras con que termina su obra.

LA TRANSFORMACION DE LA COMUNIDAD INDIGENA

En su segundo libro, Castro Pozo hace un estudio histórico de la comunidad. Después de exponer el origen y el funcionamiento del

ayllu primitivo, sostiene que “de la cultura quechua-aymara-mochica sólo quedan los ayllus” y que hay que remozarlos para salvar “las instituciones económicas de esta raza predestinada a enseñar a la Humanidad cómo debe vivirse hermanablemente en el trabajo. . . y cómo los instrumentos de producción, entre los que debe considerarse la tierra, no pueden. . . ser susceptibles de apropiación individual”²⁴. Luego, expone la evolución del ayllu durante la colonia y la república, hasta que la constitución política de 1920 vuelve a restablecer la propiedad comunal. En 1935 el número de comunidades reconocidas era ya de 411 con una población de casi 211 mil habitantes, pero el número total de comunidades era superior a 1500²⁵. Entonces se plantea el gran dilema sobre el régimen económico de la tierra: continuar aumentando los latifundios o “canalizar las aspiraciones comunitarias de conservar los ayllus sus tierras, orientándolas a la doble finalidad de modernizar las instituciones que actualmente las poseen, para racionalizar la producción y dar un nuevo contenido ideológico a la conciencia de nuestras masas sociales”²⁶. Al exponer en qué consiste esta modernización y racionalización de los ayllus, dice claramente que no:

“Patrocinamos un retroceso cultural, una inmersión en el indigenismo del Tawantinsuyo. Ello. . . sería una locura. Lo que debemos aprovechar del ayllu no son, precisamente, sus prácticas geneonómicas, ni el sentido doliente o pesimista de la vida; tampoco su espíritu gregario, supersticioso y misionista, forjado en el yunque de la esclavitud, el alcoholismo y el despojo violento de sus tierras durante varios siglos. Lo que debemos aprovechar del ayllu es su unidad económico-social: tierras de usufructuación colectiva, cooperación de brazos y de intención y voluntad en la producción socializada; factores de orden económico y espiritual. . . Y así. . . cabe preguntarse: ¿es tan disímil la comunidad de una institución cooperativa proletaria dedicada a la producción?”²⁷.

Luego, enumera las principales características del ayllu: la “marka” o tierra común, las acequias y caminos de uso colectivo, la asamblea comunal integrada por los varones mayores de 18 años y las mujeres casadas o viudas, la “rama” o cantidad donada por cada comunero para gastos comunes, la “minga” o trabajo comunal, en el cual cada comunero ofrece su colaboración, llevan-

do sus propios animales y herramientas, y la donación a los comuneros recién casados de objetos, animales, dinero y aun la vivienda.

Una vez que enumera las características del ayllu y los aspectos aprovechables del mismo —que recuerda los “valores positivos” de las culturas indígenas en Alfonso Caso—, se refiere a “la república cooperativa” de Ernesto Poisson y señala dos caminos para lograr la meta: 1) La organización de cooperativas de producción por las comunidades con sus propios medios, 2) La implementación de granjas-escuelas y cooperativas de producción indígenas, por parte del gobierno, de acuerdo al proyecto presentado en la Asamblea Constituyente de 1933 por el Partido Socialista. En el primer caso, Castro Pozo se refiere a las cooperativas de producción agrícolas y ganaderas, a las cooperativas de crédito y de consumo y a las Cajas indígenas departamentales, para federar a las cooperativas de crédito de un mismo departamento. Como ejemplo, presento su metodología de formación de una cooperativa de producción agrícola. La asamblea comunal decide iniciar el proceso y cada comunero debe cotizar anualmente una cantidad de dinero o especie y seis días de trabajo, para la compra de semillas, abonos y herramientas para el cultivo de las tierras de la comunidad, que deben explotarse en “minga” y cuyo producto debe servir para gastos de labranza y amortización de capitales y para constituir un fondo de la cooperativa. El paso siguiente es lograr que todas las parcelas individuales de los comuneros, previa aceptación de los interesados, se integren en la propiedad comunal, para ser trabajadas en común. Del monto de la cosecha se deducirá un 10^o/o para el fondo comunal, un 5^o/o para amortización de capitales y lo restante se distribuirá en partes iguales entre todos los jefes de familia de la comunidad; los comuneros que no acepten integrar la cooperativa están, naturalmente, al margen de todas las obligaciones y derechos señalados. Así continúa Castro Pozo exponiendo todos los detalles de su proyecto, que recuerda a algunos de los que se hicieron durante el gobierno militar de Velasco por SINAMOS, y que no pasa de ser una construcción ideal, que nunca sufrió la confrontación de todos los condicionamientos culturales y todos los intereses creados de las comunidades y de la sociedad nacional.

El segundo camino consiste en la creación de granjas-escuelas en cada departamento donde hay comunidades indígenas, para dar

adiestramiento agropecuario intensivo a jóvenes comuneros, a partir de los 17 años, para que puedan constituir luego cooperativas de producción, que recibirán el apoyo técnico y crediticio del gobierno. Pero el proyecto de Ley de 8 de mayo de 1933²⁸ que lleva la firma de Castro Pozo y de Luciano Castillo, nunca llegó a aprobarse. De todos modos, Castro Pozo representa una reflexión seria sobre la comunidad indígena y un proyecto de utopía, que nunca llegó a realizarse a diferencia de las del período colonial.

NOTAS

- 1/ VALCARCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes*, p. 115, Lima, Edit. Universo, 1972.
- 2/ VALCARCEL, Luis E. Op. cit. pp. pp. 23 - 25.
- 3/ GARCIA U., Uriel. *El nuevo indio*. pp. 5 - 8, Lima, Edit. Universo, 1973.
- 4/ GARCIA U., Uriel, Op. cit. p. 85.
- 5/ MARIATEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. p. 29, Lima, Edit. Amauta, 1967.
- 6/ MARIATEGUI, José Carlos. Op. cit. pp. 41 - 43.
- 7/ MARIATEGUI, José Carlos. Op. cit. p. 43.
- 8/ BELAUNDE, Víctor Andrés. *La realidad nacional*. p. 49, Lima, 1931.
- 9/ VILLARAN, Manuel Vicente. "Condición legal de las comunidades indígenas" en *Revista Universitaria*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, No. 14.
- 10/ DOBYNS, Henry F. *Comunidades campesinas del Perú*. p. 11, Lima, Edit. Estudios Andinos, 1970.
- 11/ CASTRO POZO, Hildebrando. *Nuestra comunidad indígena*. p. 7, Lima, Edit. El Lucero, 1924.
- 12/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 10.
- 13/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 17.
- 14/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. pp. 24 - 25.
- 15/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 40.
- 16/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 211.
- 17/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 236 - 242.
- 18/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. pp. 301 - 305.
- 19/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 47.
- 20/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 85.
- 21/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 63.
- 22/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 229.
- 23/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 498.
- 24/ CASTRO POZO, Hildebrando. *Del ayllu al cooperativismo socialista*. p. 150. Lima, Edit. Barrantes Castro, 1936.
- 25/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. pp. 224 - 225.
- 26/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 210.
- 27/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. p. 269.
- 28/ CASTRO POZO, Hildebrando. Op. cit. pp. 288 - 295.