

**AGOSTO, EL MES MAGICO: UN PENSAMIENTO POPULAR DEL TIEMPO
EN EL DISTRITO DE ACO, PERU**

Takahiro Kato

INTRODUCCION ¹

El objetivo final de este ensayo es aclarar cómo consideran el tiempo los campesinos en una comunidad andina y cómo se liga esta idea del tiempo con sus actividades sociales. El tema del ensayo por consiguiente, es muy modesto, pero al mismo tiempo, ambicioso. En comparación con el tema majestuoso, pero demasiado ideal de la teoría general filosófica sobre el tiempo siguiendo las obras de Aristóteles, nuestra meta está limitada, ya que restringimos solo el de un cierto grupo desde un ángulo analítico de la antropología del estudio positivista experimental. Resulta que nuestro problema no es sobre el tiempo mismo, sino sobre la idea del tiempo en el cual la gente vive.

1. El tema que tratamos fue desarrollado en un artículo anterior en japonés (Kato: 1986). Luego con la visita del autor al Perú, fue aumentado y modificado amplia y sustancialmente.

A pesar del cambio de enfoques de discusión de lo general a lo particular y viceversa, tal análisis no carece de importancia, sino al contrario, será más claro y persuasivo, porque aunque sea un grupo particular, éste no puede sobrevivir fuera del tiempo en cuanto existe en este mundo. Según C.R. Hallpike, quien comprende el universo en cuatro grandes categorías: el objeto, el espacio, la causalidad y el tiempo, "el tiempo es parte de la estructura del universo... No hay objeto sin espacio y, viceversa; la interacción de objetos define la causalidad y el tiempo es la coordinación de esas interacciones o movimientos". (Hallpike 1986: 321). Si aceptamos su opinión, resulta evidente que la discusión del tiempo de una comunidad no solamente da el movimiento a ésta sino que ofrece un punto de vista para comprender el dinamismo de las interacciones de los elementos socio-culturales que intervienen en ella.

Hasta ahora se han acumulado varios trabajos sobre la cuestión del tiempo en la cultura andina. En éstos últimos años, sobre todo, T. Zuidema, G. Urton, J. Earls han publicado sus obras y es posible considerar esta tendencia como una especie de moda. Pero, a nuestro parecer, hay variedad de criterios respecto al contenido entre estos análisis, aunque a éstos se denomine en forma general, el estudio del tiempo. Así, se puede clasificar esos estudios en términos generales en dos grupos: el de edad, que es un período determinado del tiempo dividido; y el del calendario. En cuanto al primero, los temas más examinados son: la duración de la edad, el modo de cálculo del período y su simbolismo, de los cuales se ha discutido con referencia al mesianismo o milenarismo. Respecto al calendario, se han propuesto diversos análisis sobre el tiempo anual computado por un año en la vida campesina andina.

En tales estudios, a su vez, se ha analizado tanto la actualidad como el pasado, sobre todo, la época incaica; también se han presentado, por cierto, algunos ensayos que procuran aclarar la existencia de una estructura común de ambas épocas. Además de esto, mientras hay ensayos que se refieren a toda el área andina, otros son limitados a una cierta región en particular. No parece que sea tan complicado el análisis de estos estudios, pero ya han surgido algunas confusiones y malentendidos acerca de sus fundamentos y planteamientos. Por tanto, "hay que tomar en cuenta especialmente dos factores: el primero a qué a parte del *Tawantinsuyo* y a qué grupo social se refiere; y el segundo que se refiere al período antes o después de la reforma gregoriana del calendario cristiano" (Ziólkowski y Sadwski 1981: 2). Es necesario, en este sentido, situar de antemano nuestro ensayo en el conjunto de estas tendencias de estudio, delimitando el tema al calendario de una comunidad actual.

Así pues, ¿qué relación tiene nuestro tema con los estudios presentados hasta hoy sobre el calendario de las comunidades campesinas andinas? Para precisar esto, hay que repasar más minuciosamente los frutos que nos han dejado estos análisis. Rowe y Valcárcel son precursores en el estudio del calendario andi-

no, aunque sus estudios tratan del calendario incaico, y han llegado a la conclusión de que es un calendario agrícola porque está marcado por el movimiento del sol extraído por medio de la lectura atenta de los ritos, descritos por los cronistas: las ceremonias públicas fueron fiestas regulares asociadas con las etapas del año agrícola y con el calendario (Rowe 1946: 308, cf. Valcárcel 1946: 471).

Es T. Zuidema, quien pone en duda esta teoría. El antropólogo holandés, poniendo énfasis en la relación del sistema *ceque* con el calendario incaico menciona: "... podemos decir que no hay prueba segura que las *huacas* indican los días del año. Sin embargo, si la intención de los incas de verdad fue que cada *ceque* tuviese 10 *huacas* (que con 94 *ceques* forman 360 *huacas*) y si se tienen en cuenta las 5 *huacas* sueltas, entonces parece probable que hubiese 365 *huacas*" (Zuidema: 1966: 27). Y en su trabajo posterior, explica con más claridad al respecto a este tema: "el usarlo (el sistema *ceque*: autor) como un dispositivo para llevar la cuenta del calendario, con cada *huaca* representando un día del año y también como un sistema de líneas de referencia para observar sucesos astronómicos en el horizonte" (Zuidema: 1980: 264).

Pero, aparte de este aporte de la indicación de relaciones entre el sistema *ceque* y el calendario, Zuidema logra establecer otra conclusión con Urton: sugiere la insuficiencia de las consideraciones de sus precursores sobre el sol y la luna como los indicadores principales del calendario. En otros términos, se refiere a la importancia que se le debe dar a las Pléyades a la que no se le ha prestado atención (Zuidema y Urton: 1976), ya que "La reaparición de las Pléyades era también un evento importante que anunciaba el solsticio de junio" (Zuidema: 1980: 274). Y, menciona hasta la significación que posee esta constelación en las comunidades andinas actuales (Zuidema y Urton: 1976).

Así pues, los estudios del calendario andino asociados con la astronomía se discuten positivamente en términos de los equinoccios y solsticios convirtiéndose en el área llamada etnoastronomía. Y en este contexto, son las Pléyades las que han llamado más la atención, incluso más que otros astros como el sol y la luna. Esos estudios buscan el sentido astronómico y simbólico que poseen las Pléyades. Zuidema y Urton, por ejemplo, presentan algunos casos de la adivinación de la buena-mala cosecha.² (Zuidema y Urton: 1976: 97), y el primer antropólogo menciona sobre la época incaica, al que "el 24 de abril... y anunciaba la desa-

2. "Cuando las estrellas que nosotros conocemos bajo el nombre de Cabrillas aparecen muy grandes, se cree que el año será fértil, y cuando al contrario aparecen muy pequeñas, se cree que habrá mucha hambre... Nosotros oímos el mismo comentario en los departamentos de Ayacucho... y Cusco... en el mes cuando las Pléyades tienen su culminación superior" (Zuidema y Urton, 1976: 97).

parición de las Pléyades... y además anunciaba el período cuando el sol ya no tiene fuerza y cuando las lluvias y el calor terminan. En el tiempo de la cosecha, cuando la tierra, *Pachamama*, va a ser estéril" (Zuidema: 1981: 4) y que "En Cuzco se fijó la celebración de la reaparición de las Pléyades en Corpus" (Zuidema: 1981: 3). En pocas palabras, es el movimiento de las Pléyades en el cielo el que tiene sentido profundo para el calendario de los campesinos dependientes principalmente de la agricultura. Randall, que sigue esta línea muestra un sentido estructural de esa constelación, y en base a ello, propone finalmente una hipótesis audaz sobre la interpretación de *Taqui Oncoy* y la fiesta de *Qoyllur Rit'i*.

En esta revisión de los estudios del calendario andino, resulta claro que el punto principal de discusión ha sido fundamentalmente el tema: ¿Cuál es el marcador básico del calendario andino? ¿Cuál es el sistema cognitivo del tiempo?, aunque no se puede negar las variedades menos importantes referidas al tema. Las respuestas de los estudios, varían, señalando como tales al sol o las Pléyades, pero al mismo tiempo, aclaran también que no se contradicen ambos astros sino que se complementan en el manejo del tiempo: mientras que el movimiento solar marca los equinoccios de marzo y septiembre, y los solsticios de junio y diciembre, la salida y la puesta heliacas de las Pléyades determinan el 24 de abril y el 9 de junio como el punto de referencia en el calendario. En otros términos, resulta obvio que estas fechas dan un cierto ritmo a la vida campesina andina.

Ahora bien, después de este esbozo podemos regresar de nuevo al problema inicial o sea el de la posición de nuestro ensayo en el contexto de los estudios realizados hasta hoy. Efectivamente, no es posible negar la relación íntima entre el movimiento de los astros y el calendario andino a la luz de los resultados acumulados. Y no deberíamos rechazar esta teoría, pero esto no significa que sea suficiente para la explicación de todos los fenómenos en el calendario, porque el fenómeno en la cuestión en este ensayo trata del mismo calendario, y no tiene nada que ver esencialmente con el sol ni las Pléyades. En las páginas siguientes, enfocamos a agosto, el mes peculiar en diversos aspectos en los Andes. Algunos dicen que en agosto la tierra se abre y que la *Pachamama* resucita; que en agosto, salen a buscar el *tapado* o la *enq'a*; también hay cuentos en los cuales el agosto personificado es su protagonista. (Gow 1976: 10, Zuidema 1980: 274, Farfán 1943: 236, Allen 1982: 179, Tomoeda 1986: 215, Kato 1988, ...). ¿Cómo pueden interpretarse tales peculiaridades atribuidas al mes de agosto? Es difícil explicarlas en términos del movimiento de astros ya mencionados, considerando la ubicación de agosto en el transcurso del calendario anual. Así el objetivo de nuestro ensayo es la interpretación de este fenómeno. En este caso, sin embargo, limitamos el área a una comunidad pequeña en particular, sin extenderla hasta todos los Andes por las razones que ya hemos mencionado.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

E. R. Leach se refiere a las relaciones entre la fiesta y el tiempo de la manera siguiente: "Si queremos apreciar de forma precisa la función de las festividades para ordenar el tiempo, debemos considerar el sistema como un todo, y no cada fiesta individualmente. Notemos, por ejemplo, cómo los cuarenta días que separan el Carnaval (Martes Lardero) de Pascua se encuentra también en los cuarenta días que existen entre Pascua y la Ascensión, o cómo el día de Año Nuevo está a mitad de camino entre el día de Navidad y el día de los Reyes Magos. Los historiadores nos dirán que estos intervalos tan regulares son puramente accidentales, pero ¿es la historia realmente tan ingeniosa?" (Leach 1971: 209). Esta indicación de Leach desgraciadamente no ha llamado tanto la atención quizá debido a que no la hizo en la parte central de su trabajo. Pero no debemos pasar por alto una sugerencia importante en dicho trabajo. Cuando Leach dice "Considerar... cada fiesta individualmente" y "Considerar el sistema como un todo", el antropólogo insiste en la posibilidad de examinar una fiesta o festividad desde dos ángulos diferentes: el primero, el tomar individualmente una fiesta determinada; el segundo, el situar a ésta en el contexto de otras.

Es bien sabido que el primero es la manera estereotipada de la mayoría de los trabajos sobre el tema. En tales estudios, parece que hay una tendencia intensa de interpretar una fiesta sola en su "sociedad y cultura", separándola así del contexto a nivel ritual, del cual se forman todos los rituales.³ Es posible, por consiguiente, indagar en particular sobre esa fiesta con detalle y precisión debida, pero en la mayoría de los casos, no es fácil analizarla más profundamente a causa del defecto metodológico de omitir sus interrelaciones con el resto de las fiestas. Resulta evidente que este tipo de análisis no contribuye sustancialmente al estudio sistemático de los rituales en una sociedad dada.

Para suplir ese defecto, vale la pena centrar nuestra atención en la segunda perspectiva que, a nuestro parecer, todavía no se ha utilizado de manera exhaustiva y eficaz: nos referimos al análisis de las interrelaciones entre los rituales en el conjunto del sistema, como en el ejemplo de Leach: las relaciones entre los cuarenta días que separan el Carnaval de Pascua y los cuarenta días que existen entre Pascua y la Ascensión; las relaciones entre el día de Año Nuevo, el día de Navidad y el día

3. Por ejemplo, un estudio representativo de esta tendencia es el de Víctor Turner. Aparte de la evaluación de sus estudios de los ritos, cuando el antropólogo dice, "el símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual" (1980: 21) o expresa "el proceso ritual" (1969), sin duda alguna su punto de vista se dirige adentro del ritual.

de los Reyes Magos.⁴ Si se emprende así un examen, claro que será difícil hacer el análisis minucioso del contenido de una fiesta particular, pero en cambio, será posible prevenir el aislamiento de la fiesta destacando las relaciones con las otras. Además, se tendrá la posibilidad de establecer la estructura y sus atributos de cada fiesta mediante tal procedimiento basado en la observación de la similitud y la disparidad entre ellas.

Estos dos puntos de vista, en consecuencia, pueden expresarse en estos términos: el primero es el ángulo desde el interior de la fiesta, y el segundo, se sitúa fuera del mismo. Lo importante, sin embargo, es que ambos puntos no se contradicen, sino que se complementan. En este ensayo pondremos énfasis especialmente en el segundo, porque se han realizado pocos estudios con esta perspectiva en la antropología andina; además existen casos difíciles de interpretar desde el primer enfoque y que requieren de la aplicación de la segunda metodología.

Es el caso típico el calendario del Distrito de Aco, de la Provincia Concepción del Departamento de Junín, Perú.⁵ Los campesinos de este lugar dicen: "No

-
4. Cuando dice "el sistema como un todo", la palabra, el sistema puede aplicarse en diversos enfoques. En nuestra opinión, es posible tomar el sistema al nivel de la pareja opuesta, como los ritos de la pubertad para los varones y para las mujeres, o los ritos para provocar las lluvias y la luminosidad del sol. También se puede considerar al nivel del conjunto de los ritos anuales o todos los ritos de una sociedad dada.
 5. El Distrito de Aco está ubicado al noreste de Huancayo y se encuentra en la margen derecha del Río Mantario en la parte alta. La altura media es de 3,400 m.s.n.m. La población habla en español y es muy raro escuchar la conversación en wanka, el idioma indígena. Aparte del idioma, la gente misma llama a su pueblo "el pueblo indio", considerando su pueblo vecino, Mito como "el mestizo". Según las estadísticas de población a mayo de 1983, existían 2,282 habitantes. Debido a la emigración a la capital, Lima o a la ciudad comercial, Huancayo, está disminuyendo la población. El poblador de Aco no se dedica solo a la agricultura sino también, a la alfarería. Y la gente misma dice "Aco es el pueblo más alfarero que agricultor", llamándose *mankalluta* (en wanka, quiere decir trabajadores de olas). Se produce la arcilla en el Distrito y existen más de 100 hornos en todo el Distrito (pero menos de la mitad está en función). Pero, por ello, no puede considerarse Aco como "un pueblo alfarero" o "un pueblo agricultor-alfarero". Sabogal, por ejemplo, equivoca definitivamente la situación actual y hasta su historia sobreestimando la potencialidad económica de la alfarería de Aco, cuando lo llama "un pueblo tradicional de campesinos-alfareros": y dice "hay que tener en cuenta que los labrantíos de los cuales disponen son insuficientes y la producción agrícola aleatoria debido a las condiciones climáticas. La fabricación de cerámica coincide con el ciclo económico y se encaja de acuerdo con las estaciones y la vegetación así como las firestas patronales del valle y las actividades familiares (Sabogal: 1980: 361). Históricamente, los productos alfareros nunca han sido el objeto constante del intercambio comercial menos una disposición de emergencia de la mala cosecha: han sido básicamente destinados al uso doméstico. En la actualidad, ningún habitante del

hay que celebrar la boda en agosto", aunque agregan de inmediato que "Es una superstición" o "Una creencia de nuestros antepasados". Es posible captar en sus medias palabras el matiz de que "No lo creen". Pero todos la evitan, y, en efecto, no conocemos ningún caso de bodas en agosto.⁶ Esto es una prueba clara de que esta creencia tiene cierto sentido socio-cultural, aunque sea una "superstición". Además, es preciso indicar la dificultad de explicar este fenómeno desde el primer punto de vista que Leach propone, puesto que es imposible aclarar la ritualidad de un ritual inexistente desde adentro.⁷

Así pues, para analizar la creencia, se revela como problema la relación entre el tiempo en que no se celebra ninguna fiesta y el tiempo que lo rodea, o sea la relación entre el mes prohibido para la boda (agosto) y los otros meses permitidos para ésta. En este ensayo, por consiguiente, desciframos la ritualidad del mes de agosto sin fiesta, tomando como punto de partida la creencia popular, "Está prohibido casarse en agosto". Es indispensable analizar este problema porque el mes de agosto desempeña socio-culturalmente un papel importante en el calendario aquense, y simultáneamente tenemos que sacar la estructura sobrenatural atribuída a este período de tiempo.

El Cuadro - I indica el número por mes de los casamientos civiles oficialmente registrados de 1982-1983 en el Concejo Municipal de Aco.

pueblo se gana la vida sólo con la alfarería, que es una actividad secundaria --además que no sirve tanto para el aumento del ingreso económico-- (Inafuku 1975: 2, 4, 17). Por tanto un grupo pequeño del pueblo trabaja de la cerámica solamente en una época limitada. Resulta posible clasificar Aco como un pueblo fundamentalmente agrícola (Kato 1985: 696-697).

6. La distribución de esta creencia popular es muy local. Es bien conocida en Aco, pero ya no lo es en Sicaya y en Mito que se encuentran muy cerca del Distrito. Hasta donde hemos investigado, sólo se conoce en Julcan y Quiche Grande del Departamento de Junín, y es posible que exista tal creencia en otros pueblos muy alejados de éste.
7. Nos referimos a la realidad en la que prácticamene no existe ningún rito. Pero al nivel del análisis esto será la otra discusión a la que nos dedicaremos en la sección III.

| mes año | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | Total |
|------------|---|---|---|---|---|---|----|---|---|----|----|----|-------|
| 1982 | 0 | 1 | 2 | 1 | 2 | 1 | 12 | 0 | 3 | 1 | 0 | 0 | 23 |
| 1983 | 2 | 0 | 3 | 3 | 3 | 2 | 11 | 0 | 2 | 3 | 0 | 0 | 29 |
| Total | 2 | 1 | 5 | 4 | 5 | 3 | 23 | 0 | 5 | 4 | 0 | 0 | 52 |

Cuadro I: número de matrimonios civiles en el distrito de Aco, Junín, Perú (1982-1983) ⁸

Puede señalarse de inmediato diversas características que se revelan en el Cuadro-I, pero lo más importante es el hecho de que el mes de agosto, prácticamente, marca cero en lo que al matrimonio se refiere. Noviembre y diciembre también marcan cero, no obstante, si prestamos atención al transcurso de la estadística mensual, podemos reconocer la diferencia obvia de ambos casos. Hay dos razones por las que noviembre y diciembre marcan cero: una es debido a que les toca la época del sembrado, que es la base de la vida agrícola; la otra es que se disminuye paulatinamente la cifra de casamientos por la influencia de las incesantes lluvias en esa época. Y no es preciso considerar este fenómeno como un caso con un fondo socio-cultural complejo.⁹ La peculiaridad del cero de agosto, en cambio se destaca en comparación con las cifras de los meses próximos. Mientras los casos de noviembre y diciembre descienden lentamente hacia cero, el de agosto da una impresión imprevista. Esto es un fenómeno peculiar justamente derivado de la creencia popular aquense, ya mencionada.

La creencia de evitar la boda en agosto lleva una explicación popular no se casan porque el viento sopla fuerte: si fuerzan la boda, viene el viento terrible. El viento terrible o fuerte, en este caso no significa un simple viento, sino un remolino. La calamidad procedente de este remolino es la sanción ante el incumplimiento del tabú matrimonial impuesto al mes de agosto. El desastre, por consiguiente, no es el cataclismo al nivel de la comunidad o del universo como la inundación, la lluvia del fuego, la epidemia, que son temas populares en el mundo andino, sino una desgracia bastante personal de la cual se dice "el viento fuerte se lleva la novia,

8. Basada en Matrimonios Principal N° 36 y N° 37, Aco, Concepción, Junín, 1982, 1983.

9. Por ejemplo, hay algunos casos del matrimonio en noviembre y diciembre en el pasado. Sin embargo, el registro está en desorden y no tiene valor estadístico lo cual nos obliga omitirlo en el Cuadro-I.

los muebles, utensilios y la casa". Es por eso que este tabú no demuestra la obligación a nivel del grupo, sino que solo los campesinos temen el padecimiento individual supuesto después de la llegada del remolino, explicando así, que "Si se casan en agosto, terminan infelices o pobres".

Ahora bien, ¿por qué se asocia agosto con el remolino? La explicación de los aquenses es muy sencilla: todos los años sopla el viento con fuerza en esa época. En efecto la meteorología indica que surge el remolino —aunque la mayoría es de escala pequeña— casi todos los días durante los meses desde mayo hasta diciembre, y resulta que la época del viento fuerte abarca el mes de agosto, que es nuestro tema. Así, un informante dice que "En agosto sopla más fuerte que el resto del año", pero por otra parte, también reconoce la posibilidad de que sople fuerte en otros meses. Si lo consideramos así, no es justo llamar a agosto "El mes del remolino". O, si analizamos desde otro punto de vista, se destaca el problema del tiempo de Aco, que tiene que relacionar el remolino sobre todo con el mes de agosto, a pesar de tal realidad meteorológica.

En el punto del desacuerdo con la realidad, la asociación entre remolino y el casamiento es similar a la que hay entre agosto y el casamiento. Según la creencia aquense, el remolino es el aire maligno con el atributo "cálido", que surge del cadáver, cuevas, ruinas prehispánicas, etc).¹⁰ Por eso, cuando se acerca el remolino levantando una polvareda, los campesinos se alejan, escupiendo hacia él y se protegen de ese mal aire que, según se cree, causa el cólico, la diarrea y la picazón en el cuerpo entero. En este caso el remolino es el mal, no solo en agosto sino por cualquier época, de manera que el atributo maligno no tiene nada que ver con el mes de agosto. Pero lo más significativo es el hecho de que solamente el remolino de agosto obtiene el otro atributo asociándose con el matrimonio, aunque el remolino en general se asocia sólo con las enfermedades. En otros términos, el remolino amenaza la boda solamente en agosto. Por tanto, no es una sorpresa que haya muchos casos de matrimonios el último día de julio o el primer día de septiembre, evitándose intencionalmente que ocurran éstos en los días de agosto. Si pensamos así, resulta razonable considerar que el remolino no ataca al matrimonio, sino que existe un cierto fondo que impide la asociación entre agosto y el matrimonio con la ayuda del atributo sobrenatural del remolino.

10. Este punto tiene la similitud y las diferencias con el caso de Hualcan, Ancash, "los vientos con atributos malignos, se llaman 'aire' y 'viento' --el primero se clasifica en el 'fresco' y el segundo en el 'calor'... Tanto el 'aire' como el 'viento' poseen fuentes de generación en común, que son concretamente: el aire, las ruinas, el akce (lugar donde se cree que hay una fuerza sobrenatural), y las áreas por donde los demonios vagan; pero al mismo tiempo también poseen sus propios orígenes respectivamente. El 'aire' se relaciona con el mar, el aire de la noche, el agua fría especialmente el agua corriente, mientras el 'viento' se vincula a las rocas magnéticas, los torbellinos, los metales como el cobre, el oro... las nubes, la niebla, los lagos glaciales, las frutas tropicales, los cadáveres y las punas" (Kato 1983: 62; 1985, Stein 1961: 294).

Ahora bien, ¿cómo influye este fenómeno en la frecuencia de casos de matrimonios por mes? Para explicar este hecho, tenemos que analizar nuevamente el otro problema hallado en el Cuadro-I. Aquí lo notable es la tendencia sobresaliente que 23 casos de 52 bodas (total de 1982 y 1983) se concentran en julio frente a cero en agosto: como indica el Cuadro-I, julio marca 44.2% de casos matrimoniales de esos años. Para indagar esta tendencia más detalladamente, clasificaremos de nuevo el registro matrimonial de julio por día, con lo cual el problema quedará claro.

| fecha | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 |
|-------|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|----|----|----|
| 1982 | | | | | | | | | | | | | | 1 | 1 |
| 1983 | 1 | | | | | | | | 1 | | | | | 1 | |

| 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 | 29 | 30 | 31 | Total |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|-------|
| 1 | | | | | | | 1 | | | 1 | | 1 | 1 | 1 | 2 | 11 |
| | 3 | 1 | | | | | | | | | | 1 | 1 | 1 | 2 | 12 |

Cuadro-II: número de matrimonios civiles por fecha en el mes de julio en el distrito de Aco, Junín, Perú (1982-1983) ¹¹

Como puede observarse en el Cuadro-II, los 23 casos matrimoniales no están distribuidos con uniformidad en el mes de julio, sino, al contrario, se concentran notablemente en dos períodos: a mediados y a fines del mes. Aquí hay que recordar que estos dos períodos coinciden con las fiestas más grandes del distrito de Aco: la primera es del Santo Patrón del Distrito, San Isidro, y la segunda es de Santa Rosa. Esto significa, por consiguiente, que se celebran las bodas ajustándolas a las fiestas de los Santos católicos, y el pueblo explica esta asociación por varios motivos: 1) es preciso retener lo sagrado de la fiesta del Santo, aunque sea mediante el casamiento civil puesto que son católicos. 2) es la temporada en la cual la gente usualmente distanciada se reúne en un lugar. 3) los parientes y amigos que residen en las ciudades (Huancayo, Lima) y ganan un poco más de dinero, regresan a Aco, y dan a los novios mucha propina (en término local: *palpa*). Las opiniones del pueblo pueden resumirse en estos tres puntos, pero el motivo más

11. Basada en Matrimonios Principal Nº 36 y Nº 37.

franco es en general el tercero. Dado que el gasto de la boda es prácticamente una carga económica excesiva en la vida campesina, y si la celebran durante la fiesta, gracias a la colaboración económica de sus parientes y amigos se reduce su propio costo tal como el gasto en licores.

Así pues, sea cual fuese el motivo, es obvio que el pueblo piensa que la boda en julio es mejor porque está asociada con la fiesta del Santo. Si se toma en cuenta esta consideración, es razonable imponer el tabú matrimonial al mes de agosto razón por la que se la adelanta para julio. Pero, de hecho, esta explicación no es suficiente, ya que quedan otros problemas: ¿por qué no se impone el tabú al mes de junio para que se atrase la ceremonia hasta julio?, ya teóricamente también existe la posibilidad de imponerlo a todos los meses menos a julio. Sin embargo, en realidad el tabú sólo se refiere a agosto y no a otros meses. Surge así un interrogante que queda sin respuesta. En consecuencia, tenemos que discutir desde otro enfoque, el de la adecuación matrimonial del mes de julio, es decir desde el control matrimonial de agosto. En otros términos, no podemos dejar de lado el tabú atribuido al mes de agosto.

II. *TIEMPO DE LA AGRICULTURA Y TIEMPO DE FIESTAS*

En la sección anterior, hemos aclarado que el remolino maligno no tiene relación inseparable ni con el matrimonio ni con agosto, y también que la procedencia matrimonial en julio no puede ser la clave para la interpretación del tabú de la boda en agosto. Resulta necesario indagar lo diabólico de agosto. De aquí se bifurca el planteamiento del problema: una manera de plantearlo es que la heterogeneidad se deriva del atributo absoluto que se le asigna a agosto mismo; la otra es de que a agosto se le provee de la heterogeneidad sólo en relación con los otros meses. Anticipándonos a la primera, hemos procurado examinar varias causas que producen esta característica respecto al mes de agosto. Pero, no hemos logrado detectar los factores definitivos que causan su heterogeneidad del tiempo.

Así, tenemos que discutir desde el otro ángulo, en base a la relación entre el tiempo heterogéneo y el tiempo homogéneo, enfocando la estructura que produce la heterogeneidad. La razón por la que existe la heterogeneidad se debe buscar en las relaciones en el contexto entero, puesto que este atributo a su vez no es autógeno. Este es el segundo enfoque y nos respalda el punto de vista metodológico de Leach, que hemos mencionado en la apertura de la sección anterior.

Así pues, es la interpretación semiológica del tabú de M. Douglas que contiene muchas sugerencias útiles para nuestro problema. La antropóloga inglesa, insistiendo que lo anormal no siempre es el foco característico de todos los tabús e invirtiendo los papeles del tabú y las categorías, dice: "Los tabús revelan y hacen visibles las categorías cognoscitivas" (Douglas, 1975: 55). El tabú, para M. Douglas, literalmente es un producto del proceso de categorización de las cosas. En

otras palabras, esto significa que en el mismo tabú existe latentemente el sistema de las categorías cognitivas, que los revelan. Ahora, si aplicamos esta idea a nuestro problema, debe aclararse el sistema de las categorías cognitivas escondido en el fondo del tabú de agosto, que le atribuyen un sentido diabólico. Para ello, hay que establecer ante todo las categorías del tiempo que rodean al mes de agosto, y nuestro trabajo inmediato es situar el mes en el calendario de Aco. El problema es el tiempo aquense dividido en dos partes: el tiempo de la agricultura y el de las fiestas. Analicemos primeramente el tiempo de la agricultura.

Según la clasificación ecológica hecha por el geógrafo Javier Pulgar, Aco se encuentra en el lindero de las zonas Quechua y Suni, y de acuerdo con los criterios de los productos agrícolas, se sitúa justo en la altura límite del cultivo del maíz, un producto tradicional e indispensable para la vida del pueblo. Por eso, los aquenses aprovechando el terreno ligeramente inclinado de 8-10% de pendiente (Sabogal 1980: 363) cultivan el maíz en el terreno bajo: en el resto y en la cabecera de éste, la arveja, el haba, el trigo, la cebada, la papa.

El calendario agrícola en Aco empieza en septiembre. En cuanto a la siembra hay un orden entre los productos agrícolas: comienzan por la siembra del maíz, y después papas, trigo, cebada, haba y arveja. Pero, a veces hay variaciones dependiendo de cada familia después de la siembra de la papa. Termina la siembra de todos y por completo, en el mes de diciembre, y después se dedican al cuidado de terrenos o al desyerbe y observan el crecimiento de los productos del campo. Empiezan la cosecha paulatinamente, a partir de abril; y la siguen, en gran escala, desde mayo en adelante. Respecto a la cosecha también hay un orden establecido así como en la siembra: empiezan por la cosecha de papa, luego sigue las de legumbres, de maíz, las de trigo y de cebada son las últimas. La época de la cosecha dura hasta principios de julio y con ésta termina el calendario agrícola de Aco. La asignación del tiempo de actividades agrícolas, es difícil para el aquense mismo debido a que están enredados intrincadamente los factores naturales: la variedad geográfica, las características botánicas de los productos agrícolas, el clima y los insectos dañinos,... No obstante, los campesinos no ignoran el momento de cada actividad en el campo, más bien lo reconocen dividiéndolo básicamente en tres maneras por las cuales lo utilizan eficientemente.

En primer lugar, de acuerdo con el ritmo de la naturaleza y las características de los cambios climáticos, dividen al año en dos partes: la temporada de las lluvias y la de la sequía. Esta dicotomía, sin embargo no siempre coincide con el clima real. Apenas entra en septiembre, el pueblo, por ejemplo piensa en la temporada de las lluvias, aunque de hecho, es a fines de septiembre o a principios de octubre cuando empiezan a caer las "roccaditas", la lluvia que presagia la temporada lluviosa. Los aquenses, asimismo, creen que esta temporada termina a fines de marzo, pero normalmente sigue hasta abril. Tal discrepancia entre la realidad y su cognición de la naturaleza es similar al caso que Evans-Pritchard menciona respecto

al tiempo de los nueres: "Dos estaciones nueres corresponden sólo aproximadamente con nuestra temporadas de las lluvias y de la sequía... creen que en el período de transición de las estaciones, la dirección de atención tiene el mismo significado de las circunstancias climáticas reales". (Evans-Pritchard 1940: 95). "La dirección de atención" de los nueres, en este caso es, por supuesto, la alternativa de lugares que se presentan para la vida, el pueblo o el campamento, pero en el caso de Aco, está determinado por el contenido de las actividades agrícolas: el comienzo de la siembra y el de la cosecha. La razón por la que el aquense dice casi automáticamente "La siembra empieza en septiembre", es porque él espera la lluvia para tal actividad en esa época. Asimismo, aún cuando llueva continuamente en abril, cree que ya está en la temporada de la sequía si tiene algún producto agrícola para cosechar. En pocas palabras, puede afirmarse que en Aco así como entre los nueres "El concepto de la estación tiene su fundamento en las mismas actividades sociales". (ibid.: 96). Esta es la razón precisamente por la que coinciden el inicio de la siembra y el comienzo de la temporada de las lluvias, y concuerdan el comienzo de la cosecha y el de la temporada de sequía.

El pueblo no comprende el tiempo solamente mediante la dicotomía de estas dos temporadas: de las lluvias y la sequía. A pesar de tal división climática, manejan también el indicador del calendario solar del mes para decidir las actividades agrícolas: de septiembre a diciembre para la siembra, de abril a julio para la cosecha. Como hemos indicado, reconocen la inauguración de la siembra y de la cosecha a través de la dicotomía climática, pero el final de cada actividad se considera siempre mediante los nombres de estos meses: diciembre y julio. Esto quizá se comprenda si se toma en consideración la diferencia de modos cognoscitivos del tiempo. En el primer modo cognoscitivo, el indicador definitivo de la estación es un cambio climático destacado, lluvia o sequía, y es fácil ajustar la actividad agrícola a este cambio. En el segundo modo cognoscitivo, por otra parte, hay una situación difícil de marcar los momentos finales de la siembra y de la cosecha en el tiempo observando el cambio relativamente vago y monótono. Así, la siembra y la cosecha son fundamentales para el calendario agrícola, pero esto no significa que cada mes —septiembre, diciembre, abril y julio— tenga la misma importancia como cuatro indicadores del comienzo y del final de las actividades del campo. En comparación con el final de la siembra —(diciembre)— y el comienzo de la cosecha —(abril)—, se pone más énfasis en septiembre y julio, quizá porque representan el comienzo y el final de toda la actividad agrícola respectivamente. En ambos meses, por consiguiente, se acentúan aún más los indicadores especiales de que discutimos más adelante. Mientras que los dos modos cognoscitivos del tiempo ya mencionados tienen una tendencia de ser relativamente sueltos, los indicadores especiales poseen una fuerza restrictiva. En cuanto a la siembra, el indicador más importante es el momento en el que se moja el terreno después de la primera lluvia de septiembre, pero al mismo tiempo, el pueblo observa también el movimiento de la luna. Creen que la temporada ideal para la siembra es entre la luna creciente hasta un poco antes de la luna llena, y que si siembran con otra luna, tendrán mala co-

secha. La época de la siembra, en consecuencia, se limita considerablemente con la ayuda del poder derivado de la creencia en la edad de la luna.

Asimismo, la época de la cosecha también se restringe por medio del poder sobrenatural derivado de sus creencias, ya que se debe terminar por completo la cosecha antes del 10 de julio, fecha en la que empieza la fiesta del Santo Patrón del distrito. Si el trabajo se encuentra atrasado debido a algún motivo, comienzan a trabajar a las dos de la mañana para poner al día el trabajo atrasado. A pesar de todo ello, si calculan que no pueden terminarlo a tiempo, emplean a los peones o piden el intercambio tradicional del trabajo, *uyai*. Así, no es exagerado afirmar que obedecen la fecha como medio-obsesión para estos menesteres.¹² Puede concluirse que los aquenses transforman ecológicamente el tiempo de acuerdo con las necesidades del hombre y con el cultivo de sus sembríos, determinándose estricta y absolutamente el comienzo y el final del calendario agrícola. En otros términos, esto indica justamente la división y clasificación del cambio muy ligero de la naturaleza desde el punto de vista de la cultura, y en el caso de Aco, significa simultáneamente la separación completa del tiempo de las fiestas y el tiempo del trabajo, de las actividades agrícolas. Por tanto después de la finalización del calendario agrícola, julio es "el mes de las fiestas" como lo llaman unánimemente los aquenses. Y es en esta época en la que se forma la otra parte del tiempo que liga agosto con nuestro problema, el tabú matrimonial.

Las fiestas que se celebran en el mes de julio en Aco son: la fiesta de San Isidro, que empieza el 10 de julio y finaliza una semana después, y la de Santa Rosa que se celebra desde el 28 hasta el 30 del mismo mes. Además de estas fiestas, se festejan el bautismo y la boda que requieren la religiosidad de dichos Santos, así también la fiesta de Santiago se celebra alrededor del día 25 para invocar la multiplicación del ganado.¹³ En la fiesta se mudan las ropas que usan en el campo, por trajes nuevos para lucirlos en éstas, y domina en el pueblo un ambiente especial, donde se aprecia la venta y consumo de mucho licor, así como también la ejecución de variadas danzas al compás de la música que van entonando. Las fiestas no duran, por supuesto, todos los días en julio. El pueblo, no obstante, no se preocupa por la agricultura, y el ritmo de la vida campesina sin trabajo puesto que recién ha terminado la cosecha, hace que todo julio se convierta en una gran fiesta. El am-

12. Aunque ya ha desaparecido, había una costumbre hasta hace unos cuarenta años atrás: en la fiesta de Wacon se regañaba con un látigo a los que no habían podido terminar la cosecha hasta la fecha determinada el año anterior.

13. Sobre el rito de la fertilidad, la fiesta de Santiago, véase Tomoeda 1978, 1980. Quijada 1977.

biente festivo domina todo julio, combinándose la alegría por la finalización de las cosechas y por la liberación temporal del trabajo del campo.

Nuestro problema en esta parte, fue originalmente establecer la heterogeneidad de agosto en el calendario en términos de las categorías cognoscitivas de Aco. Para que quede bien establecido este aspecto, hemos revisado el calendario acoense dividiéndolo en dos partes (Cuadro-III). Pues aquí tenemos que retomar al problema inicial recordando la teoría del tabú de M. Dopuglas: ¿por qué agosto adquiere el tabú? Como señala el Cuadro-III, el remolino se encuentra con el mes, y ataca en el contexto de las categorías cognoscitivas al tiempo ambiguo: el mes de agosto. Desde el punto de vista meteorológico, agosto se sitúa más cercano a la temporada de las lluvias y como último mes de la temporada de la sequía, como un mes de tránsito entre ambas temporadas. Asimismo, desde el punto de vista de la vida campesina, este mes está situado en el centro de las actividades agrícolas y de las fiestas, ya que es demasiado temprano para la agricultura, y por otra parte demasiado tarde para las fiestas: es una temporada vacía y de carácter vago. En otras palabras, podemos afirmar que, aunque el mes posee una posibilidad de pertenecer simultáneamente a las dos categorías respectivamente contradictorias, no puede pertenecer a ninguna de ellas eludiendo las categorías cognoscitivas del tiempo y manteniendo la intermediación y ambivalencia que invade el orden del tiempo.

Por tanto, si ponemos atención en el hecho de que se impone el tabú a este tiempo ambivalente, claro que este mecanismo tiene un significado de ordenar el conjunto del calendario escondiendo al disturbio del tiempo mediante la función de la ocultación ritual del tabú. Y, es una verdad desde el ángulo de la teoría categórica, concluir que el mes ambivalente de Aco es propenso y está dotado de una peculiaridad mágico-religiosa, como sugiere la interpretación del tabú de M. Douglas.

Ahora bien, hemos mencionado de antemano que el remolino práctica y visiblemente no tiene nada que ver con agosto ni con la boda. Pero si seguimos enfocando las relaciones entre ambos observamos que su encuentro no es casual, sino que está basado en cierto reglamento al nivel invisible. ¿Por qué? Porque como el mes de agosto se forma un tiempo ambivalente y transitorio, así de la misma manera la boda y el remolino también muestran su ambivalencia e intermediación.

En cuanto a la boda, de hecho sería suficiente indicar que es una forma del rito de transición. Respecto al remolino, también es ambivalente en el sentido de que desempeña un papel intermediario del espacio en Aco. Los acoenses piensan, en reglas generales, que los cadáveres, las cuevas, las ruinas prehispánicas son peligrosos. Por tanto prefieren evitar su encuentro con ellos, porque creen que si los

| 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | mes |
|-----------------------------|---|------------------|----------------------|--------------------|----|----|---|---|---------------------|-----------|---|----------|
| remolino | | | | | | | | | | | | remolino |
| | | | temporada de lluvias | | | | | | | | | |
| temporada de sequía | | | | | | | | | temporada de sequía | | | |
| actividad agrícola cosechas | | | | actividad agrícola | | | | | | | | |
| | | fies-tas | | (sembrío) | | | | | | (Cosecha) | | |
| | | tabú matrimonial | | | | | | | | | | |

Cuadro III: calendario del distrito de Aco.¹⁴

tocan puede causarles la enfermedad o la calamidad.¹⁵ El pueblo, por consiguiente, vive aislado de estos peligros. Pero a pesar de eso, hay algo que viene volando de los lugares arriesgados, disturbando tal aislamiento e invadiendo con las causas de las desgracias la vida tranquila: el remolino. Por tanto, prestando atención al espacio, el remolino va y viene entre la zona peligrosa y el lugar de la vida campesina, y es capaz de ser vehículo de ambos sitios como un intermediario que esparce las desgracias.

14. Aquí se trata de las categorías cognitivas es de Aco: es el calendario considerado por los acoenses mismos. Por eso ligeramente diferente a la realidad.

15. En caso de necesidad de acercarse a estos lugares, pasan masticando la coca, fumando y tomando aguardiente, véase Kato 1985.

Si es así, la asociación entre agosto, el remolino y la boda no es un simple grupo accidental, sino que es un grupo que poseen en común la parte ambigua de las categorías cognoscitivas de la intermediación y ambivalencia, con las que se encuentran y manifiestan en el mismo lugar. Y es indiscutible que agosto, el remolino y la boda (sus novios) representan respectivamente al tiempo, el espacio y a la gente que son ambivalentes en el Distrito. En este sentido, puede decirse que cada componente de la creencia aguense, "no celebremos la boda en agosto, porque sopla el viento terrible", es un elemento constitutivo de la visión del mundo de Aco, asociándose mutuamente como representante de la ambivalencia. De aquí, podemos explicar que nuestra creencia tiene un sentido de mantener el orden de la visión del mundo imponiendo el tabú a todas las cosas ambiguas del pueblo aprovechando el mes más ambivalente, que es el disturbio del orden del tiempo.

Pero no hemos terminado todavía el análisis de nuestro problema, aunque se ha aclarado la posición estructural y la religiosidad latente del tiempo, espacio y hombre ambiguos en términos de la teoría semiológica del tabú. Lo que hemos revelado hasta aquí es solamente la estructura del tabú atribuido a agosto en el pensamiento popular de Aco. De hecho todavía no es evidente por qué el tabú se relaciona sobre todo con el matrimonio. Y, además hay que analizar el significado socio-cultural latente desde otro enfoque, puesto que la creencia no es solo un pensamiento, sino que sigue funcionando socialmente como ya hemos indicado. De aquí surge una posibilidad de una nueva explicación. En esta sección hemos examinado que el tabú es una parte de un mecanismo para ordenar la visión del mundo, estableciendo la lógica del pensamiento popular. Hasta aquí nuestro análisis ha sido estático, pero si consideraremos el tabú como un sistema de orientar prácticamente la conducta del pueblo, se abre el camino de una nueva interpretación. Así, indagando el aspecto social del tabú, tenemos que observar la otra faz de la creencia popular. En este proceso del análisis, podemos tomar por fin la conciencia crítica de Leach que insiste en la necesidad del estudio de la fiesta por medio del establecimiento de las relaciones entre las fiestas, a que nos referimos en la sección anterior.

III. *LO EXTRAORDINARIO POSITIVO Y LO EXTRAORDINARIO NEGATIVO*

Ya hemos indicado reiteradamente que en el mes de agosto se forma una temporada vacía sin agricultura ni fiestas en el calendario anual de Aco. Según cierto punto de vista, esta temporada indudablemente es la ideal para las boda, porque ni las actividades agrícolas ni las fiestas las impiden. A pesar de ello, al contrario es del tabú en Aco. Así pues, el mensaje del tabú, "no celebren la boda en agosto" tiene dos contenidos: uno es la negación de agosto, que implica la transferencia de la época del matrimonio, anunciando paradójicamente "celebren la boda pero, no en agosto", como ya hemos interpretado; el otro es la negación de la boda, cuyo tema

insiste meramente en la incongruencia de agosto con la boda. Hemos señalado el límite de la interpretación del primero. En cuanto al segundo, es necesario examinar la incongruencia indagando concretamente cómo es "el mes de agosto en el cual no se celebra la boda".

Aquí no podemos hacer una descripción detallada de la boda, pero es preciso indicar que el matrimonio civil o el religioso en Aco, es común que empiece regularmente por la tarde y termine a media noche. Lo esencial de este rito es, por cierto, una representación simbólica de la transición de soltero a casado, pero al mismo tiempo, es un banquete pomposo en el que se reúnen no solamente los novios sino sus parientes, compadres y amigos, etc. En pocas palabras, la boda organizada por un grupo cuyo eje son los novios, debe tener consigo el gran consumo de licor con música y danzas. Por consiguiente la boda no puede carecer de música, ni de danzas ni de licor, y hasta puede parecer que lo primero es el banquete y que la boda es sólo un pretexto para realizarlo. Si nos anticipamos a la conclusión, agosto con el tabú matrimonial es precisamente el mes prohibido en el que debe haber banquete. Pero esto no es desestimación de la significación social y religiosa de la boda como rito de transición).¹⁶ Solo resulta que llegamos a la conclusión de que el tabú matrimonial en agosto tiene más relación con la negación de las características del banquete que con su propia significación, si lo consideramos a la luz de la otra creencia aquense: el pishtaco.

El pishtaco, en pocas palabras, es el degollador legendario. Según la versión de los campesinos, recorre por la noche degollando al indígena y cuelga el cadáver boca abajo a fin de sacarle la grasa y luego venderla. Ellos creen que la grasa humana sirve de aceite para lubricar la maquinaria pesada, para la construcción de puentes, así como para la fundición de la campana de la iglesia y la producción de las medicinas. Es un personaje imaginario, pero para el campesino es un asesino real y sanguinario. Y es en el mes de agosto cuando muestra la mayor actividad este pishtaco en Aco).¹⁷ Por eso en agosto el adulto amenaza al niño, diciéndole "ya viene el pishtaco", pero tal es su miedo que ni él mismo quiere salir de la casa después de oscurecer. La única conducta pasiva para protegerse que el campesino puede tomar es "no salir por la noche en agosto". De aquí es fácil indicar que el primer significado social de estas creencias es la prohibición de las salidas nocturnas en agos-

16. Véase. Escobar 1973: 77-78; Tomoeda 1968.

17. Véase. Arguedas 1953; Manya 1969; Ortiz 1973: 164-166. Mihara, analizando los cuentos del pishtaco indica su realidad y ficción. (Mijara 1979: 267). Los aquenses no saben explicar por qué el pishtaco trabaja activamente en agosto --y también niega su relación directa con el tabú matrimonial-- pero, desde el punto de vista de nuestro marco teórico del tiempo y espacio ambivalente, no es sorprendente que lo mágico-religioso de agosto absorbe al pishtaco como semi-persona con los atributos ambiguos: su figura es humana, pero su conducta es inhumana; habita en el lindero de los pueblos; es intermediario entre la comunidad indígena y la ciudad.

to. En otras palabras, durante la época en la que el pishtaco recorre los caminos, el silencio domina la noche, ya que la vida nocturna del campesino está limitada solamente a su casa, sin ida y venida por las calles del distrito. Si interpretamos el tabú matrimonial, teniendo en consideración el sentido directo¹⁸ concierne a la idea del pishtaco, puede afirmarse que éste no es por su propia significación, sino una advertencia negativa de la salida. Y también puede concluirse que ambas creencias forman una dualidad teniendo como fin el mensaje de prohibir el gran consumo colectivo de licor con música y danzas.

Pues, es necesario preguntarse, ¿por qué se necesita tal prohibición? Y ¿qué sentido posee ésta? En estos aspectos, la teoría del tabú de M. Douglas no es capaz de penetrar en la parte medular del problema, y nosotros lo analizaremos desde el otro punto de vista. Para buscar un nuevo ángulo, es preciso resumir qué hemos aclarado en parte este problema con la ayuda de la teoría del tabú de la antropóloga inglesa.

El planteamiento del marco teórico a la manera de M. Douglas fue ¿cómo comprender el tabú de agosto?. Para ello hemos establecido la estructura semiológica del tabú indicando la ambivalencia e intermediación de agosto de acuerdo con la teoría general de M. Douglas: estableciendo que se manifiestan las categorías cognitivas del sistema en el fondo del tabú. En el proceso del desarrollo lógico, a lo que hemos dado importancia es por supuesto a la comparación y oposición de las temporadas de las lluvias/de la sequía, y de las actividades agrícolas/de las fiestas: de ambos aspectos de agosto. Y la oposición es tan evidente que podemos señalar la ambigüedad del mes. Resulta que en este marco teórico, lo importante es sólo la separación entre ambas categorías alrededor de agosto, y respecto al contenido del mismo agosto en este punto poco se ha discutido, ya que simplemente se le ha comprendido como un mes del tabú. De aquí surge el otro ángulo de vista: prestar atención al atributo de agosto, entender su contenido, y destacar las características en el transcurso del calendario, dejando de lado el problema de su ubicación en las coordenadas del calendario del sistema de las categorías cognitivas. En este procedimiento de indagar las características de agosto mismo, podemos observar el otro aspecto social de este mes. Durante el mes de agosto con el tabú, Aco no está tranquilo, aunque es demasiado temprano para la agricultura y demasiado tarde para la fiesta. No hay actividades concretas para la agricultura, pero en este mes está

18. Si consideramos el atributo social del pishtaco, saldrán sus otros aspectos. En otra ocasión, hemos discutido de uno de estos concluyendo: en la comunidad viven realmente algunas personas a quienes los campesinos consideran como pishtacos. Los que se llaman así tienen generalmente algo de la riqueza, y debido a esto, en muchos casos se quedan aislados de los otros miembros de la comunidad. Este "pishtaco" destacado de todos a causa de esta superioridad económica se baja el rango socio-moral en nombre del 'asesino temible'. Resulta que la idea del pishtaco, en este sentido juega un papel de orientar la nivelación social en la comunidad (Kato 1986).

programado el trabajo comunal —la faena— en la que un representante de cada familia debe participar. Es una tarea pública a nivel de Distrito, por ejemplo para la construcción y mantenimiento de las carreteras, las instalaciones públicas, etc. Si un poblador no toma parte en la faena, se le imponen sanciones morales y materiales, como son la multa o la baja del prestigio social. Por eso, éste no puede faltar, llegar tarde ni volver temprano de la faena que normalmente dura desde la mañana hasta la tarde. Así, se da énfasis al trabajo comunal, y en consecuencia a los campesinos les interesa los asuntos públicos a nivel del Distrito. Si analizamos en esta forma, podemos decir que "el toque de queda nocturno" derivado de las creencias del tabú matrimonial y del pishtaco en agosto, desempeña un papel fundamental para exigir el trabajo en el día y el descanso en la noche. En resumen, las creencias tienen un sentido cotidiano no solamente para la noche sino para el día, influyendo finalmente en el ritmo de la vida diaria por medio de la negación de la noche y el énfasis indirecto en el día.

Pues, ¿qué similitud y oposición hay entre el mes de agosto predominando las actividades públicas del día, y los otros meses? Aquí es indiscutible. Surgen dos tiempos como períodos a comparar: el tiempo de las actividades agrícolas y el tiempo de las fiestas. En las actividades agrícolas comenzadas en septiembre el trabajo se realiza, por regla general, a nivel familiar. Los mayores se dedican al trabajo del campo y los otros miembros de la familia los ayudan. El trabajo dura desde la mañana hasta el atardecer, sin distinguir las épocas de la siembra, del cuidado y de la cosecha. Durante esta temporada la vida campesina es algo monótona, excepto el domingo que es día de descanso. Por tanto se da importancia al trabajo del día siendo en este aspecto, la situación muy parecida a la de agosto, en la que la actividad del día tiene una significación grande. Pero también hay algunas diferencias definitivas: mientras en agosto las actividades son públicas, en la temporada del trabajo de los campos de cultivo, generalmente individuales; respecto a las actividades del día, en agosto es el resultado de las dos creencias y la sanción social que las impone y exige a la fuerza, pero, en cambio en la temporada agrícola, son actividades espontáneas sin el mecanismo socio-cultural como el de agosto. A diferencia de agosto, mes "ascético", se permiten sin limitación alguna los banquetes y las salidas nocturnas en la temporada de las actividades agrícolas.

El mes de julio, el de las fiestas, por otro parte, es completamente distinto al mes de agosto y a la temporada de las actividades agrícolas en el tono dominante de la vida: no hay trabajo agrícola y se disfruta del descanso temporal. La fiesta del Santo es católica, con procesión y misa programadas oficialmente a nivel del distrito. Pero, los participantes son pocos y la mayoría se reúnen en otros lugares: a nivel de la familia, parientes, amigos y compadrazgo, etc. Además de eso, cada reunión es muy frecuentada y sus miembros no están fijados. Por consiguiente, aunque se organiza la fiesta justamente en el escenario del distrito entero, su unidad no es a nivel comunal. Los campesinos vestidos con trajes nuevos o vestimenta folklórica beben abundante licor y bailan al ritmo de la ejecución de sus piezas musicales. Aunque no es posible negar su religiosidad, la celebración de hecho es una

parranda, un banquete que disfrutan día tras día. Desde el punto de vista económico, es un lugar donde se permite el consumo de cerveza en serie, relativamente cara para el campesino; asimismo, emplear una banda entera formada de diez o quince músicos. La fiesta con tales características socio-económicas tiene un carácter abierto a diferencia de las actividades agrícolas, que en general son cerradas. La fiesta no es cada día de julio, pero no hay que olvidar que todo el mes de julio es fiesta para los aquenses ya que no se dedican a las actividades agrícolas y de esta manera festejan las fiestas una tras otra, que influyen también enormemente en el ritmo de la vida de los días sin fiesta.

Ahora bien se pueden establecer las relaciones de similitud y oposición entre las tres temporadas: el mes de agosto del tabú, el de la temporada de la agricultura y el mes de julio de las fiestas. Hay solamente tres combinaciones: 1) la temporada de la agricultura y la temporada de las fiestas, julio 2) julio y agosto 3) agosto y la temporada de la agricultura. En la relación 2) entre julio y agosto, sobre todo se destaca la oposición.

En julio, mes de las fiestas, el esplendor y el ruido dominan el Distrito. La fiesta dura todo el día, y la distinción de la mañana, el día, o la noche tiene poco sentido. En este mes, en el que se da énfasis a la noche para la diversión, es la temporada del exceso del licor y la música; en cuanto a las actividades socio-económicas, se forma una creciente comunicación, basada en las relaciones individuales y el gran consumo económico. El mes de agosto, en cambio, se caracteriza por las actividades, por la sobriedad, el ahorro y el silencio, mientras la faena ocupa el día. El licor y la danza presente en forma excesiva en el mes anterior ya no existen en agosto: al contrario, aumenta el interés en el ahorro y los asuntos públicos, y la comunicación se hace más fluida bajo la iniciativa de los pobladores de todo el Distrito. Así puede obtenerse una serie de oposiciones de ambos meses (Cuadro IV).

Es posible entender esto más claramente si se recuerda el tabú matrimonial de agosto. Ya hemos mencionado que la boda aquense es un banquete que continúa hasta la medianoche y que no existe ninguna boda sin banquete. El mes prohibido para el matrimonio y el mes negando para el banquete, tienen esencialmente la misma característica, y resulta obvio, es que el mes de agosto y el mes de julio de las fiestas con banquetes, por sí solos se oponen. En otras palabras, como es evidente de una serie de oposiciones binarias que muestra el Cuadro IV, hay una relación destacada entre julio y agosto: el afirmativo de un lado es el negativo del otro, y la condición del establecimiento del segundo es la destrucción del primero. Por tanto si consideramos julio como positivo, agosto es negativo. Y, la festividad de julio en un término exacto es la del signo positivo mientras que agosto es el mes de la festividad del negativo. Si es así, no es suficiente comprender que julio es el mes extraordinario solamente en comparación con la temporada ordinaria de las actividades agrícolas, sino que en agosto también se forma una temporada extra-

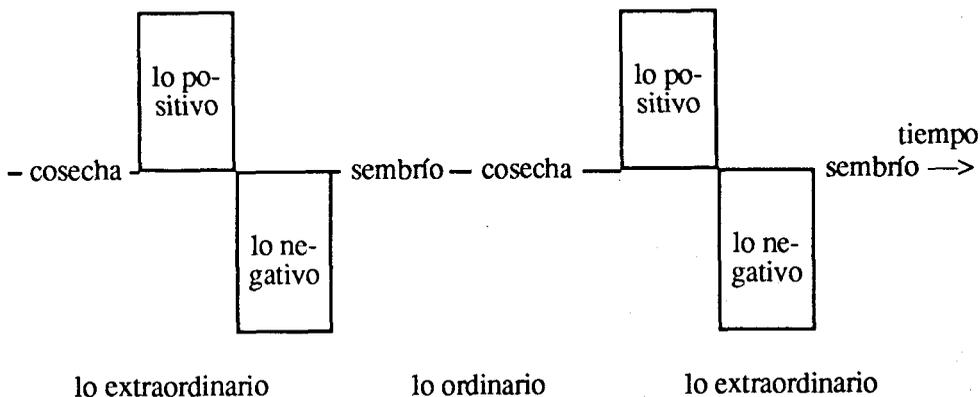
| Julio | Agosto |
|---|---|
| afirmación de la noche | negación de la noche |
| prohibición del trabajo | obligación del trabajo |
| admición del banquete exceso de licor y música | prohibición del banquete falta de licor y música |
| consumo | ahorro |
| individual | público |
| abierto | cerrado |

Cuadro IV: oposiciones entre julio y agosto.

ordinaria, y en este contexto, tenemos dos temporadas extraordinarias: la extraordinaria del positivo (julio) y la extraordinaria del negativo (agosto).

Pues, ¿cómo pueden situarse esos dos tipos del tiempo extraordinario en relación con el tiempo ordinario de la agricultura? El Cuadro V muestra el modelo del calendario o sea el conjunto del tiempo que se divide en lo ordinario y lo extraordinario. El Cuadro V aclara que el tiempo ordinario y ambos tipos del tiempo extraordinarios vienen alternativamente. Pero lo importante es no solamente esta alternativa sino la otra característica surgida de la comparación de los atributos de estos tipos del tiempo. Es necesario afirmar que en el juego del tiempo extraordinario, el orden es siempre del positivo al negativo, y en un ciclo del calendario, el negativo nunca se adelanta al positivo. Asimismo, hay que fijar que la siembra, por supuesto, se adelanta a la cosecha, y el caso contrario nunca puede existir. Así es correcto afirmar que el orden de dos tipos del tiempo extraordinario esencialmente se asocian al orden del contenido del trabajo agrícola, en que se forma el tiempo ordinario. Es por eso que la posición de estas temporadas en el conjunto del calendario es constante. Y resulta que lo extraordinario del positivo existe justo después de la cosecha, y lo extraordinario del negativo, invariablemente antes de la siembra.

Considerando así, hemos obtenido el fundamento para analizar el transcurso del calendario con el turno de los tres tipos del tiempo. Es necesario considerar la similitud y oposición que existen en las relaciones de 1) y de 3) ya indicadas anteriormente: 1) la temporada de la agricultura y el mes de julio; 3) el mes de agosto y la temporada de la agricultura. No es necesario repetir que el con-



Cuadro V: transcurso de lo ordinario y lo extraordinario en el tiempo de Aco.

tenido del trabajo agrícola en 1) y en 3) son respectivamente la cosecha y la siembra. Pero esta diferencia no es capaz de causar un cambio significativo en el patrón de la vida campesina.

Así pues, en la temporada dedicada al trabajo de la agricultura, la actividad del día es la principal, y su unidad elemental es la familia. Si tienen la oportunidad de tomar licor y bailar, se lo permiten.¹⁹ Y el consumo y la comunicación satisfacen las necesidades diarias sin ser excesivos ni insuficientes. En comparación con el tiempo extraordinario del positivo y del negativo, en la temporada agrícola, la actividad del campesino es fundamentalmente espontánea, y no están exceptuados ni de la prohibición del trabajo ni de la obligación del trabajo, y la comunicación no acusa la tendencia de ser ni individual ni pública. En cuanto al consumo de licor y la práctica de las danzas, siempre se mantiene el equilibrio. En otros términos, el patrón de la vida de la temporada agrícola se sitúa entre los patrones de ambas temporadas extraordinarias, del positivo y del negativo. Si lo comprendemos en el tránsito del tiempo, puede decirse que lo extraordinario del positivo después de la cosecha representa el final de la temporada de la agricultura y la liberación temporal del trabajo, y que lo extraordinario del negativo fomenta el trabajo para la preparación de la siembra. Tal es así que agosto prácticamente no tiene nada de especial en el calendario, pero esto es debido a su posición por encontrarse justo antes del comienzo de las actividades agrícolas, terminando por completo la atmósfera de las festividades. Más bien posee un sentido socio-cultural de temporada preparatoria para la readaptación a la vida campesina dedicada a la agricultura a través de la faena y las metáforas de las creencias.

19. Por ejemplo, la boda, la fiesta del cumpleaños, la fiesta quinceañera, etc.

IV. CONCLUSION

Desde el punto de vista de las ciencias sociales, si consideramos que "el curso del tiempo es hecho por el hombre" (Leach 1971: 208), puede afirmarse que cada sociedad o cultura cuenta con su propio mecanismo de ordenar el tiempo. En el Distrito de Aco, como hemos analizado en la sección anterior, julio y agosto conformando una pareja, dan ritmo al calendario y juegan el papel de ordenar el tiempo. Pero no hay que identificar julio con agosto, porque el primero es el mes de las fiestas y el segundo, el mes en el que están prohibidas las fiestas. Por consiguiente, cuando Leach menciona "entre las diversas funciones que desempeñan las festividades, una de las más importantes es ordenar el tiempo" (Ibid.: 209), su eficiencia es, en el caso de Aco, solo del mes de julio. Por otra parte, la función de agosto es contradictoria cuando Leach dice, "sin fiestas... desaparecería el orden dentro de la vida social" (Ibid.: 209) resultando imposible comprenderlo dentro del marco teórico de este antropólogo.

Si insistimos así, es probable que aparezca una opinión: la prohibición de la fiesta es precisamente una fiesta de atributos negativos. Es por eso que hemos analizado el mes prohibitivo de las fiestas como tiempo extraordinario del negativo, y siempre estamos dispuestos a aceptar "la prohibición de la fiesta" en el marco de "la fiesta". Aparentemente la teoría del tiempo de Leach no pierde su eficacia, pero si se aceptara la fiesta con el atributo del negativo, su teoría fundamentalmente fracasaría. Para la teoría del tiempo de Leach, que se representa en términos del diagrama de lo sagrado y lo profano, lo indispensable es: la existencia de dos categorías, (la fiesta como lo sagrado; la vida secular como lo profano); la oposición de lo sagrado y lo profano; y la transferencia de lo sagrado a lo profano o al revés. Por tanto, en su marco teórico sólo existe la alternativa entre lo sagrado o lo profano, y el contrario de lo sagrado que es la fiesta debe ser siempre lo profano. Por consiguiente, en el caso de Aco, el contrario de lo sagrado en el contexto de lo sagrado, es también lo sagrado, con el atributo positivo o negativo, marcando el límite de la desactualización de la explicación de Leach, basada en el dualismo de lo sagrado y lo profano, y exige como en este caso un análisis más profundo donde se destaque fundamentalmente la oposición binaria de lo sagrado.

Al concluir este ensayo, aparte de la implicación de la teoría general del tiempo, señalada por el caso de Aco, es necesario considerar de nuevo cómo funciona el calendario, sobre todo enfocando en la festividad del signo negativo de agosto. Aquí es muy importante la otra indicación de Leach, "considerar el sistema como un todo, y no cada fiesta individualmente" o sea la relación entre las fiestas dentro de un sistema de fiestas, a que hemos puesto atención en la segunda sección. Como decimos reiteradamente, en julio y agosto se forman tiempos opuestos unos a otros. Si consideramos el conjunto del calendario, ambos forman una pareja, ordenando de esta manera el tiempo en relación con la temporada agrícola. La relación entre las fiestas de que se trata en este caso, es la oposición entre julio y agos-

to. ¿Por qué se sitúa la fiesta del negativo justo después de la del positivo? Aparte de las razones mencionadas en la sección anterior, si prestamos atención al hecho de que ambos se ponen justo a sus lados constantemente y se transfieren del positivo al negativo oponiéndose, puede observarse la estructura del mecanismo de la neutralización del positivo por el negativo.²⁰ La fiesta del mes negativo, agosto, en este sentido, funciona como un "extinguidor" que sofoca resueltamente la parranda librada de la rutina cotidiana. Por eso los aquenses pueden liberar sus emociones e inquietudes porque existe un dispositivo de seguridad precisamente después de ella, y retornan a la vida rutinaria de la agricultura a partir de septiembre. Por medio de este análisis, puede concluirse que en Aco el tabú de agosto no es una "superestición" desestimada por el pueblo, antes bien funciona como lubricante para el ciclo moderado del tiempo.²¹

Hasta aquí hemos presentado una interpretación de la peculiaridad del mes de agosto en Aco. Entonces, ¿qué sugiere nuestro resultado al problema de lo mágico-religioso de este mes difundido en todo el mundo andino? Antes del planteamiento del problema es preciso aclarar que el contenido de lo mágico-religioso no siempre implica el tabú matrimonial: esto sólo quiere decir que la peculiaridad de agosto se representa especialmente como tabú matrimonial en Aco. Hay posibilidad de que no se represente tal atributo en la misma forma en otras comunidades campesinas. Por tanto no puede afirmarse que hay una costumbre de prohibir el casamiento o el banquete de agosto en todo el mundo andino. De hecho, son innumerables las excepciones como Tomoeda indica (Tomoeda 1986: 214-215). Ahora, lo importante para nosotros es examinar cómo se presenta la peculiaridad de agosto en otras comunidades diferentes de Aco, aunque hemos mostrado algunos casos en el principio de este ensayo: en agosto la Tierra se abre; en agosto Pachamama resucita; en agosto salen a buscar el tapado etc. De aquí surge el otro problema del futuro: ¿por qué se concentran tales atributos en el mes de agosto? Y, para dar los primeros pasos hacia la interpretación sobre esto, el procedimiento a seguir es recoger las representaciones asociadas a este mes aunque parece que no tienen ninguna relación

20. El pensamiento popular en el cual lo ordinario se basa en dos polos extraordinarios del positivo y del negativo, no es propio del calendario de Aco. Es bien difundido en diversos aspectos en la vida del mundo andino: por ejemplo, en el sacrificio humano de la época incaica (Ortiz 1973: 86-91); en el sistema simbólico 'fresco-calor' (Kato 1983); Este es totalmente distinto al famoso dualismo de lo sagrado y lo profano. Con la introducción del estructuralismo, la antropología andina ha avanzado los estudios de este tipo del dualismo. A pesar de la acumulación de los frutos, es una lástima que haya una inclinación de interpretar todo en términos de tal dualismo simple. (Véase Urbano 1980; 1981; 1982).

21. La localidad de nuestra creencia se deriva no solamente del fondo histórico, sino también por otra parte de los diversos factores intrínsecamente enredados como la condición ecológica del pueblo, la fiesta del Santo Patrón etc. Y pensamos que estos factores son las causas que permiten que las creencias aparezcan y desaparezcan.

entre sí --el caso de Aco por supuesto es una de ellas-- y establecer la lógica común del pensamiento popular de ellas comparándola con la estructura de agosto en el conjunto del calendario. En este aspecto, estamos dispuestos a seguir investigando y queda abierta la discusión en adelante.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Catherine J.

1982 "Baby and Soul in Quechua Thought", in *Journal of Latin American Lore*, Vol. 8, N° 2.

ARGUEDAS, José María

1953 "Folklore del Valle del Mantaro Provincias de Jauja y Concepción. Cuentos mágicos-realistas y canciones de fiestas tradicionales", en *Folklore Americano*, Vol. 1, N° 1.

DOUGLAS, Mary

1975 *Sobre la naturaleza de las casas*, Barcelona, Anagrama.

EARLS, John

1979 "Astronomía y ecología: la sincronización alimenticia del maíz", en *Allpanchis Phuturinga*, (Cusco), 14.

ESCOBAR, Gabriel

1973 *Sincaya cambios culturales en una comunidad mestiza andina*, Lima, I.E.P.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1940 *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press, 1940

HALLPIKE, C.R.

1986 *Fundamentos del Pensamiento Primitivo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

INAFUKU,

1975 *La cerámica en el distrito de Aco*, Lima, Ministerio de Trabajo.

KATO, Takahiro

1983 "La polaridad, ambivalencia y graduación 'fresco-calor' en Hual-

cán, Perú", en *Annals of Latin American Studies*, (Tokio, Japan Association for Latin American Studies), Nº 3.

1985 "Un aspecto de la creencia popular de los gentiles --el caso de Aco, Perú". (en japonés) en *Estudios sobre la Tradición Oral del Mundo* (Osaka, Univ. Nacional de Lenguas Extranjeras de Osaka), Vol. 6.

1986 "Pishtaco y la comunidad peruana". (en japonés), en *Estudios sobre la Tradición Oral del Mundo*, Vol. 7.

1986 "Agosto y el tabú de casamiento: el caso del Distrito de Aco, Departamento de Junín, Perú". (en japonés) en *Revista Trimestral de la Antropología*, (Tokio, Koudansha), Vol. 17-2.

1988 "Los tapados en el Valle del Mantaro, Perú", en *Bulletin of Nagoya Holy Spirit Junior College* (Seto, Japón), Vol. 9.

LEACH, E.R.

1961 *Rethinking Anthropology*, London, Athlone Press.

1971 *Replaneamiento de la Antropología*, Barcelona, Seix Barral.

MANYA, Juan Antonio

1969 "¿Temible Ñakaq?" en *Allpanchis Phuturinga*, Nº 1, Cusco.

1982 *Matrimonios Principal*, Nº 36, Aco, Perú.

1983 *Idem*, Nº 37, Aco, Perú.

MIHARA, Yukihsa

1979 "Comentarios folklóricos", en *Cuentos de los Incas* (en japonés), Tokio, Shinsekai-sha.

ORTIZ, Recaniere, A.

1973 *De Adaneva a Inkarri (una visión del Perú)*, Lima, INIDE.

PULGAR VIDAL, Javier,

1974 *Geografía del Perú, ocho regiones naturales del Perú.*, Lima, Ausonia.

QUIJADA JARA, Sergio

1977 "Taita Shanti", en *Churmichasun*, Nº 4-5, Huancayo.

- RANDALL, Robert,
 1982 "Qoyllur Rit'i, An Inca Fiesta of the Peliades: Reflections on Time and Space in the Andean World", en *Bull. Inst. Et. And.*, XI, Nº 1-2,.
- ROWE, J.H.
 1944 "Inca culture at the Time of the Spanish Conquest", en *Handbook of South American Indians*, II, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143.
- WIESSE, José
 1980 "Aco (Perú) pueblo de alfareros" *Indiana* Nº 6, Berlin.
- STEIN, William
 1961 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*, Ithaca, Cornell Univ. Press.
- TOMOEDA, Hiroyasu
 1968 "El Matrimonio de los Campesinos Indígenas en el Departamento de Ayacucho, Perú Central", (en japonés), en *The Japanese Journal of Ethnology* (Tokio), 33.
 1978 "Símbolos de la Fertilidad en el Señal-ritual". (en japonés), en *Bulletin of the National Museum of Ethnology* (Osaka), 3 (1). 39.
 1980 "La Illa en el Riato de Señal". (En japonés), en *Bulletin of the National Museum of Ethnology* (Osaka), 5 (4).
 —. "Comentarios" (en japonés), en *Revista Trimestral de la Antropología* (Tokio, Koudansha), Vol. 17-2.
- TURNER, V.W.
 1967 *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1967.
 1969 *The Ritual Process and Antistructure*, Aldine, Chicago Univ. Press.
 1980 *La Selva de los Símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- VALCARCEL, L.E.
 1844 "The Andean Calendar" en *Handbook of South American Indians* II, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143, 1844.

URTON, Gary

- 1978 "Beasts and Geometry: Some Constellations of the Peruvian Quechuas". En *Anthropos*, 73.
- 1978 "Orientation in Quechua and Incaic Astronomy", en *Ethnology*, 17, Nº 2.
- 1981 "Animals and Astronomy in the Quechua Universe". En *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 125, Nº 2.
- 1981 *At the Crossroad of the Earth and the Sky An Andean Cosmology*, Austin Univ. Texas Press.

ZIOLKWSKI, Mariusz, S., y Sadwski, Roberto, M.,

- 1981 "El Calendario Luni-solar de los Incas: Prueba de reconstrucción y correlación con el Calendario Cristiano (Juliano)", en *V. Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina* (Huancayo).

ZUIDEMA, R.T.

- 1966 "El Calendario Inca", en *Actas del XXXVI Congreso International de Americanistas*, (Sevilla), 2.
- 1976 "La constelación de la llama en los Andes peruanos", en *Allpanchis Phuturinga* (Cusco), 9.
- 1977 "The Inca Calendar", en *Native American Astronomy* (Austin, Univ. Texas Press).
- 1980 "El Calendario Inca", en *Astronomía a la América Antigua*, México D.F. Siglo XXI.
- . *Las Pléyades y la Organización Política Andina*, manuscrito, Urbana.

RECONOCIMIENTOS

Expreso mi profundo agradecimiento a toda la población del Distrito de Aco, *mankalluta* que hizo posible la realización de este modesto ensayo con el cual pretendo contribuir al esclarecimiento de las tradiciones del pueblo andino, donde me brindaron toda clase de comodidad y amistad durante mi estadía.

Asimismo expreso mi agradecimiento en forma especial al Lic. Antonio Díaz Saucedo quien hizo la redacción al español, durante su permanencia en Japón.