COMPARAÇÕES ENTRE A HERRANZA, A "FESTA DA ÁGUA" E A "ZAFA-CASA" NOS ANDES

Juan Javier Rivera Andía
University of Bonn
Department of Anthropology of America

Propomos uma comparação dos rituais pastorais andinos com outros ritos cruciais do ciclo festivo anual nesta região. Assim, contrastamos a *herranza* [N.T. ritual boiadeiro de marcação do gado], primeiro, com os rituais em torno da limpeza dos canais. Ambos rituais compartilham um espaço (a serra de Lima) e um propósito (a boa administração de um recurso fundamental para a subsistência) similares. Em segundo lugar, estabelecemos uma comparação entre a *herranza* e a celebração da inauguração das habitações. Neste caso, ambos ritos compartilham um mesmo tempo: são levados a cabo na mesma época do ano, na estação seca. Esta segunda comparação da *herranza* com outros rituais amplamente difundidos nos Andes, se funda na convicção, carente nos estudos andinos, de que um rito pode ser conhecido detalhadamente, independente do contexto de um ciclo ritual anual. É importante notar que as comparações efetuadas aqui não se restringem, pois, ao marco de um ciclo ritual, nem ao de uma região e nem de um mesmo propósito. No caso do ciclo ritual anual, por exemplo, somente será relevante para a comparação entre a *herranza* e a *zafa-casa*, não porque sejam ritos do mesmo ciclo anual, senão, simplesmente, porque ocupam posições similares dentro de seus respectivos ciclos rituais.

Desse modo, por meio de comparações com ritos afins, seja no espaço ou no tempo, tentaremos iluminar a natureza, significados e importância da *herranza*, cujos estudos prévios até esta data tem se concentrado somente na descrição folclórica o na comparação de etnografias sobre o mesmo ritual em regiões próximas (Rivera 2014: 13-65). Além deste objetivo principal, este artigo elabora um objetivo secundário, ao ser uma breve tentativa de discutir a plasticidade dos rituais, pois supõe a expressão, através de complexos rituais variados, de preocupações similares às populações andinas.

Restringiremos geograficamente esta comparação aos Andes centrais, tomando os casos da *herranza* e da festa da água na serra de Lima. Um dos seus vales tem sido, desde 2003, o objeto de nossas pesquisas, tanto etnológicas como históricas, no marco das quais temos já descrito o contexto dos rituais que serão comparados aqui (Rivera 2003, 2005, 2012 y 2014). Entretanto, é importante destacar que tanto esta como outras partes da serra de Lima constituem uma região andina, em sua grande maioria, bilíngue em espanhol e em quéchua, que tem sido particularmente afetada pelas mudanças associadas à ideologia da modernidade no Peru contemporâneo; devido, sobretudo, a sua proximidade a Lima, uma capital com nove milhões de pessoas. Por outro lado, para o caso dos ritos de inauguração das habitações, estenderemos o espaço do qual tomamos nossos dados, uma vez que as referências etnográficas de que dispomos até o momento são muito escassas. Em um contexto no qual os rituais foram descritos apenas brevemente, quase não contamos com referências ao contexto regional no qual foram coletados os dados. Por essa razão, nossas referências se limitarão, neste caso, àquelas estritamente necessárias para o exercício comparativo.

1. A herranza e a festa da água na serra de Lima

Com a denominação "festa da água", referimo-nos aos ritos em torno da administração da água que corre pelos canais de irrigação. Este ritual é chamado, no lado Ocidental dos Andes centrais, "vala limpa" ("limpia de acequia") ou "champería". Seu protagonista está claramente associado à raposa vermelha (*zorro*).[i] Em seguida se explicará de que modos se dá esta associação.

O protagonista dos rituais de irrigação é chamado parián na serra de Lima. Mas ao sul, em Cuzco, se chama "*ararihua*", que é também o nome de uma função específica dentro do povoado: cuidar dos cultivos contra os predadores. A crônica de Guamán Poma, porém, conjuga ambos nomes em um: "*parián ararihua*". Na serra de Lima, o *parián* é o "despido" ou provido de sua indumentária e emblema na casa de quem cumpre esta função (Vivanco, 1963).

A "*champería*" é um tipo de contraponto à *herranza*. Sobretudo no que tange ao fato de ambas lidarem com dois dos recursos mais importantes da economia camponesa: a água que irriga as terras de cultivo e o rebanho que pasta nos campos. Uma comparação sistemática entre as variantes da "vala limpa" (*limpia de acequia*) e dos ritos pastorais, é um trabalho por fazer na etnografia andina. Além disso, se trata, evidentemente, de uma iniciativa que excede, em muito, os propósitos deste texto. Aqui nos contentaremos em assinalar alguns contrastes e paralelos entre as duas festas.

Existem poucas descrições do festival da água nas montanhas de Lima, e menos ainda sobre o seu carácter ritual. Algumas de suas características são o cocar de palha, um pequeno poncho, flores e outras plantas comestíveis e não comestíveis em torno de seu corpo; nas mãos, um chicote ou vara; e nas costas ou na mão, um *zorro* empalhado e um tambor.

G. Borea (2004) descreveu o protagonista da festa da água na Serra de Lima. Quando, ao meio dia, os participantes sobem até o lugar onde estão as comportas do canal de irrigação principal, eles se dividem em três grupos, cada um em torno a uma manta estendida sobre o solo. Estes grupos, chamados "mesas", são a "*mesa do huaquero*", a "mesa da comunidade" e a "*mesa dos parianes*". Nestas duas últimas "mesas", são colocadas bandeiras peruanas e cruzes floridas. A "*mesa dos parianes*" é composta pela "raposa mãe" e seus filhotes, os *parianes*. Estes também são chamados de raposas. São diferenciados dos demais participantes porque levam um manto com fardos de palha nas costas. Eles oferecem esta palha à "mesa da comunidade", cujos integrantes a colocam em seus chapéus. Os "*parianes*" asseguram que esta palha venha das partes altas, "do lado junto às lagoas". Dizem que eles pedem agua aos espíritos das montanhas, são esses que a levam aos campos. Quando todos se retiram, os "*parianes*" abrirão as comportas do canal e descerão seguindo a àgua que desce pelo canal.

Alejandro Vivanco (1963), recolheu alguns depoimentos adicionais na serra de Lima. A associação entre o *parián* e o *zorro* é tal que chegam quase a se identificarem. Como este animal, o *parián* é capaz

de roubar à noite os animais de criação dos pastores. Segundo as anotações de Vivanco, a água pertence aos espíritos das montanhas. Para usá-la, é necessário realizar um pagamento a estas entidades. É o *zorro* quem se comunica com esta entidade, quem faz a oferta pedindo água: "O *zorro* vai disfarçado à lagoa para se colocar em contato com os *Auquillos*, pagando antecipadamente com cigarros e coca".

> *…Havia o zorro que estava bem disfarçado, com sua pele de raposa, e era muito ladrão e ganancioso fazia as pessoas correrem. Outro personagem era a chacua (*N.T. chacal*), muito graciosa, homem vestido de mulher que levava sua boneca, sua tinya (*N.T. instrumento musical de percussão*), com sua jarra nas costas…Todos iam apanhar [levando]…flores, ervas para a "enflorada"...*
>
> *A comitiva esperava a chegada da água traziam depois de pagar o Auquillo (dono da água). Junto à lagoa preparavam uma mesa bem decorada... Ao marido da chacua chamavam masha (genro). Durante esta festa, todos aborreciam a chacua. O zorro roubava as galinhas de noite…*
>
> *DE NOITE, DEPOIS DE TRAZIDA A ÁGUA, TINHAM O COSTUME DE ROUBAR AS GALINHAS QUE ENCONTRAVAM NAS CASAS DA POPULAÇÃO, às vezes até leitõezinhos e cabritos (ovelhas). colocavam os animais no depósito do povoado. No dia seguinte todos os donos iam recuperar suas galinhas pagando dez centavos por cada uma...*

De modo semelhante aos "capitães" da *herranza*, então, os parianes são mediadores privilegiados entre os homens ou sua comunidade e os espíritos que se consideram proprietários dos recursos usados por esta – como já havia sido observado por Borea (2004). Nas comarcas do sul, o poder das divindades das montanhas sobre os rebanhos é tal que seus agentes bem poderiam devorar os animais sem que os camponeses se atrevessem a intervir (Urton 1985 e Gelles 2002). No caso do *parián*, sua comunicação com essas entidades se manifesta através de um diálogo verbal: "Que disse a velha? Disse que haverá muita água". Consequentemente, a eleição desses personagens é crucial e segue pautas rituais (como ocorre também com a *herranza*), além de se ajustar ao número de parcialidades da povoado. Outro depoimento recolhido por Vivanco (1963)[ii], mostra a autoridade concedida ao parián na festa da água: "se convertem em autoridades e chefes do trabalho da *champería*". São eles que ordenam a distribuição dos trabalhos de limpeza dos canais de irrigação.

> *…As autoridades buscam dois comuneros... a fim de que desempenhem o papel de parián, que se convertem em autoridades e chefes do trabalho de champería. Os parián, levam na cabeça [uma] coroa feita de palha, adornada com flores, repolho, ervas. Em uma mão, levam um zorro empalhado; e na outra um chicote, como sinal de autoridade.*

Outro traço similar à *herranza* e à festa da água é a inversão de vocabulário. Na vala limpa da serra de Lima, observada por Borea (2004), as coisas também se nomeiam com outros termos distintos dos usuais. Aqui, na maioria dos casos, são utilizados termos contrários aos normais. Os mesmos "*parianes*" adquirem uma terminologia própria para falar entre si, traço que se encontra em outros protagonistas rituais dos Andes. Esta inversão de palavras se realiza fora do povoado. Mas, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, se leva a cabo enquanto todos se encontram sentados segundo à posição que lhes corresponde dentro do povoado.

Deste momento, na linguagem popular, as coisas mudam de nome...:

[O] Parián	*dizem*:	"Curaca"
O *zorro*	*dizem: "Presidente"*	
O fuete	*dizem:*	"Hualelín"
A coca	*dizem:*	"Laplapa"
A dinamite	*dizem:*	"Pun pun yachi"
O trago	*dizem:*	"Yana wakoy"
O puro	*dizem:*	"Wichgo"
Comuneros	*dizem:*	"tullu malka"

…os parián *vão nomeando aos gritos os diferentes lugares de* champería *que corresponde a limpar cada um deles. Esta nomeação a fazem, como se estivessem rezando o Pai Nosso:* "Totora, Katachanca, Pakwanka, Ansajtama, Yerba buena, Waylenga, Misahnakuna, Karwayaen", etc. *Logo, os parián dialogam assim: "¡Shinampa!, ¡Shinanpa, chakalpunce!".*

OS PARIANES SE DIRIGEM À TOMA E CONVERSAM COM ELE E OFERECEM AOS VELHOS E DONOS DA ÁGUA. ANTES DE INICIAR A FAINA, UM DELES PERGUNTA:

- O disse a velha?
- Disse que haverá muita água.
Então começa logo a Champería (Vivanco 1963).

Os depoimentos recolhidos por Vivanco (1963) narram a morte ritual do *parián*. Esta acontece antes da água passar pelos canais de irrigação já limpados. Sua morte ocupa a mesma posição, na sequência de acontecimentos do rito, daquela em que o "capitão" da *herranza* acaba suas funções. Nota-se que o "capitão" desaparece pouco depois que o gado desce até o povoado. Ambos, *parián* e "capitão" deixam de cumprir, pois, seu papel ritual uma vez que os recursos tenham sido obtidos e a intermediação com os espíritos das montanhas não seja mais necessária.

A morte do *parián*, na serra de Lima, se inicia quando um jovem volta subrepticiamente ao povoado e toca os sinos da igreja. O *parián*, que, pese seu poder, não conseguiu impedir a fuga do jovem, morre com o som dos sinos. Qual é o sentido deste tipo de morte? A associação entre o *parián* e os espíritos das montanhas poderia explicar esta contradição. A vibração dos sinos é uma metonímia da igreja cristã. E, portanto, também o é do povoado e sua vida social. Neste sentido, tocar os sinos poderia ser equivalente, em certos contextos específicos, a anunciar a abolição do mundo do espírito das montanhas. Poderíamos considerar como equivalente a proclamar o fim momentâneo desse mundo oposto à cultura a qual os homens tiveram que se aproximar, como na herranza, para obter um recurso essencial.

É o costume que durante esta cerimônia, um rapaz vivo escape do grupo secretamente, sem que se avise o parián *e corra velozmente à torre da igreja e toque o sino. Isto é o anúncio da morte certa do presidente ou* parián. *O* parián *muitas vezes se dá conta e faz esforços para evitar, mas sempre chega tarde demais.* (Vivanco 1963)

No dia seguinte, aqueles que vão às comportas para deixar correr a água pelos canais, não é o *parián* e sim a "velha ou o dono da água". Se trata de uma versão particular daquele? Na serra de Lima, Vivanco (1963) encontra o *parián* sendo chamado "*auquillo*". Quer dizer, igual ao espírito das montanhas:

> Realizam um costume antigo de formar sua dança em adoração ao *Auquillo* que é o dono da água. O *Auquillo* é representado como um velho disfarçado, com chapéu, máscara, meias, sacola de couro. Ao *Auquillo* se vê por obrigação, anualmente, o campo ou o membro do conselho.
> Tem uma bolsa onde recolhe os sapos do lago. Nas costas leva um *zorro* [dissecado] como adorno. A este chamam *huaychapa*. O *Auquillo* entra no lago e o povo segue o exemplo e entra sem medo para limpar bem. O *Auquillo* faz gracejos e faz correr os meninos com o sapo. No último dia levam orquestra ou banda por conta da comunidade e se anima a limpeza do lago. O *Auquillo*, com seu tambor toca, dá ânimo aos trabalhadores. Todos se enfeitam com flores da região. Para esta ocasião trazem uma flor especial de Llicllay, produzida somente ali. Esta flor tem coloração verde amarelada como a *campanilla* [N.T. sininho]. Esta flor de Llicllay deve ser trazida pelas viúvas, obrigatoriamente. No último dia, tomam sua "pompa", bebem, cantam, dançam com os *huajes* [N.T. instrumento musical feito com cabaças]. Também fazem o *Ayay huaye* que uma mulher inicia na forma de grito e os demais devem responder em coro. Assim: "*Ayaya huaye! Ayay huaye!!*". Coro: "*Ayayyyy, huajijijiiiiiii!!*".

De todo modo, é notável, neste caso, que o "dono da água" seja representado por um personagem feminino. Em algumas regiões, o gênero dos espíritos das montanhas é um aspecto, não só de suas diferenças hierárquicas, mas também de certa especialização. As entidades femininas são associadas à agricultura; enquanto que as masculinas se vinculam ao pastoreio (Gelles 2002). Se o predomínio da "festa da água" implica uma importância maior da agricultura de irrigação, pareceria, pois, coerente que o espírito das montanhas invocado seja então feminino. Por outro lado, se nas *herranzas*, encontramos apenas entidades masculinas, quiçá, isto se deve ao predomínio do pastoreio sobre a agricultura entre as comunidade que as celebram.

Agora, quando chega a água, aparece um novo *parián*. Tem roupas e emblemas novos. Este *parián* é mantido no povoado, é brincalhão: suga a água cheia de sujeira, convida os demais a bebê-la, molha a todos. A algaravia cresce e aparece um personagem muito comum em muitas festas dos Andes: um padre bêbado que celebra casamentos equivocados entre os transeuntes.

Finalmente, se organiza uma competição entre dois *parianes*. Como se sabe, a competição é também um dos traços fundamentais da dinâmica de muitos outros rituais. Os "*parianes*" devem mostrar objetos suficientemente imprevisíveis para impedir que seu adversário o replique.

> *…se realiza o destape e a chegada da água no povoado. Para isto nomeiam dois personagens tradicionais: os* mashas*, quem destaparão a água. Também nomeiam um homem para se disfarce de "velha" ou "dono da água". Se dirigem estes personagens à toma para destapar a água, antes fazem um despacho. Durante o despacho, os meninos se encarregam de morder os calcanhares com a boca do* zorro*... a velha diz ao* parián *[e aos] mashas:* "Willan, willan, apachikamunki Chakua *(muito abundante mandarás* Chac[ua]*)"*.

…ESPERAM A CHEGADA DA ÁGUA EM MEIO A GRANDE ENTUSIASMO. O PARIÁN VESTIU-SE DE GALA, COM ESPELHO NAS COSTAS E COM SUA CHICHA NA MÃO. A CHEGADA DA ÁGUA SE ANUNCIA COM FOGOS DE ARTIFÍCIO QUE EXPLODEM NAS ESQUINAS DO POVOADO... O PARIÁN ENTÃO SAI EM DIREÇÃO À FONTE DO POVOADO COM UMA CRUZ E COM CHICHA E ESPERA. TODA A POPULAÇÃO SE ENCONTRA NA FONTE. A ÁGUA CHEGA EM MEIO A GRANDE ALEGRIA E OS PARIÁN BEBEM ASSIM SUJA E TURVA E COMENÇAM A MOLHAR O PÚBLICO PRESENTE. OS MASHAS CHEGAM JUNTO COM A ÁGUA, CARREGANDO PALHA E COMPLETAMENTE ENCHARCADOS.

QUANDO CHEGA A ÁGUA, APARECE UM COMUNERO DISFARÇADO DE PADRE E DÁ A BENÇÃO E CONVIDA OS CASAIS PRESENTES A SE CASAREM GRATUITAMENTE: "CASAMENTO GRÁTIS ESPECIALMENTE PARA OS [A]MANCEBADOS!"... OS BENZE E JOGA UM POUCO DE CINZA COM ÁGUA BENTA...

AO CHEGAR NA PRAÇA NOVAMENTE SE SENTAM EM IRMANDADAS, EM ASSENTOS DE PALHA. O PARIÁN ENTRA NO CENTRO E SE CONTORSE. NESTE MOMENTO NOMEIAM UM JUIZ ENCARREGADO DE PRESTAR CONTAS. ISTO CONSISTE EM QUE CADA PARIÁN DEVE APRESENTAR ALGUMA NOVIDADE (QUALQUER OBJETO). AO APRESENTAR TAL OBJETO, O OUTRO PARIÁN DEVE APRESENTAR OBRIGATORIAMENTE UM IGUAL, DO CONTRÁRIO SERÁ CASTIGADO COM UMA MORDIDA DO ZORRO NO PESCOÇO. ÀS SENHORAS LHES CORRESPONDE LEVAR SUAS SACOLAS CHEIAS DE DIVERSOS OBJETOS, QUE IRÃO TIRANDO À MEDIDA QUE ELE PEÇA (QUALQUER COISA). ENQUANTO SE REALIZA ESTE ATO, OS ASSISTENTES OS VÃO CERCANDO COM BASTÕES PARA QUE O PARIÁN NÃO SE ESCAPE. MAS CHEGA UM MOMENTO DE DESCUIDO EM QUE ELE ESCAPA. (VIVANCO 1963)

Na serra de Lima[iii], Vivanco (1963) encontra uma diferença de gênero entre ambos, que corresponde ao zorro dissecado que trazem nas costas: um leva um "*zorro* fêmea" e o outro, um "*zorro* macho".

No ano de 2002 pude confirmar e ampliar muitos dos dados sobre a "vala limpa" que Vivanco registrou como, por exemplo, que o *parián* macho carregava uma pequena sacola cheia de coca e cigarros, e que o *zorro* dissecado que trazia nas costas tinha uma planta de espinhos na boca. Por outro lado, o *parián* fêmea trazia tranças feitas de palha, uma bandeira branca, e um tambor pequeno. Ambos, o *zorro* e a *zorra*, eram representados por homens. Entre os dois selecionados para serem "*parianes*" no mesmo ano, deveriam sortear para saber quem seria o macho e quem seria a fêmea:

Então os velhos tinham que nomear dois homens. Um se sorteava para fêmea e outro para macho. O que ganhava, brincava entre os companheiros e era macho. O que brinca é o macho, a fêmea é a que aguenta o macho [risos].

O *zorro* macho puxava a trança da *zorra* fêmea e imprecava: "Agora vou brincar com você, *caraju [caramba]*!" Este estabelecimento de uma distinção de gênero por meio de uma competição lembra o mito que escutei em um dos povoados mais altos da serra de Lima (Rivera 2013: 425-426). Se tratava de perfurar, no adversário, uma cavidade semelhante ao sexo feminino. Aqui, se trata de adquirir uma posição com respeito ao outro que evoca o modo como um animal copula com sua fêmea. Mas, os *parianes* não simulavam o acasalamento dos *zorros*, mas também brincavam com os participantes desprevenidos. Isto lembra um momento da *herranza* quando os rapazes que imitam as perdizes, repentinamente, se lançam gritando sobre os mais desatentos, tentando "engravidá-los".

Aquele que cumpria a função de "campo" era o encarregado de buscar a indumentária do *zorro*. E quem devia vestir adequadamente a *zorra* era aquele que exercia o cargo de "segunda voz". Algo semelhante foi observado por Borea (2004) na serra de Lima: aquele que provê seus instrumentos a um dos "capitães" tem um cargo distinto do encarregado de provê-los a outro "capitão". Este conjunto de pistas conduzem a um mesmo fenômeno que gostaríamos de destacar aqui. Uma sutil, porém crucial, hierarquia entre os protagonistas rituais, tanto na *herranza* como na "*limpia de acequia*". No contexto da *herranza*, esta hierarquia funciona, como o detonador de uma dinâmica competitiva entre os criadores.

Existe algo mais sobre a vinculação entre os *parianes* e os "*capitães*". Em alguns povoados da serra de Lima, a eleição dos *parianes* se fazia por sorteio, entre quatro homens. Agora, estes quatro *comuneros* eram os que haviam tido o cargo de "capitão" durante a *herranza* do ano anterior. Assim, pois, neste caso, *parianes* e "capitães" são cargos consecutivos. Esta proximidade concorda com as semelhanças que se tem encontrado até o momento. Mas, ademais, mostra uma sutil diferença de grau entre os homens que assumiram um e outro cargo. Os que realizam os *parianes* estão, de certo modo, acima daqueles que somente foram "capitães". Poderíamos dizer que aqueles estão um grau mais alto que estes, na escala de prestígio. Esta diferença poderia corresponder com a concepção das práticas de criação e agricultura nos Andes. Os espaços onde se mantém os rebanhos são considerados mais perigosos e mais distantes da cultura, que aqueles onde se cultiva a terra. Se trata de uma diferença de grau também, pois em ambos espaços pode-se ser vítima, por exemplo, dos espíritos das montanhas.

Esta hierarquia entre diferentes protagonistas rituais se soma a outra, que se relaciona a cada personagem em separado e que pode se reconhecer, pelos participantes do ritual, de diversas formas: o que tem o emblema mais charmoso, deve outorgar mais touros para a corrida e ocupa uma posição ligeiramente superior na estrutura política da comunidade camponesa.

As palavras de exortação que dirigia o *parián* aqueles cujo trabalho não o satisfazia eram: "Apura, caraju! ¡Apura!" [Depressa, caramba! Depressa!]. Os "*parianes*", imitando os zorros, podiam exigir um cordeiro [*borrego*] por cada setor das estâncias (chamado "*punta*"). Se dirigiam aos criadores nos seguintes termos: "*Aulachi, carajo*! Levo sua bolega, *caraju*!". O criador lhe respondia: "Não, não, *tayta zorrito*! Aqui está, aqui está! Te entrego em nome desta *punta*!". Deste modo, o criador que tinha mais animais entregava um dos seus cordeiros aos "*parianes*" e logo as outras famílias do seu setor lhe retribuíam o custo com dinheiro. Os animais recolhidos serviam para preparar o almoço daqueles que limpavam os canais de água. Os "*parianes*" entregavam os cordeiros às mulheres viúvas, cuja obrigação era cozinhar o almoço para todos.

O estudo do *parián* tem uma vantagem sobre o do "capitão" ou "capataz". É possível rastrear sua antiguidade nos Andes. De fato, há notícias sobre este personagem em, pelo menos, duas fontes de começos do século XVII: Arriaga (1920 [1621]) e Guamán Poma (1993 [¿1615?]) (Urton 1985; Borea 2004).

Na "Nueva Crónica y Buen Gobierno", a palavra *parián* está relacionada com outras duas: "*ararihua*" e "*pachaca*". Segundo o dicionário de Gonzáles Holguín (1989: 33), "*arariua*" significa "guarda de fazendas ou frutos". A vinculação com "*pachaca*" é mais difícil de explicar, uma vez que González Holguín oferece traduções relacionadas somente com certa unidade administrativa de pessoas. Porém, o dicionário de Adelaar (1982) traduz "*pachaca*" como agricultor/camponês.

> … *e em tempo de semear até amadurecer se deve guardar as sementes de milho e batatas e de outras comidas e frutas para o gado, a zorra, o veado, a doninha, os pássaros, a perdiz, os papagaios e os ladrões; e para estes teria posto o Inca o guardador das sementeiras, que são chamados* arariua parian pachacas, *agricultores* …(Guamán Poma 1993: 704, 707)

Por suas funções, o cargo de "*alguacil*" corresponde aos que se vinculam hoje ao parián na festa da água da serra de Lima. Ademais, os cuidadores dos cultivos do vice reinado levavam os mesmos emblemas – "sorra y cascabel" – que os atuais:

Alguacil *maior e menor deste reino, justiça de sua Majestade, há de ter brio em seu ofício, que não passe demais da lei. Cada um, juntos, visitarão todas as ditas chácaras a cada seis meses... tempo de arar e de semear... E que ponha seu* parían, sorra y cascabel *como no tempo do Inca, com ele visite para que seja conhecido e faça justiça, e se acudir com tudo o que foi dito os* alguaciles, *maior ou menor, serão castigados...* (Guamán Poma 1993: 656).

Observando os desenhos de Guamán Poma, Borea (2004) assinalou dois acessórios mais do parián: um tipo de funda e um bordão adornado (o que marca um paralelo a mais com o protagonista do ritual boiadeiro). Arriaga (1920:152) também menciona o bordão do *parián*: "tragam também os corpos *Chuchus*, e os *Chacpas* e *Pacto*, e todos os tambores, e todos os vasos *aquillas* [N.T. para o consumo da *chicha*], e as peles, e os báculos das *Parianas*, e as *quepas*, ou trombetas, e caracóis, e outras coisas que sirvam às *huacas*".

Por sua parte, Arriaga fala de uma personagem feminina: as "*parianas*". São encontradas menções a elas em várias ocasiões (1920: 35-36, 76, 142, 152). Arriaga considera "os *parianas*" como um ofício menor entre os adivinhos e feiticeiros. Em sua descrição, estes personagens estão associados ao cuidado dos campos de cultivo e aos *zorros*. Ambos elementos confirmam que se trata de uma variante de *parián* da festa da água, ao menos daquela celebrada hoje na serra de Lima.

> …*Também se pode encontrar entre estes ministros os* Parianas, *ainda que não sejam contados, nem penitenciados...Por estes ofícios que elegem a cada ano para a guarda das chácaras. Andam com umas peles de* Zorra *na cabeça, e bordões com borlas de lã nas mãos, jejuam durante o tempo que dura o ofício, que é dois meses...não comendo sal nem pimenta, nem dormem com suas mulheres, e mudam a voz ao falar, falando como mulher e afetadamente* ... (Arriaga 1920 [1621]: 35- 36)

A citação anterior diz que "os *parianas*", ademais, "mudam a voz ao falar, falando como mulher e afetadamente". Esta mudança de voz é levada a cabo também entre os "*parianes*" dos ritos da limpeza dos canais de irrigação na serra de Lima.

As descrições de Arriaga mostram o *parián* como uma figura ritual e um tipo de adivinho. As notícias de Guamán Poma, por outro lado, descrevem os labores cotidianos do *parián*. Como o assinala Urton, com o fim de supervisionar os cultivos, los "*ararihuas*" de Cuzco devem viver em cabanas solitárias dos campos por vários meses. Estão, pois, obrigados a abandonar, junto com suas jovens esposas, sua vida nas vilas e a retirarem-se para as chácaras. Urton sugere que os desenhos de Guamán Poma estabelecem uma equivalência entre o processo de amadurecimento dos cultivos e o que sofrem seus cuidadores enquanto os cuidam. Os desenhos parecem insinuar que, de certo modo, ambos "amadurecem" ao mesmo tempo.

> *…os desenhos representam precisamente as transformações que um jovem homem passa hoje em dia durante o período quando ele (e sua mulher) residem no campo como guardiões das lavouras: um processo de amadurecimento ligado diretamente ao amadurecimento dos campos.* (Urton 1985: 269)

Por que este cuidador de cultivos é representado, nos desenhos de Guamán Poma, como um *zorro* dissecado sobre sua cabeça? Urton (*ibíd*.) propõe uma explicação: os *zorros* sofrem transformações semelhantes neste momento do ano. O *zorro* andino aparece no início da primavera, quer dizer, quando começa a época de semeadura. O *zorro* assumiria, no mesmo período do ano, responsabilidades familiares as do "*parián* ararihua". De modo semelhante entre o ciclo agrícola e a transformação do status de *parián* (pelo advento simultâneo do amadurecimento), se agrega, pois, outra: a transformação que se opera entre os *zorros*. Para reafirmar sua hipótese, Urton (*op. cit.* 260-261) assinala algumas associações entre o *zorro* e a fertilidade vegetal. Por exemplo, encontra uma confirmação da associação do *zorro* com a fertilidade em uma variante de um mito bastante difundido nos Andes: a viagem ao céu e a queda do *zorro*, que morre despedaçado. De seu corpo espalhado surgem, no mundo, as plantas cultivadas (Tomoeda 1982: 277-8). Além disso, certos comportamentos do *zorro* prognosticavam a abundância e a fertilidade dos campos. De sua parte, Platt (1986: 49) escutou, entre os aimarás a sudeste de Cuzco, associações similares ligadas a certos produtos deste animal. É de notar que estes prognósticos são buscados durante o período de acasalamento e reprodução do *zorro* (Zuidema 1983: 49).

Se trata, pois, de processos de amadurecimento e fertilidade paralelos nos reinos vegetal e animal, incluindo o humano. Idealmente, estes processos se justapõem quando o *parián*, junto com sua jovem família, se muda do povoado para vigiar os campos. Nesta explicação, a fertilidade do mundo animal e do mundo vegetal, são equivalentes a da maturidade humana. Urton encontra aí a chave da associação entre o "*parián ararihua*" e o *zorro*.

> *…o* ararihua *realiza suas obrigações de vigiar as lavouras de dezembro até maio, enquanto passa simultaneamente por uma mudança de status que afetará sua posição e relações na comunidade quando retornar... raposas passam por uma transformação similar durante esta época do ano. . A raposa andina (Dusicyon culpaeus) começa a copular no início da primavera (agosto a setembro), no início da estação de plantio...*

> *A raposa macho assume responsabilidades familiares similares aquelas assumidas pelo* ararihua... *as prognosticações da raposa poderiam ocorrer durante o período de acasalamento e nascimento da prole. Portanto, a combinação do ciclo agrícola com a transformação de status do* ararihua *e sua mulher através da reprodução é metaforicamente comparado com a transformação similar que as raposas passam durante o mesmo período; os dois são justapostos quando o* ararihua, *junto com sua mulher e filho, se movem para dentro da* puna *para vigiar as roças de batatas.* (Urton 1985: 269).

Esta interpretação de Urton pode nos ajudar a entender o papel deste protagonista na *herranza*. Em várias regiões, o "capitão" pode ter também um correlato animal e atividades cotidianas ligadas ao exterior do povoado. Na *herranza*, que envolve animais de propriedade coletiva, o "capitão" deve cuidar destes rebanhos durante os doze meses anteriores à *herranza*. Como os "*parianes ararihuas*", estes "capitães" são jovens em processo de amadurecimento, recém casados e quiça com algum filho já nascido. Ambos estão associados a um espaço que é exterior ao povoado, pois é ali onde devem morar enquanto durem suas obrigações. No caso do "capitão", o espaço para onde devem se mudar é ainda mais "longínquo" ao povoado do que aquele para onde deve ir o *parián*. Este viverá nos campo de cultivo, mas aquele estará nas estâncias da *puna*. Este detalhe, logicamente, torna mais "silvestre" o "capitão" do que o *parián*. Este poderia concordar com as diferenças entre as concepções que se tem nos Andes sobre a agricultura e o trabalho com o gado. Deste modo, ao mesmo tempo que prestam um serviço a sua comunidade, os jovens que protagonizam os rituais boiadeiros se submetem a uma transformação de seu próprio status. Ao final do seu périplo na *puna*, deixaram de ser considerados adolescentes e serão reconhecidos como membros adultos de seu povoado.

Por que uma função vinculada como processo de amadurecimento dos jovens, faz com que estes vivam em espaços mais ou menos ligados a valores contrários a esse processo? Por que um moço que deve amadurecer; tem, ao mesmo tempo, que viver no espaço onde habitam entidades agressivas, em um reino não civilizado? A resposta para esta questão, não se pode entender se não se considera-la em um conjunto maior de ações. Os jovens, assim que estiverem retornado de sua vida fora do povoado, deverão realizar uma celebração que inclui a todos da comunidade, marcando seu prestígio futuro e consolidando suas alianças com outras unidades domésticas. Em suma, na festa do gado, o jovem protagonista se converterá no centro de sua sociedade. Mas somente na condição de haver sido antes um morador das alturas, um homem que conviveu com as adversidades do rebanho. Se trata, mais uma vez, de uma parábola na que o indivíduo é, primeiro, "animalizado" com o fim de ser logo redimido. O rapaz é alijado, empurrado para o âmbito da anticultura, somente para ser humanizado mais drasticamente em seguida.

Neste aspecto da *herranza* como um rito de passagem, quiçá poderá ser melhor iluminado se aludirmos a outro rito do ciclo vital bastante difundido nos Andes: a inauguração da casa conjugal, comumente chamado "*zafa--casa*".

2. A herranza e a inauguração da casa conjugal nos Andes

A *herranza* é um ritual que marca uma transição entre duas estações, entre dois espaços e entre dois momentos do ciclo vital. A *herranza* dramatiza os elementos da contradição própria a essa transição. Aqui se comparará com um dos rituais do ciclo vital mais estendidos e quiçá menos estudados nos Andes: o rito de inauguração da casa conjugal.

A importância da casa como meio para compreender a cultura de um povo é lembrada por Peter Gose (1991), quando analisa os ritos em torno da inauguração da casa conjugal: a "zafa casa",[iv] *qinchullay* (em Junín) ou *wasichakuy* (em Ayacucho). Estes rituais tem, como os ritos previamente abordados, um objetivo prático fundamental. Este objetivo é pôr o telhado em uma casa recém construída ou a renovação do telhado de uma casa já terminada. Devido à relativamente menor disponibilidade de dados etnográficos sobre o *wasichakuy*, os argumentos que serão desenvolvidos em seguida poderiam ser considerados mais como hipótese do que como conclusões.

A "*zafa casa*" começa de modo similar à *herranza* da serra de Lima: um grupo de homens, sem a presença de nenhuma mulher, sobe às alturas. Seu objetivo é recolher a palha destas regiões. Um deles deverá, além disso, encontrar no local um fardo oculto pelos donos da casa que será inaugurada. Este fardo contém queijo, sementes, milho e álcool. Aquele que encontrar, se converterá em *qatay* (o genro) dos donos da casa. Em consequência, deixa de participar da coleta de palha e retorna para o povoado.

No dia seguinte, os homens se reúnem para o trabalho: os jovens se encarregam de dispor a palha, as mulheres e os anciãos preparam a comida e a cerveja de milho. Por sua parte, o *qatay* provê a cruz de madeira que será colocada sobre o teto terminado. Quando cai a noite, permanecem somente os mais próximos aos donos. Então, se realiza uma paródia do matrimônio. Os donos da casa devem "casar-se" com algumas das pessoas presentes no rito, que são escolhidas ao azar (Gose 1991: 50). O "sacerdote" que oficia a boda é representado pelo mais bêbado da festa.

O mesmo Peter Gose chamou atenção sobre as semelhanças entre este ritual e a herranza e suas possíveis implicações:

> … *os ritos* t'inka, *os se centram na legitimação da propriedade... e são geralmente realizados durante o ciclo anual dedicado a apropriação particular das lavouras... Não apenas há uma correspondência sazonal entre os ritos* t'inka *e a ênfase social na apropriação privada, mas os detalhes simbólicos dos* t'inkas *na verdade abordam e desenvolvem o tema da apropriação privada extensamente... o grupo doméstico em questão está inaugurando a manifestação mais central de sua existência como um grupo mantenedor de propriedade: sua casa. Nesse sentido, um rito estratégico do ciclo anual é momentaneamente transposto para o ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos e usado para sublinhar as conexões entre casa e propriedade.* (Gose 1991: 45)

Como ocorre com o gado, as boas relações com o espírito da montanha são também cruciais para a prosperidade do lar. Esta necessidade se manifesta na *herranza* e no *wasichakuy*. Como se sabe, os espíritos das montanhas podem se apaixonar pelas moças (Fuenzalida 1980 [1965]). Gose sugere que a oferenda máxima estabelecer uma relação intensa e próspera com este espírito seria, em termos lógicos, a filha dos donos da casa. No rito, entretanto, o espírito das montanhas é representado pelo genro, o *qatay*. O genro (o tamdor de mulher) e o espírito da montanha seriam análogos, assumiriam funções similares. O presente que o genro encontra nas alturas substituiria uma filha casável. Esta substituição faz da oferenda outorgada ao genro um tipo de dote. O *qatay* é, pois, receptor de uma oferenda que legitima o lar como unidade de apropriação privada. De fato, um dote e uma filha entregue em matrimônio constituem notáveis gestos de desprendimento em um momento do ano (a estação seca) que está, como o mostra Gose, marcado pelo privado. e o *zorro*.

Tomador de mulheres e o espírito da montanha são vistos nos termos um do outro como relativamente recíprocos... Genro e espírito da montanha agem como recipientes das oferendas que legitimam a casa individual como uma unidade particular de apropriação durante a estação seca e torna isto um valor social respeitável. Dar um dote e uma filha em casamente nesta época do ano é, de longe, o modo mais significativo de demonstrar que a casa particular não é uma entidade inteiramente antissocial. (Gose 1991: 51).

Se trata, pois, de uma maneira de contrabalançar o lado antissocial da ênfase na apropriação privada que implica o *wasichakuy*. No caso da *herranza*, este contrapeso se realiza por meio de oferendas aos espíritos das montanhas. De fato, ao final das celebrações, os pedaços de orelhas e peles de animais são oferecidos junto com outros produtos que agradam a estas entidades..

E, o personagem ritual do *qatay* pode ter um equivalente nos rituais boiadeiros: o moço encarregado de reunir o gado no curral do povoado. São as funções de um, uma inversão das do outro? O "vassalo" recebe doações dos "criadores" do povoado antes de subir às alturas. Em troca, o *qatay* sobe primeiro à *puna*, onde encontra o presente, e logo desde de volta à comunidade. Os "vassalos" levam cruzes do povoado até os marcos das alturas. O *qatay* provê uma cruz que será colocada sobre o teto da casa.

Podemos resumir estas inversões da seguinte maneira. Por um lado, o *qatay* deixa um trabalho coletivo devido à obtenção de um objeto de consumo que estabelece uma aliança. Deste modo, recapitula um movimento do ciclo anual que vai do carval até a colheita (Gose 1991: 50). Por outro lado, o "vassalo" empreende um trabalho coletivo, tão logo obtenha o objeto de consumo que estabelece alianças. Deste modo, o vassalo pareceria evocar um movimento inverso ao do *qatay*: um que vai da estação seca à estação chuvosa.

A cruz que o *qatay* coloca no teto, legitima o interesse dos donos da casa na propriedade privada. Esta cruz poderia cumprir, de fato, a mesma função que aquela que se colocar nos campos de cultivo em todos os Andes. A relação do teto de uma casa com as fazendas pode ser observada na prática comum de guardar no sótão certos produtos da colheita. A cruz simboliza a abundância de recursos da casa: por isso geralmente se colocar com ela um cesto com flores silvestres. Ao mesmo tempo, atua como uma força mitigadora do incesto, pois a cruz é colocada por um "genro" (Gose 1991: 53).

Agora bem, no contexto da *herranza* da serra de Lima, a cruz dos "vassalos" serve para reafirmar a propriedade coletiva das terras da comunidade camponesa, marcando seus limites. Mas, além de ser um signo de posse, a cruz é também uma força mitigadora dos aspectos perigosos e selvagens das alturas.

Usar uma cruz para mitigar o poder dos espíritos das montanhas é uma demonstração daquela dupla lealdade que predomina nos Andes. Por um lado, os criadores oferecem aos espíritos das montanhas os *saldos* da herranza. Por outro, se protegem atrás de um símbolo cristão para enfrentá-los durante essa mesma cerimônia. Casa, terras de cultivo e estâncias são protegidas com um mesmo símbolo: uma cruz que alude à abundância e à proteção, tanto do lar, como do gado. Gose encontra nestas qualidades um passo preliminar em direção àquela cooperação entre famílias que imperará uma vez que as chuvas comecem:

A cruz não apenas significa a abundância e apropriação privada da colheita, mas também proporciona uma garantia contra o acesso inaceitável nessa direção e, portanto, torna-se uma força para a retomada da estação de crescimento [e trabalho cooperativo]. (Gose 1991: 53-54)

A simetria das inversões se mantém, inclusive, nas sutis contradições internas. Com suas funções rituais, o *qatay* aproxima os donos de casa aos valores associados à época chuvosa. Porém, o qatay coloca sua cruz como emblema de uma propriedade privada. Por outro lado, o papel dos "vassalos" envolve os proprietários do gado em torno dos valores associados à época seca. Porém, utilizam a cruz para marcar uma propriedade coletiva.

Adicionalmente, Gose también associa o *qatay* com o *zorro*, que encontramos já quando abordamos a festa da água. Ele recorda que o uivo do *zorro* anuncia a chegada das cabeças voadoras (Guamán Poma 1993 [¿1615?]). As cabeças voadoras são, como se sabe, um dos signos exteriores do incesto. O *zorro* está, em geral, associado a um apetite excessivo, a uma glutonice própria de um consumidor selvagem que se situa fora da ordem produtiva (Gose 1991: 54). Nisto se parece ao *qatay*: o jovem genro é uma força produtiva que necessita ser domesticada. E esta domesticação é levada a cabo por meio do casamento.

Como no mito associado à morte do *zorro*, a origem das plantas cultivadas, parece que os moços, como o *qatay*, somente podem alcançar a maturidade através da aniquilação dos aspectos animais de sua conduta. De fato, existe um itinerário similar. O *zorro* e o *qatay* realizam um consumo "antissocial" em um espaço alto. Logo, descem e se produz a domesticação e a incorporação do selvagem no doméstico: seja a agricultura, seja a aliança (Gose 1991: 55). O *qatay* evoca, pois, um apetite excessivo cuja míngua permite a aparição do mundo atual. E o zorro, por sua parte, sintetiza bem este atributo.

Aos paralelos que podem ser feitos entre o "capitão" e o *qatay*, discutidos anteriormente; agregam-se estas identificações, através da figura do zorro, entre o *qatay* e o *parián*, quer dizer, a outra contraparte do "capitão".

Adotamos a hipótese de que a variação estacional, em si mesma, implica umas contradições que os ritos próximos expressam (Gose 1991: 39-40). Ambas estações, a seca e a chuvosa, se encontram marcadas por morais contraditórias, opostas entre si. Esta característica faze que a mudança das estações implique uma mudança nas relações sociais. Assim, com o passar da estão seca para a chuvosa, por um lado, se relegará a ênfase da apropriação privada, que tem sido tão importante para os lares durante a colheita da estação seca. Por outro lado, se enfatizará a cooperação interfamiliar extensa, que é própria dos trabalhos agrícolas da estação das chuvas. Em suma, quando terminou a estação seca e começam as chuvas, os campos passam de objeto de apropriação privada intrafamiliar a ser um objeto de cooperação interfamiliar. Estas duas fases contraditórias do ciclo anual involucram oposições que impregnam as formas de trabalho agrícola e os tipos de relações sociais. Gose (1991: 42) assinala uma contradição entre uma apropriação privada e uma produção coletiva, cuja base material seriam os trabalhos adaptados às distintas estações.

Agora, o wasichakuy e o rito boiadeiro tentam, ao redor do mesmo momento do ano, reafirmar a apropriação de elementos fundamentais de um lar ideal: o rebanho e a casa próprios. Assim, expressam os múltiplos e competitivos interesses particulares que marcam a estação seca; como, por exemplo, o interesse em proteger-se do roubo (Gose 1991: 46-47).

E, em sua intencionalidade, ambos ritos atuam como dobradiças entre dois momentos do ano "moralmente" distintos. No que tange à colocação do telhado, esta é uma metonímia da nova casa, de um novo lar como unidade separada da residência, como unidade de apropriação privada.

> *…a fundação de uma nova casa no casamento... nós estamos lidando com um processo de dois estágios de sinédoque: primeiro, o ato de recolocação do telhado é rotulado "fazer a casa" num sentido mais geral e, depois disso, esse "fazer a casa" vem a significar a formação das casas atuais. O telhado exemplifica a casa, a qual exemplifica o grupo doméstico... a colocação do telhado durante o ciclo anual é usado para representar a formação das casas dentro do ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos... em muitas partes dos Andes, as pessoas tentam coordenar o casamento com o período de colocação dos telhados.* (Gose 1991: 43).

Mas o *wasichakuy* está associado também ao que virá com o recomeço das chuvas: o trabalho cooperativo entre famílias.

> *Se o trabalho no telhado é, de certo modo, um desenvolvimento e conclusão daquela parte do ano dedicada à apropriação privada, então devemos reconhecer que esse trabalho reúne grandes grupos de trabalho pela primeira vez desde o fim da estação chuvosa em março e, portanto antecipa o período de cooperação interfamiliar que recomeçará com o plantio do milho em meados de setembro.* (Gose 1991: 49)

No que tange à *herranza*, a cooperação entre famílias está presente, por exemplo, na ajuda aos realizadores da festa, na obtenção de víveres feita pelos moços, ou na formação de grupos de famílias extensas que marcam seu gado em um mesmo curral. Na estação chuvosa, o trabalho com o gado prioriza o coletivo: as famílias se juntam para prevenir roubos de seus animais e para regular o uso das fontes de água comuns. Em troca, na estação seca, se enfatiza o privado quando cada família marca seus próprios rebanhos, reapropriando-se deles como se faz com os cultivos que, nesse período, começam a amadurecer.

Existe outra correspondência entre ambos ritos: a casa e a montanha são espaços onde se acumula riqueza durante a estação seca. A casa guarda produtos agrícolas debaixo do seu teto. E na montanha, pastam os rebanhos. Ambas "reservas" se mantém ali até os gastos da estação chuvosa. Gose encontra que as casas dos camponeses de Ayacucho possuem um tipo de espírito chamado "condor *wamani*". Ambos termos são usados, no sul do Peru, para referirem-se aos espíritos das montanhas. Ainda que precisemos de mais dados, parece que o espírito das montanhas não só é concebido como dono das pastagens e dos mananciais, mas também, de alguma maneira, da casa familiar. Isto se assemelharia, de certa forma, à construção de um lar para a criança e o rebanho.

Como na *herranza*, o *wasichakuy* não está livre de paradoxos: este ritual também considera, como um gesto antissocial, uma apropriação privada, que, ao fim e ao cabo, busca apenas consolidar a prosperidade do núcleo mesmo da sociedade, a família. Outro paradoxo que gostaria de destacar é a que corresponde à paródia da conduta animal. Em efeito, os rituais em torno da inauguração das casas incluem, em várias regiões andinas, uma imitação do comportamento animal, tal como sucede na *herranza*.

No departamento de Junín, o *qinchullay* é, ao mesmo tempo, o nome do colibri e da celebração da primeira noite posterior à inauguração da casa. Nela, estendem um pano e colocam sobre ele pequenas porções de coca, aguardente, cigarros e caramelos. Fazem um fardo com estes produtos e o escondem entre as telhas e a palha do teto. O colibri é interpretado por um jovem. O rapaz e o fardo escondido na palha, lembram o *qatay* na "*zafa-casa*" de Ayacucho. O jovem deve entrar na casa batendo os braços. Uma vez dentro, sobe ao teto por uma corda atada às vigas e busca o fardo escondido, enquanto as mulheres entoam canções. A aparição de um beija-flor na "*zafa-casa*" tem sido registrada na região desde 1955:

> *Em Jauja, perto da meia noite da data assinalada para a* "Zafa-casa", "Wasi hispi" *ou* "Wasi gatay" *acontece o* "Hinchu", *representação que tem por argumento os amores dois beija-flores que bebem a água da chuva que desce do céu e se deposita nos tetos. Os* "hinchos" *ou beija-flores, que são atores da comunidade, muito ladinos e faladores, não usam suas mãos, sobem, como as aves, às vigas do teto e fabricam seu ninho com os retalhos das roupas dos espectadores...* (Morote, en: Roca 1955).

Um relato contemporâneo de Arguedas mostra que as variações do ritual, nesta região, parecem ter sido importantes:

> *...este costume... Muda substancialmente... de um povoado a outro. Por exemplo, em San Jerónimo, é o* "Pachacama Ulpu" *o central... Em Concepción... não existe esta cerimônia e o ápice desta festa é o* "Hinchuy"... [Carta de José María Arguedas a Luis E. Valcárcel de 1955] (Adanaqué 2000:8)

Na serra de Lima, sempre segundo Alejandro Vivanco (1963), os rituais de inauguração das casas incluíam também a representação de um pássaro (chamado *chiwillo*). Os que imitavam esta ave também subiam ao novo telhado e, ali, avaliavam a qualidade do trabalho:

> *Desde o primeiro dia definido [para a construção da casa] todos se apresentam com seu óbolo voluntário em dinheiro e com seu trabalho pessoal. O dono nomeia um juiz e um tesoureiro para que controle o trabalho... Os padrinhos e afilhados levam a* "pirwa"[v] *para colocar dentro da casa, nos travessões. Do lado de fora colocam somente adornos de fitas coloridas que chamam* "pateche"... *Há uma canção especial assim: "Sobe, sobe, chiwillito, saca, saca o choclito que está no teto. Baixa, baixa, chiwillito, de novo a sua fazenda".* Chiwillos *eram os que subiam ao telhado e saltavam em cma para prova a consistência do telhado.* (Vivanco 1963. Página 67 del cuaderno de campo No. 7.)

Estes detalhes em torno à imitação de uma conduta animal, mostram que os paralelos entre a *herranza* e o *wasichakuy* não são, pois, poucos. No caso da *herranza*, já se tem assinalado vários exemplos semelhantes de condutas que parodiam o comportamento das aves.

Finalmente, poderia assinalar-se ainda outro paralelo entre ambos rituais. Na "*zafa casa*", se interseccionam o ciclo agrícola e o vital. Quer dizer, o momento em que uma família adquire sua própria casa, corresponde à etapa do ano em que as famílias se apropriam de seus cultivos; e àquela em quando se apropriam de seus rebanhos. Como a *herranza*, pois, o *wasichakuy* não só é um comentário de um momento do ciclo econômico anual, mas também diz algo do ciclo vital em que se encontram os protagonistas da festa. Ser um jovem pastor não é apenas parte da experiência vital próxima à fundação de um novo lar, senão que constitui, junto com esta, um requisito crucial para o longo caminho de amadurecimento nos Andes.

3. Considerações Finais

O estudo dos rituais nos Andes, nos últimos anos, tem mostrado uma tendência recorrente: a micropolítica e os estudos sobre a chamada "identidade". Fundados em uma crítica ao chamado "essencialismo" dos estudos andinos prévios, estes trabalhos sobre rituais tem deixado, ao mesmo tempo, um tipo de vazio na pesquisa das cosmologias ameríndias nos Andes. Em tal contexto, ainda que existam, evidentemente, outros elementos em jogo, não é de estranhar a escassez de etnografias a respeito e menos ainda trabalhos interessados na comparação, seja entre comarcas andinas, seja entre os Andes e as áreas circunvizinhas (como a Amazônia e o Chaco), ou historicamente vinculadas (de maneira tão estreita como a Península Ibérica, por exemplo). Tal desinteresse comparativo se torna ainda mais chamativo em um momento como o atual em que os estudos sobre as terras baixas da América do Sul tem cobrado sua relevância na pesquisa antropológica contemporânea com suas perspectivas sendo aplicadas em outras regiões do mundo.

É dentro deste marco que este artigo busca assinalar, de maneira concreta, alguns dos vários benefícios de empreender comparações sistemáticas para melhor compreensão do mundo ritual andino. Quer também mostrar, através do caso da *herranza*, os vazios que são necessários preencher (como a escassez de etnografias) e os tipos de critérios comparativos (geográficos, temporais e de objetivos) que poderiam ser utilizados nesta tarefa.

Versão em português: Cristhian Teófilo da Silva

Referências

Adanaqué, Raúl (ed.), 2000: "Correspondencia entre José María Arguedas y Luis E. Valcárcel". *La Casa de Cartón* 21: 8-19.

Adelaar, Willem F.H., 1982: *Léxico del quechua de Pacaraos*. Lima: UNMSM.

Archivo "Jose Maria Arguedas" de la Pontificia Universidad Catolica del Perú, 1963: *Fichas etnográficas elaboradas por Alejandro Vivanco sobre las comunidades del valle del Chancay en la provincia de Canta*. 300 fichas mecanografiadas.

Arriaga, Pablo José de, 1920 [1621]: *La extirpación de la idolatría en el Pirú*. Lima: Impr. y Libr. Sanmartí.

Borea, Giuliana, 2004: "Tras los pasos del parián en el evento y en el tiempo. Imágenes y representaciones en la sierra de Lima". En: *Anthropologica* 22: 151-178.

Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL), 2012: *Música Aymara: Bolivia, Chile y Perú*. Lima: UNESCO.

Fuenzalida, Fernando, 1980 [1965]: "Santiago y el Wamani. Aspectos de un culto pagano en Moya". En *Debates en Antropología* 5: 155-187.

Gelles, Paul H., 2002 [2000]: *Agua y poder en la sierra peruana: la historia y política cultural del riego, rito y desarrollo*. Lima: UNMSM.

González Holguín, Diego, 1989 [1608]: *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Lima: UNMSM.

Gose, Peter, 1991: "House rethatching in an Andean annual cycle: practice, meaning, and contradiction". En: *American Ethnologist* 18 (1): 39-66.

Gose, Peter, 1994: *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Rituals and Class Formation in an Andean Town*. University of Toronto Press.

Guamán Poma de Ayala, 1993 [¿1615?]: *Nueva Coronica y buen gobierno*. México: FCE.

Platt, Tristan, 1986: "Mirrors and Maize. The Concept of yanantin among the Macha of Bolivia". En: Murra, John; Wachtel, Nathan; y Jacques Revel (eds.): *Anthropological History of Andean Polities.* Cambridge University Press, pp. 228-259.

Rivera, Juan, 2003: *La fiesta del ganado en el valle de Chancay* (1962-2002). Lima: PUCP.

Rivera, Juan (ed.), 2012: *Una etnografía olvidada en los Andes: el Valle del Chancay (Perú) en 1963 (Alejandro Vivanco Guerra)*. Madrid: CSIC.

Rivera, Juan (ed.), 2014: *Comprender los rituales ganaderos en los andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*. Aquisgrán: Shaker.

Rivera, Juan y Adriana Dávila, 2005: *Músicos en los Andes. Testimonios y textos escritos de dos músicos del valle de Chancay*. Lima: PUCP.

Roca, Demetrio, 1955: "Ceremonias de velorios fúnebres". En: *Archivos Peruanos de Folklore 1*: 138-150.

Taylor, Gerald, 2003: "Relatos quechuas de La Jalca, Chachapoyas". Lima: IFEA.

Tomoeda, Hiroyasu, 1982 "Folklore andino y mitología amazónica. Las plantas cultivadas y la muerte en el pensamiento Andino". En: *Senri Ethnological Studies* 10: 275-306.

Urton, Gary, 1985: "Animal metaphors and the life cycle in an Andean community". En: Urton, Gary (ed.): *Animal myths and metaphors in South America*. University of Utah Press, pp. 251-284.

Vivanco, Alejandro, 1963: "Cuadernos de campo y fichas etnográficas del valle del Chancay". En: *Archivo "José María Arguedas"*. Biblioteca Central de la PUCP.

Zuidema, Tom, 1983: "The Lion in the City. Royal Simbols of Transition in Cuzco". En: *Journal of Latin American* Lore 9/1: 39-100.

Comparaison entre la herranza, la « fête de l'eau » et la zafa-casa dans les Andes

Juan Javier Rivera Andía

Le but de cet article est de comparer le rituel andin qui entoure le marquage du bétail (herranza) avec d'autres rites essentiels du cycle annuel de la région. L'auteur compare tout d'abord la herranza avec les rituels liés au nettoyage des canaux d'irrigation, puis il la confronte avec les cérémonies relatives au recouvrement des chaumières. La première comparaison est géographiquement limitée à une seule région – celle de la sierra de Lima –, tandis que la seconde considère les ethnographies d'autres régions de langue quechua afin de pallier le manque de données existantes sur le sujet. Lorsqu'elle est intégrée de cette façon au cycle rituel annuel, la herranza se révèle être une forme de rite de passage dont les multiples dimensions symboliques sont ici explorées.
Mots clés : Andes, Pérou, rituel, religion, cosmologie

Some Comparisons Between the Cattle Branding Ritual, the "Fiesta del Agua" and the "Zafa-casa" in the Andes

Juan Javier Rivera Andía

This article intends to compare the Andean cattle branding ritual ("herranza") with other rites that are a key component of the annual cycle in this region. First, the compares the "herranza" with the rituals around the cleaning of irrigation cannals, then he contrasts it with the celebrations around the house rethatching. Geographically, the first comparison will be restricted to the same area (Lima highlands), while the second one will consider ethnographies from other Quechua-speaking regions, because of data availability. Finally, framed in this way on its annual ritual cycle, the "herranza" will emerge as a rite of passage whose various symbolic dimension this article will intend to explore.
Keywords: Andes, Peru, Rite, Religion, Cosmology

Comparaciones entre la herranza, la "fiesta del agua" y la "zafa-casa" en los Andes

Juan Javier Rivera Andía

Este artículo intenta comparar un ritual ampliamente difundido en los Andes, la herranza, con otros ritos que constituyen momentos claves en el ciclo anual de esta región. En primer lugar, establezco un contraste entre la herranza y los rituales ligados a la limpieza de los canales de riego (conocidos como "champería" o "limpia acequia", entre otras denominaciones). A continuación, confronto los datos de la herranza con aquellos relacionados al techado ritual de las casas (usualmente llamado "zafa casa" o "wasichakuy"). Geográficamente, la primera comparación está limitada a la misma región de la cual provienen nuestros datos etnográficos de la herranza (la sierra de Lima, Perú). En cambio, la segunda comparación considerará etnografías provenientes de otras regiones de lengua quechua en el Perú, debido a la actual escasez de datos al respecto. Integrándola, pues, en este marco comparativo con ritos cruciales para las actividades económicas y para la formación de las familias, intentaremos delinear la herranza como un rito de paso cuyas múltiples dimensiones simbólicas serán exploradas en este artículo.
Palabras clave : Andes, Perú, Ritual, Religión, Cosmologías

Bio-biográfica

Juan Javier Rivera Andía, (Ph.D., Universidad Complutense, Madrid, 2007), pesquisador de pós-doutorado no Departamento de Antropologia da América da Universidade de Bonn. Formou-se no Peru, Estados Unidos (College of the Holy Cross) e Espanha (Universidad Complutense de Madrid). Foi professor nas duas principais escolas de Antropologia do seu país, diretor do Museo Nacional de la Cultura Peruana e da hoje Dirección de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura. Foi pesquisador visitante na França, Estados Unidos, Holanda, Bélgica, Noruega e Espanha.

Notas

i. Na serra de Lima, o protagonista e autoridade ritual da herranza é o « capitão ». A estapa do ciclo vital encarnada pelo « capitão » - jovem recém-casado » - se representa, em algumas regiões dos Andes, através da figura do zorro (Dusicyon culpaeus). Analisando os « cânones da imaginação » em torno dos zorros, G. Urton (1985) assinala algumas analogias entre as crenças sobre alguns animais e as características consideradas típicas de certas etapas do ciclo vital dos homens. O zorro alude, além disso, a outro protagonista ritual da serra de Lima : o parián da festa da água. [N.T. Importante ter em mente que zorro é substantivo masculino em espanhol e raposa é substantivo feminino em português. Do mesmo modo, como será importante notar adiante, chacua é substantivo feminino em espanhol e chacal é substantivo masculino em português. Desse modo, optou-se por manter zorro e chacua no original para preservar os sentidos de gênero atribuídos aos animais em ambos rituais em que aparecem como protagonistas.]

ii. Depoimento transcrito em: caderno de campo No. 3, página 93-101.

iii. Depoimento transcrito em: caderno de campo No. 10, página 143.

iv. O termo zafar tem, nos Andes peruanos, ao menos duas conotações relevantes. Uma primeira é a de “concluir”, “terminar” (exemplos: “zafar una prenda” por “terminar de tejer una prenda”). Outra significação é a de “madurar” (por exemplo: “yo he hecho zafar a este muchacho”, significando: “yo he criado a este joven [desde niño] hasta que madure”).

v. Segundo Vivanco, a “pirhua” é uma oferenda: “As oferendas que trazem parentes e amigos chamam ‘pirhua’... consiste em adornos com flores e produtos amarrados ao largo de uma corda que se coloca no interior da casa”.