

Tras los pasos del *parian* en el evento y en el tiempo. Imágenes y representaciones en la sierra de Lima

Giuliana Borea Labarthe

La representación de ciertos personajes es parte fundamental de numerosos rituales andinos. El guión seguido, el traje utilizado, las tonalidades de voz, las frases emitidas, los movimientos ejecutados y la capacidad de improvisación caracterizan la *performance* de los sujetos. El presente artículo se centra en un personaje de los rituales de la limpieza de acequias de algunas comunidades de la sierra de Lima: el *parian*. Describiré y analizaré la participación del *parian* en el contexto ritual y las referencias históricas que hablan de él. Con ello busco ahondar en la interpretación del personaje y determinar si existen vinculaciones formales, simbólicas y representativas entre estas figuras del *parian*.

PARTICIPANDO EN EL EVENTO Y TRAYENDO A LA MEMORIA: TRES RITUALES DE LIMPIA DE ACEQUIA

Las descripciones que siguen son parte de salidas de campo a la sierra de Lima entre 1998 y 2002. El primer ritual mencionado se realiza en la comunidad de Cullhuay, distrito de Huaros, provincia de Canta. Presento una descripción más detallada de esta limpieza de acequia dado que he podido participar en ella en 1998, 1999 y 2002. Mi inquietud por el personaje del *parian* parte así de esta experiencia particular. La segunda descripción se desarrolla en la comunidad de Cotto, distrito 27 de Noviembre, provincia de Huaral. Acudí a esta comunidad en una exploración de campo en 2002; no obstante, los datos no provienen de la observación directa de este ritual, sino de testimonios orales. El tercer caso describe la limpieza de acequia de la comunidad de Santa Cruz de Andamarca, distrito de Santa Cruz, provincia de Huaral. Participé en dicho ritual en 1999. Sin embargo, como en el caso de Cotto,

la información presentada responde principalmente a referencias orales sobre la celebración recogidas en la década pasada.¹

Limpia de acequia en la comunidad de Cullhuay

La limpia de acequia de la comunidad de Cullhuay se lleva a cabo los días 14 y 15 de junio de cada año.² En una asamblea previa a la celebración, la comunidad acuerda los últimos preparativos y elige a una *junta ritual*, que ejercerá el cargo por 24 horas en reemplazo de las autoridades reales, así como a los personajes rituales: los *parianes*, el *huaquero*, la *cajera* y el *cura*.

El 14 de junio se hace una faena para reparar y limpiar la acequia principal. Antes de iniciarla, los comuneros se congregan en el sector llamado Huiapa y realizan la armada: chacchan hojas de coca, toman alcohol y fuman cigarillos negros. Huiapa está dividido en dos subsectores que se alternan anualmente para la siembra de la papa maguay, y en el sector que se va a sembrar se lleva a cabo la armada. Después de que el secretario pasa lista para controlar la asistencia de los comuneros empieza la jornada. Hombres y mujeres cargando sus palas, picos y hoces, desmontan las plantas, retiran las piedras y los palos que han caído al canal y los reparan. El trabajo concluye cuando han limpiado y arreglado la acequia desde Huiapa hasta la bocatoma.

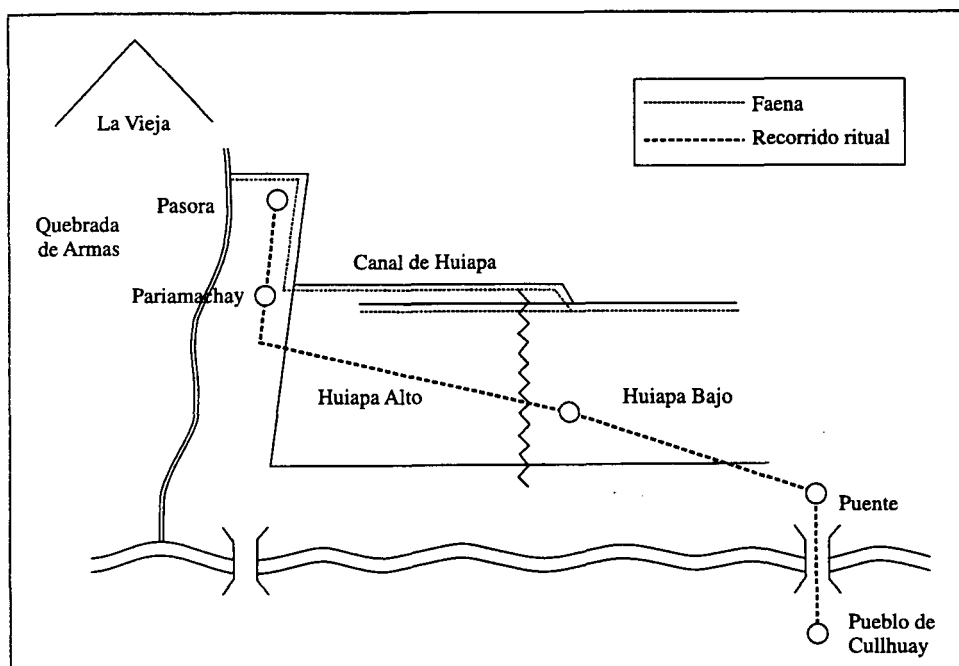
El 15 de junio es el día festivo. Durante esta fecha los comuneros llaman a las cosas por otros nombres o, más específicamente, por sus contrarios o complementarios. Además, el control político de la comunidad recae sobre la junta ritual. Los cargos que la conforman incluyen tanto a los de la junta directiva como a los del sistema de *varayoq* (presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, fiscal, alcalde campo, regidor, teniente, dos alguaciles y apoderado).³ Entre estas autoridades, el apoderado adquiere gran protagonismo.

¹ En estas salidas al campo participaron y colaboraron Silvia Soriano, Guillermo Astete y Gabriel Arriarán, para la comunidad de Cullhuay; Juan Javier Rivera y Guillermo Salas, para la de Cotto; Alejandro Diez y un grupo de colegas, para la de Santa Cruz de Andamarca. Por otro lado, agradezco la asesoría sobre lingüística quechua y aymara de Rodolfo Cerrón-Palomino.

² Villar Córdova (1993) hace una breve descripción de esta celebración; sin embargo, no concuerdo con sus observaciones. Por otro lado, Jiménez Borja, en 1942, escribió un artículo sobre la «danza de parianes» que, lamentablemente, no he podido ubicar (la referencia está en Muelle Jorge. *Revista del Museo Nacional*, tomo XII, 1943).

³ El cargo de apoderado ha ido experimentando cambios en el orden de la jerarquía política: de ser el representante de las comunidades para asuntos internos y externos ahora solo es el encargado de la caja chica, de velar por lo bienes de la comunidad y del cuidado de las moyas; es decir, sus funciones se han visto limitadas hacia funciones de vigilancia con el correr del tiempo y, particularmente, con el establecimiento de las juntas directivas.

Esquema de la «Limpia acequia» de Cullhuay



nismo ya que es el encargado de controlar los gastos comunales de la fiesta y es quien tiene un trato más directo con los parianes.

A mediodía, los comuneros e invitados suben por la quebrada de Armas hasta el lugar conocido con el nombre de Pasora, junto a la bocatoma del canal. Aquí, los participantes se separan en tres mesas rituales de acuerdo con el papel asumido:⁴ 1) la *mesa de la comunidad*, compuesta por la junta directiva ritual y los comuneros; 2) la *mesa de los parianes*, compuesta por la *zorra madre* y sus hijos; y 3) la *mesa del huaquero*, conformada por el huaquero y también, si lo desea, por su esposa.

En las mesas de los parianes y de las autoridades se colocan una bandera nacional y una cruz enflorada. La *zorra madre* y el apoderado son los encargados de llevar las banderas a sus respectivas mesas. La cruz es elaborada en el lugar con las flores que ofrecen los participantes quienes, además, contribuyen con trago, cigarros y coca para la armada. Conforme van llegando a

⁴ Entiéndase por *mesa ritual* una manta tendida en el campo sobre la que se colocan las ofrendas, y alrededor de la cual se sientan los participantes.

Pasora, anuncian su colaboración y la entregan a la zorra madre o al presidente ritual de la comunidad, dependiendo de su ubicación. La comunidad también contribuye con los gastos rituales.

Reunidos en sus respectivas mesas, el secretario pasa lista mientras los participantes enfloran sus sombreros, chacchan coca, toman trago, fuman cigarrillos, conversan y bromean. En la mesa de la comunidad se ofrecen discursos sobre *la costumbre* y la situación y desarrollo de la comunidad. Las mesas se vinculan mediante el intercambio de trago, chicha, coca y cigarros. Por su parte, los parianes, y solo ellos, ofrecen paja a los miembros de la mesa de la comunidad con la que adornan sus sombreros enflorados. La cajera, mujer viuda que toca la caja (en la actualidad, una tarola), anima a los grupos cantando y tocando.



La cajera



El huaquero

Durante la armada, el huaquero se une a la mesa de los parianes. Se dice que los parianes, también llamados *zorros* (según algunos, son *zorras* solo las mujeres), son los encargados de pedir el agua a los seres protectores y de llevarla a las chacras de la comunidad. Es interesante escuchar cómo los parianes en sus bromas se jactan de gozar, en ese momento, de mayor poder que las autoridades del ritual. En cuanto a su atuendo, solo se diferencian del resto de comuneros por llevar en la espalda un manto con atados de paja.



Los parianes

El huaquero enflora el *huaco* que lleva consigo y lo llena de alcohol. Cuentan los participantes, que ha pasado la noche junto con *La Vieja* ofreciéndole pagos para que brinde abundante agua y cuide de los cultivos (esta referencia es parte del discurso, mas no ocurre en la práctica).⁵ La Vieja es la protectora y dueña del agua de la comunidad de Cullhuay y se encuentra en la parte alta de la bocatoma, en el sitio denominado Pumaquihuay. De acuerdo con la historia local, había tres hermanas viudas que se distribuyeron por la quebrada de Canta y tomaron forma de piedras: *de huacas*.

La leyenda, explican los antepasados que me contaron, fueron tres hermanas: una viuda, una soltera y otra que se divorciaba con su esposo. La primera se fue a la Viuda; al terminar la laguna quedó convertida en huaca o en piedra; la segunda pasó a Riguacocha, a la laguna; la tercera quedó, que dicen Vieja, a la subida de Pumaquihuay, que su esposo que venía en seguimiento de ella mandó un hondazo del cerro de Patay, mandó un hondazo, donde quedó convertida en piedra. La costumbre, señores, es agasajar a la piedra, a la huaca para que así nos dé la lluvia, tanto de

⁵ No obstante, esta información es narrada como un hecho que ocurre. Este caso específico no tendría por qué llevarnos a pensar que era una práctica pasada que se dejó de realizar, dado que es posible que ello nunca haya sucedido y se trate de una referencia discursiva ritual —en los rituales ciertos discursos son narrados en presente como si fuesen prácticas concretas— que al ser manifestada en la arena ritual forma parte del evento.

Riguacocha como de Pumaquihuay y seguir esa costumbre para hacer esa acequia, para sembrar papa mahuay, para hacer buena cosecha [...] (Testimonio de Andrés Bandam Soto, 2002)

Acá tenemos una señora viuda, se llama La Vieja. Tres viudas eran: la una viuda se vino por acá, la otra viuda se fue a Chuchún, y la otra viuda se fue a Huamantanga. Acá la tenemos a La Vieja, por eso le celebramos acá. La Vieja era agricultora, sembraba la papa, hacía lo que hace la mujer [...] por eso nos enfloramos, tomamos, cantamos, nos emborrachamos. (Testimonio de Eloísa Gutiérrez, parian, 1998)

Son tres viudas. Uno está en la laguna de Chuchún que le decimos La Viuda⁶. El otro está en Riguacocha y el otro esta aquí en Pumaquihuay, la otra laguna. (Testimonio de Fausta Cajavillca, 2002)

Dentro del ritual, es requisito indispensable que la mujer que toca la caja y canta a las dueñas del agua sea también viuda. Ella nombra en sus canciones a las señoras de Pumaquihuay, Riguacocha y Chuchún y les pide que brinden agua a la comunidad.

Riguacocha mamita, Riguacocha señora. Señora Riguacocha bota bien tus agüitas, para regar nuestra papita. Wui, wui, wui.

Pumaquihuay mamita, señora del pueblo de Cullhuay, wui, wui.

Cerrito de la Viuda subida y bajada, rodeadito de tus pajonales, rodeadito de tus pajonales. Cuando subo a tu cumbre diviso el paisaje, el paisaje de mi hermosa tierra [...]. (Testimonio de una cajera, 1998)

Los parianes, al entregar la paja a los miembros de la mesa de la comunidad, aluden entre risas a que la paja es de las alturas, «del lado junto a las lagunas».

Una vez realizada la armada y los intercambios entre los parianes y la comunidad, la junta ritual hace su juramento en reemplazo, por un día, de las autoridades de la comunidad, y se da paso al bautizo. Quienes han asistido por primera vez al ritual deben *bautizarse* ya que, de otro modo, La Vieja los puede atrapar. Para ello, cada neófito escoge a su padrino o madrina, y el *cura*, en la bocatoma de la acequia, lo bendice en el nombre de Jesús y de La Vieja. Antes de empezar a bajar, cada participante besa la cruz de la comunidad y la de los parianes; tras ello, cada uno deja esta última en Pasora. La otra será llevada al

⁶ La Viuda fue la pacarina de los atavillos, grupo étnico que habitaba esta región (Villar Córdova 1993; Rostworowski 1972; Dillehay 1987). De los deshielos de la Viuda nace el río Chillón que irriga dicho valle.

pueblo. Por su parte, un grupo de *parianes* se dirige a la bocatoma para abrir el canal y bajar por el borde de la acequia llevando el agua a las chacras.

En el punto denominado *Pariamachay*, los comuneros y el resto de *parianes* se detienen para bailar *huaynos* al ritmo de la caja.⁷ Este sector marca el límite entre Pasora y Huiapa. A partir de ahí, la acequia se divide en dos ramales, uno para regar la parte alta, y otro para la parte baja. Luego de unos minutos, los participantes continúan el camino hacia Huiapa, donde se va a realizar un gran almuerzo.

El almuerzo se efectúa en el lugar en el que se sembrará la papa *mahuay* en el mes de septiembre, para lo cual utilizarán el agua del canal (el otro sector se encuentra en descanso, ya que la papa *mahuay* se cosecha en febrero-marzo). En Huiapa la cajera toca y anuncia a viva voz:

Añas para *runku runkullawalan*. *Liklish*, *pupush* *imapitah waqanki*. Wui, wui, wui.⁸
Puentecito Jochachaca déjame pasar a Huiapa para cosechar mis papitas, ¡ay, ayay, papa mahuay!. Pumaqui huay mamita, Riguacocha señora, larga, pues, su agüita para regar mi papita. Wui, wui, wui. (Testimonio de una cajera 1998)

Para el almuerzo ritual la comunidad se vuelve a separar en dos grupos: los *parianes* y la comunidad. Cada familia obsequia un plato de comida a cada miembro de la comunidad, con lo que se produce un gran intercambio de potajes que pueden ser tortillas, cuy asado, tallarines, atún, carne de res, olluco o frutas diversas. Los más adinerados ofrecen vino y otros licores. En el reparto se menciona el nombre y apellido de la familia otorgante. Dada la cantidad de platos, la gente acude con bolsas de plástico para guardar parte de los alimentos recibidos. Durante el almuerzo, los *parianes* se preparan para robar a los participantes sus platos de comida e incluso ollas enteras: «De acá corremos a robar todo lo que encontramos. Ustedes tienen que ganar para la mesa pues [...] esa es la labor. Ellos los zorros, ellos son

⁷ La inclusión de *huaynos* en esta parte del ritual responde a los cambios de los gustos musicales que se producen también en la esfera ritual. Esta alteración de la música ritual es criticada por algunos mayores: «Antes era sólo tinya. No ponen banda, ni guitarra, ni radio, eso no va. Solamente la caja, el apoderado te da. No deben cantar *huaynos*, lo que bailan en la calle, eso es burlarse, es burlarse de la costumbre. Ahora si te gana va a llevar arpa, irán con su tocadisco, eso ya no es la costumbre de la limpia acequia, eso es costumbre de la juventud, todo lo cambia» (Testimonio de Fausta Cajavilla, 2002).

⁸ En esta zona de la sierra de Lima ya no se habla quechua. Sin embargo, estas frases siguen siendo parte de los discursos de la cajera dentro del ritual. *Añas para runku runkullawalan* 'Zorrillo, costal-lluvia, lluéveme'. *Liklish*, *pupush* (posiblemente *puca puca*) *imapitah waqanki* 'Gaviota ¿por qué lloras?'.

zorros, ellos van a ir a quitar las canastas abajo en la mesa» (Testimonio de Eloísa Gutiérrez, 1998). Antes de que los comuneros hayan terminado de almorzar, los parianes se dirigen al puente que une al pueblo de Cullhuay con estas chacras de Huiapa. Antes del puente, y armados con plantas de ortiga, los parianes retienen a los participantes que van llegando. Solo pasan aquellas personas que deben regresar a sus hogares por algún motivo sumamente importante, por lo cual deben dejar su bolsa de comida o alguna otra cosa en prenda.

Puentecito de Cullhuay déjame pasar a mi comunidad para hacer nuestras costumbres. Wui, wui, wui. ¡Viva señores apoderado!

Una vez reunidos, todos los participantes juntos —ya como comunidad— se dirigen al local comunal del pueblo de Cullhuay en donde culmina la fiesta al ritmo de huaynos.

Limpia de acequia en la comunidad de Cotto

En la limpia de acequia de la comunidad de Cotto, también aparece la figura del parian o, como le dicen en esta comunidad, *pallan*. No obstante, esta figura ha perdido parte de su protagonismo ritual. Por ello, nos remitimos a la información otorgada por algunos informantes sobre la celebración de esta fiesta en años pasados.

La fecha de la limpia de acequia se establece en asamblea cuando la temporada de lluvias ha terminado. Anteriormente, se elegía para la celebración a dos pallanes: un zorro macho y una zorra hembra (representada por un varón). La elección se realizaba por sorteo entre los cuatro capitanes de la fiesta del rodeo del año anterior. Entre los seleccionados, se disputaban quién sería el macho, y quién la hembra: «Entonces los viejos tenían que nombrar dos varones, uno se sorteaba para hembra y otro para macho, el que ganaba brincaba entre los dos compañeros y era macho. El que brinca es el macho, la hembra es el que aguanta el macho» (Testimonio de Vicente Gonzaga Medrano, 2002). Si alguno de los capitanes no tenía la habilidad de ser gracioso y de saber comportarse como un zorro podía pagar un jornal a alguien talentoso que lo reemplace.

El pallan macho portaba un *walqui* ('bolsito') con coca y cigarros, y una piel de zorro seca que tenía una *viscaina* ('bollo de espinas') en la boca. La pallan hembra, por su parte, llevaba una trenza de paja, una tinya y una bandera blanca (pañuelo blanco en un palo). El *campo* —cargó dentro del

sistema de envarados— era el encargado de buscar la indumentaria del zorro, mientras que el segundo vocal, el de la zorra.

Los pallanes vigilaban que los comuneros limpien adecuadamente la acequia. Aquel que no cumplía correctamente recibía la amonestación del pallan quien lo hincaba con la espina que llevaba el zorro en su boca: «Pallan es lo que manda la acequia, el es lo que hace limpiar la acequia. Si está mal limpiado le hace regresar, el zorro con la zorra, con su espina tiene: “¿por qué no has hecho esto?”. “Run” se sube por el monte le ensucia la acequia, y vuelta lo tiene que limpiar» (Testimonio de Daniel Falcón, 2002). Igualmente, si la persona demoraba en su labor el pallan lo hincaba y le decía:

Pallan: «Apura, caraju, apura».

Comunero: «Caraju, dame lap lap siquiera, caraju».

Lap lap es una palabra propia de este ritual e implica trago, cigarro y coca.

Además de controlar la faena, los pallanes amenizaban la marcha. Simulaban el apareamiento de los zorros y brincaban encima de los comuneros. El zorro macho jalaba de la trenza a la zorra hembra diciéndole: «ahora, te voy a brincar, caraju». Los pallanes jugaban y gritaban como lo hacen los zorros. Y como los zorros, estos personajes también robaban ganado. Los pallanes debían ir a las estancias y *robarse* un borrego por cada sector para el almuerzo de los faenantes.⁹ Llegaban al lugar y decían:

Pallan: «Aulachi, carajo. Me llevo tu bolega, caraju».¹⁰

Ganadero: «No, no, tayta zorrito. ¡Acá está, acá está, acá está!».

Aquel ganadero que tenía más animales entregaba uno de sus borregos a los pallanes diciéndoles: «te entrego en nombre de esta punta», y luego las otras familias le retribuían con dinero. Los zorros entregaban los borregos a las mujeres que cocinaban el almuerzo, quienes eran comuneras viudas que cumplían su parte de la faena preparando los alimentos.

Antiguamente, esta celebración duraba entre seis y siete días, por lo que los borregos recolectados eran distribuidos para los almuerzos de esta gran faena. Actualmente, la fiesta es más breve.

⁹ Anteriormente, había alrededor de seis puntas de ganado o lugares de estancias —Huacra Cayan, San Juan Pampa, Puma Cayan, Shampu, Pumpuyun y Jacra— de donde los zorros debían conseguir un borrego por cada sector.

¹⁰ 'Ahora sí, carajo. Me llevo tu borrega, carajo'.

Breves referencias de la limpia de acequia en la comunidad de Santa Cruz

Como señalé, en la comunidad de Santa Cruz de Andamarca el personaje del parian fue parte del ritual de la limpia de acequia hace algunos años. Lo que transcribo a continuación son relatos de participantes, basados en sus experiencias anteriores.

Lo organizábamos muy de cerca. A cualquier joven entusiasta se adhería pero no trabajaba, entonces nosotros todo el día trabajábamos terminábamos el tramo, el tramo que es la laguna de Gasgayo, de Margo, o sino de Huacacochca; entonces regresábamos, veníamos haciéndole pomposidad al parian.

Pero para esto el parian tenía que disfrazarse. Al momento de salir de dicho trabajo se le colocaba dos pajas [en la cabeza] y de ahí se le ponía un poco de barro. Él venía disfrazado y tenía que bailar, inclusive tenía que sacarse las medias, o sea descalzo levantarse el pantalón a buena altura. Entonces llegaba a la población y venía con su sapo, a cualquier persona iba, no iba a cobrar para él, sino para su «manchita», para ese grupo de gente que había ido, y pedía su voluntad.

Pero ahora bastante ha cambiado, en cambio más antes era a nivel de cofradía, o sea había dos hermandades acá en Santa Cruz, Andamarca y Corma. Eso lo celebraban con fiesta. Y tenían su ropa. Ahí teníamos el poncho de la Cofradía, un poncho que se ponía el señor que estaba mareadito; ya todo disfrazado se ponía un poncho y había un zorro; una cabeza de un zorro, con ese, aunque no tenía su sapo, él iba a las tiendas entonces sacaba voluntad [...].

Eso ha sido hace ocho, diez años atrás. Ahora ya no el joven ya no, quiere actuar como digo yo.

Hace diez, quince años venían también con sus tiras de sapo [colgadas en el tórax]. Allí les quitaban unas prendas que llevaban las mujeres, los prendedores, entonces cuando querían reclamar les daban su voluntad. (Testimonio de Adrián Tupia, tesorero de la junta de regantes, 1999)

Es una costumbre ya anticuada. Tenían una fe a los manantiales, como una adoración, para que su agua aumente para el riego, era una costumbre. Como festejar a un santo, a todos los manantiales, por eso es que de todos los reservorios salían los parian, pues. (Testimonio de Heriberto Blas, comunero, 1999)

Ahora han hecho nuevos reservorios más cerca a la comunidad, que de cada reservorio a los borrachitos les ponen paja, flores y llevan sapos, y bailando regresan al pueblo. (Testimonio de Nilda Aveldaño, comunera, 1999)

PARIANES Y ZORROS: ENTRE DIBUJOS Y DESCRIPCIONES

Tras haber hecho referencia a los rituales de limpia de acequia en tres comunidades de la sierra de Lima, paso a analizar la figura del *parian* en los dibujos y descripciones de Guaman Poma de Ayala y en la crónica de Pablo Joseph de Arriaga, con el fin de indagar acerca del significado lingüístico del nombre del *parian*, así como de sus funciones y actividades en la época incaica y colonial, y de su simbología en relación a su representación.

Los dibujos y descripciones del *parian* nos permiten ubicar a este personaje dentro de la vida de los pueblos de principios de la Colonia, e incluso del tiempo de los incas. Las representaciones visuales de Guaman Poma ofrecen un valioso material en sí mismo para informarnos sobre la vestimenta, accesorios y prácticas del *parian*. De otro lado, las breves pero precisas descripciones de Arriaga sobre las *parianas* (o *parianes*) refuerzan y complementan la información del cronista indio.

En *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Guaman Poma hace mención de la figura del *parián* en tres secciones: la primera, al señalar el sistema de cargos (Guaman Poma 1993 [1614]: 656-659); la segunda, al describir las obligaciones de los indios como cristianos, donde se incluye un dibujo del *parian* (1993 [1614]: 704-707, 712); la tercera, en la descripción y dibujos del calendario agrícola (1993 [1614]: 909-939).

Arriaga, por su parte, menciona a las *parianas* en cuatro oportunidades: la primera, al enumerar y describir a los adivinos y hechiceros (Arriaga 1920 [1621]: 35-36); la segunda, al constatar los pocos reparos y observaciones que se habían hecho, hasta ese momento, con respecto a las idolatrías (1920 [1621]: 76); la tercera, al señalar las preguntas apropiadas para descubrirlas (1920 [1621]: 142); la cuarta, al mencionar la necesidad de la exhibición y quema de los objetos que forman parte de las idolatrías (1920 [1621]: 152).

Nombrando al parian

En las referencias de Guaman Poma, la palabra *parian* está vinculada a las de *ararihua* y *pachaca*. Según el diccionario de González Holguín, *arariua* significa 'guarda de chacras o frutos' (González Holguín 1989 [1608]: 33). Por su parte, Zuidema afirma que *arariua* deriva de la palabra aymara *huara-rihuasita* que significa 'gritar mucho cuando la gente agarra el zorro' o 'el lobo que roba' (Zuidema 1989: 312). Por otro lado, si bien algunas de las acepciones de *pachaca* son «jefe de cien, siervo o criado principal sobre todos los siervos y haciendas de confianza y el que a su cargo tiene, y el que

guarda todo lo que tiene su amo. o mayordomo despensero, o procurador de la hacienda» (González Holguín 1989 [1608]: 270), Szeminski menciona una significación proveniente del quechua tarmaño que se relacionaría más con la figura del *parián* arariua. *Pachaca*, de acuerdo con el diccionario de Adelaar (1977), sería ‘labrador, el que cuida las chacras’. (Szeminski 1993: 97). Sin embargo, es posible que este diccionario haya extraído esta acepción de la misma referencia que hace la crónica y no de un uso en la práctica.

Con respecto a la significación de *parian*, el panorama no es tan claro. No encontramos referencias ni en el diccionario quechua de González Holguín (1608) ni en el aymara de Ludovico Bertonio (1612). Asimismo, Szeminski, no ofrece una referencia puntual. Arriaga, en su *Extirpación de idolatrías del Perú*, llama a estos personajes *parianas* en lugar de *parian*. Según Tschudi, el nombre de *parianas* podría provenir de la palabra quechua *paria*, un pájaro del género de los gorriones, probablemente del *cocoburus* (Tschudi 1918: 26). De acuerdo con el diccionario de González Holguín, *paria* significa ‘gorrión’ (1989 [1608]: 279).¹¹ Cerrón-Palomino también señala que es posible que la palabra *parián* o *pariana* provenga de *paria* (comentario personal).¹²

Más adelante, discutiré esta posible relación entre el nombre de *parián* y *paria* sobre la base de un análisis simbólico que reforzará esta vinculación lingüística.

Prácticas y rostros del parian

La función y vestimenta de estos personajes son descritas de manera sucinta, pero contundente, por Arriaga, lo que nos da las bases para comenzar a analizarlas. En su *Extirpación de idolatrías del Perú* al ubicar a los *parianas* como un oficio menor entre los adivinos y hechiceros señala:

¹¹ Al definir *pariana*, Tschudi recoge la versión de Arriaga y señala su derivación de *parian*. Por otro lado, en el apéndice recoge la palabra *pariana*, y la define como: «las plumas rosadas del flamenco (*Phoenicopterus ignipalliat*us y Ph. Andinas, Philip), ofrendas también muy apreciadas para sacrificios. Esta garza rosada se llama también *Pariana*» (1918: 231). Sin embargo, encontramos en las crónicas (Guaman Poma; Arriaga; Polo de Ondegardo) y en los diccionarios que a esta ave se le dice *pari huana* en el quechua (González Holguín) o *parina* en el aymara (Bertonio). Sugerir la derivación —aunque Tschudi no lo hace— de *parihuana* o *parina* a *parian* o *pariana* sería forzar el lenguaje (Cerrón-Palomino: comentario personal).

¹² La *n* bien puede ser una abreviación del sufijo aymara —*ni* ‘con’: ‘lugar con gorriones’, o bien, si se encuentra dentro de la frase genitiva *parian arariwa* ‘el gritador de los gorriones’, la *n* puede provenir del genitivo —*na* que, por estar dentro de esta frase, perdería la *a*, la que recuperaría al estar la palabra sola, como en el caso de *pariana* (Cerrón Palomino: comentario personal).

También se puede encontrar entre estos ministros *los Parianas*, aunque no van contados, ni penitenciados entre los que van escritos en los que se hallaron en cada pueblo. Porque estos oficios que se eligen cada año para la guarda de las chácaras. Andan con unos pellejos de Zorra en la caveça, y bordones con unas borlas de lana en la mano, ayunan el tiempo que dura el oficio, que es dos meses poco más, o menos, no comiendo sal ni agí, ni durmiendo con sus mugeres, y mudan al hablar la voz, hablando mugeril y afetadamente. De todas estas cosas, y del origen de ellas cuentan muchas fábulas y tradiciones de sus antepasados, y tienen grandes supersticiones en todo esto. (Arriaga 1920 [1621]: 35-36)

Esta cita se puede disgregar en tres partes que iré articulando con algunas descripciones y dibujos de Guaman Poma. En la primera me referiré al cargo y función del *parian*; en la segunda, a su indumentaria; finalmente, en la tercera, a sus prácticas y relación con el calendario agrícola.

El cargo y función del parian

Porque estos oficios que se eligen cada año para la guarda de las chácaras (Arriaga 1920 [1621]: 35).

Tal como Arriaga, Guaman Poma designa al *arariua parian pachacas* como el *guardador de la sementeras*, quien debía vigilar las chacras de los ladrones y de algunos animales como los zorros, zorrillas y pájaros para que no *robasen* los cultivos:

[...] y en tiempo de sembrar hasta madurar se ha de guardar la sementera de maíz y papas y de otras comidas y frutas como del ganado, de la zorra, del venado, de la zorrilla, de los pájaros, del perdiz, de los papagayos y de los ladrones; que para estos tenía puesto el Inga guardador de las sementeras, les llamaban *arariua parian pachacas*, labradores, allí sarata, papata, llamata, uacaychaychic, atoc, pomamanta, saratari, llamacunamanta, atoc, luycho, anas, chiullo, piscocuna yuto pisacacunamanta, urito runa suuacunamanta uacaychaychic;¹³ y así han de tener esta orden en este reino para el servicio de Dios y de Su Majestad. (Guaman Poma 1993 [1614]: 704, 707)

¹³ La traducción de la frase en quechua es «'Bien guardad maíz, papas, y llamas de zorros y pumas, y el maíz también de las llamas, y de zorros, venados, zorrillas, tordos, pájaros, perdices, y perdices grandes, y de ladrones papagayos e indios guardadla'» (Szeminski 1993: 247).

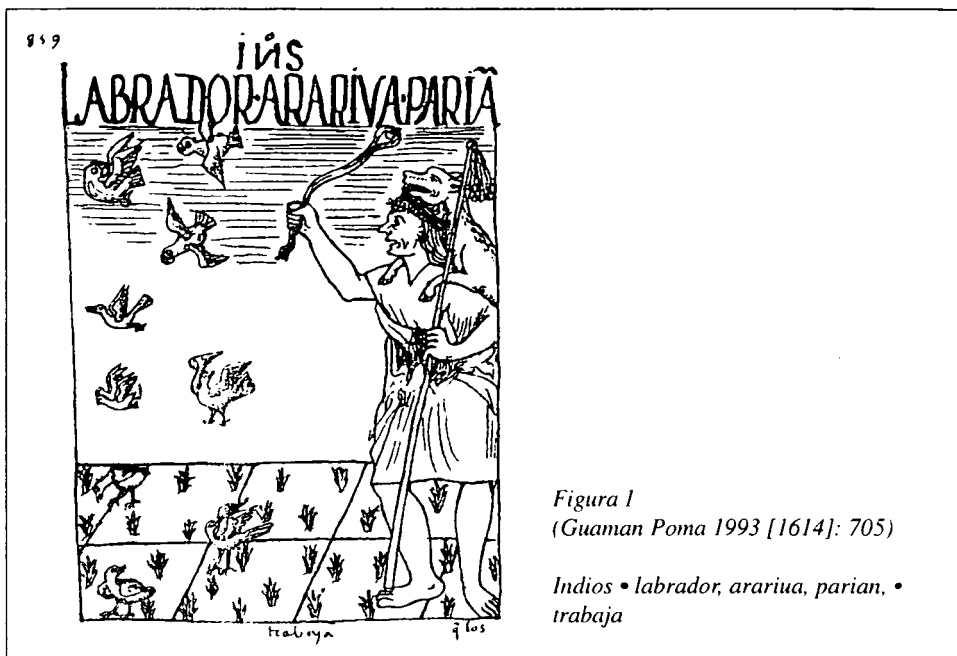


Figura 1
(Guaman Poma 1993 [1614]: 705)

Indios • labrador, arariua, parian, •
trabaja

El oficio de guardar las sementeras era un cargo que, según Arriaga, se elegía todos los años. Ampliando esta información, Guaman Poma afirma que este cargo se remontaba hasta la época de los incas, y que durante la Colonia continuó con sus funciones bajo el mando de los alguaciles mayores y menores (y, por lo tanto, eligiéndose una vez al año). Los alguaciles, a su vez, eran los encargados de controlar las sementeras y de ayudar a los regidores en hacer limpiar las acequias, lagunas y calles.

Alguacil mayor y menor de este reino, justicia de su Majestad, ha de tener brío en su oficio, que no pase demás de la ley. Cada uno juntos visitarán todas las dichas chácaras cada seis meses, que sea dos veces en el año, tiempo de arar y de sembrar; a los dichos indios o indias que no la estiercolare y bien limpiare, y derribare sus montes y aderezare sus andenes [...] y no acudiendo sean castigados así chicos como grandes, para que tengan todos de comer en las dichas chácaras y ayuden a los dichos regidores a hacer limpiar las dichas acequias y lagunas estancas de los pueblos y chácaras, y las calles, de manera que todo quede limpio [...] y ha de parecer y hacer trabajar y estiercolar las sementeras de la comunidad y sapsi, de la Iglesia, de cofrade, del hospital no las lleve, pero ha de parecer y castigar a los indios, indias, muchachos y muchachas, que lo mire desde que se sembró hasta que se acabe. Y que ponga su *parían*, *sorra* [?] y *cascabel* como en tiempo del Inga, con ello visite para

que sea conocido y haga justicia, y si no acudiere con todo lo dicho los alguaciles, mayor; menor, sean castigados [...] (Guaman Poma 1993 [1614]: 656, 659)

La indumentaria del parian

Andan con unos pellejos de Zorra en la caveça, y bordones con unas borlas de lana en la mano. (Arriaga 1920 [1621]: 35)

Con relación al pellejo de zorro, Guaman Poma muestra claramente el uso de estas pieles en sus dibujos. Pero Arriaga señala que este pellejo es específicamente de zorra. En la referencia anterior, el cronista indio afirma «y que ponga su parían, sorra {?} y cascabel», con lo que puede estar haciendo alusión al *parián* y a su indumentaria: la piel de zorra y, posiblemente, uno de sus accesorios. El uso en términos femeninos del zorro también lo encontramos en el ritual del Cullhuay entre quienes señalan que únicamente se puede decir *zorra*.

Además de la piel de zorra, en los dibujos de Guaman Poma el *parian* lleva otros dos accesorios (ver los dibujos 1, 2 y 3): una especie de bastón (bordón) con unas borlas de lana,¹⁴ y una honda o soguilla, que no he podido precisar exactamente qué es.

Las prácticas del parian y el calendario agrícola

Ayunan el tiempo que dura el oficio, que es dos meses poco más, o menos, no comiendo sal ni agí, ni durmiendo con sus mugeres, y mudan al hablar la voz, hablando mugeril y afetadamente. (Arriaga 1920 [1621]: 35)

A diferencia de Arriaga, el cronista indio no hace referencia al cambio de voz de estos personajes, ni al ayuno que deben realizar, datos que son, ambos, adicionales sobre el *parian*. En sus dibujos y descripciones, Guaman Poma muestra que el *parian* residía en una casa pequeña junto a las chacras que cuidaba: «[...] en cada uno de estos [huertos] estén un indio reservado con su ayuda llamado *arariua parian pachaca*; y tenga no más de una casa adonde se meta, y criará treinta gallinas y cien conejos y veinte palomas, y si fuere aldea o villa tenga su capilla, todos tengan su camino

¹⁴ Al señalar la necesidad de exhibir y quemar los accesorios, Arriaga menciona también el uso de los pellejos y de los báculos: «traygan también los cuerpos Chuchus, y los Chacpas y Pacto, y todos los tambores, y los vasos aquillas, y los pellexos, y báculos de las Parianas, y las quepas, o trompetas, y caracoles, y otras cosas que sirvian a las huacas» (Arriaga 1920 [1621]:152).

muy limpio para irlo a ver a caballo [...]» (Guaman Poma 1993 [1614]: 712. El destacado es mío).

En cuanto al tiempo del oficio efectivo, para Arriaga duraba aproximadamente dos meses, mientras que Guaman Poma sostiene que el ararihua parian pachaca cuidaba las sementeras desde la siembra hasta la cosecha, de septiembre a mayo. Sin embargo, en sus dibujos, el parian aparece únicamente en los meses de octubre y marzo, y solo en estos dos meses el cronista menciona la palabra «parian», mientras en los otros meses lo describe como *arariua*. Veamos detenidamente el calendario agrícola que describe y dibuja el cronista para aclarar estas precisiones que nos arrojan luz sobre el parian.

En los dibujos del calendario agrícola, Guaman Poma dibuja y alude al parian ararihua en los meses de octubre y marzo. En ambos meses, su labor de cuidador de las sementeras se reforzaría: en octubre para cuidar que los pájaros no se coman las semillas recién sembradas, y en marzo para vigilar que los zorros, pájaros y ladrones no *cojan* los frutos ya maduros.

Octubre: Oma raymi quilla; este mes se ha de ojear las sementeras del maíz y trigo de regadío, se ha de sembrar y ojearle de los pájaros y perdices, y de noche de la zorrilla, ha de andar con la honda [...]. (Guaman Poma 1993 [1614]: 934)

Marzo: Pachapucui Quilla;¹⁵ este dicho mes se han de ocupar los indios de ojear de los loritos y de otros pájaros, y de las zorrillas y zorras, y de los perros, y de los indios y negros, mestizos que hurtan los chocllos; y así se dice mestizo chucllo: que ello les llama a este mes zara cuay mitani [el tiempo de vigilar el maíz], que ya tienen maduro todas las comidas, y así el Inga en este mes de marzo tenía mandado puesto un juez en cada pueblo de las sementeras, para que no la gastasen los indios, ni los acabasen presto las comidas, y que guardasen para todo el año, porque unos comen de prisa y lo acaban y temprano muere de hambre, y así estos indios llamados *arariua parián pachacas* les castigaba y quitaba, que los acabase la comida desde verde; y también este mes se llama chaupi pucuy quilla [mes de madurar a medias] también hacen chacama, rompen tierras vírgenes para hogaño. (Guaman Poma 1993 [1614]: 915. El destacado es mío)

En los dibujos de los meses de enero y abril se representa también al labrador pachaca arariua (no menciono dentro de estos nombres la palabra «parian» ya que Guaman Poma no lo hace). En ambos meses, el cronista dibuja al cuidador de las sementeras junto a su casa y a una fogata, mas no cumpliendo sus labores directas de ojeador —es decir, espantando a los pája-

¹⁵ Szeminski: *Pacha pucuy quilla* 'Mes de ¿madurar la tierra?' (1993: 97).

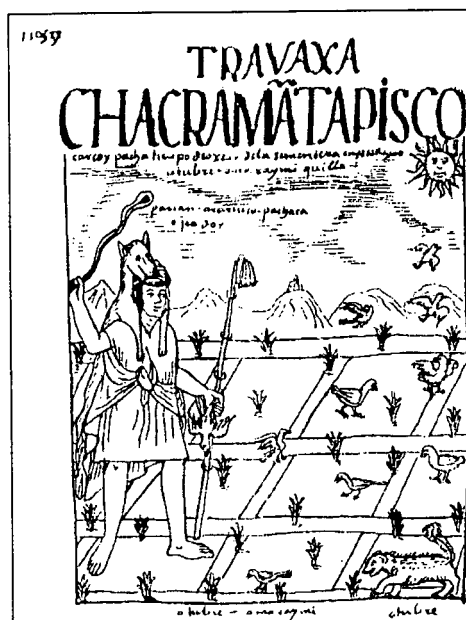


Figura 2 (Guaman Poma 1993 [1614]: 933)
Trabaja · chacramanta pisco carcoy pacha
[tiempo de expulsar pájaros de las chacras],
tiempo de ojear la sementera en este reino •
oma raymi quilla • *parian* ararnito¹⁷
pachaca, ojeador • octubre, omarami.



Figura 3 (Guaman Poma 1993 [1614]: 916)
Trabajos • zaramanta oritota carcoymitan,
marzopacha pocoyquilla [el tiempo de
expulsar papagayos del maíz]¹⁶ • *parian*
arariua, ojeador • marzo, pachapucuy.

ros—, por lo cual no aparece con su atuendo de zorro; sugiero que por ello Guaman Poma no menciona en estos dibujos la palabra «*parian*».

En concreto, se era «*parian*» cuando se llevaba la piel de zorra y se realizaba la acción de ojear, luego se era cuidador: *arariua pachaca*. Así, el nombre de «*parian*» estaba directamente asociado a la acción y al simbolismo de su performance.

Es probable que por ello Arriaga haya señalado que las funciones del «*parian*» duraban aproximadamente dos meses, que sería en el tiempo en el que se debe cuidar las semillas recién cultivadas y luego los frutos ya maduros, para lo cual el *ararihua pachaca* se ponía su piel de zorra, es decir, era un «*parian*» *ararihua pachaca*.

¹⁶ Ver nota a pie de página n.º 14.

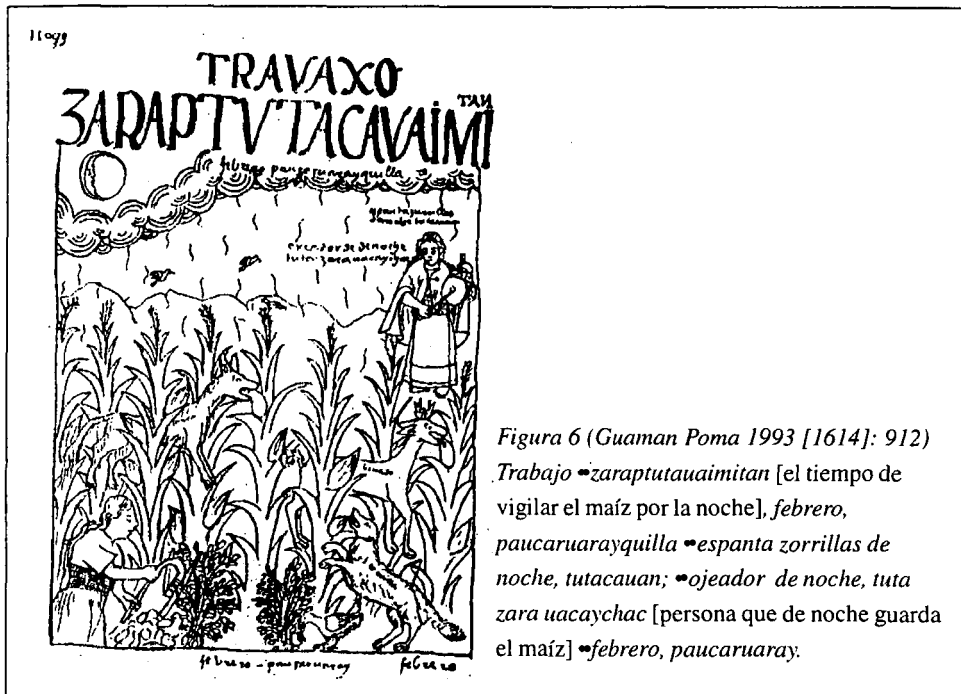
¹⁷ Tomar en cuenta que Guaman Poma no escribe *arariwa* sino *ararnito*.



Por otro lado, de acuerdo con los dibujos de Guaman Poma, la figura del ojeador no queda reducida al *parian* ararihua. Si bien el ojeador del día está representado por el *parian* ararihua, el cronista nos presenta en el mes de febrero al ojeador de la noche. Este es una mujer que lleva una *tinya* y es la encargada de espantar a los zorros, venados, zorrillas y pájaros.

Febrero. Paucaruarai hatun pocuy quilla [mes de diversidad de flores y de gran maduración], que en este tiempo han de romper tierra virgen para maíz o trigo o papas. [...] y los indios se han de ocupar con guardar el maíz y trigo, ojearle, pisco-camayoc,¹⁸ de los pájaros, de las zorrillas añas, de la zorra, ataq, auquianocara, del venado, luycho, de los perros, porque la mazorca de maíz ya tiene fruto este mes de febrero y marzo es la fuerza de los ríos [...] tiempo [...] de rayos, y de ríos, y de

¹⁸ *Pisqu Kamayuq*: 'responsable de pájaros'. Cazador de pájaros, o el que los espanta (Szeminski 1993: 104).



aguaceros [...]. Y en este mes han de limpiar los caminos porque la tierra está blanda, y cavar acequias, y aderezar las aguas de manantiales y pozos, y aderezar las chácaras [...]. (1993 [1614]: 913-914)

Por lo tanto, dentro del calendario agrícola los ojeadores, es decir, los vigilantes de los cultivos, son el *parian* *arariua* —que viste una piel de zorro y lleva un bastón y una soguilla u honda— y la mujer —que toca una tinya—. Ello nos lleva a una interpretación estructuralista que asocia ojeador de noche-luna-mujer-tinya; ojeador de día-sol-*parian*-bastón.

Por ende, sin trazar continuidades fáciles, se pueden observar similitudes tanto formales como simbólicas entre los datos etnográficos actuales y los dibujos, ello en cuanto a la cajera y, como veremos, también en cuanto a los *parianes*.

Simbolismo del parian

El uso de las pieles de zorro por parte de los *ararihuas*, según Zuidema, tuvo un valor homeopático, ya que por ese medio se buscaba contrarrestar los

efectos negativos causados por estos animales (Zuidema 1989: 311).¹⁹ Por otro lado, como señalé antes, Tschudi sugiere que el nombre de *pariana* o *parian* deriva del de *paria* (un género de gorrión), y continúa diciendo:

[...] del cual dos variedades, *la tuya* (*Cocobarus chrisogasres*, Cab) y *los piskaka* (*Cocoborus tórridas*, Cab) solían causar grandes daños en los campos de maíz cayendo sobre él en nubes y comiéndose los choclos lechosos y dulces. Como la principal ocupación de estos guardianes era ahuyentar a los pájaros con sus largas varas adornadas de colores [...] puede muy bien ser que se les aplicara el nombre mismo de los pájaros que tenían que perseguir. (Tschudi 1918: 26)

Estas referencias lingüísticas y de representación no son excluyentes. Los *parianes* estaban cargados de un gran simbolismo (ello puede ser una de las razones por las cuales Arriaga los ubica dentro de los hechiceros y adivinos menores) y, por lo tanto, eran multivalentes.

En consecuencia, propongo que el *parian*, el que ojea las sementeras, estaría articulando al zorro, por medio de su vestimenta y representación, y a los pájaros gorriones, por medio de su nombre. Es decir, la denominación y performance del *parian* hacen alusión a los dos grandes *ladrones* de los cultivos, a los que el mismo *parian* busca espantar: los zorros y sus afines, y los gorriones y otros pájaros similares. El *parian* se presenta entonces como un personaje complejo y polisémico.

Esta relación zorro-pájaros destructores de cultivos está presente en varios relatos andinos. Haré mención a dos ejemplos, ambos provenientes de la sierra de Lima. El primero es de Huarochirí, del manuscrito de Ávila. Cuando Cuniraya, tras su búsqueda de Cauillaca, pregunta a seis animales si está cerca de alcanzarla, de acuerdo con sus respuestas les dará una sentencia y los ubicará como animales con un buen porvenir o como animales que serán malditos. Entre los primeros están el cóndor, el puma y el halcón; entre los segundos, *la zorrina*, *el zorro* y *los loros* (Ávila citado en Taylor 1999).

El segundo ejemplo proviene de un cuento contemporáneo recogido por Taylor en el distrito de Laraos, provincia de Yauyos, en el que se muestra la

¹⁹ Por su parte, Villar Córdova, hablando de la representación, señala que los *parianes* o *parianas* que aparecen en los rituales representan a las *parianes* (o, como se encuentra en los diccionarios, *parivana*), que son aves de las lagunas, de largo plumaje, de color rojo y patas largas (flamencos) (Villar Córdova 1993: 175). Sin embargo, como personaje, dada la información etnográfica y visual, los *parianes* se acercarían más a la representación del zorro, aunque ello no descarta una asociación con las alturas —no específicamente con las parihuanas— si vemos la relación entre el zorro y el agua.

relación entre zorros y loros, ambos considerados *ladrones* por comerse los frutos de las chacras.

Se cuenta que, antiguamente, hubo una gran fiesta en el cielo. Todos los animales fueron invitados. Muy feliz, el zorro se fue cargado por su compadre el cóndor. La fiesta fue muy hermosa y se cuenta que el zorro bailó hasta agotarse. Como estaba bien cansado se quedó dormido. Cuando se despertó, ya no había nadie. Corrió por todos lados. Encontrándose solito, aulló, lloró, se golpeó. Mientras lloraba, se puso a trenzar una soga hecha con paja de la puna. [El trabajo duró] casi un mes. Atándola bien fuerte, se colgó [de la punta y empezó a bajar]. Mientras estaba colgado así, se encontró con una gran cantidad de loros. El zorro, no pudiendo callarse [gritó]: «¿A dónde van ladrones de choclos, *ladronazos*?». Al escucharlo, los loritos, muy enojados, volvieron y empezaron a cortar la soga. El zorro se precipitó abajo. «¡Tiendan una lliclla, tiendan una lliclla!» gritó. Nadie le oyó. Al alcanzar el suelo, se aplastó. Se desparramaron sus tripas y sus sesos. Ese es el cuento del zorro. (Taylor 1987: 256)²⁰

Otra relación que necesita esclarecerse es la vinculación entre zorros/parianes-agua y cultivos. Recordemos que los parianes se representan en los meses de octubre y marzo. Octubre, Una raymi quilla significa «mes del ciclo de agua, mes de comenzar y acabar ciclo de agua, mes de festejar agua» (Szeminski 1993: 144). Además, en este mes se hacían plegarias a la luna pidiéndole agua,²¹ y se «sacrificaban a las uacas, principales ídolos y dioses, para que les enviasen agua del cielo» (Guaman Poma 1993 [1614]: 189). Mientras tanto, marzo es un mes de lluvias fuertes.

Zuidema (1989) ha reunido la información etnográfica contemporánea, recogida por Urton y Platt, sobre la relación del zorro con la estación de lluvias y con el ciclo de cultivo. En Pacarictambo, según Gary Urton, los zorros pronostican en octubre y noviembre el resultado de las cosechas del próximo año por medio de sus aullidos: si en este tiempo los aullidos del zorro son fuertes, será un año con abundantes lluvias y buena cosecha; si el aullido es débil, será

²⁰ Jiménez Borja recoge el mismo cuento en Orcotuna, Valle del Mantaro, pero el final contiene un dato adicional: «[El zorro] gritaba con todas sus fuerzas, que quiere decir, ¡buena gente, tiendan mantas! ¡tiendan toldos y paja que caigo! Al oír tales gritos los campesinos salían de sus casas y ponían en medio de la plaza montones de mantas y ponchos para recibir al que bajaba del cielo. Cuando cayó, los cholos al ver que era un zorro; el mismo zorro que robaba sus cuyes y maltrataba sus sementeras, lo molieron a palos entre todos». (Jiménez 1939: 8). Tomoeda refiere otro final para este cuento, en el cual cuando el zorro cayó a la tierra se reventó «como una naranja podrida», pero salieron de la tierra toda clase de cultivos a partir de los néctares celestiales que había consumido (Tomoeda citado en Gose 2001: 91).

²¹ Véase Guaman Poma 1993 [1614]: 214. Traducción en Szeminski 1993: 183.

un mal año. Igualmente, Tristan Platt refiere que, si en septiembre se ve al zorro dirigirse a las montañas, en la puna habrá buena cosecha, pero si el zorro baja es el valle el que gozará de buena cosecha. El excremento del zorro también es reconocido por los pobladores como un indicador: si hay cáscaras de papa la cosecha será buena en la puna y si hay residuos de maíz será buena en el valle. De ello Zuidema concluye: «En octubre los zorros con sus aullidos pronostican el resultado de las cosechas y de esta manera tiene también una influencia propiciatoria; en marzo, cuando las cosechas maduran, debe anticiparse a su deseo de comerlas» (Zuidema 1989: 319).

En conclusión, si tomamos en cuenta los dos aspectos señalados, el zorro como ladrón y el zorro como el que lleva el agua, se ve un doble simbolismo de este animal: es repudiado, pero a la vez es importante para la pronosticación del año; es quitador de alimentos, pero a la vez es dador por medio del agua.

TRAS LOS PASOS DEL PARIAN: HISTORIA Y REPRESENTACIÓN

En este párrafo, y a manera de conclusión, regreso sobre los rituales de la limpia de acequia, para dialogar desde el evento —en el caso de Cullhuay— o desde el discurso —en el caso de Cotto y de Santa Cruz de Andamarca— con el análisis histórico realizado.

El parian es un ejecutor de creencias, significados e historia. Sin embargo, la complejidad del personaje ritual no solo responde a un encuentro con el pasado, sino que este es actualizado ya sea por medio del evento actual o de la memoria y el discurso. En estos contextos el parian discute su simbología y negocia su vinculación con la historia, con nuevas interpretaciones, y con su ubicación, práctica y representación en el presente.

Un cargo agrícola, un cargo ritual

Más allá de las similitudes entre ambos personajes —por el nominativo *parian*, las características formales y la semejanza simbólica en relación con el ciclo agrícola y pluvial— el arariwa *parian* o *pariana* de las descripciones de Guaman Poma y de Arriaga, respectivamente, es mencionado como un cargo político-agrícola, mientras que en los rituales referidos aparece como un personaje ritual.

Este desplazamiento de funciones se podría entender por la dinámica de las instituciones sociales y políticas que, en muchos casos, ha llevado a que cargos político-rituales tradicionales sufran una paulatina desaparición o un recorte de sus funciones (incluso incorporándose también nuevos cargos).

En este sentido, en la sierra de Lima el *parian* estaría manteniendo y recreando su función ritual, mas su función meramente agrícola habría desaparecido. Esta reducción de actividades se entiende junto con el recorte de las funciones de autoridades tradicionales, como la de los apoderados y miembros del sistema de envarados del que, a fin de cuentas —como también lo señala Guaman Poma—, el *parian* dependía.²²

La función verdadera del apoderado es velar por los bienes de la comunidad especialmente los terrenos, las acequias, las herramientas [...] trabajos dentro de la comunidad. Pero qué pasa: a través de los años van modificando todo. Juntas directivas, jóvenes niegan los derechos de participación del apoderado. El apoderado tenía una caja chica; de esa caja cobraba las moyas de todo, entonces él gastaba, por ejemplo para las faenas traía cigarrillos, coca, cosas que también están pasando ya de moda en todos sitios, se están modernizando. Pero al quitarle el derecho ya no es nadie para trabajar sí ¿y los derechos? Bueno, se encarga de velar, pues, por los intereses, de los sembríos, por ejemplo, de cuidar las moyas, la sementera, la siembra de papa, poner su guardián, ahora no, pues.

Tenía que velar todos los días, entonces se le pagaba, se daba una cuota, un acuerdo de comunidad todos pagaban [...]. Él apoderaba, cobraba, y el apoderado hacía su contrato, buscaba su guardián y era responsable. (Testimonio de Franco Espinoza Amador, Comunidad de Cullhuay)

La vinculación de los *parianes* con estas autoridades tradicionales se evidencia claramente en los rituales analizados. En Cullhuay, los *parianes*, entre bromas, llaman al apoderado *zorrazo* —la cajera lo menciona en algunas canciones,²³ cosa que no hace con ningún otro cargo—, y tanto el apoderado como la zorra madre son los encargados de llevar las banderas nacionales. Por su parte, en Cotto, el alcalde campo y el segunda son los responsables de buscar la vestimenta a los *parianes* macho y hembra respectivamente.

Vistiendo y robando como zorro

En el análisis de las crónicas, la relación del *parian* con el zorro ha quedado establecida por medio de su vestimenta y representación. Ello también ocu-

²² Cabe señalar, que algunas comunidades de la sierra de Ayacucho y de Cusco nombran a un *ararihua* para cuidar las moyas y cultivos; no obstante, no he encontrado referencias de la utilización de la piel de zorro para espantar a los animales de los cultivos y, con ello, tampoco el nombre de *parian* (véase Flores Ochoa 1989; Earls 1991; y Fuenzalida s.a.).

²³ «Riguacocha mamita, riguacocha señora. Pumaquihuay mamita, Pumaquihuay señora. De todos he probado menos del apoderado» (Testimonio de una cajera en el ritual de Cullhuay, 1999).

re en los rituales de la limpia de acequia en los que los parianes visten o llevan una piel de zorro y, además, roban y molestan como zorros.

Las referencias del parian unido a las pieles de zorro en los rituales de limpia de acequia de la sierra de Lima nos vinculan, desde una perspectiva formal, a los dibujos de Guaman Poma de Ayala. En Cotto y en Santa Cruz de Andamarca²⁴ los parianes llevaban consigo una piel de zorro. Por otro lado, si bien en Cullhuay no se refieren al uso de estas pieles, la relación con el zorro se evidencia por medio del nombre, ya que los parianes también son llamados *zorros* o *zorras*.

Además, el parian actúa como zorro simulando su manera de actuar. La práctica corporal y simbólica de los parianes permite contrarrestar el efecto negativo de los zorros. En la comunidad de Cullhuay, los parianes roban la comida de la gente en el gran almuerzo que se realiza en Huiapa; en Cotto, escondían las herramientas con las que los comuneros reparaban la acequia, y *robaban* algunos corderos de los ganaderos; en Santa Cruz de Andamarca, acudían a las tiendas a que les den *alguito*, así como tomaban los prendedores de las mujeres exigiendo una retribución a cambio de devolvérselos.

Trayendo el agua: paja, sapos y barro

El parian se viste y actúa como zorro. A su vez, como hemos visto en el análisis histórico, el zorro y el parian se relacionan con el agua. Esta vinculación parian-zorro-agua se hace más explícita en su participación en los rituales de la limpieza de acequia. En ellos, los parianes son (o fueron) los encargados del agua: *los que llevan el agua*. Por ello se relacionan con las deidades dadoras del agua, es decir, son una especie de intermediarios entre estas y la comunidad o, en algunos casos, ellos mismos estarían representando a estas deidades.²⁵

No obstante, el parian dentro del ritual encuentra otras asociaciones con este elemento vital por medio de sus accesorios, como la paja y los sapos. En la limpia de acequia de Cullhuay, los parianes son los únicos que llevan la

²⁴ Véanse las referencias de Vivanco en el artículo de Juan Javier Rivera (2002). Por otra parte, Ráez menciona que en la fiesta del agua de Lachaqui, Canta, las pisqueras reciben a los varayoc con chicha, «para brindar en honor a la deidad que protege ese sector». El autor señala que, según la tradición, «Parianhuasi era un personaje mítico que recorría los canales montando su caballo negro, desde la toma hasta el pueblo de Lachaqui» (2002: 349). Sin embargo, *parianhuasi* significa 'la casa del parian', por lo que la geografía, por medio de su topónimo, estaría guardando una evidencia o memoria acerca del parian, más allá de lo que la gente mencione.

²⁵ En las referencias de Vivanco se ve la clara relación entre parian y auquillo (véase Rivera 2002).

paja que, según *ellos*, es de la zona de las lagunas, lo que da a entender que el *parian* se asocia por medio de la paja a estas fuentes de agua de las alturas. Cabe señalar que esta vinculación agua-*parian* se refuerza también al dejar la cruz de los *parianes* en la bocatoma del canal y bajar la cruz de la comunidad hasta el pueblo. De otro lado, en Cotto, el *parian* hembra tenía una trenza que era hecha de paja, y en Santa Cruz de Andamarca el *parian* llevaba dos pajas en la cabeza.²⁶

Además de la paja como referente a la altura, a las lagunas y, con ello, al agua, el *parian* también se asocia con los sapos, como se vio en la descripción del ritual de Santa Cruz de Andamarca. Estos animales viven en los estanques, en las zonas pantanosas; por ende, se vinculan con el agua. En esta comunidad también se menciona el uso del barro, el cual refiere a la tierra mojada. Por lo tanto, el uso de referentes como la paja, los sapos y el barro es una forma más de redundar sobre este tema.

CONCLUSIONES

En la etnografía actual encontramos que, para la fiesta de la limpia de acequia, se producen ciertas inversiones o cambios. En Cullhuay, la gente cambia de nombre a las cosas y las autoridades políticas son reemplazadas por las autoridades rituales. Por su parte, en Cotto, los *parianes* hablan simulando una voz aguda y crean nuevas palabras como *lap lap*. Arriaga hacía alusión a la manera de «hablar mugeril y afetadamente» de los *pariana*. Sin embargo, estos cambios, como el tono de voz, parecen responder más a la lógica del ritual que a una continuidad en la forma de hablar del personaje.

Finalmente, dejo como inquietud la relación entre los *parianes* y la caja o la tinya. Tanto en las etnografías como en los dibujos de Guaman Poma, la mujer que toca la tinya es parte integral del personaje del *parian*. Ello lo vemos en Cotto y en Cullhuay —donde la cajera es quien interpela en voz muy fuerte a las zorrillas y pájaros—, así como en otros rituales de la limpia de acequia en la sierra de Lima descritos por Vivanco.

En resumen, el *parian* de las crónicas es el cuidador de las chacras que vigila y espanta con su piel de zorro a los animales para que no se coman las

²⁶ En los rituales de limpieza de acequias de la región de Ayacucho, Ossio (s.a.) y Gose 2001 han analizado la utilización de la paja como referente a la altura y a lo salvaje, y de las flores en relación con el valle. Ello, según el segundo autor, «presenta el riego como un encuentro entre fuerzas hacia arriba y hacia abajo» (Gose 2001: 104). Además, se puede ver la asociación que hace Gose entre el ritual de techado de casa (que anticipa el tiempo de cultivos) y la limpia de acequia.

semillas en el tiempo posterior a la siembra, y para que no estropeen los frutos ya maduros próximos a la cosecha. El parian, como personaje, hace alusión a los dos grandes *ladrones* de cultivos, el zorro y los pájaros gorriónes, articulando al primero por medio de su vestimenta y representación, y a los segundos, por medio de su nombre. Además, junto a su posición en el calendario agrícola como ojeador está su relación con respecto a las lluvias, principalmente, por medio de su vestimenta de zorro.

Los parianes de los rituales, por su parte, enfatizan el lado simbólico del parian de las crónicas. Son personajes intermediarios entre los seres tutelares, los *dueños del agua*, y los pobladores de la comunidad. Comunican, por medio de sus discursos y de su mismo personaje, a los comuneros con los seres protectores a quienes piden agua para sus cultivos. Encargados de la acequia, vinculan, como lo hace esta, a los dueños del agua y a las fuentes de las partes altas con los comuneros y las chacras de pisos más bajos. El uso de la piel de zorro —o del nombre— es parte de la relación simbólica del personaje con el agua. Además, también aparecen en contextos rituales en los que se cuida de las chacras; esto se evidencia en aquel evento —el único registrado— en el cual la cajera interpela a los pájaros, a la zorrilla y a la lluvia. Los parianes rituales representan —al igual que el parian de las crónicas—, por un lado, a los *ladrones* de los cultivos, de los alimentos; por otro, a los dadores o cuidadores de ellos, principalmente, por medio de dar el agua.

En ambos casos, los parianes de las crónicas y del ritual —más allá de sus diferencias— se asocian en su nombre, su vestimenta, su relación con las autoridades tradicionales, su vinculación con lo agrícola y lo pluvial, y su simbolismo.

Con este artículo he buscado iluminar el personaje del parian desde una perspectiva histórica y etnográfica. Textos, dibujos, discursos y prácticas han sido fuentes de estudio. El análisis de los dibujos de Guaman Poma, entendidos como documentos visuales en sí mismos, me ha permitido analizar las características formales y prácticas del parian en la historia. A su vez, el análisis simbólico y el énfasis en la acción y contexto de representación me han permitido describir y analizar al parian en la historia, en el discurso y en el ritual. Su asociación con el tiempo agrícola, lo multivalente de su representación y su proceso histórico hacen de él un personaje complejo que abre caminos para diversos análisis que permitan seguir los pasos del parian.

REFERENCIAS

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

1995 *Diccionario Quechua-Español*. Cusco: Municipalidad del Qosqo.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

1920 [1621] *Extirpación de idolatrías del Perú*. Lima: Sanmarti.

DIEZ, Alejandro

1997 *Comunes y Haciendas: Procesos de comunalización en la sierra de Piura (ss. XVIII al XX)*. Cusco: CIPCA-CBC.

DILLEHAY, Tom

1987 «Estrategias políticas y económicas de las etnias locales del Valle del Chillón durante el periodo prehispánico». *Revista Andina*, n.º 2, pp. 407-456.

EARLS, John

1991 *Viabilidad productiva de la comunidad andina*. Lima: CIPCA.

FIGALLO, Guillermo

1999 *Derecho agrario peruano*. Lima: Gráfica Horizonte.

FUENZALIDA, Fernando

s.a. «Estructura de la comunidad de indígenas tradicional». (Publicado por primera vez como: *La matriz colonial de las comunidades de indígenas peruanas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1969).

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1989 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GOSE, Peter

2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Mamahuaco.

GUAMAN POMA de AYALA, Felipe

1993 [1614] *Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

JIMÉNEZ BORJA, Arturo

1939 *Cuentos y leyendas del Perú*. Lima: Instituto Peruano del Libro.

OSSIO, Juan

s.a. *El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en a fiesta de la «acequia» de la comunidad de Andamarca*. Lima: s.l.

RÁEZ, Manuel

2002 «Jerarquía y autoridad comunal. Los varayos y la fiesta del agua de la comunidad campesina de Lachaqui, Canta». En Gisela Cánepa (ed.). *Identidades Representadas*. Lima: Fondo Editorial PUCP, pp. 331-368.

RIVERA, Juan Javier

2002 «Una antropología del mestizaje. El concepto de cambio cultural en la obra etnológica de José María Arguedas y en la crítica al paradigma indigenista». *Anthropologica*, año 20, n.º 20, pp. 77-102. Lima.

ROSTWOROWSKI, María

1972 «Las etnias del valle del Chillón». *Revista del Museo Nacional*, tomo XVIII, pp. 250-314.

SZEMINSKI, Jan

1993 Vocabulario y traducciones y textos andinos de don Felipe Guaman Poma de Ayala. En Guaman Poma 1993 [1614]: tomo III.

TAYLOR, Gerald

1987 «Atuq. Relatos quechuas de Laraos, Lincha, Huangáscar y Madeá, provincia de Yauyos». *Allpanchis Phuturinga*, año XIX, n.º 29/30, pp. 249-266.

1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: IFEA–Banco Central de Reserva–Universidad Ricardo Palma.

TSCHUDI, Johann Jakob von

1918 *Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo*. Lima: Sanmarti.

VILLAR CÓRDOVA, Pedro

1933 «Folk-lore de la provincia de Canta (en el Departamento de Lima). “El mito de Wa-Kon y los Willka” referente al culto indígena de la Cordillera de “La Viuda”». *Revista del Museo Nacional*, tomo II, n.º 2, pp. 161-179.

ZUIDEMA, Tom

1989 *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.