

El bestiario del manuscrito de Huarochirí

The bestiario of the Huarochirí manuscript

Luis Millones Santa Gadea*

RESUMEN

El rol de los animales en las narrativas indígenas y sus consecuentes representaciones hispanas ocupan una de las más prolíficas expresiones dentro del imaginario andino colonial. Bajo el rótulo de bestiario, este artículo se aproxima, analiza y proyecta, en base a textos primarios así como también interpretaciones actuales, el complejo y variado rol de las bestias dentro del sistema de creencias en los Andes.

Palabras clave

Cosmovisión, religiosidad andina, sistema de creencias.

ABSTRACT

*The role of animals in the indigenous narratives and their consequent Hispanic representations, play one of the most preponderant expressions in the Andean imaginary colonial. Under the label of **bestiario**, this article approaches, analyzes, and projects the complex and varied role of beasts inside the system of beliefs in the Andes, based on primary texts as well as current interpretations.*

Key words

Cosmovision, Andean religiosity, system of beliefs.

Introducción

Todo libro sagrado al narrar el origen del mundo y los acontecimientos que rodearon a este suceso incluye entre sus creaciones primigenias a una fauna y flora muy selectivas, que juegan el rol de los seres que acompañan o preceden a la aparición de los humanos. Su importancia es desigual en este continuo drama de creación, formación o construcción del universo y en cierta forma son ensayos de la obra maestra que será la aparición de la pareja primera, que casi siempre repite en imagen o características a los dioses creadores.

No debe sorprendernos, entonces, que las sociedades privilegien en estos cantares o versos o relatos, de los primeros tiempos, a la fauna y flora que los rodea. Si el cuervo vuela sobre los restos del diluvio o la serpiente es la que tienta a la pareja del Edén, ambos animales eran conocidos en territorio bíblico y sus comportamientos de caza o defensa fueron adquiriendo fuerza de voluntad divina para ser parte de eventos trascendentales en el total del relato religioso. Lo dicho no excluye presencias extrañas al medio, que por diversas razones tienen un prestigio transregional.

Si volvemos la mirada hacia América, tampoco puede extrañarnos que el colibrí o el jaguar tengan espacios notorios en el Popol Vuh. Los mayas apreciaron que la belleza del plumaje y sus características de vuelo no escondían la fiera con que dicha ave defendía su territorio, atacando sin vacilar a especies mucho mayores si se atrevían a volar sobre sus dominios.

Lo del jaguar merece menos explicación; los hábitos nocturnos de un felino que es capaz de atacar al hombre dieron cuerpo a su presencia en el bestiario de los dioses. Sin dejar de mencionar el propio rostro, sus fauces y colmillos o el brillo de sus ojos y el tamaño de sus garras.

En el manuscrito de Huarochirí los animales que se mencionan por primera vez son los loros y caquis, "deslumbrantes de amarillo

y rojo" (Ávila [Taylor] 2008:23; [Arguedas] 2007:13). No son animales de la región, suelen ser llevados de la frontera con la selva amazónica, es decir, de la que se conoce como zona yunga, lo que alude a tierras bajas y cálidas. En el relato recogido por Ávila las aves eran parte del cortejo de Huallallo Carhuincho, la divinidad de las yungas (nombre de la región y sus habitantes) que al ser derrotada por el dios Pariacaca fueron expulsados con sus hombres y aves al bosque tropical.

Pero los loros y otras aves de colores no han perdido prestigio como animales portadores de sacralidad. En muchas de las fiestas modernas reaparecen, evocando con su presencia los tiempos primigenios; mencionaremos solamente dos: la fiesta de las cruces del tres de mayo que se celebra en todo el país, y supone un año previo de preparación y un enorme gasto para los mayordomos o pareja encargada de la fiesta. En Luricocha (Ayacucho), la culminación de la fiesta consiste en llevar las cruces (alrededor de cincuenta) que coronan los cerros vecinos al centro poblado. Acompañan a los portadores de los maderos grupos de danzantes con antaras que tocan sin cesar una misma pieza musical. Se les llama chunchos, palabra quechua que designa en este caso a los habitantes del Amazonas y aunque se trata de gentes de la localidad o pueblos vecinos, efectivamente llevan vestidos selváticos (cushmas) adquiridos en las orillas del río Apurímac. Lo interesante para nuestro estudio es que los "chunchos" llevan loros y papagayos, vivos o disecados colgados de sus hombros (Millones y Tomoeda, en prensa).

No es ésta la única oportunidad en que las aves de Huallallo Carhuincho regresan a las alturas de la sierra peruana. En la fiesta del Corpus Christi, que tiene lugar en el Cuzco, los pueblos vecinos concurren con sus santos patrones. Es así como acuden los fieles del antiguo barrio de San Sebastián, cuya imagen lleva consigo un loro cuyos gritos son interpretados como proféticos sobre lo que sucederá en el futuro. En otras palabras, el ave mantiene características sobrenaturales (Millones 2000: 29-30).

Un ser disfrazado de ave, pero de enorme trascendencia en el texto de Huarochirí, vuelve a aparecer más adelante (Ávila [Taylor] 2008: 25; [Arguedas] 2007:15). Se trata del dios Cuniraya Huiracocha, que usando una fórmula muy común en los Andes recorría el territorio disfrazado de mendigo, haciendo milagros para ayudar en los lugares que transitaba. Tropezó en su andar con la diosa (huaca en el lenguaje de la crónica) Cahuillaca, deseada por todas las otras deidades masculinas. Cuniraya Huiracocha se transformó en pájaro y al advertir que Cahuillaca estaba tejiendo debajo de un árbol de lúcumá, introdujo su semen en uno de sus frutos y lo hizo caer al lado de la diosa, que lo comió. Así quedó preñada sin que ningún hombre hubiera llegado hasta ella.

Lo que sigue es importante para nosotros, porque la crónica revela una primera clasificación de animales gratos e ingratos al dios Cuniraya Huiracocha. Iba él siguiendo a Cahuillaca y preguntando si la habían visto. El cóndor, el puma y el halcón le dieron esperanzas de alcanzarla; la zorrina [el zorrino en el relato aparece como femenino], el zorro y los loros le dijeron que no lo lograría, en consecuencia el dios maldijo a unos y les pronosticó los problemas con que tendrían que lidiar, y bendijo a los otros, augurando los beneficios, de que ahora gozan (Ávila [Taylor] 2008: 28-29; [Arguedas] 2007: 19). Son interesantes también los animales que el dios entrega como tributo a los favorecidos: al puma le ofrece las llamas como alimento, es decir un animal doméstico; al cóndor, que es un ave carroñera, le entrega, una vez muertos, las vicuñas y guanacos o cualquier otro animal de las alturas (todos animales silvestres); mientras que al halcón le promete que comerá picaflores y otros pájaros, ofreciéndole además que los hombres que atenten contra el halcón deberán llorar y hacer penitencia por sus actos.

El mismo relato provee la explicación para la existencia de peces en el mar. Cuando Cuniraya, en persecución de Cahuillaca, llegó a las orillas del Pacífico descubrió que su amada se había refugiado en el fondo del

mar. Su madre, Urpayhuáchac, había ido a visitarla. Frustrado por no hallarla, arrojó a las aguas los peces que la diosa criaba “en un pequeño estanque dentro de su casa”, los que se multiplicaron y ahora pueblan los mares (Ávila [Taylor] 2008: 29; [Arguedas] 2007: 21). Enojada la diosa porque Cuniraya Huiracocha perseguía a una de sus hijas y había violado a otra de ellas, intentó seducirlo y arrojarlo a un abismo, pero Cuniraya descubrió el engaño y huyó.

El documento de Huarochirí, quizá por tratarse de un libro en proceso de formación, lo que es una presunción nuestra, ofrece secuencias interrumpidas o intermitentes de desarrollos míticos. En el capítulo 3 presenta una de las destrucciones del mundo conocido que dará paso a una nueva creación (Ávila [Taylor] 2008:31; [Arguedas] 2007: 23). Como se dijo en líneas atrás estos ensayos son también repertorios expresivos de la relación del hombre con la fauna y flora que lo acompañarán al momento en que el relato mítico tome forma final. El texto citado narra uno de esos momentos en que “este mundo estaba por acabarse”. Un hombre que había llevado a pastar a sus llamas, enojado porque no querían comer las regañó de mala manera. Para sorpresa suya una de las llamas le respondió en su propia lengua, devolviendo el insulto y explicando las razones de su aparente desgano: dentro de cinco días el mar se desbordaría y “el mundo entero se acabará”.

En otra ocasión nos hemos ocupado de la coincidencia de estos ciclos de creación y destrucción de humanidades como procesos paralelos en las sociedades mesoamericanas y andinas (Millones 2005: 163-194). Para los andinos la llama es el animal imprescindible en su ciclo vital, y de importancia en la construcción de su ritual y universo mítico. No es necesario repetir que el animal entero es fuente de alimentación, vestido y objetos rituales, e incluso sus heces son su mejor combustible. La llama, que tiene talla humana, es también el ser propicio para los sacrificios a las divinidades del panteón andino, desde miles de años antes de la aparición de los incas. Es posible que su presencia en los altares haya

reemplazado en parte a las víctimas humanas que propiciaban la relación con el más allá. Lo que hizo pensar de manera ingenua que en términos comparativos las sociedades andinas daban una imagen menos sanguinaria que los mayas o nahuas.

De cualquier manera, el episodio mencionado por Ávila hace ingresar a las llamas en el universo mítico de manera vibrante. El hombre asustado preguntó entonces a dónde ir para escapar de las aguas y las llamas lo guiaron a una elevación que permitió su salvación con la de un grupo de animales que ya habían ocupado la cima del lugar. Se menciona en un principio al puma, al zorro, al guanaco y al cóndor, pero luego el texto aclara que se salvaron “todos los animales sin excepción”, nos dice la cita mencionada. No estaban cómodos y tuvieron que soportar los cinco días de la inundación, que amenazaba ahogarlos, pero la cumbre del cerro Huillcacoto permaneció incólume y sobrevivieron, no sin antes que al zorro se le mojase la cola, lo que explica que hoy tenga un color más oscuro que el resto de su piel.

El capítulo 5 del manuscrito muestra un nuevo ciclo mítico del que será protagonista por muchas páginas el dios Huatyacuri (Ávila [Taylor] 2008: 33-41; [Arguedas] 2007: 27-38). Como en el caso de Cuniraya Huiracocha, Huatyacuri también se presenta como un pordiosero, tan pobre que se alimentaba solo de papas. Llegó al espacio referido por el manuscrito, la cuenca del río Lurín (desde las alturas al valle de Pachacamac) proveniente del mar, y desde las primeras líneas declara el documento que sus ropas menesterosas escondían a una deidad poderosa, hijo de Pariacaca, el dios-montaña que domina toda la región.

Nos interesa porque en el relato ingresan los personajes que mejor han trascendido en la literatura de Arguedas: el zorro de arriba y el zorro de abajo, y han servido de eje narrativo a la última obra de nuestro autor, que justamente lleva ese nombre. En el manuscrito de Huarochirí, Huatyacuri subió de la costa en dirección a la montaña sagrada y dormía

cuando “un zorro que subía se encontró en la mitad del camino con otro que bajaba”. Se ha especulado sobre la coincidencia de que existan dos especies de zorro que ocupan preferentemente nichos de altura y de la costa respectivamente, pero también es posible que tal distinción sea irrelevante para el relato mítico. El zorro en la mitología universal tiene un prestigio variado, más bien de trickster, despojado de la solemnidad o de juicios inapelables de otras deidades. Sin embargo, en este caso el encuentro y su corta conversación informan a Huatyacuri de lo que le espera en las alturas. Hay en el intercambio dos historias, pero solo desarrollan una: la de un falso dios, un jefe indígena, que siendo rico y poderoso pretendía ser divino. El tal señor había caído enfermo y ante el fracaso de sus médicos recibió la oferta de Huatyacuri, luego de haber escuchado la conversación de los zorros. El dios menesteroso le pidió a su hija menor como premio a su curación, Tamtañamca, que así se llamaba el enfermo, accedió.

Como en otras partes de los Andes, los males del cuerpo suelen ser entendidos como acciones voluntarias o involuntarias de terceros, que han ofendido al mundo sobrenatural. En este caso, tal como había sido revelado en el encuentro de los zorros, la causa de su dolor era el adulterio de su esposa, ello había permitido la presencia de dos serpientes que desde entonces habitaban en el techo de su casa y que estaban consumiendo al enfermo. Además, y eso nos sirve para colocar otro animal en escena, un sapo de dos cabezas que vivía en su cocina, debajo del batán, piedra plana, o ligeramente deprimida en el centro, que sirve para moler determinados alimentos. Las serpientes y el sapo tenían que ser eliminados para que Tamtañamca recuperase su salud. Huatyacuri impuso otra condición: la adoración a su padre, la montaña-dios Pariacaca y el reconocimiento de que su reciente suegro no era ninguna divinidad.

Las imposiciones del dios-mendigo se cumplieron y las serpientes se encontraron y mataron, aunque para ello hubo que destruir la hermosa residencia de Tamtañamca.

El sapo bicéfalo huyó y “se dice que vive en un manantial”, donde sigue haciendo el mal; si alguien se acerca, lo enloquece o lo hace desaparecer.

La serpiente y el sapo son también personajes de la saga de los mellizos divinos del Popol Vuh. Ambos aparecen como mensajeros de los señores de Xibalbà. Tamazul, el sapo, llevaba en su vientre al piojo, primer portador de la exigencia de que los hermanos se dirijan hacia el mundo subterráneo a competir en el juego de la pelota. A continuación Zaquicaz, la serpiente, tragó al sapo para viajar más rápido. Finalmente el mensaje llegó a Hunahpu y Xblanque a través del halcón, que a su vez había devorado a la serpiente (Anónimo [Tedlock] 1996: 113-115). Lo interesante del relato es que la secuencia que sigue la relación de portadores del mensaje es a su vez el destino de los animales y sus presas: la serpiente desde entonces se alimenta de sapos, y el halcón de serpientes. También, como en el caso peruano, el relato mítico maya tiene consecuencias ulteriores para el sapo (Anónimo [Tedlock] 1996: 115). Al ser golpeado por los mellizos, para hacerle vomitar al piojo, adquirió la forma física con la que lo conocemos hoy día.

La saga de Huatyacuri no concluye con la recuperación de su suegro. Otro personaje entra en escena y abre el espacio para nuevas especies zoológicas. El cuñado del dios menestero, indignado por el rápido poder adquirido por el recién llegado, le propone competir en diferentes pruebas. Hay que tener en mente que la sociedad andina tiene como célula base la familia extensa, que puede comprometer su ayuda en las tareas de las nuevas parejas. En este sentido, Huatyacuri estaba en desventaja con respecto a su cuñado, que el relato presenta como miembro prominente del pueblo, casado con la hermana mayor de la reciente esposa del dios mendigo.

Aceptado el desafío, la solución obvia fue recurrir a su padre Pariacaca, quien para resolver la primera contienda (beber y bailar) organiza una nueva salida mágica, haciendo intervenir a otros de los animales de especial

importancia en el universo religioso de los Andes. Para empezar, Pariacaca aconseja a su hijo de tomar la forma de un guanaco muerto, al verlo así, el zorro y su mujer, la zorrina, se aprestarán a comerlo, ella traerá chicha en un porongo (vasija de forma globular) y su tinya o tambor; el zorro llegará con su antara y empezarán a comerlo. Entonces, Huatyacuri deberá retomar su forma humana, saltará y gritará con todas sus fuerzas, el zorro y la zorrina partirán asustados y dejarán los objetos que trajeron consigo. Con ese porongo, tinya y antara Huatyacuri vencerá los muchos recursos con que pretendía humillarlo su cuñado. Doscientas mujeres bailaron para el esposo de la hermana mayor, pero al batir de la tinya toda la tierra tembló. A la hora de brindar con chicha el dios bebió sin vacilar los vasos de licor de maíz que le ofrecieron con la intención de emborracharlo. No le hicieron mella. Al revés, cuando de su porongo (que era su sola vasija) sirvió a todos los comensales, todos cayeron sin sentido (Ávila [Taylor] 2008:35; [Arguedas] 2007:39).

Los desafíos siguientes: mostrar mejores ropajes y traer pieles de pumas, no nos ofrecen novedades en la fauna mágica, salvo el desusado color rojo de la piel de puma con que triunfó Huatyacuri. Es en el último desafío de su cuñado, en el que reaparece la fauna mágica convocada por Pariacaca. La competencia era la construcción de una casa. Esta es la actividad en que las relaciones de la familia extensa prueban su capacidad de convocatoria, y en la que el cuñado de Huatyacuri podía exhibir sin trabas su mayor poderío. Fue así como hacia el final del día estaba a punto de concluir la construcción, pero fue derrotado por la multitud de serpientes y aves que levantaron en un santiamén la casa de los recién casados, dejando el edificio listo para la ceremonia final del techado. El techa-casa es un ritual especial con el que se consagra la construcción y formalmente los esposos pasan a ser miembros de la comunidad. El cuñado “cargó las llamas cuanto necesitaba para la obra, y cuando el rebaño [piara en el texto de Arguedas] pasaba por un precipicio, pequeños gatos monteses lo asustaron por encargo de Huatyacuri, que les había rogado

que los ayudaran. Las cargas fueron destruidas, las llamas cayeron al abismo, y venció la prueba" (Ávila [Taylor] 2008:39; [Arguedas] 2007:39).

Derrotado en todas las pruebas que quiso proponer, el cuñado debió someterse a las que el dios menesteroso le retó a continuación: bailar vestidos con huara (taparrabo o calzón) de algodón blanco y cushma (vestido de origen amazónico) de color azul. Pero el desafío era una trampa; mientras bailaba, Huatyacuri entró corriendo y gritando, el terror que causó la irrupción hizo que el cuñado se convirtiera en venado. Así termina su desdichada intervención, el venado subió a las alturas y desapareció (o bien se convirtió en devorador de hombres), su mujer lo siguió pero Huatyacuri la convirtió en piedra, dispuesta de tal manera que su sexo quedase expuesto a la mirada de los caminantes.

El episodio permite, al desconocido redactor del manuscrito, hacer un espacio para la presencia sobrenatural del venado, al que los naturalistas suelen identificar como *Odocoileus virginianus*, que tiene una larga distribución en América: 39 subespecies que pueden encontrarse desde el sur de Canadá hasta el centro de Sudamérica. A continuación del duelo referido, se afirma que antiguamente los venados devoraban a los hombres, pero que a partir de un error en la magia de la palabra, un joven venado se equivocó y dijo ¿cómo nos han de comer los hombres? (Ávila [Arguedas] 2007: 37), o en otra versión ¿cómo haremos para comer hombres? (Ávila [Taylor] 2008: 41). El resultado de esta fallida invocación es que desde entonces los seres humanos son quienes se alimentan de los venados.

Hay que decir que el venado es todo un personaje en el mundo sobrenatural de las dos civilizaciones mayores de América. En el PopolVuh figura en el primer momento de la creación cuando "al venado y a los pájaros les fue dicho que hablen, que no gimán, que no griten, que por favor hablen cada uno dentro de su clase, dentro de su grupo" (Anónimo [Tedlock] 1996:67). El mandato de los creadores no funcionó, los chillidos,

cacareos, graznidos de los animales no llegaron a ser la forma de lenguaje deseado, lo que en última instancia quería decir que las criaturas encontrasen la forma de expresión de su reverencia. Al no conseguir su propósito, se les condenó a ser presa de otros seres. En una nota posterior, Tedlock nos explica que el venado es el resultado de uno de los cuatro intentos para crear a los hombres y que fracasó porque caminan en cuatro patas y no poseen un lenguaje articulado (Anónimo [Tedlock] 1996: 230).

El documento de Huarochirí nos ofrece, páginas más adelante, la actuación de Tutayquiri, otro de los hijos de Pariacaca, que destaca como líder en la lucha de las gentes de las alturas contra los yungas. En su honor se celebraba la cacería comunal que se conoce con el nombre de chaco o chacu. La descripción más completa de este evento pertenece a Garcilaso de la Vega (1985: 20-21) que describe el desplazamiento de muchas personas que en dos columnas van cerrando un espacio en el que quedan atrapados muchos animales silvestres. El escritor rememora el evento como actividad de la nobleza y le da dimensiones reales o ficticias de una actividad exclusiva. Lo que el documento de Huarochirí nos prueba, como muchos otros testimonios, es que el chaco se practicaba en los diversos niveles sociales: comunidad, región, etc., y no era exclusivo del Cuzco, y en este caso nos interesa porque una de las presas favoritas eran los "venados, corzos y gamos", como también refiere Garcilaso (1985: II, 20). Quizá en busca de la piedra bezar, aludiendo a la vieja tradición europea de un trozo sólido en alguna parte de los animales cazados, que contenía propiedades maravillosas (Garcilaso 1985: II, 21).

Los fieles de Tutayquiri entregaban los animales capturados (guanacos o venados, etc.) al sacerdote local o huacsa para que bailara, usando la cola, en una danza llamada ayño (Ávila [Taylor] 2008: 7; [Arguedas] 2007: 71). Finalmente, la crónica menciona otro ritual en el que participa el venado recién cogido como resultado del chaco o bien de una cacería particular. Dado que tener hijos

mellizos o gemelos era considerado como una circunstancia desventurada y de mal augurio, los padres deberían pasar por debajo del venado “para que éste los pisara con las patas”, como parte de un largo proceso de penitencia. Luego se sacrificaba al animal y se comía su carne (Ávila [Taylor] 2008: 145). La versión de Arguedas es muy diferente y en ella solo participan la piel y la cabeza del venado muerto, rellenas de paja, pues la carne ya había sido consumida (Ávila [Arguedas] 2007: 181). En todo caso la presencia ritual del venado se mantiene.

La forma fantástica hasta ahora descrita es una síntesis de miles de años de relación del hombre americano con el medio ambiente, donde los animales han sido interpretados como una de las formas de expresión divina: generalmente, la descripción de los dioses que nos ofrecen los testimonios arqueológicos reúne, en esculturas, relieves, etc., varios de los atributos de diferentes animales, dándonos a entender que la divinidad posee cualidades que solo se pueden entender si se piensa en las distintas características de la fauna seleccionada. Un solo ejemplo bastará para ver este mecanismo de percepción divina.

Si queremos pasar revista a los monumentos más significativos de la religiosidad andina, uno que resulta imposible de eludir es el que se conoce con el nombre de Lanzón y que se encuentra en el templo de Chavín de Huántar (departamento de Ancash). Se trata de un monolito colocado en una galería subterránea que pertenece a la sociedad que floreció en la sierra norperuana alrededor de mil años antes de la era cristiana. Nos interesa la decoración de la columna de granito que se alza de manera vertical (4,5 metros) y que está cubierta por relieves que recuerdan los atributos de distintos seres de la fauna regional.

Desde casi un siglo atrás los estudiosos han tratado de interpretar por lo menos cuál es el animal predominante entre las varias figuras que pueden interpretarse al observar las líneas y prominencias del Lanzón. Julio C. Tello (1960: 173-175) quiere ver que la

“cabeza de este dios es claramente felínica. Su cabellera está formada por haces de serpientes, que se desprenden de la piel enroscándose en la frente y extendiéndose suavemente hacia atrás”. Tiempo después, otro de los notables estudiosos del siglo XX, prefiere llamar al Lanzón como “la gran imagen” a la que reconoce el carácter de deidad, pero prefiere ver en ella una figura humana “aparte de una moderada cantidad de elaboración figurativa”. Para Rowe (1962: 19) “la gran imagen está representada de pie con su mano izquierda en reposo y la mano derecha levantada. Las manos están abiertas y no sostienen nada. El sujeto lleva pendientes en las orejas, un collar y aparentemente una túnica y un cinturón. Su cabello es percibido como serpientes y su cinturón como una cadena de caras”.

La interpretación de Rowe, que llama la atención por su metodología, ha permitido sucesivas aprobaciones y discrepancias, pero ha servido como pista para interpretar otras imágenes de la sociedad de Chavín. Tal es el caso del “obelisco Tello”, una placa de granito rectangular, con incisiones artísticas en sus cuatro lados, que se encuentra en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia (Lima). En ella se han deducido imágenes de caimán y de águila comedora de monos, en función de correlaciones de la sociedad de Chavín con los espacios geográficos de proveniencia y ocupación (Lathrap 1977: 388-340).

Esto no quiere decir que otras sociedades andinas, en diferentes períodos de su historia cultural, no hayan elegido dibujar o grabar o esculpir representaciones naturalistas de sus animales favoritos. Entre los años 200 y 800 d. C., en el Norte del Perú los mochicas desarrollaron una cerámica que a nuestros ojos (en su forma o en sus dibujos) parecía que en muchos casos calcaba la realidad. Pero tanto como en las figuras monstruosas de Chavín, esta conclusión pudo ser una falacia, ya que todavía no conocemos el razonamiento que acompañó la confección de las imágenes, ni los detalles de la respuesta de quienes las reverenciaban. Así por ejemplo, en la cerámica

de los mochicas sobresalen fantásticas piezas que reproducen la forma del pez raya, que no desentonarían en ningún museo de arte moderno. Pero si acudimos a la etnografía, los maestros curanderos de Túcume (departamento de Lambayeque) nos dirán que cuando el fenómeno del Niño hace aparecer lagos y lagunas al pie de las pirámides precolombinas, los peces raya conversan con ellos para proveerlos de nuevos poderes. La belleza de sus formas en barro es apenas el correlato de sus valencias sagradas.

Teniendo en consideración estas rápidas miradas a la arqueología y a la etnografía contemporánea, vale la pena reflexionar sobre la fauna fantástica mencionada en el documento de Huarochirí. La selección de los animales con características sobrenaturales tiene en la región una larguísima historia, de la que hoy apenas vemos la punta del iceberg. Esa historia, quizá de miles de años de antigüedad, puedo remontarse a las épocas de cazadores y recolectores, donde cada uno de los seres mitificados alcanzó un prestigio que los ha dotado del ritual y del sistema de creencias que los rodea, por más que hoy podrían parecer incomprensibles, como por ejemplo, hacer que el venado pise los cuerpos de los padres de mellizos.

Este conocimiento no desmerece la coherencia del relato recogido por Ávila en el siglo XVI, por el contrario, como todo libro sagrado ("pequeña biblia regional" diría Arguedas) refuerza en sus oscuridades el carácter misterioso que hace fuertes a las religiones.

Referencias bibliográficas

ÁVILA, FRANCISCO DE [compilador]. Dioses y hombres de Huarochirí. José María Arguedas [traductor]. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.

ÁVILA, FRANCISCO DE [compilador]. Dioses y hombres de Huarochirí. Gerald Taylor [traductor]. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008.

ANÓNIMO. Popol Vuh. Dennis Tedlock [traductor]. New York: Touchstone, 1996.

GARCILASO DE LA VEGA, INCA. Comentarios Reales de los Incas. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1985.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, DIEGO. Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

LATHRAP, DONALD W. Gifts of the Cayman: Some Thoughts on the Subsistence Basis of Chavin. In: Pre-Columbian Art History, pp. 333-351. Alana Cordy-Collins and Jean Stern, editores. Palo Alto, California: Peek Publications, 1977.

MILLONES, LUIS. San Sebastián también desfila en Corpus. En: Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y del Apurímac, pp. 11-45. Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii, editores. Osaka: Museo Nacional de Etnología, 2000.

MILLONES, LUIS. La tabla del fin del mundo. En: Pasiones y desencuentros en la cultura andina, pp. 163-194. Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones, editores. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.

MILLONES, LUIS y TOMOEDA, HIROYASU. La cruz del Perú. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos, en prensa.

ROWE, JOHN H. Chavin Art. An Inquiry into its Form and Meaning, New York: The Museum of Primitive Art, 1962.

TELLO, JULIO C. Chavín. Cultura Matriz de la Civilización Andina. Lima: Imprenta de la Universidad de San Marcos, 1960.