

Elżbieta Jodłowska

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
e-mail: ela@ejm.pl

Miroslaw Mąka

Instytut Kultury Latinoamerykańskiej w Krakowie  
e-mail: silva.rerum@post.pl

# Huascarán – mitologia i fatum najwyższej góry Peru

## Abstract

## Huascarán – Mythology and Fatality of Peru's Highest Mountain

Huascarán (6768 m. a.s.l.) – Peru's highest mountain peak, located in Cordillera Blanca range, standing over fertile and populated since thousands of years Rio Santa valley in the Ancash department. It's rich mythology, still rarely found among Quechua natives, was shaped in relation with geographical factor of being dominated by a huge seismic activity. Since the ancient times the inhabitants of this region have lived in the shadow of a constant threat, dying in large numbers as a result of earthquakes, enormous avalanches and floods. This study focuses on the mythological narratives and Indian perception of natural disasters, perceived upon broader view of archaic Andean outlook, while at the same time shaped heavily by the cultural trauma. The constant tension between *tremendum a fascinans* within the perception of Huascarán made impact on the folk theodicy, both core, as well as syncretic folk religiousness. The authors also focus on some of the contemporary forms of mythicization of Huascarán, trying to outline the most important aspects to functioning of this mountain within the culture of the Ancash region.

**Keywords:** Andes, Huascarán, millenarian mythology, apocalypse, Andean folklore, avalanche, trauma cultural.

## Kłęski elementarne a mity andyjskie

Dramatyczne wizje Apokalipsy św. Jana Ewangelisty streszczają uniwersalne lęki człowieka w konfrontacji z siłami natury, posiłkując się tropami metaforycznymi, których źródła odnajdujemy w obrazach rzeczywistych kataklizmów. W profetycznym tekście tej najbardziej tajemniczej księgi Nowego Testamentu czytamy, że po złamaniu szóstej pieczęci:

stało się wielkie trzęsienie ziemi  
i słońce stało się czarne jak włosienny wór,  
a księżyc cały stał się jak krew.  
I gwiazdy spadły z nieba na ziemię (...)  
a niebo zostało usunięte jak księga, którą się zwija,  
a każda góra i wyspa z miejsc swych poruszone (Apokalipsa św. Jana, 6, 12–14. Pismo Święte 1965: 1525).

Cytat ten posłuży nam jako punkt odniesienia do refleksji nad zbiorową percepcją klęsk elementarnych oraz implikowanymi przez nie zjawiskami kulturowymi w społecznościach Indian Keczua w północnych Andach Peruwiańskich. Skoncentrujemy się na treściach folkloru, odnotowanych wśród mieszkańców Callejón de Huaylas (departament Ancash) w dolinie Rio Santa, między Huaráz a Caraz. Podejmiemy próbę zarysowania szczątkowo zachowanej mitologii Huascaránu – najwyższej góry Cordillera Blanca i całego Peru, a także współczesnych form jej mityzacji, podporządkowanych uwarunkowaniom historyczno-ideologicznym ostatnich stu kilkudziesięciu lat. W rekonstrukcji tej uwzględnimy regionalną specyfikę czynników natury oraz mechanizmy ich interpretacji, osadzone w szerszym podłożu mitologii andyjskiej. Czynniki klęsk elementarnych nabrał na tym obszarze specjalnego znaczenia, dlatego poświęcimy mu sporo miejsca, zwracając uwagę na interakcje zachodzące pomiędzy wywołanymi przezeń reakcjami psychospołecznymi a ich przepracowaniem w oparciu o asocjacje mityczne. Odwołując się do uproszczonego modelu strukturalnego, spróbujemy zaobserwować relacje pomiędzy „łańcuchem syntagmatycznym” zdarzeń (metonimią) a odpowiadającym mu konstruktem „paradygmatu” mitycznego (metafory) (Leach 2010: 35–37), z uwzględnieniem modelującego wpływu przeżycia zbiorowego, akcentowanego przez antropologię biologiczną jako niezbędny element analizy zjawisk w kulturze.

Obraz końca świata w wizjach apokaliptycznych sprowadza się do totalnej dekompozycji wszystkich elementów kosmosu. W przytoczonym tekście św. Jana Ewangelisty inicjuje ją „wielkie trzęsienie ziemi”, a więc potężny, płynący „od wewnątrz” impuls ruchu. Jego destrukcyjny potencjał zakłóca i niszczy zrównoważoną harmonię świata. W innych koncepcjach apokaliptycznych zagładę przynosi potop lub wielki ogień. W każdej czynnikiem sprawczym jest któryś z żywiołów przekraczający bariery kosmologicznego istnienia. Pozostaniemy na tym pozio-

mie konstatacji, nie wglębiając się w szczegóły wiążące przekazy z konkretnymi obszarami kulturowymi i właściwymi im systemami mitologiczno-religijnymi. Warto wszakże zauważyć, że archetypiczny wzorzec apokalipsy nie sprowadza jej skutków do totalnej „nicości” pierwotnego chaosu, poprzedzającego kosmogonię. Apokalipsa burzy świat, ale równocześnie zapowiada jego odrodzenie, choć – co logiczne – nie jako „re-konstrukcji”, czy „re-pliki” dotychczasowego. Postapokaliptyczna rzeczywistość bywa modelowana schematami utopijnej doskonałości lub wizjami wyidealizowanej przeszłości. Różne kultury wytworzyły w tym względzie odmienne koncepcje w ramach własnych eschatologii kosmologicznych. Enigmatyczna wizja Apokalipsy św. Jana bywa interpretowana teologicznie w kontekście paruzji, czyli ponownego objawienia się Chrystusa na końcu czasów oraz poprzedzających go wydarzeń dotyczących Kościoła i świata. Nie brak różnorodnych, inspirowanych przez nią koncepcji millenarystycznych, zawartych w pismach mistyków i filozofów oraz w spuściźnie sztuki sakralnej (Gryglewicz 1995: 749–751; Thompson 1999). Większość wariantów przepowiedni apokaliptycznych zakłada cykliczność kryzysów, dzielących beczasową nieskończoność na sekwencje, w których istnieje historia i czas.

Zasady te odnajdujemy także w kosmowizji andyjskiej – w postaci ciągu epok mających własny, skończony czas w ramach każdej z nich. Sekwencje współtworzą strumień następstw w obrębie ponadczasowej nieskończoności. Kosmogonia opisuje ich początek w akcie „stworzenia”, lecz eschatologia kosmologiczna milczy na temat ostatecznego kresu, dopuszczając wnioskowanie, że nie wypracowała kategorii „końca absolutnego”, opozycyjnego wobec idei „stworzenia”.

Złożona mitologia andyjska, spadkobierczyni kultur preinkaskich, opisuje cykliczność epok jako odrębnych sekwencji, łącząc je wszakże nadrzędną regułą stopniowego doskonalenia cywilizacyjnego. W porządek ich trwania wpisuje kryzysy apokaliptyczne, nie zawsze jasno sprecyzowane, ale skutecznie eliminujące poprzednią generację na rzecz następnej. Najstarsze informacje na ten temat czerpiemy z *Suma y Narración de los Incas* (1551) Juana de Betanzosa, *Ritos de los Incas* (ok. 1575) Christóbal de Moliny oraz częściowo schrystianizowanej wersji, spisanej w *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) Felipe Guamána Pomy de Ayali (Szemiński, Ziółkowski 2014: 62–70, 239, 240, 379, 380). W dziele tego ostatniego odnajdujemy nazwy mitycznych epok w dziejach Indian, periodyzację ważniejszych okresów historii Peru od przybycia Hiszpanów oraz zapowiedź ostatecznego triumfu chrześcijaństwa w Nowym Świecie (Szemiński, Ziółkowski 2014: 380). Pominiemy tu jego autorską próbę usystematyzowania wydarzeń XVI wieku jako kolejnych sekwencji dziejów włączonych w chronologię po epokach mitycznych. Skupimy się wyłącznie na tych ostatnich, wpisanych w najstarszą tradycję Andów. Nastają w niej kolejno epoki od stworzenia świata i pojawienia się „Ludzi Żywokamiennych” (*Wari Wira Qucha Runa* i *Wari Runa*), poprzez okres barbarzyństwa (*Purum Runa*), ludzi wojowników (*Awqa Runa*), aż do ludzi Inki (*Inqap Runan* lub *Inqa Pacha Runa*). Każda kończy się kataklizmami, określanymi

wieloznacznym, panandyjskim pojęciem *pacha kuti* (Szemiński, Ziółkowski 2014: 83, 379, 386), zawierającym w sobie zarówno sens destrukcji, jak i odrodzenia w nowej formie. „Odwroćcie się świata to po keczua *pacha kuti*, odwróćcie się czasoprzestrzeni, kataklizm, koniec świata, a jednocześnie zmiana władzy” (Szemiński, Ziółkowski 2014: 386). Pojęciem tym określano także katastrofę hiszpańskiej konkwisty, która „przenicowała” świat Indian, naruszając egzystencjalne i kulturowe podstawy jego istnienia. Metaforycznie utożsamiano ją z trzęsieniem ziemi, mówiąc, że „ziemia się zakołysała” (*Inkowie* 2015: 82). Skojarzenie to, werbalizowane również we współczesnych wersjach mitów, ma wybitnie andyjską specyfikę, inspirowaną częstymi doświadczeniami *terremoto* oraz postaciami mitycznych bóstw, które „kołyszą ziemią”. Można wszakże upatrywać zasadniczej odmienności epoki konkwisty od epok mitycznych, gdyż – jak się wydaje – nie kontynuuje ona zasady doskonalenia cywilizacyjnego, lecz w odczuciu Indian degradowuje i barbaryzuje świetność cywilizacyjną Tawantinsuyu.

Zarysowana w wielkim skrócie charakterystyka mitycznych dziejów, zawarta w tradycji inkaskiej, stanowi wstęp do rozważań nad istotą pojmowania wielkich klęsk żywiołowych przez Indian. Należy w nich uwzględnić implikacje wynikające z treści andyjskiego pojęcia *pacha kuti* oraz integrującej roli mitów mesjaniistycznych, obecnych do dziś w tradycji Indian. Te ostatnie łączy indiańska wersja paruzji, czyli idea powrotu Inki i rekonstrukcji wyidealizowanego państwa Tawantinsuyu (Posern-Zieliński 1974).

Antropologiczna refleksja nad indiańskim postrzeganiem klęsk żywiołowych o ogromnej skali – jakże częstych na obszarach andyjskich – musi uwzględniać przemożny wpływ światopoglądu mityczno-religijnego w całej jego synkretycznej złożoności. Warunek ten poszerza pole badawcze o schryzjanizowane, bądź nie, hierofanie gór, a wśród nich o szczególnie złożony obraz *Pacha Kamaqua* oraz andyjskiego Chrystusa, objawiającego się w roli władcy trzęsień ziemi i lawin (Rostworowski 2015). W tym kontekście kluczowym zagadnieniem staje się zdefiniowanie andyjskiej teodycei, którą należy rozpatrywać w ścisłym związku ze stanem głębokiej, wielopokoleniowej frustracji, a nawet anomii społecznej, wywoływanej przez klęski niosące śmierć tysiącom ludzi. Nasza refleksja koncentruje się na dylematach światopoglądowych i zaburzeniach w systemie aksjornormatywnym, nasilonych w wyniku zbiorowego szoku w krytycznych momentach egzystencjalnych oraz nadzwyczaj traumatycznych okresach, następujących bezpośrednio po przejściu kataklizmu<sup>1</sup>. Analiza indiańskiego obrazu klęski żywiołowej zespala więc aspekty psychologii zbiorowej ze spektrum innych czynników kulturowych. Refleksja antropologiczna śledzi zrodzone w tych warunkach formy symbolizacji, których zaistnienie przenosi dyskurs z poziomu psychologii

<sup>1</sup> „Kraje Ameryki Środkowej i Południowej wręcz z rutynową regularnością doświadczają licznych klęsk żywiołowych, które przynoszą ogromne straty w ludziach i dobytku. (...) Poważny i wysoki stopień zaburzeń [posttraumatycznych] dotyczył tam aż 78% prób badanych” (Kaniasty 2003: 24). Por. też: *Człowiek...* 2001: 291–353.

jednostki na poziom społeczny, uprawniając do używania kategorii „trauma kulturowej” (Hałas 2013: 324).

Nasilaniu się społecznych nastrojów antycypacji kryzysów sprzyjają nadzwyczajne zdarzenia, w których zbiorowość rozpoznaje deterministyczne spełnienie mitycznej wyroczni. Kataklizmy takie jak: konkwista, wojny, epidemie i klęski elementarne o wielkim potencjale destrukcji biologiczno-kulturowej, ożywiają głęboko zakorzenione wątki apokaliptyczne, ukonkretniając je dosłownością tragedii.

## Huascarán jako „Wielki Grabarz”

Dolina Rio Santa należy do obszarów najstarszego osadnictwa w Peru, którego ślady sprzed blisko 13 tysięcy lat odnaleziono w jaskini Guitarrero, nieopodal miasta Yungay. Z jej wnętrza otwiera się zachwycający widok na śnieżno-lodowy masyw Huascaránu (6768 m n.p.m.) – najwyższego szczytu Cordillera Blanca i całego Peru. Góra, olśniewająca ogromem i majestatem, jest znakiem rozpoznawczym andyjskiej części departamentu Ancash i najbardziej charakterystycznym elementem krajobrazu. Od najdawniejszych czasów otacza ją jednak aura grozy, jako zabójcy tysięcy ludzi zamieszkujących miasteczka i wsie tej żyznej i gęsto zaludnionej doliny. Opisy i statystyki trzęsień ziemi, gigantycznych lawin niosących zagładę, a także powodzi wywołanych przerwaniem moren górskich jezior znane są dopiero od czasu przybycia Hiszpanów. W okresie tych 500 lat nastąpiło kilkanaście kataklizmów na ogromną skalę oraz niezliczone pomniejsze. Nie przytaczamy tu zestawień i liczb, którym poświęcono osobne opracowania (Morales 1965; Ericksen, Plafkerg 1978; Lliboutry, Morales, Pautre, Schneider 1977: 239–254; „Revista” 1971), wspomnimy jednak o niemal całkowitym zniszczeniu Huaráz w 1725, 1941 i 1970 roku oraz dwukrotnej zagładzie Ranrajirki – w 1962 i 1970 roku. Największa tragedia o rozmiarach apokalipsy nastąpiła w 1970 roku, gdy wskutek silnych wstrząsów sejsmicznych z północnego szczytu Huascaránu zeszła bodaj największa lawina odnotowana w nowożytnych źródłach historycznych, grzebiąc całkowicie pod kilkumetrową warstwą śniegu, lodu i skał miasto Yungay, sąsiadującą z nim Ranrajirkę oraz wiele wsi. Powierzchnia lawiniska miała 31 km<sup>2</sup>, głębokość 4–6 metrów i masę 70–100 milionów ton. Wstrząsy tektoniczne zamieniły większość stolicy departamentu – Huaráz, w kilometry kwadratowe gruzów, grzebiąc pod nimi mieszkańców. W ciągu 135 sekund zginęło około 70 tysięcy ludzi, dwa razy tyle zostało rannych, a liczbę bezpośrednio dotkniętych przez kataklizm oszacowano na blisko dwa miliony (Gómez Bohórquez 2003: 73–77).

Największe tragedie mieszkańców doliny Rio Santa powodowane były przez lawiny schodzące z Huascaránu, którego nazwa bywa potocznie łączona z Inką

Huascarem<sup>2</sup>. Nawet jeśli epicentra trzęsień ziemi znajdowały się gdzie indziej<sup>3</sup>, to ich skutki koncentrowały się głównie na obszarze tego masywu górskiego, gdyż przewyższenia w stosunku do doliny Rio Santa (ok. 4200–4300 m), stromizny południowo-zachodnich zboczy oraz charakterystyka glaciologiczna stwarzały nadzwyczaj dogodne warunki do powstawania gigantycznych lawin, schodzących bocznymi dolinami w kierunku wsi i miast. Nie zawsze wywoływały je trzęsienia ziemi; czasem obrywały się narastające latami masy śniegu oraz tzw. seraków lodowych, akumulowanych w czołach lodowców. Wielokrotnie towarzyszyły im *tsunami* niszczących wód z górskich jezior, wypchniętych przez lawiny po przelaniu moren, dzielących je od niższych partii dolin.

Możemy wszakże domniemywać, że ilość takich zdarzeń, skutkujących hekatombą ofiar, zdecydowanie wzrosła po przybyciu Hiszpanów, którzy skuszeni dostępnością żyznych, nisko położonych obszarów nad rzeką Rio Santa (dawnej: Hatun Mayu), zakładali tam osady, miasteczka i „redukcje” dla Indian. Najstarsze opisy doliny Rio Santa (XVI wiek) oraz mapa istniejących tam stanowisk archeologicznych wskazują, że w okresie przedhiszpańskim Indianie rozważniej lokowali swe wsie, wybierając tereny na wzniesieniach, a żyzne dno doliny przeznaczając na uprawy. Taka struktura osadniczo-rolnicza minimalizowała straty ludzkie powodowane przez lawiny i powodzie. Dopiero od XVI wieku zaczęto budować na terenach zalewowych oraz na naturalnych torach lawin (Alba Herrera 1996; Alvarez-Brun 1970; Gonzales 1992).

## Święty czy przeklęty?

Ogromny masyw Huascaránu, wybitnie górujący nad innymi szczytami Cordillera Blanca, zawsze skupiał w sobie zarówno grozę apokalipsy, jak i majestat „góry kosmicznej” w indiańskim *imago mundi*. Konkluzja ta wiedzie ku nie zbadanej jeszcze przez etnologów mitologii Huascaránu, której indywidualność polega na specyficznym zespoleniu elementów andyjskiej percepcji gór – spójnej zarówno w systemie rdzennych, jak i zsynkretyzowanych wierzeń, z postrzeganiem tej góry przez pryzmat tanatycznego lęku, jako „Wielkiego Grabarza”<sup>4</sup> niezliczonych istnień ludzkich. Z perspektywy zbiorowego przeżycia religijnego o podłożu animistycznym Huascarán objawia się jako *tremendum* i modelowy przykład kratofanii, manifestującej bezwzględną, apokaliptyczną moc niszczenia.

<sup>2</sup> Huascar (Waskhar) zw. Titu Kusi Wallpa Inti Illap (ok. 1491–1532), syn Inki Wayna Qhapaq, przyrodni brat i rywal Ataw Wallpy w walce o władzę nad Tawantinsuyu.

<sup>3</sup> Epicentrum *terremoto* w 1970 roku znajdowało się u wybrzeży Pacyfiku, między Chimbote a Casmą.

<sup>4</sup> Nazwa nadana Huascaránowi przez Henryka Furmanika, autora pierwszego polskiego opisu kataklizmu w dolinie Rio Santa w 1970 roku, sporządzonego na podstawie źródeł peruwiańskich oraz własnych obserwacji miejsca tragedii rok później (Furmanik 1975: 62–76).

W tym kontekście ciekawym przedmiotem refleksji staje się zagadnienie Huascaránu jako hierofanii oraz pytanie, czy jest on górą *Apu*<sup>5</sup>. Ten monumentalny szczyt, dominujący nad innymi górami w promieniu dziesiątek kilometrów w najwyższym stopniu spełnia kryteria symbolicznego wyodrębnienia jako święta góra. Tymczasem wbrew oczywistym przesłankom aspekt ten nie pojawia się wyraźnie w postrzeganiu ludności Callejón de Huaylas – zdecydowanie odmiennym niż w przypadku „wzorcowych” gór *Apu*, takich jak Coropuna (6425 m n.p.m.) w Cordillera Volcánica czy Ausangate (6384 m n.p.m.) w Cordillera Vilcanota. Wydaje się uprawnione przypuszczenie, oparte na materiale wstępnych badań, że stosunek Indian do Huascaránu został zdominowany wielopokoleniową traumą związaną z tragediami na ogromną skalę powodowanymi przez ten szczyt. Zakłóciła ona – choć nie w pełni – pierwotną mityzację Huascaránu jako góry *Apu*, deformując ją potężnym balastem negatywnych konotacji. Hipoteza ta uwzględnia zjawiska z zakresu psychologii zbiorowej, ale w ścisłym powiązaniu z podłożem mitycznym, interpretującym „sprawczość” Huascaránu jako intencjonalną emanację potężnego i groźnego „bytu”. Percepcja góry ma charakter osobowy o silnym zabarwieniu emocjonalnym, wszakże jej zdefiniowanie nie jest jednoznaczne. Indiański stosunek do natury, zwłaszcza do gór, przeniknięty ideą ontologicznej harmonii świata, zespolonej z animistyczno-panteistyczną wizją boskości jako immanentnej cechy wszechrzeczy, stanowi podstawową cechę religijności andyjskiej<sup>6</sup>. Osobowe postrzeganie gór wpisuje się w tradycyjny światopogląd, co potwierdzają opowieści folkloru, wypełnione antropomorfizacjami gór wchodzących w interakcje pomiędzy sobą oraz z ludźmi. Często przewijają się w nich motywy „skamienienia”, czyli przemiany ludzi w skały lub góry (Mazurkiewicz 1987: 74–77), obecny już w najstarszym zbiorze mitów z Huarochiri (*Bogowie...* 1985: 16, 28, 33, 47, 48, 87, 90, 91, 98), a spotykany na terenie całych Andów. Stanowi wyrazistą ekspresję symboliczną jedności człowieka i elementów natury, pomiędzy którymi płynnie zachodzą relacje przemian substancjalnych. W tej koncepcji ideowej nie ma śladu materialistycznego pojmowania gór.

Ciekawym i wiele mówiącym przyczynkiem do opisu tego zagadnienia jest poczyniona przez nas obserwacja w czasie wędrówek po Andach w towarzystwie Indian Keczua. Zauważyliśmy wśród nich wyraźną skłonność do pareidolii, czyli szczególnego wyczulenia na antropo-, bądź zoomorficzne podobieństwa form skalnych, gór, masywów, a nawet jezior. Wielokrotnie wskazywali fragmenty konfiguracji terenu, zwłaszcza grani na tle nieba, po-

<sup>5</sup> Słowo *Apu*, w znaczeniu: „duch lub moc góry” bądź jako tytuł nadawany górze uznawanej za emanację mocy i świętości, w północnym Peru (region Ancash) występuje słabiej niż w Peru środkowym lub południowym, niemniej jest tam również znane (Carranza Romero 2003: 34).

<sup>6</sup> Pisząc o cechach animizmu i panteizmu andyjskiego, czynimy uproszczenie, nie wnikając w subtelności stosowania tych pojęć w opisach religijności andyjskiej – tematu szeroko dyskutowanego i różnie interpretowanego przez etnologów i religioznawców. Dla naszych rozważań ten poziom uogólnienia pozostaje wystarczający.

równując je do stojących lub leżących postaci ludzkich, głów, zarysów twarzy oraz sylwetek zwierząt i ptaków. Nierzadko zaskakiwali nas spostrzegawczością, podnosząc z ziemi kamienie o ludzkich lub zwierzęcych kształtach. Można w tym dostrzec nieprzypadkowy związek z miejscowymi wierzeniami na temat zoomorficznych kamieni, zwanych w regionie Callejón de Huaylas oraz sąsiednim Conchucos *illa rumi*, przechowywanych w domach jako talizmany, obdarzone pozytywną mocą o pochodzeniu piorunowym (*illa*) (Justo 1946: 86; Salas Carreño 2002: 336, 337; Carranza Romero 2003: 81). Indiańska pareidolia nie jest zjawiskiem wyłącznie biologicznym, wynikającym z psychologii procesu postrzeżeniowego. Jej efektywność determinują i wyostrzają czynniki relacji kulturowych człowieka z górami. Znajduje to wyraźne odzwierciedlenie w keczuańskiej toponomastyce Andów – zarówno w toponimach włączonych do powszechnego nazewnictwa geograficznego, jak i mikrotoponimach, przywiązanych do skał, głazów, jaskiń, wąwozów i innych formacji terenowych znanych tylko lokalnie. Toponimy mają nierzadko podwójną warstwę znaczeniową: fizyczno-zmysłową – opartą na bezpośrednich skojarzeniach morfologii terenu z człowiekiem, zwierzęciem lub częściami ich ciał oraz kulturową – identyfikującą te formy jako przynależne konkretnym, najczęściej mitycznym postaciom. Spektakularnym przykładem kulturowego zobiektywizowania wyobrażeń pareidolicznych jest głęboki wąwóz o regularnych kształtach, wcinający się w rozległy stok górski nieopodal Chavin de Chuántar. Jego tradycyjna nazwa to „Vagina de Achicay”, nawiązująca do mitycznej czarownicy popularnej w folklorze regionu Ancash<sup>7</sup>. Przykładów tego rodzaju można przytoczyć bardzo wiele.

## Najstarsze wątki mitów i zagadka nazwy „Huascarán”

Relacje pomiędzy człowiekiem a górami odzwierciedlają legendy i wątki mitologiczne, w które obfituje folklor Callejón de Huaylas. Kilka wariantów tych opowieści dotyczy bezpośrednio Huascaránu. W niektórych pobrzmiewa surowy typ narracji i poetyki rodem z odległych epok, na inne zaś nawarstwiły się ludowe reinterpretacje zdarzeń historycznych. Sprowadzone do syntezy – opowiadają historię nieszczęśliwej miłości młodzieńca Huascara do pięknej córki miejscowego kacyka, noszącej imię Huandoy. Rozgniewany ojciec dziewczyny, nie akceptując ich związku, skazał oboje na śmierć, przywiązując do skał wysoko w górach – tak by umierając z zimna, mogli na siebie patrzeć. Do doliny Llanganuco spływały ich łzy, tworząc bliźniacze jeziora: Orconcocha (jezioro męskie – *laguna macho*) i Chinancocha (jezioro żeńskie – *laguna hembra*). Bóg *Inti* (lub o innym imieniu)

<sup>7</sup> Salas Carreño 2002: 343–346. Zaobserwowaliśmy, że wąwóz „Vagina de Achicay”, dobrze widoczny z okien autobusów przejeżdżających pobliską szosą, jest stałym przedmiotem dosadnych żartów indiańskich pasażerów, podczas gdy *gringos* podziwiają krajobraz, nieświadomi specyfiki tego miejsca.



zlitował się nad nimi, zamieniając ich w sąsiadujące ze sobą góry o imionach: Huascarán i Huandoy. Natomiast na kacyka i jego lud zesłał karę w postaci niszczących lawin schodzących z Huascaránu, do dziś nękających mieszkańców doliny Rio Santa. Opowieść tłumaczy zatem nieszczęścia kataklizmów jako nadprzyrodzoną sankcję za zbrodnię dawnego władcy doliny. Jest to ludowa wykładnia dylematów andyjskiej teodycei – próba mitycznej racjonalizacji tragicznego fatum determinizmem boskiego wyroku, karzącego „grzech pierworodny” przodków. Niektóre wersje opowieści zapowiadają kres kary, gdy z roztopionych lodowców wyłonią się kochankowie, a miłość zatriumfuje nad złem. Dostrzegamy więc wątek mitu millenarystycznego, zakładający radykalne, utopijne „przenicowanie” świata, którego warunkiem jest, jak wiemy, kryzys apokalipsy. Nasuwa się refleksja, że w okresie ocieplenia i gwałtownego zaniku pokrywy śnieżnej w Andach kara w postaci lawin zostanie wkrótce cofnięta, ale prawdziwa apokalipsa może nadejść w konsekwencji zmian klimatycznych i innych zagrożeń wiszących nad tym regionem<sup>8</sup>.

W zbiorze legend Marcosa Yauri Montero (2014: 23, 24, 39–41) odnajdujemy bez wątpienia najstarsze, preinkaskie wersje wzmiankowanych opowieści, zawierające genezę Huascaránu oraz łańcuchów Białych i Czarnych Kordyliarów. Co ciekawe, Huascarán jest w nich kobietą, która zamienia się w górę, zaś pozostali bohaterowie tych długich i zawyłych opowieści także ulegają petryfikacji, przyjmując kształty szczytów, które do dziś noszą ich imiona. A zatem Cordillera Blanca i Negra to transformacje niegdysiejszych ludzi zasiedlających mityczną praeumenę. Mamy do czynienia z modelowym przykładem obrazowania jedności człowieka i natury w archaicznym światopoglądzie andyjskim. Jedności, której nie dzieliły granice substancjalne bytów. Dynamikę tych przemian porządkują czytelne prawa logiki, zakładające nieodwracalność transformacji w obrębie sekwencji epoki. Człowiek bezpowrotnie zamienia się w kamień, który wszakże nadal ucieleśnia formę bytu, nie zaś martwą materię. Radykalne odwrócenie wektora może nastąpić dopiero u źródeł „nowego czasu”, który wyłoni się w kolejnej epoce po kryzysie apokalipsy.

Cytowane legendy, a raczej mity o typowej narracji najstarszych andyjskich tekstów kulturowych stanowią spuściznę *illud temporis*, która nie tylko tworzy folklor słowny regionu, lecz umożliwia weryfikację pozornie oczywistych faktów, takich jak zaskakująca historia nazwy najwyższego szczytu Peru. W potocznym mniemaniu wywodzi się ona od Inki Huascara (Waskhara) (por. przypis 2), upamiętniając jego wybitną rolę w burzliwym, początkowym okresie konkwisty. Przytoczone mity mają jednak nieporównanie starszą genezę, sięgającą zapewne tysiącleci. Niepodobna więc, by imię Huascar (lub jego zbliżone formy) pojawi-

---

<sup>8</sup> W dolinie Rio Santa lawinowo – *nomen omen*, narastają problemy z degradacją środowiska naturalnego przez działające tam giganty kopalniane i otwieranie wciąż nowych. Zatrucie gruntów i wód przynosi katastrofalne straty w uprawach. Kopalnie generują także nabrzmiewające problemy społeczno-kulturowe, których opis wykracza poza ramy tego opracowania.

ło się w kontekście tej góry dopiero po śmierci historycznego Waskhara w 1532 roku. Tekst mityczny cechuje „kanoniczność” i niezmienność na poziomie paradygmatu, nawet jeśli obudowują go zewnętrzne naleciałości o charakterze historycznym. Tu zaś mamy do czynienia z wyjątkowo „czystymi” wersjami, prawie bez owych naleciałości. Postać o imieniu Huascar (lub Huascarán) funkcjonuje w logicznych związkach z innymi bohaterami mitów, więc próba utożsamienia jej z historycznym Waskharem byłaby absurdem. Związek imienia Huascar (w takim lub podobnym brzmieniu) z najwyższą górą Peru ma genezę bez porównania starszą niż szesnastowieczna. Kwestią przypadku jest fakt, że historyczny Inka nosił imię o pradawnej genezie, podobne do nazwy omawianej góry. Jej etymologia ludowa (nie wdając się w szersze rozważania leksykologiczne) wiąże się z „łańcuchem górskim” (Julca Guerrero 2016: 41).

Istnieją też ślady innej, pradawnej nazwy Huascaránu, która brzmi „Matarao” lub „Matasaju”. Jej etymologia nawiązuje do „podwójności” czy „bliźniaczości” (Alba Herrera 2016: 77; Yauri Montero 2013: 131, 191), co pozostaje w zgodzie z fizyczną „dwoistością” tego masywu, złożonego ze szczytów Norte i Sur. Dodatkowym uzasadnieniem wyeksponowania „dwoistości” w nazwie jest dominujący w kulturze andyjskiej wzorec dualistycznego postrzegania natury. Kształt Huascaránu może stanowić wzorcową egemplifikację tej idei. Nazwa odeszła jednak w niepamięć, ostatni raz zanotowana w wypowiedziach sędziwego Indianina w latach 70. XX wieku. Brak jej także w słownikach keczua, używanego w tym regionie (Carranza Romero 2003; Parker, Chavez 1976).

Intuicja podpowiada, że rozpropagowanie nazwy „Huascarán” jako patrolnej – pochodzącej od imienia historycznego Inki – mogło nastąpić wskutek akcji indygenistycznej, reaktywującej tradycje inkaskie w ramach kształtowania tożsamości narodowej, odwołującej się do wyidealizowanej wizji Tawantinsuyu. Nastąpiło to najpewniej w ciągu ostatniego stulecia lub niewiele wcześniej. Majestatyczna, najwyższa góra Peru, wręcz domagała się szczególnego wyodrębnienia i dowartościowania, stanowiąc idealny przedmiot nowej, wyrazistej symbolizacji<sup>9</sup>. Pojawiające się w legendach imię Huascar czy Huascarán nasunęło skojarzenie z historycznym Inką Waskharem. Intencjonalne rozpropagowanie informacji, jakoby nazwa najwyższej góry Peru była spuścizną rdzennej, patriotycznej tradycji

---

<sup>9</sup> Należy zwrócić uwagę, że najważniejszy symboliczny aspekt Huascaránu – czyli fakt, iż jest on najwyższą górą Peru, mógł być wykorzystany w propagandzie indygenistycznej dopiero wtedy, gdy został naukowo dowiedziony, czyli w 1909 roku (De Larminat, Bullock-Workman 1911). Niedoskonałość techniczna XIX-wiecznych pomiarów, szczególnie dokonywanych bez wejść na szczyty, rodziła wiele sporów na temat wysokości różnych gór. Szczególnie spektakularnym przykładem może być święta góra *Apu Coropuna* (6425 m n.p.m.) w Cordillera Volcánica, którą znany peruwiański geograf Paz Soldan uznał w 1863 roku za najwyższy szczyt Ziemi (!). Natomiast wysokość Aconcagua (6960 m n.p.m.) – najwyższej góry obu Ameryk, weryfikowano kilkanaście razy w XIX i na początku XX wieku na poziomie powyżej 7000 m n.p.m. (maksymalnie nawet 7500 m), co wynikało także z usilnej chęci udowodnienia, że Ameryka posiada jedyny „siedmiotysięcznik” poza kontynentem azjatyckim (Paryski 2016).

ostatnich stuleci, oddającej hołd władcy Tawantinsuyu wykreowało efektowny symbol, nadzwyczaj ważny w dziele upowszechniania idei indygenistycznych. Tak ważny i spopularyzowany, że przesłonił stare, rodzime mity<sup>10</sup>. Pojawia się pytanie, czy symbol ten wywarł wpływ na postrzeganie Huascaránu przez miejscową ludność? Uważamy, że nie miał on żadnego znaczenia, gdyż dla zrozumienia jego sensu niezbędna jest świadomość historyczna, a nie mityczna. Starsze pokolenie Indian, słabo wykształcone lub bez edukacji, mówiące wyłącznie w keczua, nie tylko nie dostrzega żadnego związku Huascaránu z Inką Waskharem, ale nawet nie wie o istnieniu takiej postaci. Nie zawsze też uświadamia sobie, że jest to najwyższa góra Peru, gdyż fakt ten stanowi „zewnątrzny” element wiedzy, spoza miejscowej tradycji. Huascarán jest postrzegany jako bezwzględnie największa i najważniejsza góra, lecz w odniesieniu do regionu, nie zaś kraju, którego wizja dla prostego ludu jawi się mgliście i niekonkretnie. W terenie nadal można usłyszeć strzępy legend na temat Huascaránu, zdominowanych jego złą sławą. Natomiast indygenistyczny mit, wiążący nazwę z historycznym Inką, młode pokolenia poznają w szkole w ramach programu historyczno-patriotycznego obowiązującego w Peru.

## „Czarna legenda” współczesnego alpinizmu

Fatalizm Huascaránu nie ogranicza się do tragedii lawin nękających mieszkańców doliny Rio Santa. Ciekawym współczesnym przyczynkiem, który wpisuje się w kontekst „czarnej legendy” tej góry, jest jednoznaczna opinia na jej temat w środowisku alpinistycznym, w szczególności wśród zawodowych przewodników i tragarzy, rekrutujących się spośród miejscowych Indian. Huascarán przyciąga jak magnes wspinaczy z całego świata, pragnących zdobyć najwyższą górę Peru oraz całej strefy tropikalnej Ziemi, a zarazem czwarty pod względem wysokości szczyt Ameryki Południowej. Wejście na wierzchołek i powrót wymagają zwykle sześciu dni, dobrej aklimatyzacji i sporej praktyki we wspinaczce śnieżno-lodowej. Góra ma opinię nie tyle trudnej technicznie, co niebezpiecznej i ryzykownej, z powodu nieustannego zagrożenia lawinami, wyjątkowego nagromadzenia szczelin lodowcowych, częstych załamań pogody, a także huraganowych wiatrów i bardzo niskich temperatur (do -35°C) w partiach szczytowych. Obiektywne trudności w połączeniu z dużą liczbą alpinistów, nie zawsze umiejących im sprostać, przekładają się na coroczną smutną statystykę ofiar. Przyczyny większości wypadków śmiertelnych nie budzą wątpliwości i nie kryją żadnych zagadek. Huascarán otacza wszakże aura tajemnic związanych z niewyjaśnionymi zaginię-

<sup>10</sup> Okoliczności powiązania Inki Waskhara z najwyższą górą Peru są przedmiotem badań autorów, a przedstawiona hipoteza nie ma jeszcze udokumentowania w postaci konkretnych faktów intencjonalnej akcji indygenistycznej.

ciami ludzi, i to bynajmniej nie w najtrudniejszych partiach lodowo-śnieżnych, lecz przede wszystkim na ogromnym i skomplikowanym topograficznie obszarze skalnym w niższych częściach góry. Liczne dzikie urwiska, wąwozy, progi skalne, źleby, ciekі wodne i nieprzebyte kolczaste zarośla na stromych stokach czynią teren wyjątkowo niebezpiecznym dla tych, którzy pobłądzą poza niewyraźne i mylne szlaki. Oficjalne statystyki mówią o 12 osobach zaginionych bez wieści tylko w ciągu ostatniej dekady, ale zawodowi przewodnicy indiańscy wiedzą swoje: niewyjaśnionych zaginięć było w tym czasie znacznie więcej, a sięgając wstecz, liczba ta wzrasta wielokrotnie. Masyw Huascaránu usiany jest szczątkami ludzi, których dotąd nie odnaleziono. Żaden inny szczyt w Peru, a najpewniej w całej Ameryce Południowej, nie pochłania rocznie tak dużej ilości ofiar, jak ten – i chociaż w większości przypadków znane są obiektywne przyczyny ich śmierci, to jednak fakt ten współtworzy „czarną legendę” góry i umacnia aurę jej grozy.

Uczestnicy francusko-belgijskiej wyprawy w Andy w 1951 roku po nieudanej próbie zdobycia Huascaránu usłyszeli od starego Indianina w wiosce Mancos kategorię słowa: „*Gringo no puede subir*” („*Gringo nie może tam wejść*”) (Kogan, Leininger 1961: 59). Można śmiało przyjąć, że nie była to odosobniona opinia, tylko artykulacja szerszego przekonania Indian o osobowej, metafizycznej wrogości tej góry.

## Cisza, dźwięk, obraz i „zmaza symboliczna”

Zacytowaliśmy na początku fragment Apokalipsy św. Jana obrazujący wizję „końca świata” jako totalnej dekompozycji kosmosu. To, co z natury stabilne, porusza się; to co jasne, staje się ciemnością; rzeczy, których istotę i sens tworzy kolor, tracą ten atrybut na rzecz jego przeciwieństwa. Niebo „zostaje usunięte” tak, jak zwija się starożytną księgę, a gwiazdy spadają na rozkołysaną ziemię. Pojawia się słynny oksymoron „czarnego słońca” (Stala 1980: 105–121) jako modelowy przykład pozornej i niemożliwej *coincidentia oppositorum*, czyli zespolenia przeciwieństw w antagonistycznym starciu. Złoty blask staje się czernią, która przeczy jego naturze, konkretyzując trop literacki w rzeczywistych obrazach kataklizmu: szarego słońca nad całunem pyłu i kurzu ze zburzonego przez *terremoto* miasta, w którego gruzach duszą się żyjący jeszcze ludzie<sup>11</sup>. W biblijnej Apokalipsie księżyc staje się czerwony jak krew, a w starożytnych apokalipsach andyjskich życiodajny deszcz zaprzecza swej naturze, stając się zabójczym „czerwonym deszczem”.

<sup>11</sup> Fragment opisu trzęsienia ziemi w Huaraz w 1970 roku: „Domy waliły się niby parkany pod uderzeniami huraganowego wiatru. Mieszkańcy wybiegali na zewnątrz, gdzie czekała ich śmierć w wąskich uliczkach, z których nie było szybkiej ucieczki. Słychać było przerażające krzyki, oszalałe matki biegały w poszukiwaniu swoich dzieci. Całe miasto tonęło w kurzu, ludzie dusili się z braku powietrza, kaszel mieszał się z krzykami rannych” (Furmanik 1975: 63).

zamieniającym ludzi w głazy<sup>12</sup>. Zanim jednak uderzy huragan zniszczenia, następuje „cisza przed burzą”. Ten kolejny trop metaforyczny odzwierciedla ulotny, lecz wyrazisty stan, obserwowany w naturze, ale co ciekawe – zawarty też w obrazach mitów powiadających, że przed stworzeniem andyjskiego świata nie było wiatru – tchnienia życia pobudzającego ruch i dźwięk<sup>13</sup>. Wiatr można metaforycznie zestawić z oddechem, a zatem „cisza przed burzą” nastaje wtedy, gdy świat „wstrzymuje oddech”<sup>14</sup>. Cisza, metonimicznie bliska śmierci, poprzedza apokalipsę. W świecie animistycznej transcendencji konceptualizacja idei „końca świata” osiąga apogeum w milczeniu bogów, podlegających unicestwieniu wraz ze światem, którego są częścią. Konceptcja nieśmiertelności bóstwa ujawnia ograniczenia ramami epoki. Ślady takiej metaforyki odnajdujemy wielokrotnie u ludów Ameryki Południowej i Mezoameryki. Znamienny przykład daje Diego Durán (1537–1588), bodaj najwybitniejszy kronikarz i znawca religii Azteków. „Co do Azteków, to opisują oni początek ich końca jako rezultat zapadającej ciszy: bogowie już do nich nie przemawiają” (Todorov 1996: 72).

Gene Savoy tak wspomina moment tuż przed ogromnym trzęsieniem ziemi w Ranrajirce w 1962 roku:

Pomimo ulicznego gwaru miasteczko przytłoczyła niesamowita cisza. Przestały śpiewać ptaki i ucichł lekki wiaterek, który wiał przez prawie cały dzień. Nie szeleścił żaden liść (Savoy 1990: 26).

Identyczny moment niezwyklej ciszy, która nastąpiła przed kataklizmem w 1970 roku, zapamiętali mieszkańcy Caraz. Przyroda zamarła, wiatr przestał wiać, z okien domów dochodził tylko zgiełk meczu piłkarskiego. Ulice opustoszały, gdyż przed telewizorami i radioodbiornikami zgromadziła się większość mieszkańców, oglądając i słuchając transmisji mundialowego meczu<sup>15</sup>.

Trzeba wsłuchać się w tę ciszę jako zwiastunkę śmierci, bo taką pozostała w zbiorowej pamięci tych, którzy przeżyli. Zbliżyć się do ich emocji, by odczytać algorytm przemian bodźców psychicznych w fakty kulturowe. „Ciszy przed burzą” nie da się zamknąć w dialektyce przyczyn naturalnych, a współczesna wiedza

---

<sup>12</sup> *Bogowie...* 1985: 37, 50, 91. Próba zrozumienia źródeł andyjskich symbolizacji mitycznych nasuwa skojarzenie zabójczych „czerwonych deszczów”, a także „żółtych i czerwonych gradów”, które bogowie zsyłali na ludzi – z opadami piroklastycznymi podczas erupcji wulkanów, w tym stężonego kwasu azotowego, mającego postać czerwonego deszczu. Prehistoryczne ludy Ameryki Południowej doświadczały takich kataklizmów na terenach aktywnych wulkanicznie i mogły je włączyć w obrazy mitów.

<sup>13</sup> „Dawnymi czasy wiatry się nie zdarzały” (*Bogowie...*, 1985: 25).

<sup>14</sup> „W ślad za Eliadem można powiedzieć, że doznawanie i doświadczenie czasu dane jest człowiekowi w pierwszym rządzie dzięki rytmowi oddychania. W praktykach ezoterycznych buduje się na tym technikę zatrzymania czasu czy też wyjścia poza czas” (Wasilewski 2010: 348, 349).

<sup>15</sup> Pajuelo Prieto 2014: 51. Transmitowano wówczas mecz Meksyk – ZSRR, rozgrywany w ramach mundialu, budzącego powszechne zainteresowanie z powodu pierwszego w historii uczestnictwa reprezentacji Peru w mistrzostwach świata.

o reakcjach zwierząt i ptaków na infradźwięki poprzedzające trzęsienia ziemi, jest nam zupełnie zbędna. Nie wyjaśniamy fizycznych przyczyn „ciszy”, lecz szukamy jej miejsca w łańcuchu dyskursu mitycznego, odnajdując fenomen milczenia jako niezbędny element „bezczasowości” sprzed kreacji świata i u jego schyłku. Gdy nie ma niczego, nic nie emituje dźwięku, gdyż: „Každy dźwięk zwiastuje obecność konkretnego bytu” (Sullivan 2007: 124). Czy można stopniować głębię ciszy? W kategoriach fizyki nie, ale w kategoriach kulturowych z pewnością można. Ciszsza metaforyczna i symboliczna przybiera nieskończenie wiele postaci. Ta, która nadchodzi przed apokalipsą, to „cisza śmiertelna” – której absolut zderzy się za chwilę z potwornością dźwięków nadchodzącej katastrofy.

Powróćmy do relacji podróżnika i odkrywcy Gene Savoya, świadka zagłady Ranrajirki 10 stycznia 1962 roku:

Prawie trzy miliony ton lodu i skał oderwało się ze ściany Huascaránu i runęło prosto w dół stromego wąwozu z siłą dziesięciokrotnie większą od siły pękającej zapory, miażdżąc wszystko niczym kamień młyński. Zanim lawina uderzyła na Ranrahirca, porwała małe przysiółki i ich mieszkańców. Jak gigantyczna fala wpadła z potwornym rykiem na stok po drugiej stronie doliny, niszcząc po drodze mosty, aż setki mil dalej wylądowała się wreszcie w Oceanie Spokojnym (Savoy 1990: 27).

W opowieściach ludzi, którzy przeżyli wielkie kataklizmy w dolinie Rio Santa, powtarza się motyw potworności dźwięków *terremoto* i nadchodzącej lawiny – jeszcze straszniejszego, jeśli połączyła się z milionami ton wód górskiego jeziora, wypchniętego siłą uderzenia w dół doliny. Miasta i wsie znikwały w gigantycznej, sięgającej kilkunastu metrów, czarnej fali błota, kamieni i lodu, zmieszanych z wyrwanymi drzewami, fragmentami domów, samochodami oraz ciałami ludzi i zwierząt. Pamiętnego 31 maja 1970 roku, słysząc narastające dudnienie, wielu mieszkańców Caraz wybiegło sprzed telewizorów na ulice. Niektórzy klękali, wiedząc już, że tylko sekundy dzielą ich od śmierci. Inni próbowali szaleńczej ucieczki w kierunku wzgórz. Rozlegały się paniczne krzyki: „Nadchodzi Paron!”<sup>16</sup> – jeszcze jeden przykład spontanicznej antropomorfizacji natury – jeziora, które w przekonaniu ludzi ruszyło z gór, niosąc zagładę.

W relacjach naocznych świadków zejścia lawiny w 1970 roku pojawiają się kolejne wątki budzące skojarzenia z wizjami Apokalipsy św. Jana. Po kataklizmie zaczęły się wielkie ulewy, które ludzie uznali za kontynuację apokalipsy, powiadając, że „runęły niebiosy” (Pajuelo Prieto 2014: 71). Wzburzone wody Rio Santa niosły z hukiem ogromne głazy i wymywały z mułu setki ludzkich zwłok. W rozmowach ogarniętych grozą Indian rzeka Santa również uległa antropomorfizacji. Powiadano, że „umie myśleć” i „lubi jeść ludzi”, gdyż wielu z nich zakosztowała (Pajuelo Prieto 2014: 71).

<sup>16</sup> Pajuelo Prieto 2014: 51. Laguna Paron (4185 m n.p.m.) – największe jezioro w Cordillera Blanca, położone w Dolinie Paron. Odległość pomiędzy jeziorem a miastem wynosi ok. 20 km, a różnica wzniesień ok. 2 km.

W Huaráz mieszka sędziwy Godofredo Zegarra, legendarny rzeźbiarz ołtarzy, figur świętych oraz słynnego krucyfiks „Señor de Mayo” w tym mieście. Jego żywot to zdumiewająca historia czterokrotnego, i jak twierdzi – cudownego – ocalenia z największych kataklizmów *terremoto*, lawin i wylewów górskich jezior. W 1970 roku odnaleziono go rannego pod gruzami domu, cztery dni po katastrofie. Traumatyczne, a zarazem opatrnościowe doświadczenia ukierunkowały drogę życiową artysty, który bez reszty poświęcił się rzeźbie sakralnej. Z fascynujących opowieści zarejestrowanych przez nas w jego gościnnym domu (w maju i czerwcu 2016 roku), warto przytoczyć znamieny szczegół, związany z omawianym „dźwiękiem” apokalipsy. W 1941 roku Huaráz doświadczyło jednej z największych tragedii w swych dziejach; skutek trzęsienia ziemi pękła morena jeziora Palcacocha w dolinie Cojup<sup>17</sup>. Pięć milionów ton wody oraz drugie tyle kamieni, błota i wyrwanych drzew przewaliło się przez wioski i przysiółki na zachód od Huaráz, po czym w dwóch potężnych falach runęło na miasto, niszcząc większość zabudowy i zabijając przeszło 8000 ludzi (Wegner 2014). Tego dnia Zegarra, wówczas dwunastoletni chłopak, szedł ulicą, gdy nagle z bocznej przecznicy wybiegł śmiertelnie przerażony pasterz, krzycząc przeraźliwie w języku keczua, że zbliża się „straszny głos” i trzeba uciekać. Przechodnie nie rozumiejący keczua zlekceważyli krzyki chłopca, Zegarra zaś, mówiący w tym języku, pobiegł wraz z nim w kierunku wyżej położonej części miasta. Z góry usłyszeli wyraźnie ów „straszny głos” – łoskot setek walących się domów i ryk gigantycznej czarnej fali, która pochłaniała kolejne kwartały miasta. Zegarra umknął w ostatniej chwili. Charakterystyczne, że pasterz usłyszał przerażający, nieznan mu dźwięk i nie wiedząc jeszcze, czym jest, doznał panicznego *el susto* – ogromnego lęku, który jemu i Zegarrze uratował życie. Odgłos zbliżającej się czarnej fali powodziowej w 1941 roku zapamiętało wielu świadków. Jeden z nich wspomina, że podczas porannego spaceru nagle wyrwały mu się psy i zaczęły uciekać. Za chwilę zaczął narastać odgłos, „jakby bieгло, ryjąc, stado tysięcy byków” (Gadea Sánchez 2010: 51).

Apokalipsa objawia się najpierw strasznym głosem, przewyższającym wszystkie dźwięki natury. Głosem, którego grozy nie wyrazi żaden opis, gdyż brakuje dla niego adekwatnych słów, a wszelkie porównania i próby werbalizacji stają się bezsilne. Etnomuzykolog badający kultury andyjskie Lawrence E. Sullivan zauważa, że: „Nowy unikalny dźwięk lub pieśń mogą kreować nową formę istnienia” (2007: 124) i dodaje: „Święty dźwięk staje się warunkiem doświadczenia pełni bytu” (2007: 125). Parafrazując to stwierdzenie *à rebours*, można dopowiedzieć, że nowy, unikalny dźwięk może też destruować starą formę istnienia i jako przeklęty obwieszczać apokaliptyczny kres bytu.

Kolejny raz wracamy do wspomnień Savoya z 1962 roku. Tym razem przywołuje on strzępy obrazów z następnego dnia po zejściu lawiny, która pogrzebała Ranrajirkę:

<sup>17</sup> Jezioro Palcacocha (4566 m n.p.m.) leży w dolinie Cojup w Cordillera Blanca, około 24 km od Huaráz. Różnica wzniesień między nim a miastem wynosi ok. 1400–1500 m.

Poranek wstał szary, mglisty i posepny. Każdy wypatrywał Huascaránu, ale widok zasłaniały ciemne chmury. Ktoś powiedział, że runęła cała góra. Pozostali przy życiu, którzy nocą uciekali w bezpieczne miejsca na szczytach, teraz, gdy robiło się coraz widniej, schodzili do doliny. Usłyszeli oni pierwsze dudnienie lawiny i sądząc, że to koniec świata, uciekli w góry.

Stary człowiek o twarzy pokrytej zmarszczkami siedział w wielkim brązowym ponchu i przeklinał Huascarán, potrząsając pięścią. „Ty łotrze! – perorował – Zabójco kobiet i dzieci! Pokaż się i popatrz mi w oczy jak mężczyzna! Dlaczego ukrywasz się za chmurami? Morderco! Ty tchórze! Czekam na ciebie!” (Savoy 1990: 27).

Czy potrzebny jest dodatkowy komentarz do tej sceny? Czy można dobitniej opisać relację emocjonalną starca do góry-mordercy? Relację czysto osobową, przenikniętą na wskroś andyjską wizją świata. Rozpacz i gniew w obliczu śmierci tysięcy niewinnych tłumi wszelką ambiwalencję ocen i eliminuje wątpliwości teodycei, rozpoznając w górze skrajną postać męskiej antropomorfizacji zła. Starzec rzuca jej wyzwanie, obrażając ją tak, jak obraża się mężczyzną. Znika niewyobrażalna różnica skali, a kruchy Indianin wyzwała w sobie całą moc człowieczeństwa, gotów zmierzyć się z koszmarnym wrogiem, odartym z jakichkolwiek znamion metafizycznej dominacji. Znamionym dopowiedzeniem tej sceny jest inny kadr z postapokaliptycznych krajobrazów, uwieczniony w relacji Savoya: obraz młodej kobiety bezskutecznie odgarniającej kożuch lodu i mułu, napierający na drzwi jej domu, oraz siedzącego na ganku znieruchomiałego starca:

- Człowieku – powiedziałem – muł zalewa ci dom. Pomóżże córce.
  - Nie dotknę tego mułu – odparł surowo – on zabił mój lud!
  - Ale ty żyjesz i musisz walczyć z mułem – powiedział któryś z mężczyzn.
  - Skalałbym się, dotykając go – odrzekł – Bardzo skalał.
- Nie znalazłem na to odpowiedzi (Savoy 1990: 28).

Czym jest „skalanie”, o którym tak dobitnie mówi starzec? Niewątpliwie czymś więcej niż tylko fizycznym zbrukaniem. Roger Caillois stwierdza, że „nie ma źródła zakażenia groźniejszego niż zmaza mistyczna” (Caillois 1973: 70). Muł, który spłynął z Huascaránu-mordercy, nabiera cech tegoż mordercy – „skalania” śmiercią. Jego modus istnienia wykracza poza materialność, ulegając ontologicznej transformacji do „plamy symbolicznej”, którą charakteryzuje Paul Ricoeur:

Przedstawianie zmazy utrzymuje się w światłocieniu quasi-fizycznego zakażenia, które zbliża się do quasi-moralnej niegodziwości. (...) Zmaza nie jest plamą, ale jest jak plama, jest po prostu plamą symboliczną. (...) Uderzający jest z tego względu przypadek zabójcy. (...) Jak się zdaje, mamy tutaj do czynienia jakby ze wzorcem i przypadkiem granicznym wszelkich nieczystych kontaktów (Ricoeur 1986: 38, 39).

Groza trzęsień ziemi, zabójczych lawin i powodzi od tysięcy lat wpisana jest w indiańskie postrzeganie gór. Andyjscy bogowie trzęsień ziemi zwani są w mitach z Huarochiri tymi, „którzy kołyszą światem” (*Bogowie...* 1985: 70, 71, 75, 76, 79, 81). Starożytny tekst powiada:



Tyle wiemy o Pachacamacu, i wiemy także, iż nazywają go tym, który kołysze światem. Słyszałem, że ziemia się kołysze, gdy on się rozniewa. „Gdy czasem wykrzywi twarz z jednej strony, z tej strony się kołysze. Gdyby jednak nie tylko poruszał trochę twarzą, lecz obrócił całe swoje ciało, cały świat by się skończył” – powiadają ludzie (*Bogowie...* 1985: 79).

Bóg trzęsień ziemi przemawia do Inki tymi słowy:

Ja, ponieważ poruszam wszystko, i ciebie, i cały świat, nie odzywałem się, bowiem mógłbym zgubić nie tylko twoich wrogów, lecz położyłbym również kres wszystkiemu: i tobie i całemu światu. Z tego powodu siedziałem cicho (*Bogowie...* 1985: 81).

Andyjski Bóg „jest wszędzie wewnątrz stworzonego” i „działa od wewnątrz” (Szemiński, Ziółkowski 2014: 74, 79), a mityczny Pariacaca zamieszkał wewnątrz góry (*Bogowie...* 1985: 41, 42, 57, 62–64). A zatem, skoro wszystko, co zostało stworzone, musi zostać unicestwione w cykliczności kolejnych epok, Bóg niszczy również „od środka”, rządząc lawinami i trzęsieniami ziemi. W synkretycznej religijności Andów ostatnich stuleci ich atrybuty przejął Chrystus w licznych wcieleniach typu *temblores* (Marzal 1983: 75). Kult ten stanowi obszerny i fascynujący obszar badań, który jedynie sygnalizujemy. Huascaránu nie da się wypreparować z andyjskiej mitologii gór, lecz wiele wskazuje, że zajmuje w niej niepowtarzalne miejsce, modelowane – a raczej deformowane – czynnikiem naruszenia psychologicznego balansu stabilizującego pozycję człowieka wobec teistycznie pojmowanej natury. Nadmiaru zła nie da się uzasadnić karą za grzechy, gdyż zachodzi rażąca niewspółmierność sankcji w stosunku do win. Tragedii nie tłumaczą też millenarystyczne przepowiednie apokalipsy, bo kolejne kataklizmy nie odmieniły epoki. Mitologia Huascaránu zawiera pęknięcia i niespójności: Bóg, który włada górą, a zarazem nią jest – emanuje śmiercią i zdaje się nigdy nie ukazywać opiekuńczego oblicza, ale każdego dnia użyźnia krwiobiegami strumieni tysiące indiańskich pól, a swoim ogromem kształtuje korzystny klimat doliny. Narzuca paradoksalne pytanie o boskość naznaczoną ułomnością i złem, prowokując do ciągłych zmagania z tajemnicą hierofanii, boleśnie wymykającą się archetypicznym pragnieniom człowieka. Napina do maksimum dylematy teodycei, wobec których wielu pozostaje osamotnionymi i bezradnymi. Uwagi i spostrzeżenia poczynione w tym tekście stanowią wstęp do antropologii tej wielkiej góry, skupiającej fenomen koincydencji *tremendum* i *fascinans* w ekstremalnym napięciu, tworzącym niepowtarzalny pejzaż kulturowy tych ziem.

## Bibliografia

Alba Herrera C.A.

1996 *Huaras. Historia de un pueblo en transformacion*, Caraz.

2016 *Proceso de inserción del cristianismo en Áncash*, Huaráz.

Alvarez-Brun F.

1970 *Ancash. Una historia regional peruana*, Lima.

*Bogowie i ludzie z Huarochiri*

- 1985 tłum., wstępem i objaśnieniami opatrzył J. Szemiński, Kraków.
- Caillois R.  
1973 *Żywiol i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa.
- Carranza Romero F.  
2003 *Diccionario Quechua Ancashino – Castellano*, Madrid-Frankfurt am Main.
- Człowiek w sytuacji zagrożenia. Kryzysy, katastrofy, kataklizmy*  
2001 red. K. Popiołek, Poznań.
- Ericksen G.E., Plafker G.  
1978 *Nevados Huascarán avalanches*, w: *Rockslides and Avalanches*, Amsterdam, s. 277–314.
- Furmanik H.  
1975 *W peruwiańskich Kordyliarach*, Katowice.
- Gadea Sánchez A.  
2010 *Cual Bandada de Palomas... Testimonio de una generación*, Caraz.
- Gómez Bohórquez A.  
2003 *Cordillera Blanca. Escaladas. Parte norte*, Murcia.
- Gonzales F.  
1992 *Huarás. Vision integral*, Huaráz.
- Hałas E.  
2013 *Pamięć podzielana i pamięć podzielona: symbolizacja i neutralizacja traumy*, w: *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej*, Warszawa, s. 323–331.
- Inkowie o Inkach. Antologia*  
2015 tłum., przypisami i komentarzami opatrzył J. Szemiński, Warszawa.
- Julca Guerrero F., Julca Guerrero C.  
2016 *Quechua. Riqueza léxica y expresiva*, Huaráz.
- Justo F.  
1946 *Antología de la tradición y la leyenda Ancashinas*, Huaráz.
- Kaniasty K.  
2003 *Kłęska żywiolowa czy katastrofa społeczna?*, Gdańsk.
- Kogan G., Leininger N.  
1961 *Białe Kordyliery. Wyprawa francusko-belgijska w Andy (1951)*, tłum. K. Żuławska, Warszawa.
- Larminat É. de, Bullock-Workman F.  
1911 *Détermination de l'altitude du Mont Huascarán (Andes du Pérou) exécutée en 1909 sur le demande de madame F. Bullock-Workman*, Paris.
- Leach E.  
2010 *Kultura i komunikowanie*, tłum. M. Buchowski, Warszawa.
- Lliboutry L., Morales B., Pautre A., Schneider B.  
1977 *Glaciological problems set by the control of dangerous lakes in the Cordillera Blanca, Peru*. „Journal of Glaciology”, t. 18, nr 78–80, s. 239–254.
- Marzal M.M.  
1983 *La transformacion religiosa Peruana*, Lima.
- Mazurkiewicz M.  
1987 *Kamień człekokształtny czyli życie ukarane*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 41, nr 1–4, s. 74–77.

- Morales B.  
1965 *The Huascarán avalanche in the Santa Valley, in Peru*, Davos.
- Pajuelo Prieto R.  
2013 *Caraz: leyenda, tradición y esueño*, Caraz.  
2014 *Huaylas mágico. Antología de mitos, leyendas, tradiciones y cuentos de la provincia de Huaylas*, Caraz.
- Parker G., Chavez A.  
1976 *Diccionario quechua: Ancash – Huailas*, Lima.
- Paryski W.H.  
2016 *Góry Ameryki Łacińskiej. Historia eksploracji i bibliografia*, Zakopane.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*  
1965, w przekł. z języków oryginalnych, Poznań.
- Posern-Zieliński A.  
1974 *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI–XX w.)*, Wrocław.  
„Revista Peruana de Andinismo y Glaciología 1969–1970”  
1971 *Edición Extraordinaria Conmemorando el Primer Año del Sismo del 31 Mayo de 1970*, Huaráz.
- Ricoeur P.  
1986 *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa.
- Rostworowski M.  
2015 *Pachacamac y el Señor de los Milagros*, Lima.
- Salas Carreño G.  
2002 *Jóvenes, animales y monstruos en las punas sanmarquinas. Algunos motivos de la tradición oral de Conchucos*, „Anthropologica”, t. 20, s. 333–350.
- Savoy G.  
1990 *Antisuyu*, tłum. R. Krzanowska, Kraków.
- Stala M.  
1980 *Od czarnego słońca do ciemnego zwierciadła*, „Teksty” nr 6 (54), s. 105–121.
- Sullivan L.E.  
2007 *Człowiek i społeczeństwo jako kompozycje muzyczne*, w: *Estetyka Indian Ameryki Południowej. Antologia*, red. K. Zajda, Kraków, s. 117–127.
- Szemiński J., Ziółkowski M.  
2014 *Mity, rytuały i polityka Inków*, Warszawa.
- Thompson D.  
1999 *Koniec czasu. Wiara i lęk w cieniu milenium*, tłum. B. Nawrot, Warszawa.
- Todorov T.  
1996 *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa.
- Yauri Montero M.  
2013 *El Señor de la Soledad de Huarás. Discursos de la abundancia y carencia*, Huaráz.  
2014 *Leyendas ancashinas*, Lima.
- Wasilewski J.S.  
2010 *Tabu*, Warszawa.
- Wegner S.A.  
2014 *Lo que el agua se llevó. Consecuencias y lecciones del aluvión de Huaraz de 1941*, Huaráz.

