

# La imagen en el tapiz

## Destrucción y memoria en los Andes

MARCOS YAURI MONTERO

**R**ESUMEN: Las catástrofes naturales: terremotos, aluviones, tormentas, etc. imprimen en la mente colectiva un efecto pavoroso. El mundo se muestra como que no desea seguir siendo el hogar de los seres humanos. Ante esta realidad, el hombre, para no ser aniquilado opta por darle sentido a los desastres y al sufrimiento creando discursos míticos que al convertirse en explicaciones del universo y de la vida le devuelven al mundo su capacidad de seguir albergando al ser humano. Esta actitud caracteriza no solo a las sociedades prelógicas sino también a las tecnologizadas del mundo moderno.

**PALABRAS CLAVE:** Ciudad de Huaraz, las catástrofes naturales, mente colectiva, memoria andina, espacios míticos, discursos míticos, el Pachacuti, mitos de Chavín de Huántar, resistencia andina.

**A**BSTRACT. The natural catastrophes: earthquakes, floods, storms, etc. stamp on the collective mind a scared effect. The world shows itself as if it would not want to continue being the home of humans. Faced with this reality, man, for not being annihilated, choose to make sense of disasters and suffering, creating mythical discourses that become in explanations of the universe and life and getting back to the world its capacity of continue keeping to the human being. This attitude, not only characterizes to pre-logic society, but also the technological ones of the modern world.

**KEY WORDS:** City of Huaraz, natural disasters, collective mind, Andean memory, mythical spaces, mythical discourses, Pachacuti, myths of Chavin de Huanter, Andean Resistance

**F**rente al costado oriental de la ciudad de Huaraz, capital del departamento de Ancash, se yergue la Cordillera Blanca. Tres quebradas dan acceso a sus entrañas y a través de éstas a sus elevadas cimas cubiertas de hielo. Dichas quebradas, partiendo del sur con dirección al norte son: Quillcayhuanca, Cojup y Llaka. En las cumbres de cada una hay lagunas de distintas proporciones de las que descienden arroyos que en su recorrido se van engrosando con otros que se precipitan de los flancos abruptos, dando origen a los ríos Auqui, Paria y Kaska; el primero procedente de Quillcayhuanca, el segundo de Cojup y el tercero de Llaka.

Los ríos Auqui y Paria a menos de un kilómetro de Huaraz juntan sus aguas y el nuevo río se llama Quillcay que en su recorrido hacia el oeste divide en dos a Huaraz y desemboca en el río Santa, en Patay, a los pies de las estribaciones de la Cordillera Negra. El río Santa nace en la laguna de Conococha, en la estepa del mismo nombre (4080 msnm) como un arroyo que en su camino hacia el norte, por todo el callejón de Huaylas, se enriquece con la contribución de muchos ríos que bajan de la Cordillera Blanca para desembocar, convertido en un gran río, en el Océano Pacífico, en Chimbote, luego de regar el ardiente valle del Santa.

El interior de la quebrada de Cojup es un largo corredor estrecho y profundo, entre dos flancos rocosos, con flora escasa y frágil de quenuas, saltapericos, quisuares y otras especies vegetales de altura. El pastizal representado por el ichu es también pobre sobre todo en la estación seca durante la cual casi desaparece. Allí pastan libremente escasas manadas de ganado vacuno y equino invernados por los habitantes de las estancias<sup>1</sup> de Unchus, Rivas, Tucuypayoc, Marián. Nadie los cuida, pues la abruptez, el frío y demás inclemencias hacen de la zona absolutamente inhabitable por personas. La quebrada que se extiende de oeste a este, termina en el interior por donde pasa en dirección norte el cuerpo macizo de la Cordillera Blanca. Entre muchas cumbres agudas se alza el glaciar Pukaranra de 6150 msnm. Entre Pukaranra y otras cimas de altura menor hay espejos de lagunas, de las cuales la más grande es la de Pallkacocha, a 4000 msnm.

### **El 13 de diciembre de 1941**

En la mañana del 13 de diciembre de 1941, aproximadamente a las 6.50, el dique morrénico de la laguna de Pallkacocha se rompió y sus aguas se vaciaron generando un aluvión con millones de metros cúbicos de agua (500 000 000) con enorme capacidad destructiva.

Desde Pallkacocha hasta Huaraz la inmensa masa de agua recorrió más de 15 km. Luego de su deslizamiento por todo el largo de la quebrada de Cojup barrió los valles

<sup>1</sup> Estancia es la palabra con la que, en la zona huarasina, se nombra a los caseríos que existen en el área rural. Estos caseríos o agrupación de viviendas campesinas no son lo que continuando la tradición se deben considerar como «comunidades campesinas o indígenas». Éstas, según estudios realizados por el historiador Waldemar Espinoza, desaparecieron por circunstancias especiales en el siglo XVIII.

de Yarush, Pariamachi, Queqa, Auqui. En este último tramo se topó con la colina de Kushuruyoc, al este de Huaraz<sup>2</sup>, parte de una estribación de la Cordillera Blanca, estribación larga de 11 km aproximadamente, que termina en Rataquenua, a cuyos pies se encuentra Huaraz. Kushuruyoc jugó el papel de un inexpugnable muro de contención ante el empuje no del grueso del caudal aluviónico que discurrió a 100 metros de esta colina, sino de sus bordes y por tanto del caudal que no tenía la fuerza brutal que desarrolló el corazón del aluvión que enrumbando hacia el oeste afectó no el centro de Huaraz, sino su lado norte por donde corre el Quillcay.

### Los estragos

En el interior de Cojup fueron arrasadas la flora y fauna silvestres de la parte central, afortunadamente no de los flancos y laderas que quedaron indemnes. La destrucción fue a partir del valle de Yarush. Fueron literalmente borrados caseríos, casas aisladas, campiñas, tierras de cultivo, huertos, puentes, caminos y variados bosques. Después de Yarush desaparecieron los valles de Pariamachi, Qeqa y Auqui, este último a las puertas de la ciudad donde sobre las aguas del Quillcay había un hermoso puente a cuyo final se abría, como hoy, el jirón José Olaya donde, en la primera esquina, estaba fijada en una pared la cruz de los viajeros, representando al Señor de la Soledad Patrón de Huaraz<sup>3</sup>.

Desde Auqui hasta el río Santa la destrucción fue total. Sucumbió el molino hidráulico de Mulinururi, donde ya estaba instalada una pequeña fábrica de fideos. Igualmente fue arrasada la hermosa campiña de Yarcash que tenía huertos, jardines, tierras de maizales. Después de Yarcash fue aniquilado el puente de cal y canto, con un arco, levantado sobre el Quillcay, que unía la zona norte y sur de la ciudad, el Óvalo Villón y el camal que se encontraba en la ribera sur del Quillcay y cerca del costado este del puente. En la ribera norte del Quillcay, una parte del barrio de El Centenario que había empezado a llenarse de modernos edificios, desapareció. Asimismo, la ribera sur fue arrasada con las avenidas Fitzcarrald y Raimondi, esta última que recorría gran parte del costado norte de Huaraz, desde el estadio de Rosas Pampa, cerca del río Santa, hasta la avenida Alfonso Ugarte (hoy Av. Gamarra), el Club de Tennis, el Centro Escolar 331, llamado el Centro de Abajo, la Plaza de Toros y el Hotel de Turistas próximo a ser estrenado. Las casas, en esta parte norte, eran de estilo moderno por haber sido construidas al calor de la influencia exógena venida de Francia; tenían pórticos con arcos, jardines, escalinatas de piedra granítica labrada, balaustradas: todas esas casas eran llamadas al estilo francés: «chalets». Había una casa

2 Kushuruyoc es la parte final de una estribación de la Cordillera Blanca, que al este de Huaraz tiene la apariencia de una colina de color rojo como roja es toda la estribación.

3 En la actualidad, dicha cruz ha desaparecido. El jirón José Olaya ha sido remodelado a efectos de atraer a los turistas. Los domingos y feriados los habitantes de dicha arteria levantan toldos en la calle en cuyo interior ponen mesas para la venta de comidas tradicionales que son consumidas por visitantes foráneos y habitantes del centro de la ciudad (Observación personal, agosto 2010).

con la forma de un buque y una residencia frente al Óvalo Villón, junto al Quillcay y al puente de cal y canto, en medio de un bosque de buganvillas, madre selvas, sauces y floripondios. En la avenida Fitzcarrald que saliendo de un costado de la avenida Raimondi terminaba en el puente de cal y canto involucrando en su tramo final al Óvalo Villón, tenía en sus costados, pero más en el del oeste, cafetines, restaurantes populares, chicherías y modestas tiendas que vendían artesanías, abarrotes y diversos artículos modestos. Todo esto fue arrasado y pasado el aluvión fue imposible ubicar cada lugar. El dilatado cauce del aluvión que cercanamente tuvo 300 metros de ancho quedó convertido en un espacio desolado, con millones de toneladas de piedras gigantescas, peñas, piedras menudas y arena, extrañamente todas blancas. Se abría en forma de abanico a partir de Qeqa hasta el río Santa, en Patay.

En cuanto a vidas humanas, perecieron más de 6 mil personas entre habitantes de la ciudad y campesinos<sup>4</sup>. Desde el mismo día 13 de diciembre hasta la navidad de ese año, los muertos rescatados del lodo y de las peñalorías fueron llevados al cementerio en angarillas o camiones y colmaron el espacio del pequeño templete de donde eran conducidos a las fosas comunes. Los fallecidos, todos desnudos, irreconocibles, algunos desfigurados, boquiabiertos, mostraban un espectáculo trágico que galvanizaba los nervios.

### **Destrucción y memoria**

Después de la catástrofe fueron apareciendo en el campo y la ciudad relatos orales que se propagaron con suma rapidez. En la red de esta textualidad, el lado oscuro y hermético de la tragedia fue el tema que despertaba una enorme curiosidad. Ese lado oscuro era lo que no podía ser explicado ni comprendido por la mentalidad colectiva.

¿Por qué se produjo el aluvión? ¿Por qué hubo tanta muerte y destrucción? ¿Por qué se salvó el corazón de Huaraz? En un evento nefasto, sea cual fuere el lugar y el tiempo en que la naturaleza es la protagonista, lo inexplicable, lo incomprensible sobresale de la realidad; es la mancha oscura que absorbe la atención de los individuos; se hace enigmático. En el caso del aluvión, la naturaleza se mostró como un mundo que se había rebelado contra el hombre.

Realidades como ésta producen una tensión extrema entre el yo y el mundo exterior causando estupor, miedo, inseguridad. La imaginación entra en desenfreno y se desata en el espíritu una tempestad de angustia y horror que crea una sensación de dependencia absoluta de una desconocida y suprema fuerza. Del corazón de esta ebullición donde señorean el miedo y el terror nacen los mitos. La iluminación de la mente llevada a un grado extremo metamorfosea el mundo, transforma al horror y al terror en misterio; y, éste es la esencia del mito. Cassirer y Heidegger conside-

4 La población estimada en 1955 de la provincia de Huaraz que tenía 11 distritos era de 65 761 habitantes. Ver Sociedad Geográfica del Perú (s/f). Un cálculo aproximado de la población de la ciudad huaracina, capital del departamento de Ancash, oscilaría entre 30 000 y 40 000.

ran que la realidad es un reino demoníaco donde el hombre al haber sido eyectado (Heidegger) al mundo, se siente desprotegido; para darse amparo y seguridad en su estar-en-el mundo practica la magia, el culto a los ritos de la vegetación. En consecuencia la enunciación mítica es la búsqueda de un refugio mediante la creación de un mundo regido por los contenidos de la expresión. Este proceso hace del hombre un ser esencialmente mitificador. El hombre crea mito antes de hacer historia. La historia es un relato que tiene en el discurso su apoyatura sin haberse liberado de la impronta del mito. De esta suerte, el mito, por nacer de un parto doloroso habla con una lengua simbólica y metafórica, con ritmo entrecortado y una morfología que aparentemente carece de lógica, que intermitentemente hacen añicos a la coherencia formal. Es el caso de los mitos de la creación y fundación. El mito del diluvio universal, por ejemplo, en la *Epopéya de Gilgamesh* con Utnapishtim como protagonista o en la *Biblia* donde el milenarismo Utnapishtim cambia de nombre para llamarse Noé, o también en el monumento literario centroamericano, el *Popol Vuh* guatemalteco, donde además del mito del diluvio está presente un ejemplo de los mitos de la destrucción de hombres no deseados contra los que la naturaleza se rebela: «llegaron entonces los animales pequeños, los animales grandes, y los palos y las piedras les golpearon las caras. Y se pusieron todos a hablar; sus tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus piedras de moler, todos se levantaron y les golpearon las caras»<sup>5</sup>.

Los discursos que registraron el desastre y el miedo de la comunidad local corresponden a varios y diferentes estratos sociales y culturales de Huaraz. Por interés didáctico llamaremos a cada uno como la voz que cuenta los siguientes relatos:

#### PRIMERA VOZ

R-1. Un campesino pastaba su ganado junto a la laguna de Pallacocha. Escuchó ruidos como si se desprendieran gigantescas piedras desde alturas considerables. Cuando miró por todas partes vio surgir de las aguas a un hombre de pequeña estatura, musculoso, con piel roja y cabello ardiente, armado de un machete. Se puso a bailar en la orilla y de rato en rato arrojaba a la laguna peñas enormes. Por casi dos horas estuvo haciendo lo mismo hasta que las aguas enfurecidas se alzaron en olas, rompieron el dique y se desbordaron. En la locura de su danza, el monstruo se arrojó a las aguas, luego reapareció montado sobre un caballo negro que ardía, se puso adelante para galopar guiando al aluvión. Con su machete segaba bosques, casas, vidas. Las aguas tronaban como la locomotora del aserradero de Pajchac.

Este R-1 es el testimonio de un testor o testores de quienes no se sabe nada. El relato nos llega a través de la voz de un gestor (mediador). Por la forma cómo éste al hablar usa las palabras imprimiendo a su discurso un ritmo que se acerca mucho a una na-

<sup>5</sup> *Popol Vuh. Libro del común de los quichés*. Traducción de Adrián Recinos. Prólogo de Manuel Galich. Casa de las Américas, La Habana, 1972, p. 15.

rración cuidada, este R-1 es la voz de una persona que no es campesina, sino de una que vive en la ciudad. Pues habla en castellano y en tercera persona. Usa el castellano porque habla para un auditorio urbano castellanohablante. Habla en tercera persona porque cuenta un acontecimiento que no ha visto y del cual no ha sido testigo ni mucho menos ha sido protagonista. Al repetir la voz de un testor realiza un acto de apropiación de su versión que originalmente, con toda seguridad, ha sido hecha por un indígena que vive en el campo y usa el quechua en su comunicación cotidiana. Esta reflexión nos lleva a la conclusión de que estamos ante una versión que es producto de la traducción. Por eso transmite datos dudosos o inciertos, como es el caso cuando dice: «*Un campesino pastaba su ganado junto a la laguna de Pallcacocha*». El enunciado es falso: primero, el lugar donde se encuentra Pallcacocha es rocoso por lo que carece de pasto, solo tiene una que otra maleza raquítica que hunde sus raíces en las grietas, asimismo musgos y líquenes adheridos a las rocas, que en verano se secan y renacen con las lluvias; segundo, en 1941 no había pastores así como tampoco los hay en la actualidad, porque la zona es inhóspita; el ganado es invernado y pace libremente; tercero, la laguna citada no se encuentra en una parte de fácil acceso.

La apropiación que el mediador consume de la voz de otra persona es corroborada, también, por el tono cómo se inicia la narración con una forma que la hace igual o semejante a una narración pensada y escrita deliberadamente, y con cierta elaboración que la aleja de la coloquialidad oral. De tal manera que este R-1 en cuanto a representación es una segunda, pues la primera está contenida en la voz expropiada. Por ser una traducción, el referente cultural ha pasado por el filtro del gestor (cuya voz es la que estamos tratando), y en consecuencia el texto mismo ha sido reinterpretado y reenunciado y por consiguiente ha perdido alguno o muchos de sus componentes importantes.

Sin embargo, los elementos míticos, así como la racionalidad que la caracteriza, en este caso, se da a través de una captación imprevista de la realidad que, en el relato se produce en forma global y holística.

#### SEGUNDA VOZ

R-2. El aluvión al llegar a Qeqa chocó con Cushuruyoc, allí se detuvo por un largo rato, quiso avanzar, pero no pudo, Cushuruyoc no se lo permitió, entonces se hizo a un lado y avanzó por donde va el río Quillcay.

La voz de este R-2 pertenece a un narrador testigo de extracción popular urbana, quizás habitante de Auqui. Su narración es tensa y fría, indicio de que la catástrofe le ha impactado poderosamente. La fuerza arrolladora de la inmensa masa del aluvión le impresiona cuando choca con Cushuruyoc, colina que se comporta de manera invencible, y el aluvión como una bestia rabiosa busca otro cauce para correr.

Cushuruyoc, como hemos indicado, es la parte final del acantilado del lado sur del Quillcay y es una rama de la larga estribación de la Cordillera Blanca. En 1941,

año de la catástrofe, sus laderas eran tierras de cultivo donde crecía el maíz, trigo o la cebada; más tarde lo compró un comerciante procedente de Lima afincado en Huaraz de la que llegó a ser su alcalde a fines de la década del 40, allí construyó su residencia que en la década del sesenta se convirtió en parte del Seminario que los benedictinos norteamericanos llegaron a regentar. Cushuruyoc aparentemente es una colina; en 1941 tenía bosques de alisos y zarzamoras. En realidad es una ruina arqueológica aún no excavada, quizás santuario o conjunto de tumbas preincas<sup>6</sup>.

La voz da cuenta del aluvión en su pleno desplazamiento. Quien la emite no habla del acontecimiento desde sus inicios, sino se centra en un solo instante en que las aguas parecen detenerse, pugnan por correr en dirección a la ciudad pero les cierra el paso el acantilado que se extiende desde el término de Pariamachi y Qeqa hasta Cushuruyoc, lo que las obliga a deslizarse rozando peligrosamente el acantilado opuesto (del lado norte) que se extiende desde Antaoko hasta Waullac que es un santuario de tumbas antiguas<sup>7</sup>.

En la narración los actuantes importantes son tres elementos de la naturaleza: el aluvión, Cushuruyoc y el río Quillcay. No alude a elementos míticos pese a que Waullac y Cushuruyoc son, según la creencia andina, viviendas del inca; esto evidencia que el narrador al nombrar a Cushuruyoc y al Quillcay implícitamente está involucrando lo mítico por cuanto nadie de la región desconoce que la colina y el río son parte del imaginario mítico local. El narrador-testor es un relator endógeno que se dirige a un auditorio que comparte con él: territorio, creencias, mitos, historia, cultura, lengua, modos de la enunciación y los silencios de la comunicación. El narrador juega. Pareciendo mantener un secreto no lo dice; no lo dice porque su auditorio comparte con él todo el bagaje cultural y el imaginario colectivo.

### TERCERA VOZ

R-3. Cuando el aluvión lamía los suburbios orientales de Huaraz, por Mulinupampa y Pumacayán<sup>8</sup> apareció el Niño Jesús vestido de blanco. De pie, de cara a las aguas que echaban humo negro, con energía les ordenó agitando su mano derecha que se desviarán por la parte norte. Así se salvó el corazón de Huaraz.

Sin duda esta voz corresponde a otro narrador testigo, no de extracción popular sino de un miembro de la clase media mestiza. Como testigo da testimonio de lo que

6 Observación personal a fines de los cuarenta y comienzos de los cincuenta. El autor de este trabajo pudo ver muros pétreos perfectamente impostados a lo largo de un túnel que se perdía entre agua subterránea y tupidas malezas. En la actualidad está sufriendo la invasión de campesinos y gente foránea para construir sus casas.

7 Waullac es una ruina arqueológica hecha restaurar por el P. Augusto Soriano Infante cuando desempeñaba la dirección del Museo Arqueológico de Ancash. Reúne un conjunto de hasta tres tumbas preincas..

8 Pumacayán dentro de cuya extensión se encuentra Mulinupampa, a corta distancia, es una ruina arqueológica de grandes proporciones. Presumiblemente de carácter religioso. Hasta la década del 50 eran visibles sus muros de piedra labrada que evidenciaban los saqueos que habían sufrido en los inicios del siglo XX cuando muchas familias pudientes de Huaraz iniciaron la construcción de sus casas. En la actualidad sobre su meseta se han instalado grupos de campesinos invasores e inclusive gente de otros lugares no ancashinos.

vio; es un testor anónimo que habla directamente, sin mediación, para un auditorio múltiple que está integrado por los habitantes de la ciudad a la que pertenece. En su relato se entretajan la realidad y la leyenda. Lo real es el aluvión y la leyenda la aparición del Niño Jesús. Acorde con el pensamiento de la clase social a la que corresponde y cuyas ideas, cultura y creencias comparte, así como el territorio citadino, destaca el elemento religioso que salva a la ciudad cuya fe implícitamente es puesta de relieve en su discurso.

#### CUARTA VOZ

R-4. Cancaryacuman yacu chariptinshi, Huayrajircapec inca allapa piñasca saltaramunak, piña torunó, fierro shuchshun tsarashca. –¿Imanirtac queta rurakamuqui, carajo– nishpash ollqoramunak. Jenas raurac caballeru ichic shararinac. Incash nerkan: –Ollqokaptikika ishcantsic conacushun cawewonpis huaninompis. Jenash cahualluyoc mishiti incahuan peliakikuyanac. Alfinshi Mishti incata vencirina. Jenas inca nirinac: –¿Venciramanquitsun? Jepenka ishcantsic eguacushun.

#### *Traducción*

R-4. Dicen que cuando las aguas llegaron a Cancaryacu<sup>9</sup>, el inca que vive en el cerro Huayrajirca salió enfurecido como un toro bravo. Le increpó al caballero: –¿Por qué haces estas cosas, carajo! El caballero de fuego se detuvo. El inca le dijo: –Si realmente eres valiente, peleemos los dos para vivir o para morir. Pelearon. El caballero con el machete y el inca con su lanza. El inca fue vencido, entonces dijo: –¿Creo me has vencido? Entonces, vámonos los dos.

Corresponde a un campesino indígena de la estancia de Chekió, a 8 km al norte de Huaraz, con una edad de 40 años aproximadamente. La escuché personalmente en enero de 1942, a mes y medio después de la tragedia. Su versión fue en quechua y se la hizo a mi madre sin que hubiera mediado una petición. El relato fue hecho espontáneamente<sup>10</sup>.

El narrador-testor indígena da cuenta no de su propia versión sino repite una que ha oído, por eso su enunciación comienza con la frase: «Dicen que cuando las aguas llegaron a Cancaryacu». Esto es indicador que a poco tiempo de la catástrofe surgieron muchos relatos, cada uno dando cuenta a su manera del aluvión y tratando de explicarlo. Comportamiento comprensible, por cuanto la población rural como la de la ciudad vivieron y sufrieron en carne propia el fenómeno natural. La narración es propiamente un mito cuyo tejido contiene el pasado del Perú ancestral.

9 Cancaryacu es un lugar al norte de Huaraz, a 7 km. En 1941 era una zona rural con una campiña hermosa. Su nombre traducido del quechua significa piedra grande y plana.

10 El mencionado campesino cuyo nombre nunca supe (cuando ocurrió su narración el autor de este trabajo era pequeño), nos visitó en el campo, en la estancia de Lactash donde acostumbrábamos pasar las vacaciones al final del año escolar.

## Significado del contenido de los relatos

Un fenómeno telúrico como el aluvión descrito, científicamente es explicable y sus conclusiones interesan porque responden a problemas múltiples desde los geológicos, ecológicos, sociales, económicos, etc.

Los fenómenos que enfrentan a la colectividad humana ante una realidad natural, cuya armonía no está libre de rupturas, desencadena una secuela de miedo, inseguridad, misterio, que el pensamiento popular no puede explicar ni comprender. En la vorágine del caos desencadenado por la destrucción, el hombre que ha sobrevivido se esfuerza por entender el mundo que con sus estremecimientos catastróficos causa muerte, terror y destrucción. El mundo se muestra como un espacio enfurecido que pugna por convertirse en inhabitable. Ante esta amenaza el hombre se empeña en darle sentido a los fenómenos para devolverle al mundo su condición de habitable, pues sabe que no hay alternativa o se salva o es aniquilado. El pensamiento popular, en medio de este ambiente catastrófico personifica los elementos de la naturaleza para luego integrarlos en un discurso coherente que es el mito que se erige en «teoría», es decir en explicación del mundo, de sus fenómenos felices o apocalípticos<sup>11</sup>.

En el caso del aluvión de 1941, en Huaraz, esos discursos son variados y distintos debido a que sus emisores pertenecen a diferentes niveles sociales y culturales. Cada grupo social, cada comunidad, tiene su manera de percibir el mundo y posee su imaginario, y también tiene su propio modo de darles sentido y de vivirlos, por consiguiente cada discurso es portador del sentido que cada grupo o comunidad le da a la catástrofe.

El primer relato, al que por interés metodológico le hemos llamado primera voz, pertenece a un campesino indígena vinculado a los campesinos del lado oriental del espacio rural huaracino. La forma cómo habla nos hace saber que el narrador ha escuchado a un testor o testores quechuahablantes y que funciona como gestor. El relator-gestor ha traducido al castellano la historia y en este trance, en cierto modo, se ha apropiado de la versión. Toma distancia del grupo social campesino-indígena al que pertenece el testor que habla. El actante testor campesino-indígena es visto de lejos, o en caso contrario es imaginado por quien nos hace llegar el relato y usa la tercera persona.

Estamos, pues, ante un texto donde el que habla cuenta la acción de un testigo indígena que a través de un mediador nos hace llegar el sentido que su comunidad le otorga a la catástrofe. Es en este espacio donde el aluvión es un evento no solo visto

11 Este proceso es observable con transparencia en la evolución de la mitología mesopotámica, madre de la occidental. La naturaleza personificada en diversos espacios y fuerzas fue convertida en «mito». En este espacio nacieron los «rituales de la vegetación». Dumuzi, el dios mortal de la vegetación era enterrado en otoño, resucitaba en la primavera. Para garantizar la renovación de la vida en el mundo fue creado el ritual del apareamiento de Dumuzi personificado en el rey con la diosa Inana (Ishtar) de la fertilidad, representada por la sacerdotisa. Las nupcias garantizaban la renovación cósmica y con ella la continuidad de la vida.

sino también vivido y el discurso que lo transmite por los elementos que contiene se convierte en la explicación de una subversión telúrica. La lectura de dichos elementos desentraña el pensamiento prelógico de la comunidad campesino-indígena. La reconstrucción del texto da como resultado lo siguiente:

1. El hombre de pequeña estatura, musculoso, de piel y cabellos ígneos, en la mitología andina tiene un nombre que el relato calla, es el Ichic Ollqo, es decir el macho o varón pequeño. El Ichic Ollqo es la encarnación de las fuerzas ctónicas que causan terremotos, erupciones volcánicas, derrumbes, aluviones, etc. Es un ser híbrido, aloja lo *eufórico* y *disfórico*. Cuando en él predomina lo *eufórico* admira a las mujeres hermosas y jóvenes a quienes atrae cantando melodiosamente en los manantiales, lagunas o ríos donde vive, en el instante en que la naturaleza se muestra alegre y bella. Cuando las mujeres, embelesadas se le acercan, las rapta para cohabitar con ellas en las simas acuáticas donde posee un palacio de oro. Allí, ellas le peinarán con un peine de oro, le despiojarán y extraerán sus canas hasta que sus parientes las rescaten usando agua bendita. En las piedras ribereñas deja sus excrementos que la gente los busca para curar enfermedades.
2. Cuando en él vence lo *disfórico* monta en furia, golpea su voluminoso abdomen con sus manos como si fuese un tambor que emite sonidos broncos que producen tormentas, huracanes; si no asume estos actos se sacude violentamente y desencadena temblores y terremotos. Es, en consecuencia, un monstruo que puede hacer el bien y el mal. Reúne en su ser la vida y la muerte, la alegría y el terror, la enfermedad y la salud.
3. Según el R-1, quien se puso a danzar en las orillas de la laguna de Pallcacocha aquella mañana del 13 de diciembre de 1941 fue el Ichic Ollqo. Su danza fue ritualística acompañada de ofrendas de piedras que arrojó a las aguas, ofrendas dedicadas al apu Pallcacocha. La danza que ejecutó fue un llamado a la destrucción y a la muerte. Fue él quien se arrojó a las aguas cuando éstas rompieron su dique de morenas.
4. A partir de este instante la voz que narra transmite un discurso de contenido bifurcado porque tiene doble sentido y significado que causan duda. ¿Quién es el que emerge de las aguas turbulentas? ¿El jinete sobre un caballo negro, que blande un machete flamígero, sigue siendo el Ichic Ollqo o es otro monstruo? Según la narración, este jinete tiene la imagen del Ichic Ollqo; empero el mismo relato al presentarlo como un jinete sobre un caballo y armado de un instrumento cortante, nos conduce a imaginarlo no como al Ichic Ollqo, sino como a un nuevo monstruo de calidad híbrida. Pues, corporalmente es andino (Ichic Ollqo) pero por el caballo y el machete que posee, que son elementos extraños al espacio andino, el nuevo monstruo es un ser híbrido y por tanto con doble personalidad. El mito consuma una operación de sincretismo basada en la analogía del Ichic Ollqo como fuerza maligna y del hombre de a caballo que apunta al hombre de los tiempos de la conquista y al terrateniente de la época del latifundismo o

gamonalismo. El sincretismo hace del jinete un monstruo en el sentido lato de esta palabra, por cuanto es un ente mixto, equiparable a los seres míticos de la antigüedad: los dragones, el minotauro o el centauro.

El mito da un salto temporal y retrocede a un pasado lejano, luego de allí avanza hasta el tiempo del aluvión, 1941, o sea a la realidad peruana de fines de la primera mitad del siglo xx donde el mundo rural sin cambio padecía bajo el poder del gamonalismo cuyo representante era el patrón sobre un corcel, armado de foete, revólver o rifle.

La tercera voz que también habla en tercera persona nos transfiere la visión urbana del aluvión en el momento en que va a embestir contra la ciudad. El niño con vestidura blanca que aparece en la cima de Pumacayán tiene más poder que el monstruo que conduce las aguas. Él es el Niño Jesús. El Niño, que en la mitología local habita la iglesia del barrio de Huarupampa, al oeste de Huaraz y cerca del río Santa. Travieso y juguetón que en las noches se pone las botas de los albañiles que reparan la iglesia y corretea por la plazuela y las calles. El que camina por entre las malezas hasta las orillas del río, donde recoge piedrecillas, semillas, flores y retorna con sus bolsillos repletos imprimiendo en el suelo del templo las huellas de sus pies o de sus sandalias empapadas de lodo (Yauri Montero: 1996: 11-13).

A pesar de la transparencia con la que esta voz describe la salvación del corazón de Huaraz, surgen interrogantes debido al entorno mítico-histórico del lugar.

1. El Pumacayán prehispánico fue un santuario dedicado a un dios andino, presumiblemente Guari, deidad del trueno, de las lluvias, de la agricultura. En su cima, los españoles fijaron una cruz para exorcizar y expulsar a las deidades nativas y al mismo tiempo como señal de dominio. Con el tiempo allí se construyó un templete, tradición que subsiste; hoy allí se aloja una cruz con vestidura bordada con hilos de oro y plata, que en los carnavales es homenajeada con esplendor.
2. En el imaginario local, Pumacayán sigue teniendo los poderes de una huaca. Según este imaginario, en las noches dialoga con Quillcayhuanca, que es otra huaca, mediante el tañido de una campana de oro. Cuando uno de ellas quiere hablar, no hace más que tañer la campana para establecer el diálogo.
3. En muchos textos míticos con Pumavayán y Quillcayhuanca como actantes, el territorio que se extiende entre los dos lugares en una longitud por lo menos de 20 km es sacro y pertenece a Guari. El interior de Quillcayhuanca está habitado por muchos apus, ellos defienden su territorio de cualquier intromisión y hay tumbas con mallquis prehispánicos. El río Auqui que nace en el interior y corre hacia el oeste, hasta Huaraz, para juntarse con el río Paria y desembocar en el río Santa, es también una huaca y como tal sagrado.

En este espacio que involucra a toda la llanura donde se encuentra Huaraz, cristianismo y religión andina se han yuxtapuesto y viven en coexistencia pacífica. A

pesar de su tersura, este contexto crea dudas: 1) ¿Quién fue la deidad de alba y luminosa vestidura que desde la cima de Pumacayán contuvo a las aguas y les ordenó tomar otro rumbo? La pregunta puede tener varias respuestas. Puede haber sido el Niño Jesús o Guari. Este dios, al igual que el Niño Jesús y Jesús mismo es actante en diversos textos orales indígenas. Guari se muestra como un anciano de alta estatura, con una barba blanca hasta el pecho, vestido con una túnica alba (Yauri Montero: 2000: 61-62). En uno y otro caso, Guari o el Niño Jesús jugaron el rol de deidades protectoras y salvaron a Huaraz. Derrotaron al jinete llameante, monstruoso dios del mal en cuyo ser se han hibridado el diablo europeo y el Ichic Ollqo. 2) ¿El relato es la escenificación de la lucha del bien contra el mal? ¿Es el choque de dos culturas? ¿La subversión de la naturaleza contra el hombre? El tema se abre a varias posibilidades.

La cuarta voz brota de una profundidad que solo la memoria puede sondear. En lo que cuenta hay dos fuerzas que colisionan, la primera destructiva, representada por el jinete; la segunda positiva, por ser la resistencia encarnada por el inca. Destrucción, muerte, desolación, dolor, son momentos que jamás están ausentes de la historia, ocurren en todos los tiempos y lugares con diversa intensidad, desde las leves hasta las que dejan marcas traumatizantes.

El emisor indígena se muestra como un repositorio de una memoria en cuya vastedad está inscrito lo que no se puede o es difícil olvidar. Como pueblo y cultura el mundo indígena ha vivido el trauma de muchas y sucesivas destrucciones, agonías y muertes. En el episodio al que apunta la voz, el jinete está connotando el desplome del mundo inca y al mismo tiempo la destrucción de la década del 41, tiempo en cuya red el jinete era la personificación del terrateniente.

El testor voluntario indígena de Chekió al dar su versión del aluvión se refiere al desplazamiento de este hacia el norte arrasando las campiñas de Cancaryacu y Vichay. Su visión es solo de esa parte del acontecimiento, es decir a la salida del aluvión del distrito de Huaraz rumbo al norte para ingresar en otro territorio.

Este episodio y otros contenidos en las voces que anteceden a esta cuarta voz, todos unidos, forman un cuadro, a la manera de un *bricolage*, que es el performance de una narración mayor a la que más adelante nos referiremos. Antes debemos enfatizar en el instante en que el inca irrumpe de manera violenta e inesperada en el escenario y arroja su desafío al monstruo guiador de las aguas turbulentas. Este episodio confiere al relato un suspenso galvanizante y el tiempo retrocede y se presentifica el pasado. Ese pasado que da un salto temporal al presente de ese año de 1941, corresponde a la penetración e invasión de los años de la conquista del imperio por los españoles, tiempo en que el reto del inca presentifica, también, el choque y la resistencia. Este instante relampagueante, sirve de sostén a esa narración mayor.

Surge una pregunta acuciante: ¿Por qué en los 15 kilómetros que ha recorrido el jinete no se le ha enfrentado ningún inca de los numerosos ushnus que en ese espacio existen? La interrogante nos induce a referirnos al *ushnu*. En la mentalidad indígena toda ruina prehispánica de santuario, tumba, palacio, vivienda, etc. por más pequeña

que pudiera ser es la *casa del inca*: «*incapa wayin*». Esta casa es el *ushnu*. Allí vive el inca sumido en una existencia clandestina, con sus tesoros y memoria.

Desde la quebrada de Cojup hasta Cancaryacu, que fue el escenario del combate entre los dos rivales, hay varios *ushnus*: Qeqa, Cushuruyoc, Pumacayán; de las tres primeras no salió ningún inca para defender su casa. Este comportamiento lleva a preguntar: ¿Por qué se mantuvieron pasivos o indiferentes? En cuanto a Cushuruyoc cabe recalcar que no es un *ushnu* independiente, depende del apu Rataquenua, que a su vez, según un mito, es dependiente del apu mayor de toda la región, el Señor de la Soledad, patrón de Huaraz. La aparición del Niño Jesús en Pumacayán para ordenar al aluvión a desviar su rumbo tiene doble sentido: a) la deidad cristiana es más poderosa que las andinas, b) la ciudad es más fuerte que el espacio rural, o en otras palabras, la civilización es capaz de contrarrestar los desbordes de la barbarie.

Las tres voces que anteceden a la cuarta voz que es la de un indígena, hablan de un mismo tema pero de diferente modo. El tema es el aluvión, y cada voz da cuenta del recorrido de éste por determinado lugar y tiempo. Las tres voces puestas en el hilo del tiempo nos presentan el performance del mito. El texto de este mito no es terso sino está lleno de contradicciones, tal como acabamos de ver. Su enunciación y escenarios son distintos y heterogéneos. El reto del inca de Cancaryacu y la batalla singular entre el monstruo híbrido a caballo y el inca, que combatió a pie, otorga al acontecimiento un halo épico deslumbrante, y al mismo tiempo, también, le confiere unidad. Veamos:

1) Cancaryacu, lugar situado a 6 km al norte de Huaraz, es parte de un extenso territorio cubierto por la historia y el mito. El apu mayor de esta zona es el Atún Punku (Puerta Grande), hoy llamado San Cristóbal, en la Cordillera Blanca, al este del valle huaylino. A sus pies, a una distancia de 4 km de Cancaryacu, se encuentran los *ushnus*: Oshcos, en la llanura de Caururu y más al oriente los de Willcahuaín, en la estancia de Paria. 2) El espacio al noreste de Cancaryacu, llamado Chekió y al norte de Oshcosh y Wuillcahuaín, otro espacio llamado Llactash, presenta grietas, arroyos, barrancos, colinas, montículos boscosos y de trecho en trecho pantanos y pequeños espacios planos. 3) Los pantanos con carrizales y juncos, según la creencia indígena, son habitáculos de gallos de oro. Estos gallos tienen una existencia secreta, salen solo en las noches para jugar en las pasturas; si salieran de día la gente los cazaría y si esto ocurriera se convertirían en montones de monedas de oro. En las cavernas viven cerdos cuyas hembras, a determinadas horas del día, cuando reina el silencio y no transita humano alguno, asoman al exterior para amamantar sobre el pasto a sus críos. Estos animales, igual que los gallos de oro, temen a la gente, porque saben que los atacarían con una lima de acero que los convertiría en monedas. 4) A esta riqueza mítica ancestral, se añade el mito cristiano de San Miguel, patrón de Chekió. El mito cuenta que el santo de a caballo habría aparecido en Collpacuta por donde un camino de herradura asciende serpenteando al cerro de Ullucuyoc. Se les habría presentado a los niños que iban a la escuela de Chekió invitándolos a jugar. Ante el

reclamo del maestro por sus ausencias, sus padres les espieron y así descubrieron que San Miguel con el aspecto de un niño rubio, vestido de blanco, salía de las malezas a detener a los escolares para jugar (Yauri Montero, 2000: 50).

El *ushnu* de Huayrajirca, de donde salió el inca retador, está situado casi a la vera de la carretera que rumbo al norte enlaza a todas las ciudades del Callejón de Huaylas. Concretamente se encuentra entre los tramos denominados Uchpacoto (norte) y Cancaryacu (sur) donde hay un río del mismo nombre que desciende de los heleros del apu Hatún Punku (San Cristóbal) en cuya cumbre hay una laguna llamada Aguakcocha (Lago que teje) míticamente habitada por una princesa que según un mito, cuando huía de Pumacayán al ser perseguida por un soldado español, al sentirse desfallecer cerca de la cima invocó al Sol y éste la convirtió en el lago citado. Vive en las simas hilando vellones de oro y plata que el Sol hace llover y tejiendo hermosos vestidos. El mismo dios envió a un toro para que fuera su guardián (Yauri Montero, 2000: 19-20).

Uchpacoto está cubierto de tierras arcillosas de color gris que las asemeja a las cenizas, siendo por eso estéril. Es un territorio deleznable; ahí las tierras de cultivo se desplazan y borran las fronteras de las propiedades. Más allá, en el este, se encuentra Llactashruri, cuyas tierras se agrietan y deslizan con frecuencia.

El territorio que acabamos de delimitar es un marco cargado de mito. Es un marco real donde los elementos principales están colmados de significados. La princesa de Aguakcocha, el toro guardián, el río, los tres representan la vida y la fertilidad; las tierras cenicientas de Uchpacoto así como las tierras agrietadas de Llactashruri representan la inestabilidad y la muerte<sup>12</sup>. No en vano el nombre de Uchpacoto significa montículo de cenizas, cenizas que son sinónimas de destrucción y muerte, también de esterilidad, tragedia, amargura.

En este espacio mítico se realizó el duelo a muerte entre el inca y el monstruo de a caballo. La voz del narrador indígena hace dos operaciones: primero, retrocede al pasado; segundo, presentifica el pasado. Al retroceder restituye al inca todo su poder, su majestad y altanería y lo rescata para hacerlo emerger en un presente en cuyo marco real, una vez más el invasor incursiona en su territorio. El pasado que se hace presente es un presente imaginario. El inca muerto hace cinco siglos está vivo. Irrumpe radiante de poder y furor. Imaginémoslo: avanza aureolado de ira, no sabe que está muerto, no sabe que de él solo queda la memoria que la historia rescata. Altanero y majestuoso recrimina al invasor por su acción deletérea y le desafía: «*Si eres valiente, peleemos los dos*». El choque es brutal. Las aguas se detienen. Chasquea el sonido de las armas, la espada del invasor y la lanza del inca relampaguean. No se

12 En tiempos anteriores al presente, se contaba que había la costumbre que el 31 de octubre llegaban las almas. Sus familiares les esperaban con la mesa llena de las viandas que a los muertos les gustó mucho cuando vivían. Derramaban al pie de las puertas cenizas para que imprimieran sus huellas. Si las huellas eran las de una criatura, era signo de que el alma estaba en el cielo; si eran las patas de gallina, era evidente de que estaba en el purgatorio.

sabe qué tiempo dura la batalla. Se oye la exclamación del inca: «¿*Creo me has vencido? Entonces, ¡vámonos los dos!*». En la escena, la historia al retroceder en el tiempo realiza una operación de analepsis. El mito no vulnera la verdad histórica, respeta su objetividad e irreversibilidad. El mito reinterpreta la historia de la conquista. En esta reinterpretación el inca es consciente de que al oponer resistencia quiere evitar un pachacuti, pero su intención no sirve de nada, pues, la derrota está consumada hace cinco siglos. La destrucción es inocultable y está a la vista. Pero no todo está perdido. Si la resistencia armada es inviable, hay otros medios y otras formas de resistir. A esta posibilidad corresponde la segunda parte de la exclamación del inca quien interiormente no se reconoce vencido. Vislumbra otras estrategias: *¡Vámonos los dos!* Al ofrecerse como acompañante del jinete, se erige en un salvador. El inca poniéndose la máscara del otro destructor se convierte en la fuerza que ha de controlar los desmanes del invasor. En las palabras de *¡Vámonos los dos!*, pronunciadas con rabia en un espacio donde la vida (arroyo) y la muerte (cenizas) están frente a frente reafirman su intención y sentido.

## El pachacuti

Después del desastre ni la ciudad ni la campiña fueron las mismas. La ciudad se mostró amputada; había perdido la parte norte donde estaba asomando la modernidad. La campiña que la rodeaba desde Yarcash hasta las riberas del río Santa, se mostró como una extensa herida de 8 kilómetros de largo y de más de 300 metros de ancho, cubierta de peñas, piedras descomunales y arena blanca. De Qeqa hasta Patay se abría en abanico; allí donde antes del 13 de diciembre de 1941 la llanura era verde, con casas, puentes, caminos, bosques, brillaba un desierto que cegaba los ojos. De Patay hacia el norte la huella del aluvión dio la impresión que sus aguas habían amainado su furia; la campiña aparecía como la de antes, como si por allí no había pasado su truculencia. Esta misma característica se acentuaba a lo largo del Callejón de Huaylas. ¿El inca de Huayrajirca le bajó al monstruo su furia?

Muchas fueron las consecuencias de la catástrofe. En primer término se produjo la migración de muchas familias de recursos económicos sólidos de la ciudad con destino a Lima. Se fue, según el lenguaje popular la «crema huaracina», y con ella el embrión de una nueva clase media portadora de inquietud industrializadora y cultural. Esa clase media había iniciado un lento proceso de industrialización cuyas manifestaciones fueron la instalación de una pequeña fábrica de fideos en Mulinururi, del aserradero en Pajchaj<sup>13</sup> que había empezado a producir madera para la construcción y la carpintería; las pequeñas fábricas de jabón, caramelos, velas, losetas. El colapso del hotel de turistas retardó la iniciación del turismo. Además, esa misma «crema» había introducido un nuevo estilo de vida que se visibilizó en la arquitectura cuyas mues-

13 El 13 de diciembre de 1941 la bocina de este aserradero dio la señal de alarma.

tras fueron el levantamiento de casas modernas, llamadas «chalets», con jardines, ba-laustradas e interiores equipados con mobiliario europeo (sillas, sofás, catres vieneses, espejos *art nouveau*) venidos de Lima adonde llegaban de Europa vía importación. La campiña de Yarcash había empezado a tener casas de campo, igual a Monterrey donde se inició la construcción de villas, algunas con nombres de mujer.

Por otro lado, el ingenio popular creó relatos orales con doble intencionalidad: eran patéticos e irónicos, cuestionaban el orden social, como a continuación vamos a ver.

R-1. Una joven profesora, de familia rica, que vivía en el segundo piso de su casa en el jirón Espíritu Santo, no se dio cuenta del aluvión. Cuando el pueblo se llenó de pánico y se oían gritos salió al balcón y vio correr a la gente. Le gritaron que corriera al Pedregal<sup>14</sup>. En la calle se acordó de sus abrigo de piel y al sentir pena regresó a su casa. Por gorda se fatigó, decía: ¿Cuál de mis haciendas me pongo? Se puso todos sus abrigo. Mientras tanto el aluvión llegó, por su casa solo un ramal, sin embargo se la llevó, pero los guardias civiles la cogieron de la mano, pero ella no podía salir, tanta agua había empapado a sus abrigo, además el lodo, su gordura. Sea como sea la salvaron, la sacaron como a un oso, llenecita de barro.

R-2. En Tacllán<sup>15</sup>, una señora luchaba por salir del agua que allí se había estancado, la miró y se fue, vino otro que también se le quedó mirando, llegaron otros, la reconocieron y nadie se animó a socorrerla. La señora gritaba ¡auxilio! enseñando su cartera, ¡tengo mil soles! que se los daría al que la salvara. Entonces corrieron todos, uno le dijo: ¡pase la cartera señora para que me dé su mano!, la señora se la dio, pero para nada. Todos dijeron: «¡Esto es lo que usted merece», diciendo la empujaron adentro hacia las aguas profundas. Dicen que esa señora era una usurera.

Por su parte el clero se dedicó a recordar en sus sermones dominicales a la gente urbana y rural los temas del pecado, del cielo y del infierno. Enfatizó en que el aluvión era un aviso de mayores castigos sino no se arrepentían. Exhortaba a que en el futuro todos tendrían que tener una vida piadosa. Decenas de niños fueron bautizados, hubo muchos matrimonios de quienes hasta ese momento habían vivido como convivientes.

Los R-1 y R-2, pasado el acontecimiento, circularon profusamente en la ciudad y en el campo. Es improbable la verdad o la mentira del contenido de cada uno. El R-1 tiene un actante real a quien toda la ciudad conocía; era una joven profesora que

14 Lugar al sur de Huaraz, en aquella época totalmente deshabitada. Era una extensión pedregosa, de tierras deleznable. Después del terremoto de 1970 fue declarada zona no apta para construcciones.

15 Lugar al sur de Huaraz. En 1941 era una amena campiña donde, cavada en la roca de una estribación de la Cordillera Blanca había una piscina a donde acudía la juventud. En la actualidad ha desaparecido devorado por la urbanización.

ejercía la docencia en una escuela de primaria. Pertenecía a una familia distinguida y rica poseedora de una hacienda serrana en las cercanías de Huaraz, una estancia llamada Macashca y otra en la costa, en el valle de Casma, en un lugar llamado Yaután; además, tenía en la ciudad una surtida tienda comercial y una residencia donde vivía. Su imagen era un poco voluminosa; se caracterizaba por ser muy amable y buena con los niños a quienes agasajaba en su casa con un desayuno en la fecha en que hacían su primera comunión. Fue soltera hasta el fin de sus días y murió siendo aún joven. Un hermano de ella estudió medicina en París. El R-2, a diferencia del primero, tiene un actante cuya existencia y personalidad parece pertenecer a la ficción.

La difusión de los dos relatos disuelve la existencia de un testor concreto. Podemos presumir de un número indeterminable de testores, que sin que mediara la petición de un gestor o gestores, tenían el uso de la palabra para transmitir historias. Otro asunto importante es lo relacionado a quién las inventó. En cuanto al lugar y sector social al que pertenecían los inventores, no es difícil pensar; pues, sin duda, los creadores fueron gente urbana de los segmentos populares.

Ambos relatos no hablan del aluvión, sino de otro tema a los que el acontecimiento les da a los pobladores la oportunidad de emitir un cuestionamiento mediante una narración irónica y casi humorística. Su difusión masiva, tal si se tratara de una noticia propalada por el periodismo es explicable si se presta atención al contenido de cada relato. En suma, las historias tuvieron mucha acogida no por el evento del aluvión, sino por el significado de lo que cada una contiene.

En el R-1 es importante la duda de la joven profesional cuando a pesar del peligro exclama: «¿Cuál de mis haciendas me pongo?». Su frase parece ingenua. En verdad sus palabras encubren algo de lo que ella misma no es consciente. Para comprender ese algo que subyace en la sombra de su inconsciencia haremos un análisis: 1) Ella es hija de una familia rica de terratenientes y comerciantes, vive en una residencia entre la comodidad y el bienestar. El prestigio de ella y de su familia está sustentado por una economía mixta: una rural y otra urbana. Cuando al referirse a sus abrigos finos dice: «¿Cuál de mis haciendas me pongo?», sin darse cuenta establece una distancia entre el campo y la ciudad. Ella se reconoce absolutamente urbana y como tal libre de las precariedades de la vida en el campo donde los indígenas viven en extrema pobreza. Sus palabras expresan su disconformidad ante la vida campesina privada de comodidades y lujo, realidad que ella ha visto en las visitas que ha hecho a las haciendas de Macashca y Yaután. Para ella el campo es el territorio de la pobreza, de la antihigiene de las chozas, de la oscuridad por la falta de la electricidad, de la monotonía y soledad a falta de una vida matizada por reuniones sociales. En suma, el campo le causa horror, horror que se prolonga aunque debilitada a la ciudad a través de los indígenas que circulan por las calles arreando sus asnos cargados de productos agrícolas o leña para el consumo de la ciudad. En consecuencia, para ella no es importante la tierra como bien patrimonial, sino lo que la ciudad le ofrece como una realidad de posibilidades profesionales, comerciales, sociales y

culturales. Por eso, sus abrigos lujosos y caros para ella son sus «haciendas» que valen tanto como la tierra o más. 2) Para ella ser campesino es estar sumido en un mundo oscuro lleno de padecimiento, donde se trabaja y vive no solo sufriendo carencias materiales, sino donde cada quien vive pendiente de fuerzas externas incontrolables como la lluvia, el agua, la sequía, las heladas, las plagas que atacan a sementeras y ganados. Ser hacendado no es ser muy diferente del campesino, porque su vida y aspiraciones no están exentas de privaciones y desesperanzas. En cambio en la ciudad, el comerciante, empleado o profesional bien remunerados, así como el funcionario no sufren la presión de tales factores. En resumidas cuentas es ventajosa la economía urbana y es mejor vivir en la ciudad donde es posible disfrutar de un estilo de vida igual o semejante del que se sirven los habitantes de las urbes metropolitanas. El contenido del R-1 partidariza con el paso de la economía rural a una urbana y financiera, ideología que había asomado en la ciudad huaracina de antes del aluvión, o sea a fines de la primera mitad del siglo xx<sup>16</sup>.

El R-2 tampoco centra su atención en el aluvión. Incide en la cesura entre el grupo poseedor de bienes y del que padece carencias. La tensión entre ambos grupos no sufre merma ni porque la desgracia se ha abatido por igual sobre ricos y pobres, sobre indígenas y mestizos, campesinos y ciudadanos. Su intencionalidad es retorcer el impacto de la catástrofe contra los que habitualmente son indiferentes ante las penurias de los desposeídos. Solapadamente da la impresión de que el mundo de abajo se venga del de arriba.

El relato grafica los dos mundos diferentes: a) la señora que flota sobre el agua, por su vestimenta y cartera que porta es identificada como el sector urbano, étnicamente blanco, económicamente pudiente, b) los hombres que la miran con indiferencia y que luego acuden ante ella porque les promete recompensarlos con el dinero que lleva en la cartera, representan el mundo inferior, pobre, de desclasados y marginales. Entre los dos mundos hay un abismo de resentimientos, odios y negaciones mutuas. Las secuencias finales del relato evidencian una revancha; el aluvión parece partidarizar con los desposeídos.

El aluvión marcó el paso del tiempo. En la historia de Huaraz hay un tiempo antes y después del aluvión de 1941. Habiendo cambiado en una parte ya no sería la misma. Después de 1941 tendría una herida abierta, ésta fue la extensa huella del aluvión. Un abanico desierto donde no ondulaba ni una brizna de hierba. Le fue cercenada la parte por donde había asomado un mundo nuevo y perdió personas importantes, entre intelectuales, maestros, magistrados, familias que se habían hecho querer.

La resistencia de los ushnus, la intervención del Niño Jesús, el combate del jinete con el inca no sirvieron de nada. El desorden venció, se impuso la destrucción,

16 Esta manera de pensar se dio de modo general a nivel nacional dando origen a las migraciones del campo a la ciudad, de la ciudad pequeña a la grande o a Lima.

la crisis, la muerte. Cambiaron las cosas: la imagen de la ciudad, la mentalidad. Asomaron el trauma y la crisis a través de formas distintas: 1) El miedo marcó a los huaracinos. Miedo a las cordilleras, a las lagunas. Por años este miedo se manifestó colectivamente a causa de los desbordes de la naturaleza: lluvias torrenciales, sequías, vientos huracanados. En la estación lluviosa (enero, febrero, marzo) cuando el Quillcay se hacía caudaloso, la gente ante el rugido de sus aguas no quería dormir. Hubo madrugadas tormentosas en las que la población despertaba sobresaltada ante los ruidos del río y corría hacia el Pedregal. El miedo, a veces, estallaba inclusive a mediodía. Un día del mes de marzo de 1951 un hecho casual desató el pánico. Sucedió que en el mercado central de abastos un comensal sufrió un atoro; la gente para salvarlo pidió agua a gritos, exclamación que fue interpretada como una voz de alarma ante la precipitación de un nuevo aluvión. 2) En la vida cotidiana hubo cambios que afectaron la economía de los habitantes. Por ejemplo, antes del aluvión, con una moneda de níquel cuyo valor era de cinco centavos, llamado «medio» se compraba dos panes de harina integral y a veces tenía un añadido (yapa) que era un panecillo de salvado. Diversos comestibles: arroz, azúcar, fideos, eran vendidos a peso de una onza, media libra y libra. Después del aluvión desaparecieron los dos panes a medio, cada pan empezó a costar, primero, cinco centavos (medio), luego diez y con el tiempo hasta veinte centavos. En el caso de los comestibles fue eliminada la venta a onza, media libra y libra, se impuso para siempre la venta a kilo y medio kilo. Las nuevas modalidades que fueron impuestas como consecuencia de la evolución económica nacional parecieron en la mentalidad popular, consecuencias del aluvión que desaparecerían tan pronto fuera superada la inestabilidad de la realidad. En el mundo rural ocurrió un hecho insólito; en algunas zonas las sementeras de habas eran arrasadas por una plaga fungosa desconocida para los funcionarios del ministerio de agricultura; los agricultores renunciaron a la siembra de tales legumbres que antes del aluvión daba excelentes cosechas.

¿Cómo explicar y comprender estos fenómenos? El habitante letrado de la ciudad los percibió como un trastorno de la naturaleza explicable con los recursos de la ciencia, pero el hombre popular, el mestizo común, el campesino, el marginal lo percibieron de otro modo. En este punto repetiremos lo dicho en las líneas iniciales. El hombre, ante una situación catastrófica: 1) trata de cogerse a los restos del mundo que desaparece para construir con ellos otro mundo y otra realidad para poder seguir viviendo, 2) lucha por darle sentido al acontecimiento para tener la sensación de estar protegido contra la adversidad. En otras palabras, el hombre ante la disyuntiva de sobrevivir o morir opta por darle un significado a la desgracia y al sufrimiento.

La afirmación del filósofo Cassirer, el hombre antes de hacer historia hace mito, es muy útil. El mito es la forma simbólica de aprehender el mundo, de explicarlo y comprenderlo. El hombre prelógico como el común y marginal de los tiempos modernos no dispone de otro instrumento para explicar, comprender y otorgarle sentido a la realidad en crisis. En cuanto al propósito, en este punto, no hay diferencia entre

el saber prelógico y el científico, como sucede en todo mito empezando por los relatos de la vieja Mesopotamia. Los dragones engendrados por la feroz diosa-madre Tiamat fueron vencidos por Marduk tras una colosal batalla. Esta lucha y victoria es la explicación de la derrota del desorden primitivo para dar nacimiento al Estado. Pues, Marduk acepta pelear contra los monstruos, previa concesión de poderes absolutos por todos los dioses.

El poder de la destrucción ocupó la mente de quienes sufrieron el embate del aluvión. Si el mundo pugnaba por convertirse en inhabitable, el pensamiento del sobreviviente pugnó por devolverle su condición de habitable. A esta aspiración responde el contenido de los relatos consignados, todos míticos e igualmente todos como formas de captación del instante demoníaco y sus consecuencias. Horas después de la catástrofe, a las 11 de la mañana, de su iglesia en el barrio La Soledad salió en procesión el patrón de Huaraz, el Señor de la Soledad, señor de la vida y de la muerte, de la abundancia, de la paz y del bienestar, a quien obedecen las fuerzas de la naturaleza, el defensor de Huaraz porque tiene dominado bajo sus pies el poder cósmico de Rataquenua (Yauri Montero, 1993). Bajó a la plaza de armas por el jirón Bolívar, popularmente llamada en quechua *Quichqui Calli (Calle Estrecha)* lugar de tránsito y encuentro diario de indios, campesinos, gente popular: mestizos, blancos en condición de pobreza, de gente pobre, mendigos, con casas modestas, de tiendecitas grasientas, de chicherías con arpistas a cuya música, sobre todo los domingos, los indios y mestizos pobres se emborrachaban, cantaban, lloraban, bailaban y desencadenaban peleas. Al llegar a la plaza seguida por una multitud variopinta, muchos embarrados de lodo negro, descalzos, con toallas como bufanda, lloraban, rezaban pedían perdón. Algunas voces decían: «El Señor está pálido», «El Señor está con cólera», «El Señor está triste». Cada quien leía el rostro del crucificado a su modo. Recorrió el cuadrilátero de la plaza, luego retornó por el jirón Sucre, popularmente llamada en quechua *Jatun Calli (Calle Grande)*, territorio de una pequeña clase media, de pista limpia, orillada de casas blancas cuyos zaguanes eran indicio de que sus habitantes eran profesionales, empleados, rentistas o terratenientes pequeños, étnicamente casi todos blancos. La salida del Señor de la Soledad fue una demostración de fuerza. Salió para imponer el orden en un ámbito donde la naturaleza se había sublevado; salió para exorcizar y expulsar el caos de sus dominios, en suma para restaurar la armonía. El Señor de la Soledad es una deidad de condición sincrética, en su imagen se han fundido Jesucristo y Guarí; tiene ilimitado poder. Apareció junto a una laguna donde la descubrió una anciana, en un tiempo en que el lugar era desolado, donde antes de los españoles la etnia nativa realizaba sus rituales religiosos. Su origen lo asocia a dos elementos: al tiempo fenecido representado por la anciana, y a las aguas que es una potencia de poder benéfico y destructivo. Otro mito lo liga directamente al agua como elemento de enorme poder destructivo, es el que narra que él tiene dominado al apu Rataquenua que es un volcán de agua que si no fuera por su poder arrasaría a Huaraz.

## La imagen en el tapiz

El aluvión de aquel 13 de diciembre de 1941 pone al descubierto la imagen de una realidad no vislumbrada, sobre toda de la época en que acaeció. Es desde este punto de vista como un resaltador o un rayo de luz láser que hace transparentemente visibles las figuras de un tapiz. Esta imagen resaltada muestra lo siguiente:

1. Una comunidad social heterogénea en la que prima una masa campesina y popular libradas a la pobreza que acusa matices, desde una precaria hasta una extrema.
2. Una variedad de formas de percibir y aprehender la naturaleza acorde con los intereses de cada sector.
3. Una polifonía de voces, cada una con una singularidad propia debido al nivel cultural de los enunciantes quienes manifiestan un modo de estar y vivir el mundo.
4. La relación asimétrica entre: ciudad/campo, rico/pobre, clase media / clase popular, campesino/urbano.
5. La disconformidad de la clase media y alta ante una realidad dividida entre campo y ciudad, que pone de relieve las ventajas de vivir en la ciudad.
6. Se pone de manifiesto la nueva mentalidad acorde con los cambios que ocurren en la economía, la sociedad y la cultura, cuyos oleajes llegan despertando interés por el tránsito de una economía agraria a una industrial y financiera.

Las figuras que aparecen en el tapiz hacen que éste sea como un mundo heterogéneo y conflictivo. Cada figura encierra sus propias contradicciones, de tal modo que el conjunto esté cruzado por acontecimientos e ideas discrepantes. En suma, el tapiz es una reproducción de la realidad no solo huaracina, sino de la región. Alargando la extensión de su significado llegamos a la conclusión de que el tapiz es también la imagen de la realidad nacional de aquella época.

Las contradicciones saltan a la vista. Veamos: en la primera voz, el Ichic Ollqo es un ente contradictorio porque involucra lo *eufórico* y *disfórico*. No es posible saber si se sume en el cuerpo del diablo, o si éste se sume en el de él. El mito cuenta fríamente que se abate sobre indios y blancos, campesinos y urbanos, pobres y ricos. No hace distinciones y es extremadamente sanguinario.

En la segunda voz los ushnus se comportan de maneras distintas. Mientras Cushuruyoc se opone, Waullac es indiferente. ¿Waullac es más poderoso que su vecino y el aluvión le tuvo miedo?

En la tercera voz el dios cristiano salvó a Huaraz. Sin embargo, la escena da lugar a dudas: a) ¿su presencia acaso enmascara el enfrentamiento de dos culturas diferentes? Asimismo, su orden para que las aguas se desviarán por el norte, ¿es una demostración de la superioridad de la cultura foránea?, b) el aluvión, ¿fue la agresión de la naturaleza contra el hombre, o un conflicto entre campo y ciudad?

La cuarta voz es la única con fondo homogéneo. Presenta la escena de la conquista y la resistencia con sus secuelas de la derrota y la simulación que enmascara la viabilidad de otras estrategias para resistir.

El historiador Lorenzo Huertas Vallejos (2009), en su libro *Injurias del tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*, nos acerca al impacto que los desastres naturales causaron en el ánimo de los habitantes de nuestro país en su larga vida histórica. La mayoría de tales efectos suscitaron alteraciones en el estilo arquitectónico, en las relaciones del hombre con Dios, en la toma de conciencia para adoptar medidas preventivas. Por ejemplo cuando el 14 de febrero de 1619 un terremoto arrasó la ciudad de Trujillo: «... sus pobladores no tenían ganas de reconstruir ni menos pensar en adornos, ni segundos pisos ni tampoco en soportales, por eso Trujillo es la única ciudad matriz del Perú, que no tiene esos aditamentos arquitectónicos que hermocean y le dan alcurnia a las plazas de las ciudades costeñas» (p.28). El inca Pachacutec pensó no solo en lo político y económico sino en la prevención de las calamidades naturales y organizó grupos especializados en observar las «señales» en la flora, la fauna y en el comportamiento de los astros. «Observaron con suma atención la fauna, como el comportamiento de las arañas, de los gallinazos, del pájaro yuc-yuc». «Observaron con minuciosidad los celajes, la ubicación y trayectoria de la Chacha huara matutina y vespertina, de la duración, lugar y expansión de los friajes: densidad, olor y coloración del aguaje del mar» (p.72). El terremoto del 31 de marzo de 1650 acaecido en el Cusco cambió la mentalidad de la gente y generó el temor del fin del mundo. Salió en procesión un Cristo crucificado de la catedral que en adelante sería el Señor de los Temblores o *Taitacha de los temblores* (p.136).

## Hombre y naturaleza

La figura armada por las cuatro voces en el tapiz resalta el binomio hombre/naturaleza de modo nada armonioso sino desigual, con contradicciones y conflictos internos.

1) El hombre del campo estrechamente vinculado a la naturaleza siente a su entorno natural como parte de su vida. Entre los dos se establece una sintonía sinestésica como lo que sucede en el testimonio de un anciano campesino de la estancia de Rivas, recogido por su hijo quien nos lo ha transmitido:

R-3. Papanishi je aluvión junac coya coyalla sharikunac jallcata eguanampac animal-kikunata rajakoj. Mamani cashqui rurancanta micuricur yarcorinac Quellquehuanca jallcata. Yarush nanita urarirshi huac tsimpachó bolear callecunac. Imanirrac cucallá askaramun pensar pensarshi nanita huitsac. Juclayancachi nishpash purec, pero mamacha cucaca juclayactsu, askenin tictactsu. Tsenash llapan tullun cotukarinak llutampana. Mantsakeninchó tuquitash pensarinac. Huanuquikushacsturac? Mana noka car warmillatsurac?, huambrallacunatsurac? Nishpash juc jatunrumicho takurinac, jamarishac nishpa, allapa llaquishca. Jamarinash eguacunac. Tsenash Kalluajircaman

chariptinshi patsa jitarinac, tsenash mantsacashca shariptinshi jatunyacuta maku-rinac. Tseta riquecurshi mantsaké atiparinac llutampa (David Osorio, campesino de la estancia de Rivas).

### *Traducción*

Ese día del aluvión mi padre se había levantado a la madrugada porque tenía que ir a la puna de Quellquehuanca a echar de menos a nuestros animales. Después de comer la sopa que mi madre le preparó salió. Cuando después de descender la cuesta de Yarush, en la otra banda empezó a chacchar. Desde el comienzo la madre coca le había empezado a amargar. ¿Por qué será? Se había puesto a pensar mientras caminaba. Pensó que el amargor desaparecería, pero pasado un buen rato siguió igual. Entonces sintió que todo su cuerpo se estremecía, sintió como si se le estuviera cayendo al suelo a pedazos, a montones. Entonces se puso a pensar en muchas desgracias. ¿Me moriré? ¿Si no soy yo morirá mi mujer? ¿O mis hijos? Muy triste se sentó en una piedra grande para descansar. Luego continuó su camino y en eso cuando llegó al cerro de Callua sintió que el suelo le aventaba. Se cayó y al levantarse vio la lloclla grande. El susto y el miedo lo sobrecogieron de manera brutal.

Según este relato, la coca, un elemento natural, con su sabor amargo le envía un mensaje al hombre, quien convertido en un receptor presiente de inmediato una desgracia proveniente del mundo exterior. El presentimiento le causa pena y piensa en la muerte quizás de él o de su familia. El miedo y la angustia lo agobian, para reanimarse se pone a descansar en una piedra. Cuando aliviado reanuda su viaje en un instante la tierra le hace caer, cuando se levanta ve el aluvión y el terror lo hace sentirse como un muerto.

2) Esta sintonía no sucede pura e intensamente con el hombre de la ciudad. Aquí, éste no solo se encuentra distante de la naturaleza sino está sumido en un mundo donde priman los productos industriales, las máquinas, elementos tecnológicos, artefactos mecánicos, colores y aromas que no son los de la naturaleza, apremios de dinero y cultura, la moda cambiante, muchas y complejas relaciones, etc., todo esto que opaca o suprime la concepción mágica y mítica del mundo.

En la narración armada sobre el tapiz hay un centro y una periferia. El centro está representado por los ámbitos habitados por el hombre, de los que sobresale la ciudad de Huaraz. La periferia es la naturaleza donde están los elementos topográficos, las lagunas, las cordilleras, la fauna y la flora. La naturaleza es el Otro con poderes que benefician o menoscaban el centro. En el ámbito del Otro las montañas son apus o entes con poderes deíficos que pueden otorgar bienestar o castigar, igualmente plantas o aves con virtudes mágicas, es decir son huacas con decisiones a veces contradictorias como es el caso del Ichic Ollqo. Entre el centro y la periferia hay relaciones simétricas y asimétricas.

En el acontecimiento del 13 de diciembre de 1941 la relación simétrica saltó en pedazos. La naturaleza del Otro amenazador se convirtió en castigador y golpeó fieramente a la civilización. Los apus prescindieron de sus facultades bienhechoras. ¿Por qué, acaso dentro de la ley de la reciprocidad no recibieron de los hombres pleitesía y ofrendas?

En la mentalidad indígena el agua tiene muchos significados: 1) las aguas celestes, según refiere el inca Garcilaso de la Vega, son las que se vierten del cántaro de una deidad que vive en el espacio, cuando su iracundo hermano Catequil lo golpea. Modernamente son las lágrimas del hombre que al caer a un río o lago llora hasta que rescaten su cadáver. O son las aguas de los jardines del cielo que los pájaros conducen a la tierra, pájaros a los que alimentan los niños que al morir se van directamente al paraíso donde cultivan la flora andina que se la llevaron, 2) las aguas terráqueas, entre ellas las de las lagunas, ocultan en sus simas áureos palacios donde viven princesas o ellas se han convertido en aquellas. O también sirven de morada a seres malignos como el Ichic Ollqo, el Warakuy<sup>17</sup> o el diablo con la imagen de un chivo. Asimismo, las aguas estancadas contienen miasmas letales, 3) todas las aguas cantan. Cantan los ríos, los arroyos, las acequias, los manantiales. Cantan las lluvias. Es creencia que si alguien quiere escuchar una canción no tiene más que sentarse en las orillas de un río, pensar en la música y al instante la corriente la empezará a cantar. El agua es también oráculo, hay manantiales que predicen el futuro. En Huaraz hay varios, en Roko Huayó (Cordillera Blanca) Cochac (Cordillera Negra). El agua es vida, belleza, alegría y muerte. Por eso el culto al agua está recargado de inmenso significado. Históricamente, en las décadas anteriores a la del aluvión de 1941, el campesinado y la población popular practicaban rituales en homenaje al agua. Si bien no tenían brillo como las ceremonias de la sierra central y sureña del país, eran la prolongación del pensamiento antiguo que iba debilitándose. En la limpieza de los canales de regadío al beber chicha los hombres, echaban una porción sobre el agua. Con el correr del tiempo este obsequio así como el de biscochos, caramelos, panes, coca, etc., fue pasando al olvido generado por la independencia de cada campesino, pues en la zona, la comunidad (ayllu) desapareció debido a fuerzas sociales en el siglo XVIII. De los rituales el que se siguió practicando hasta fines del primer cuarto del siglo XX fue el que se hacía al producirse la sequía. Era una petición de lluvias a dos dioses poderosos que entraban en diálogo: el apu Atún Punku y el Señor de la Soledad. La laguna Awuac (la que teje) sita en la cumbre de Atún Punku que se encuentra al noreste de Huaraz (4 485 msnm), hoy llamado San Cristóbal, es una huaca madre de las lluvias. Cuando había sequía los alcaldes de las estancias que rodean a la ciudad en comitiva ascendían hasta ella, extraían agua en una calabaza y la llevaban como ofrenda al Señor de la Soledad; la calabaza permanecía a los pies del Patrón de Huaraz hasta

17 El Warakuy es un ser maléfico que habita en algunas lagunas del valle de Conchudos. Tiene la imagen de un hombre con una larga cola.

que él, compadecido, hacía regresar a las lluvias. En caso de que eran muy copiosas el agua de la calabaza era devuelta a Awac y el orden pluvial era regulado. Asimismo en la ceja de costa, a partir de las estribaciones de la Cordillera Negra, el agua es como el oro porque la costa es un candente desierto porque jamás llueve. Allí, en las zonas de Pariacoto, Yaután, Cochabamba, Piedra Lisa, campesinos y hacendados, finalizada la deshierba de los arrozales, acudían a las tomas del agua donde armaban un banquete con abundancia de chicha, pero antes de la fiesta levantaban arcos de flores en las mismas bocatomas o depositaban sendos ramos o coronas.

Estas ceremonias con el arribo de la modernidad en los 40 se deterioraron, lo que significa que la reciprocidad comenzaba a entrar en el olvido. Por eso, de acuerdo a la mentalidad antigua, el aluvión habría sido la rebelión de la naturaleza. El reclamo de la madre tierra del culto que debe rendirle la criatura humana cuya fragilidad física y mental quedó demostrada. Hasta hoy se cuenta que ante el avance de la colosal masa de agua mucha gente corrió a refugiarse en el hotel de turistas con la idea de que su solidez no sería abatida. La realidad demostró lo contrario, según los relatos las aguas lo arrancaron desde sus cimientos, lo cargaron como si fuera un juguete por un trecho corto al final del cual saltó en pedazos.

Con el positivismo decimonónico advino la concepción de la naturaleza como el espacio de la abundancia de recursos inagotables para la industria, al mismo tiempo como el ámbito de virtuales amenazas contra la civilización. Su influencia en la segunda mitad del siglo XIX plantearía el binomio civilización/barbarie. En el caso de América Latina con espacios casi vírgenes como la Amazonía y las Pampas, despertaría en los gobernantes un ideal eurocentrista acompañado de una política de ocupación que no excluía la violencia y el arrasamiento de etnias y cuyo exponente fue la doctrina sarmentina. Emergería la imagen de la selva como un mundo caótico y agresivo. La Amazonía sería sinónimo de un espacio de padecimiento y de muerte que se mostró inclusive en la literatura. No se miró a la selva como un mundo de posibilidades beneficiosas, sino como un espacio donde el hombre podía ejercer la codicia, el robo, el crimen en aras de la civilización occidental de la segunda revolución industrial. Pasada la tempestad positivista el advenimiento de una ciencia transparente empezó a devolverle a los espacios casi vírgenes del Nuevo Mundo en zonas de una vida nueva. El advenimiento en la literatura de lo real maravilloso le ha devuelto a la naturaleza su virtud de ser fuente de vida y magia bienhechora. Desde entonces se sabe que no es la naturaleza la que genera el padecimiento y la violencia, sino éstas son hijas de la ambición. En la novela *La vorágine* de Eustasio Rivera la codicia de las compañías caucheras es la que desencadena la violencia, el hambre y el crimen. Igual ocurre en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo; Comala se muere por el egoísmo de un terrateniente que desencantado del amor se sentó a la puerta de su casa convertido para siempre en un ser abúlico para dejar morir al pueblo. Las novelas de José María Arguedas han rescatado la sabiduría ancestral de amor y respeto entre hombre y naturaleza. En ellas, Pachamama es la sabia madre de los hombres, deidad

que se homologa con Eva, la madre bíblica, a quien el relato la presenta profundamente vinculada a la tierra. Cuando le ofrece a Adán la manzana le deslumbra a éste con la ciencia de la agricultura, fuente de sabores, aromas, colores, y a cuya práctica le induce.

## Coda

No cuesta trabajo extraer de lo expuesto una conclusión importante. Para el hombre de las primeras culturas, la naturaleza era un ente sensible que piensa, ama y beneficia, así como sabe castigar u odiar. Las flores que los hombres le ofrecían al agua era una demostración del amor del humano a ese elemento natural que en recompensa brindaba fertilidad sinónimo de vida y bienestar. Estos y otros homenajes deben ser leídos como gestos de respeto y amor a la naturaleza para que la armonía cósmica mantenga su equilibrio. Partiendo de este contexto llegamos a convencernos que el ancestral mundo andino tiene conciencia, desde la antigüedad, que abusar de la naturaleza, no respetarla ni quererla, agredirla o manipularla para saciar la avaricia pueden desencadenar una catástrofe ecológica general e irreversible.

El terremoto del 31 de mayo de 1970 que borró ciudades y pueblos del Callejón de Huaylas ha sido leído como el fin de una época y el comienzo de otra. Verdad o coincidencia, a partir de ese acontecimiento la realidad nacional empezó a cambiar como consecuencia de los actos del gobierno del general Juan Velasco Alvarado que impuso la reforma agraria como proceso irreversible de grandes consecuencias: la desaparición definitiva de los feudos y el inicio de la migración de campesinos y gente popular, en oleadas, con destino a Lima y principales ciudades, cuya secuela ha sido y sigue siendo el nacimiento de nuevas clases medias y formas, también nuevas, de movilidad social y económica, la mestización, la hibridación y otras formas culturales sin retroceso.

## Aluvión de Chavín de Huántar

El 17 de enero de 1945 se produjo un aluvión en el distrito de Chavín de Huántar correspondiente a la provincia de Huari, donde se encuentra el santuario arqueológico del mismo nombre.

Este fenómeno se desencadenó como consecuencia del desprendimiento de considerables bloques de hielo de la cumbre de Wantzan, en la Cordillera Blanca, sobre la laguna del mismo nombre donde nace el río Wacheqsa. De Wantzan hasta el pueblo de Chavín el aluvión arrasó las campiñas de Chacpar, Pucaraju, Nunupata, Jato, lugares que eran haciendas de familias ricas.

De las víctimas que fueron muchas tanto del área rural como del pueblo<sup>18</sup>, fueron recordadas por largo tiempo las personas que integraron una comitiva huaracina cuya

18 La población calculada para el año de 1955 de la provincia de Huari que tenía 18 distritos era de 110 193 habitantes. Ver Sociedad Geográfica de Lima (s/f: 8). Un cálculo aproximado de los habitantes que en 1945 vivían en Chavín puede ser de 1 500.

finalidad fue realizar acciones para la conservación del monumento arqueológico. Los integrantes de este grupo fueron el prefecto del departamento de Ancash, Pedro Artola y su hija Graciela, el director del Colegio Nacional La Libertad de Huaraz, Mariano Espinoza y su esposa, más algunos residentes de Huaraz. Todos perecieron, unos en el interior del santuario, otros en sus cercanías. El grueso de la población de Chavín se salvó debido a su ascensión al cerro de Shállapa.

En la mentalidad de los habitantes de Chavín la culpable de la catástrofe fue la comitiva huaracina. Esta manera de evaluar la tragedia y sus consecuencias nos conduce al imaginario y a la percepción mítica de la realidad que caracterizaba a esa época. En lo que sigue trataremos de entender cada uno de los aspectos.

### Los espacios míticos

La provincia de Huari a la que pertenece Chavín es parte de un territorio llamado el Callejón de Conchucos, ámbito dilatado, de orografía fracturada en quebradas, cimas de distinta elevación, valles, montañas y praderas, y en consecuencia zona de variados paisajes con climas diversos, con pueblos, caseríos, comunidades dispersas, con costumbres igualmente distintas. En 1945 la población era mayormente rural, con una calidad de vida insuficiente debido a la pobreza de distintos matices.

Tres relatos míticos anteriores a la catástrofe tienen estrecha relación con tal evento, dos tienen como protagonista a Mama Raiguana y el tercero tiene como actantes a dos montañas de la región.

MR-1. En Pogog Marka<sup>19</sup>, en una cueva vivía Mama Raiguana, mujer hermosa dedicada a la agricultura. Vivía sola cultivando coca, ají, plátano, chirimoya, cuyos productos le servían para hacer trueque en el pueblo. En las noches observaba de la parte más alta cosas extrañas, resplandores que salían de las ruinas de un templo antiguo donde había objetos de oro. Antes del aluvión una hambruna causó mucha mortandad. Mama Raiguana se fue a la selva donde no pudo sobrevivir debido a la exuberante vegetación y el clima caluroso. En su errabundez se cansó, se puso a descansar y de su sueño no despertó jamás. Se convirtió en la montaña de la Bella Durmiente<sup>20</sup>.

Mama Raiguana es una diosa antigua, madre y guardadora de las semillas de las plantas alimenticias. Éstas retornan a ella cuando los hombres las maltratan y no las aman. En tiempos de hambruna, los hombres arrepentidos acuden a ella, pero no alcanzan su favor hasta que con la intervención del zorzal logran apoderarse de las semillas para seguir viviendo. Algunos analistas aseveran que Mama Raiguana es el

19 Allí se encuentra la cuenca del río Wacheqsa.

20 Extracto del pequeño libro de la profesora Rosa Cotrina Amado de Barrón (2005: 14).

otro nombre de Pachamama y para otros es una imagen sincrética de Pachamama y de la Virgen María. En el M-1 su migración a la selva asume el significado de la ampliación del mundo de la cultura porque incorpora al mundo agrícola un mundo que por mucho tiempo fue considerado como la periferia donde primaba la recolección, pesca y caza. Su conversión en la Bella Durmiente significa la inauguración de la agricultura de modo definitivo y de por vida.

M-2. Mama Raiguana vivía en Pogog, era una anciana muy pobre. En las noches escuchaba los gritos de Pogog y de Waqak, dos cerros situados frente a frente. El toro negro de Pogog desafiaba al toro barroso de Waqak. Mama Raiguana bajaba al pueblo a decirle a la gente que se fueran porque la pelea de los dos toros causaría un aluvión, pero no le hicieron caso. Ella se fue a la selva y no volvió más (Versión del policía Néstor Espinoza, en Chavín).

En este M-2 Mama Raiguana no aparece como la madre de las semillas. Se vincula a la agricultura y a la fertilidad de modo remoto al referirse a los mugidos de los toros que viven en el interior de Pogog y Waqak. Este mito a través de Pogog alude tangencialmente al paraíso de las plantas alimenticias. Pogog, palabra que significa maduración, recrea en la imaginación el espectáculo de los sembríos maduros. El relato, por la presencia de los toros es una versión colonial. Asimismo, el nombre de Waqak que significa llanto asocia a la montaña y al toro que allí vive a la lluvia; la lluvia en la mentalidad andina es sinónimo de lágrima. En efecto, en el lugar que pertenece a Waqak, existe la laguna denominada Tamiacocha, es decir la laguna madre de las lluvias.

Ahora bien, este mundo donde la realidad y su aprehensión mítica por la mentalidad de la gente que la habita en un afán por entenderlo e interpretarlo, la noticia del arribo de una comisión suscitó alarma, porque tenía el propósito de sacar de su lugar al *Lanzón* para trasladarlo a Lima. El relato mítico es el siguiente:

M-3. En una majada de Mata Corral un viejo pastor llamado Juan de Dios Varillas Vilas escuchó una voz que salía de la profundidad que rebotando de cerro en cerro decía: «*taitata apacuyan huaré*». La noticia se la había dado el Lanzón al cerro Shállapa, Shállapa le pasó la voz a su vecino Pogog Marka, éste a Waqak y éste al nevado Wantzan que se molestó y desprendió enormes bloques de hielo sobre la laguna situada a sus pies que de este modo rompió su dique y sus aguas se vaciaron cuesta abajo por la quebrada de Wacheqsa comprometiendo a Pucaraju y Shonco hasta llegar al Satuario cubriéndolo íntegramente impidiendo así que se llevaran al Lanzón (Cotrina, 2005: 15).

Hay otro relato que no alude al traslado del Lanzón. Narra directamente la catástrofe:

M-4. Una mañana una pastora pacía sus ovejas, de repente se le presentó un burro en llamas, se la cargó en su lomo y corrió hacia el Puente del Inca. La muchacha pedía auxilio y nadie la ayudó. Los cerros gritaron diciendo: «*Por ahí pasa nuestro amo*», De la pampa salió lodo, humo y fuego. El burro con su víctima entró en el santuario de donde luego salió un toro gigante que ardía. Este toro se puso delante del aluvión que corría destruyendo todo (Yauri Montero, 2000: 73-74).

En el M-1 Mama Raiguana observa fenómenos extraños en el edificio de una antigua ruina y según su interpretación son augurios de una desgracia que se cierne sobre la región. En el M-2 la voz es explícita, Mama Raiguana interpreta los gritos de las montañas como la amenaza del desborde de la laguna ubicada a los pies de la montaña Wantzan y personalmente va al pueblo a alertar a la gente pero nadie le hace caso, gesto que la resiente y decide su viaje a la selva de donde no regresa más. El M-3 confirma el peligro; éste compromete mayormente al santuario arqueológico de donde va a ser sacado el Lanzón para ser llevado a Lima. La referencia a este acontecimiento es un aspecto nuclear. El Lanzón no es solo una piedra artísticamente burilada, sino contiene la imagen de un *Apu* que protege, ampara y cobija a la región; en consecuencia la comisión huaracina es un enemigo porque su propósito es apoderarse de su representación, si el propósito se consuma Chavín quedará desprotegido y todos los males y todas las catástrofes se abatirán contra todo y todos. Por eso la comitiva debe ser eliminada y para que esto suceda, una voz, que quizás es la del Lanzón convoca a todos los *Apus* y de ellos, el Wantzan, el más poderoso, precipita un aluvión. Este acontecimiento significa un acto de resistencia andina, y por este mismo camino los mitos de Chavín de Huántar aquí mencionados, en especial el M-3, se vinculan con los mitos huaracinos: *El cóndor blanco y el Padre Villón* (Yauri Montero, 1993: 117-127 y 2006: 123-140) y los relacionados con el Señor de la Soledad, patrón de Huaraz. En el primero la expedición que fue a explorar el camino del inca en la Cordillera Blanca, al este de Huaraz, para construir una carretera que uniría a Huaraz con Huari y el valle de Conchucos fue aniquilada por un alud que un cóndor blanco precipitó de la cima más alta de la quebrada de Cayash. Los mitos relacionados con el Señor de la Soledad aseguran que este Señor es codiciado por extranjeros; cada uno quiere robárselo o comprarlo para llevárselo a su país donde debe hacer milagros; pero la población no lo permitirá, porque si el Señor se ausenta Huaraz quedará sin amparo y cualquier catástrofe la borrarán; del *Apu Rataquenua* brotará un aluvión u ocurrirá cualquier otro cataclismo (Yauri Montero, 1993: 73-92). El Lanzón o la representación de un *Apu* queda homologado con una deidad cristiana, el Señor de la Soledad. Asimismo, sobre el tapiz se transparenta la analogía del cóndor blanco con los *Apus* de Chavín, todos ellos que oponen una resistencia a la incursión o agresión del otro foráneo que representa un poder exógeno (Yauri Montero, 1993 y 2006).

## Referencias bibliográficas

- COTRINA AMADO, Rosa (2005). *Chavín cuna de la civilización andina*. Instituto de Difusión y Defensa del Quechua Pre-Inca de los Waras. Huaraz.
- HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo (2009). *Injurias del tiempo. Desastres naturales en la historia del Perú*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Popol Vuh. Libro del común de los quichés* (1972). Traducción de Adrián Recinos. Prólogo de Manuel Galich. La Habana: Casa de las Américas.
- SOCIEDAD GEOGRÁFICA DEL PERÚ (s/f). *División Política del Perú. 1821-1956. Anexo al Boletín*. Lima: Sociedad Geográfica del Perú.
- YAURI MONTERO, Marcos (1993) *El Señor de la Soledad de Huaraz. Discurso de la abundancia y carencia. Resistencia andina*. Lima: Editorial AVE.
- YAURI MONTERO, Marcos (1996). *Reina del viento. Leyendas*. Ediciones Azalea.
- YAURI MONTERO, Marcos (2000). *Leyendas ancashinas*. Lima: Lerma Edit.
- YAURI MONTERO, Marcos (2006). *Laberintos de la memoria*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. Instituto de Ciencias y Humanidades.