

## MISMI Y HUARANCANTE: NEVADOS SAGRADOS DEL VALLE DE COLCA

María Constanza Ceruti<sup>1</sup>

Recibido 25 de Agosto de 2012. Aceptado 8 de Marzo de 2013

### Resumen

El presente trabajo hace referencia a ascensiones efectuadas por la autora a las cimas de los montes Mismi (5596 m) y Huarancante (5360 m), en el sur de Perú. Ambas montañas ostentan evidencias de sitios rituales de altura de probable filiación Inca en avanzado estado de destrucción por eventos de huaqueo que se remontan a fines de la década del setenta. Al igual que otros nevados que flanquean al valle de Colca, el Huarancante y el Mismi siguen recibiendo ofrendas presentadas por los pobladores locales en ocasión de los ritos de limpieza de acequias. Los relatos en lengua Quechua compilados por Escalante y Valderrama explican que los cultivos resultan abundantes gracias a “los orines del Apu Mismi” y que “Warankanti da hermosamente agua al pueblo de Chivay”. La mitología de los residentes de este pueblo alude a una laguna encantada en las alturas del Huarancante, en la que pastan numerosas alpacas que “desaparecen” al ser vistas por un humano. En tanto que la “mística” que envuelve al Mismi como “la fuente más remota del Amazonas” atrae a un creciente número de montañistas hacia sus alturas.

**Palabras clave:** culto, montaña, Inca, colca

### Abstract

This research is based on the ascents undertaken to the summits of mounts Mismi (5596 m) and Huarancante (5360 m), in the Colca valley of south Peru. Both mountains show surface evidences of mountaintop shrines from the Inca civilization, which have been intensively looted during the seventies. Not unlike other mountains in the Colca area, Huarancante and Mismi continue to receive traditional offerings presented by the indigenous inhabitants of the valley, particularly at the time of the cleaning of the water canals. Quechua narratives compiled by Escalante and Valderrama associate the plentiful crops to “the urine of Apu Mismi” and they explain that “Warankanti beautifully gives water to the village of Chivay”. The native mythology refers to an enchanted lagoon on the heights of Huarancante, full of alpacas that “disappear” when seen by human beings. The modern “mystic” associated with Mismi as the “remotest source of the Amazon river” contributes to bring a growing number of climbers towards the summit of this mountain.

**Key words:** mountain, worship, Inca, colca

### Introducción

El valle de Colca, situado en la provincia de Caylloma, al sur de Perú, es mundialmente famoso por sus ancestrales andenerías de cultivo. Dichas andenerías, ampliadas durante la ocupación Inca hace más de cinco siglos, definen un paisaje andino de inigualable belleza, el cual ha sido apropiado y conservado activamente por sus habitantes originarios (Figura 1). Los sistemas de irrigación desarrollados en épocas prehispánicas y mantenidos en uso hasta nuestros días, se nutren del agua que deshiela de los picos

---

<sup>1</sup> CONICET / Instituto de Investigaciones de Alta Montaña de la Universidad Católica de Salta.  
constanzaceruti@hotmail.com

nevados vecinos. En su papel de dispensadoras del precioso elemento - esencial para la vida humana, la reproducción animal y la abundancia de las cosechas - las montañas cubiertas de nieve han sido y siguen siendo consideradas como rasgos sagrados en el paisaje de los Andes.



Figura 1. Andenerías en el valle de Colca (foto de Constanza Ceruti).

La región del Colca es hogar de dos grupos étnicos que comparten diversidad de rasgos culturales: los Collaguas, habitantes de las tierras altas, y los Cabanas, habitantes de la parte baja, adonde el valle da paso a un angosto cañón, considerado uno de los más profundos del mundo. Pese a las similitudes en su modo de vida y estrategias de subsistencia, los Cabanas y los Collaguas se diferencian en sus formas rituales y en sus atuendos. Ya en 1586, Juan Ulloa Mogollón había advertido la diferencia entre los tocados cefálicos y las modificaciones craneanas intencionales, las cuales atribuía a un culto a los nevados sagrados de la región, por el cual se procuraba reproducir en las cabezas de los infantes la forma del volcán al que consideraban su lugar de origen o *pacarina* (Ulloa Mogollón 1965:327). No es casual entonces el hecho de que las mujeres Collaguas usen actualmente sombreros blancos de copa alta y las mujeres Cabanas prefieran sombreros de lana oscura y copa achatada. Los sombreros de las mujeres Cabana intentan asemejarse a la forma y color del nevado Hualca Hualca, considerado como su protector (Escalante y Valderrama 1997:32).

El presente trabajo se circunscribe a la parte elevada del valle de Colca, hogar ancestral de los Collaguas. Dicha sección del valle discurre flanqueada por los nevados Mismi y Huarancante, en cuyas faldas bajas se han conservado importantes evidencias arquitectónicas de su pasado prehispánico. En compañía de lugareños que se ofrecían

como guías, la autora ha tenido el privilegio de recorrer, entre otras, las ruinas incaicas de Uyu-Uyu, con su distintiva *kallanka* dotada de siete vanos trapezoidales. También ha admirado las chullpas colgantes de Puente Sifón, emplazadas como si colgasen sobre los acantilados rocosos verticales resultantes de la erosión fluvial. Así como las rocas labradas a modo de “maquetas”, con representaciones en miniatura de las andenerías circundantes. En el año 1998 -oportunidad en la que la suscripta visitó la región por primera vez- dichos sitios habían sido estudiados someramente por arqueólogos arequipeños. Ulteriormente, la arqueología del valle de Colca comenzó a ser objeto de atención internacional, pudiendo citarse como ejemplo el trabajo de Steven Wernke (2006), que aborda la articulación entre las comunidades locales y el imperio Inca durante el Período Intermedio Tardío y el Horizonte Tardío.

La toponimia del valle de Colca se encuentra intensamente influenciada por la memoria colectiva de la presencia Inca en la región de los Collaguas. El poblado de Coporaque (que se traduce del Quechua como “vagina abultada”) recuerda la apariencia física de una muchacha que fuera amante del Inca. El nombre del poblado de Achoma hace referencia a la abundancia local del cactus pasacana, famoso en el mundo andino por sus propiedades alucinógenas y su amargo sabor. Aunque hay versiones que atribuyen el nombre del poblado a una exclamación onomatopéyica vertida por el Inca cuando le fuera servida una bebida de maíz fermentado (*chicha*) que le resultara desagradable al paladar.

La tradición oral en el valle de Colca ha sabido conservar la memoria de los rituales incaicos realizados en las cimas más altas de la región, en forma análoga a la que se ha documentado para los oasis de Atacama en el norte de Chile (véase Castro y Varela 1992). En su detallada compilación de mitos del valle de Colca, Carmen Escalante y Ricardo Valderrama recogen la siguiente afirmación:

*Luego subieron a un cerro a ofrendar a nuestro sol en agradecimiento. Así salieron ascendiendo hasta la cima de la montaña, a dar gracias al sol por haberles dado ese alimento. Después, tomando chicha en vaso de oro, le ofrecieron al sol (Escalante y Valderrama 1997:36).*

El paisaje del valle de Colca se encuentra organizado jerárquicamente en torno a las montañas, cerros y peñascos más distintivos. Los grandes nevados montañosos son *apus* que conforman el corazón (*sonqo*) de la Madre Tierra o Pachamama (quien es a su vez la esposa del *Apu*). Siguen en importancia los *awki* (cerros menores) y los *urqu* (cerros pequeños) y finalmente los promontorios rocosos o *qaqa*. Incluso ciertos santos católicos son concebidos en la región del Colca como emanaciones de los *Apus*, al igual que ciertas deidades andinas, como el relámpago y la serpiente-felínica Qoa (Escalante y Valderrama 1997:xvi y xvii). Cada población del valle de Colca tiene un conjunto de versiones míticas sobre las cumbres más elevadas de su territorio comunal (Escalante y Valderrama 1997:184). Las mismas continúan conservando la importancia simbólica que las revestía en época de la dominación Inca, existiendo continuidades y cambios en las formas rituales en las que los pobladores locales asumen el culto a sus montañas sagradas. En un contexto de sincretismo religioso, en el que se entremezclan creencias católicas y andinas, los cerros más reverenciados resultan ser los más altos “porque fueron los primeros en emerger sus cabezas de las aguas del diluvio”.

La autora realizó ascensiones a las cimas de los montes Mismi (5596 m) y Huarancante (5360 m). Ambas montañas ostentan evidencias de sitios rituales de altura de probable filiación Inca en avanzado estado de destrucción por eventos de *huaqueo* que

se remontan a fines de la década del setenta (véase Beorchia 1985). Al igual que otros nevados que flanquean al valle de Colca, el Huarancante y el Mismi siguen recibiendo ofrendas presentadas por los pobladores locales en ocasión de los ritos de limpieza de acequias. Los relatos en lengua Quechua compilados por Escalante y Valderrama (1997) explican que los cultivos resultan abundantes gracias a “los orines del Apu Mismi” y que “Warankanti da hermosamente agua al pueblo de Chivay”. La mitología de los residentes de este pueblo alude a una laguna encantada en las alturas del Huarancante, en la que pastan numerosas alpacas que “desaparecen” al ser vistas por un humano. En tanto que la “mística” que envuelve al Mismi como “la fuente más remota del Amazonas” atrae a un creciente número de montañistas hacia sus alturas (Figura 2).



Figura 2. El nevado Mismi y sus campos de hielo y nieve (foto de Constanza Ceruti).

La importancia de la montaña en el paisaje andino se pone de manifiesto en la información etnográfica, el dato arqueológico, las fuentes etnohistóricas y las observaciones etnoarqueológicas. Existe una notable continuidad en el sistema de creencias y los rituales en torno a las montañas sagradas andinas vigentes desde épocas prehispánicas hasta nuestros días. En trabajos anteriores hemos procurado sistematizar los ejes de la sacralidad de los nevados y volcanes de los Andes en su relación con los ancestros, con la fertilidad de ganados y cosechas; con el peregrinaje y la noción de territorio; con el apaciguamiento de catástrofes naturales y con el empoderamiento de los ritualistas locales (véase Ceruti 2001). La presente investigación explora la articulación de los nevados Mismi y Huarancante con creencias y ritos tradicionales en la región del Colca que vinculan a dichas montañas con la fertilidad de los rebaños de alpacas y la abundancia de las cosechas, a partir de la disponibilidad de pasturas y de agua para el riego. Subsidiariamente, dichos volcanes sagrados aparecen vinculados con los ancestros, a través del

concepto prehispánico de lugar de origen o *pacarina* y de la noción mantenida actualmente de que las montañas “apadrinan” a los seres humanos, contribuyendo a moldear características de su personalidad.

### **El nevado Mismi**

Según lo documentado por Antonio Beorchia Nigris (1985) en su volumen compilado sobre “santuarios indígenas de alta montaña”, el nevado Mismi habría sido objeto de sucesivas ascensiones en tiempos modernos. Según se detalla en la publicación, luego de una temprana escalada efectuada por una asociación de montañismo de British Columbia, el Mismi habría sido ascendido en solitario en mayo de 1977 por un ingeniero sudafricano de nombre Peter Ross, quien habría retornado a la montaña en agosto de 1977, esta vez en compañía de su hijo y de un montañista canadiense, Mark Burke. En dicha ocasión, los participantes dijeron haber realizado excavaciones asistemáticas que condujeron al descubrimiento de una estatuilla femenina de oro, cuyo paradero eventual no se especifica (Beorchia Nigris 1985:133-134).



Figura 3. La abrupta cumbre del nevado Mismi (foto de Constanza Ceruti).

La cumbre del Mismi, de 5596 msnm, fue alcanzada en compañía de un guía de montaña originario del poblado de Achoma, para quien el acompañamiento a turistas en ascensos a los volcanes de la región constituye su modo de vida. Puesto que la ascensión efectuada por la autora no tuvo carácter arqueológico, no se llevaron a cabo tareas de relevamiento arquitectónico ni tampoco recolecciones de superficie. La actividad en el lugar se limitó a la documentación fotográfica de la cima y el paisaje circundante. No pudo dejar de advertirse el lamentable impacto de diversos procesos post-depositacionales que

afectan al sitio, en particular la construcción de un gran mojón de piedras apiladas (Figura 3) -empleando en ello cantos rodados transportados antiguamente con fines rituales-, además del rodamiento y pisoteo de materiales orgánicos en estado fragmentario, dispersos en superficie, entre los que alcanzaban a distinguirse fragmentos mínimos de madera, hueso y textiles.

La ruta de ascenso practicada por uno de los extensos filos del macizo no presentó dificultades, a excepción del cruce de un campo de penitentes de hielo, el cual resultó sencillo dada la escasa pendiente del terreno. Dada su moderada altitud y accesibilidad, es una montaña susceptible de ser coronada en el marco de ascensiones locales. Por otra parte, el Mismi es cada vez más visitado por andinistas y turistas, que se acercan al nevado atraídos por el hecho de que constituye “la fuente más remota del Amazonas”.

### **Algunas creencias y leyendas sobre Tata Mismi**

El nevado Mismi actúa como una barrera orográfica divisoria de aguas. Para los habitantes del Colca poco importan las aguas que bajan hacia el lejano río Amazonas; pero mucho importan aquellas que descienden por la otra vertiente, regando las andenerías en el valle. De estas aguas se dice que constituyen “los orines” de la montaña. Los relatos orales confirman que la importancia ceremonial del Mismi no se circunscribe a una comunidad en particular, sino que el nevado es objeto de veneración por residentes de distintos poblados en la región:

*El Tata Mismi es un cerro que tiene demasiado poder. Por eso desde Yamque van donde él; van de Coporaque, Ichu Pampa y Tuti, y llegando hacen la tinka. Por ejemplo de Yamque Urinsaya, yendo con la banda de músicos, con banderas conducen el agua. Bonito vienen acompañando el agua. Porque este Apu Mismi que bonito expulsa sus orines. Con los orines de Tata Mismi es que se cultivan los productos. Los runas dicen del agua: son los orines del Tata Mismi (Escalante y Valderrama 1997:140).*

El nevado Mismi es visto como una montaña masculina, lo cual queda en evidencia por el hecho de que los Collaguas lo veneran como a un padre, llamándolo en Quechua “tata”. Tata Mismi es varón, en tanto que las cumbres vecinas llamadas Mama Umala y Chungara son montañas consideradas femeninas. “Mi madre me dijo que padrino podría ser el Mismi y Chungara podría ser mi madrina. Chungara es mujer y el Mismi es hombre; así es” (Escalante y Valderrama 1997:136).

El poder atribuido al Mismi no se limita a otorgar las aguas para los cultivos en las aldeas de Coporaque, Tuti y Yamque Urinsaya. La montaña es capaz de intervenir directamente afectando la vida de algunos Collaguas a quienes elige “apadrinar”. Los habitantes del Colca creen que el carácter de la persona es modelado por la influencia que la montaña ejerce sobre el recién nacido, cuando simbólicamente “lo alza”. En palabras de un informante local: “Cuando nacemos como criaturas, un cerro nos alza para protegernos. Y este cerro viene a ser nuestro padrino. A él es que debemos hacer nuestro sahumero. Así decían los antiguos” (Escalante y Valderrama 1997:50).

Es decisiva sobre la formación del carácter, tanto del varón como de la mujer, la influencia de la montaña cuyo espíritu alcanza en primer término al infante. El concepto de la materialización del *apu* remite a prácticas adivinatorias y oraculares comunes entre los Quechuas en las que un experto ritualista denominado *altomisayoq* invoca a ciertos espíritus de las montañas y logra entablar diálogo con ellos (véase Marzal 1992). En el

caso del recién nacido, son los *apus*, *awkis* y *qaqas* quienes deciden acercarse de motu propio: “Cual apu o cual peña o awki llegó primero al rato que nació, ése es el que le da su genio. De acuerdo a su llegada nos dan su genio, al rato que brotamos a este mundo. Sea varón o mujer es igualito” (Escalante y Valderrama 1997:105).

Tratándose de montañas que se vinculan simbólicamente en calidad de protectores personales, sus espíritus deben ser reconocidos por medio de ofrendas: “Estos cerros, para todos los runa, es como el padrino y la madrina. Yo también tengo mi padrino y mi madrina. Entonces a ellos hay que alcanzarles tu cariño” (Escalante y Valderrama 1997:74).

### El nevado Huarancante

Según lo publicado en “*El enigma de los santuarios indígenas de alta montaña*” (Beorchia Nigris 1985), el nevado Huarancante habría sido ascendido deportivamente en 1966 por un canadiense de nombre Dick Culbert y coronado nuevamente en 1977 por el ingeniero sudafricano Peter Ross y un montañista australiano de nombre Paul Rose, quienes informaron haber observado fogones de antigua data cerca de la cima. Beorchia Nigris refiere también que en 1982, en el marco de una colaboración con el arqueólogo José Antonio Chávez de la Universidad Católica Santa María de Arequipa, Johan Reinhard y el andinista arequipeño Miguel Zárate ascendieron a la cima del Huarancante, advirtiendo notables alteraciones en las condiciones de conservación del sitio -incluyendo la erección de un muro de pirca por parte de escaladores modernos reutilizando a tal fin los cantos rodados que habrían sido transportados ritualmente a la cima en época Inca. Refiere asimismo la recuperación de escaso material malacológico -incluyendo una estatuilla de camélido y valva de *Spondylus*- en el marco de sondeos practicados expeditivamente en niveles superficiales (Beorchia Nigris 1985:98-99).



Figura 4. El nevado Huarancante y sus glaciares (foto de Constanza Ceruti).

La ascensión efectuada por la autora del presente trabajo no tuvo carácter arqueológico, por lo que no se llevaron a cabo tareas vinculadas al relevamiento arquitectónico del sitio, como tampoco recolecciones de superficie. La actividad en el lugar se limitó estrictamente a la documentación fotográfica de la cima y el paisaje circundante. La cumbre, de 5370 msnm, fue alcanzada en compañía de un montañista nativo del poblado de Achoma (Figura 4). El sitio en la cima del Huarancante se encuentra afectado por diversos procesos post-depositacionales que determinan que las estructuras resulten apenas reconocibles, como consecuencia del pisoteo y la remoción de escombros en el interior de las mismas. Se observaron numerosos cantos rodados dispersos en superficie, los cuales constituyen ecofactos de origen fluvial que habrían sido transportados intencionalmente hasta el sitio (Figura 5). Su presencia en la cima da cuenta, desde el punto de vista arqueológico, de la vinculación de los cultos realizados en dicha montaña con la propiciación del agua, aspecto que también aparece resaltado en el dato etnográfico, como se verá a continuación.

La ruta de ascenso a la cima del Huarancante recorriendo el interior de la caldera del volcán, resultó notablemente peligrosa en razón de la existencia de una expuesta ladera de más de setenta grados de pendiente cubierta con hielo cristal, difícilmente penetrable para los crampones y piolets (utilizados como herramientas de seguridad en el marco de dicha ascensión de carácter invernal). Sin embargo, desde la cima pudo apreciarse una ruta alternativa, algo más larga pero carente de dificultades técnicas, que asciende desde el poblado de Chivay y atraviesa una zona de bofedales y lagunas de altura. Dicha ruta alternativa debió haber sido utilizada por los Incas en sus ascensiones prehispánicas, pudiendo haber sido reutilizada también en el marco de ascensiones modernas. Dada su moderada altitud y la existencia de una ruta libre de glaciares, la cima del Huarancante no está fuera de las posibilidades de ascensión estival por parte de lugareños, aunque no cuenten con preparación andinística ni equipamiento específico.



Figura 5. Cantos rodados transportados a la cima del Huarancante (foto de Constanza Ceruti).

### Algunos mitos y leyendas sobre *Apu Huarancante*

Los mitos y leyendas que los pobladores del valle de Colca refieren en torno al Huarancante aluden al rol del nevado en el otorgamiento del agua a las comunidades de Yamque y Chivay. Los relatos describen peleas con hondas, motivadas principalmente por las inequidades en el acceso al recurso hídrico. El hecho de que el nombre de la montaña se asemeje a la palabra Quechua utilizada para describir las hondas –*huaraca*– puede ser una mera coincidencia o responder a algún tipo de asociación simbólica.

En algunos relatos, los protagonistas de las peleas con hondas son las montañas mismas, caracterizadas como entidades masculinas desposadas con la madre Tierra:

*Estos cerros grandes como Waranqanti y Walka Walka antes se peleaban. Se desafiaban: ¿Tú puedes ser más que yo? Yo soy mucho más. Hablando así, ese tiempo se quitaban las mujeres y las tierras. De estos cerros, que son grandes volcanes, su esposa es la tierra, Pachamama y los volcanes son grandes y bien machos (Escalante y Valderrama 1997:113).*

Los relatos de enfrentamientos a hondazos entre montañas son frecuentes en distintas regiones de los Andes. La autora ha recopilado personalmente versiones en las que se enfrentan a hondazos los grandes nevados de la Cordillera Real de Bolivia, en particular el nevado tricúspide Illimani que “descabeza” al nevado Mururata, ocasionándole su achatada apariencia y dando origen al distante volcán Sajama. También ha documentado una leyenda semejante para los volcanes Licancabur y Juriques, en la región del salar de Atacama, en el norte de Chile (véase Ceruti 2005). En la versión documentada por Escalante y Valderrama, es la “montera” del *Apu Kiku* la que llega a la laguna de Huarancante como consecuencia de un hondazo del monte Ausangate. El *Apu Kiku* y el *Apu Ausangate* se pelearon porque Ausangate estaba enamorado de la laguna Samaqata, hermana de Kiku y había intentado llevársela para sus tierras:

*Se agarraron a hondazos, de esta banda a la otra banda. Ausangate, de un solo hondazo le hizo volar la montera a Kiku. Actualmente esta montera existe en la laguna de Waranqanti, que queda encima de Chivay. La piedra que está allí es idéntica a una montera y ahora es nido de aves (Escalante y Valderrama 1997:185).*

Ciertos relatos explicitan la problemática de la rivalidad en el acceso al recurso hídrico del nevado Huarancante como núcleo de la conflictividad entre los habitantes de Yamque y Chivay:

*En el pueblo de Chivay hay otro cerro con poder. Su nombre es Waranqanti. Tata Waranqanti que tienes diez varas; Mamacocha, madre laguna, le dicen. Igualmente Waranqanti hermosamente da agua al pueblo de Chivay. Igualmente al pueblo de Yamque Hanansaya [...]. ¿Pero porque los yamqueños llevan el agua de Waranqanti si este pertenece a Chivay? Dicen que los hombres de antes habían peleado por esa agua y los yamqueños ganaron en esa guerra. Pelearon a hondazos. Por esta causa llevan el agua a Yamque (Escalante y Valderrama 1997:140-141).*

Algunas versiones legitiman el acceso de los pobladores de Yamque al agua de este nevado -que en realidad parecería corresponder por su proximidad geográfica a la aldea de Chivay- alegando que la construcción del canal que lleva las aguas a Yamque habría sido solicitada al jefe local por una “princesa” del cerro Huarancante.

Había un curaca soltero de Hanansaya Yamque que después tuvo una esposa que era del cerro Waranqanti. Era princesa (*tall'a*) de la altura, pastora de paqochas. Cuando el curaca quería traerla la princesa no quiso venir:

*¿A que iría a Yamque? ¿Qué agua tomaría? Si tú me quieres, lleva el agua de mi cerro a Yamque. En ese tiempo no había herramientas. El canal lo construyeron con costillas y paltilillas de burro; inclusive sus barretas eran de palo de queñoa. Así habían traído el agua del Waranqanti para Hanansaya (Escalante y Valderrama 1997:81).*

El nevado Huarancante aparece en los mitos locales como muy directamente vinculado a la actividad pastoril, en particular al apacentamiento de alpacas, siendo que a diferencia de las llamas, las alpacas son camélidos domésticos que requieren alimentarse de los pastos verdes que se encuentran en bofedales y vegas a gran altura, las cuales abundan en las laderas de esta montaña (tal como pudimos observarlo desde su cumbre). Dicha asociación de las alpacas con los humedales de altura se expresa simbólicamente en relatos que describen a estos animales, en numerosos rebaños, adentrándose mágicamente en el seno de una laguna encantada situada en las alturas del nevado:

*Por el lado de Chivay, en su altura, hay un cerro grande con el nombre de Waranqanti. Dicen que ahí encima hay una laguna. Yo no conozco. Ahí, al canto de la laguna, pacían numerosas alpacas que daban miedo por lo numerosas. Cuando un hombre apareció repentinamente, ¡qhuq! ¡shaq!, en la laguna se desaparecieron, hundiéndose (Escalante y Valderrama 1997:237).*

Las lagunas o *cochas* y los manantiales o *puquios* son entidades femeninas que actúan como “esposas” del *apu*. Se las denomina colectivamente con el nombre de “Chuquisa” y a ella se dedican las ofrendas destinadas a que los “manantes” no se sequen:

*A los manantiales les dicen Chuquisa [...]. Los abuelos decían que la Chuquisa es la madre del agua. A Chuquisa le alcanzaban una ofrenda para que el agua no se seque. La Chuquisa era la esposa del Apu, propietaria de las alpacas, dueña de los peces. Esas sus alpacas se convirtieron en peces y arreando sus alpacas se desapareció entrando en un manante (Escalante y Valderrama 1997:244).*

De los *puquios* y manantiales surge en el mes de febrero la mítica serpiente felínica *Qoa*, de la cual se cree que surca los cielos serranos vomitando granizo (véase Kaufman Doig 1991). Ella aparece también vinculada a la fertilidad de los rebaños de alpaca, al ser capaz de otorgar los amuletos o *illas* que inducen al ganado a multiplicarse (Escalante y Valderrama 1997: 229-230). De este modo se verifica, desde la lógica ritual andina, el movimiento inverso al de las alpacas que “se desaparecen al entrar a la *cocha*”, realizado mediante el incremento en la fertilidad de los rebaños gracias al poder fecundante de las *illas* que emergen de los manantiales (véase Rubina 1995). La misma lógica subyace a la creencia compartida por los pastores del Colca en que los animales sacrificados “vuelven a nacer idénticos” al año siguiente.

### Consideraciones y conclusiones

Los nevados Mismi y Huarancante son considerados sagrados desde hace al menos

quinientos años. En época de la dominación Inca en la región del Colca, ambas montañas fueron convertidas en sendos santuarios de altura adonde se realizaron ofrendas que incluyeron la depositación ritual de figurinas en miniatura, tal como se desprende de los hallazgos fortuitos efectuados durante excavaciones realizadas a fines de los años setenta y comienzos de los ochenta (véase Beorchia Nigris 1985). Es poco lo que puede reconstruirse de aquellas ceremonias incaicas a partir de las evidencias materiales en las cumbres del Mismi y del Huarancante, puesto que los sitios de altura en ambas montañas se encuentran afectados por intensos procesos de depredación y *huaqueo*, con impacto negativo en la conservación del registro arquitectónico y estratigráfico. La relativa accesibilidad de dichas montañas, sumada al reconocimiento del nevado Mismi como una de las más distantes fuentes del Amazonas, contribuye a la creciente apropiación de dichas cumbres en el marco de ascensiones de carácter deportivo o turístico.

Ciertas fuentes etnohistóricas escritas en el siglo XVI arrojan luz acerca de la veneración que los volcanes sagrados del valle de Colca recibían en la antigüedad. Entre los ritos más significativos se contaba la deformación cefálica intencional, que habría servido para homenajear a las montañas consideradas como lugares de origen o *pacarinas*, mediante el intento de imitación de sus formas a través del modelado de las cabezas de los infantes, según consta en las crónicas de Juan Ulloa Mogollón (1985). Dicha costumbre ancestral ha sido reemplazada en la actualidad por los dos tipos de sombreros que caracterizan al atuendo típico de los grupos Cabanas y Collaguas que habitan en la región.

Los pobladores de ascendencia Collagua conceden gran importancia a la influencia de los montes Mismi y Huarancante en distintas esferas de sus vidas cotidianas; tal como se desprende de los datos etnográficos compilados por Escalante y Valderrama (1997). En la esfera familiar y personal, el volcán Mismi “apadrina” a ciertas personas desde su venida al mundo, ocasión en la cual el espíritu de la montaña “alza” al recién nacido para infundirle rasgos de carácter semejantes a los que se asocian tradicionalmente con la montaña en su faz “antropomorfa”. En la esfera colectiva, el papel sustentador del Tata Mismi se asocia fuertemente con las aguas que bajan de sus glaciares para nutrir los canales que riegan las mundialmente famosas andenerías del valle de Colca. En efecto, una parte considerable del ceremonialismo agrícola de los Collaguas gira en torno a los ritos vinculados a la limpieza o “escarbe” de acequias, en el marco de los cuales se hace necesario presentar ofrendas destinadas al Tata Mismi.

La población de Yamque cumple un rol destacado en relación a los dos nevados sagrados abordados en esta investigación: los mitos de origen del agua de riego aparecen vinculados al Tata Mismi en el sector denominado Yamque Urinsaya; en tanto que en el sector de Yamque Hanansaya aparecen referidos al *Apu* Huarancante (Escalante y Valderrama 1997:69). Las aguas que bajan de los nevados son referidas frecuentemente como “los orines del Mismi” y “los orines de Huarancante”. Dicha metáfora remite a la visión antropomorfa de la montaña que es característica en el mundo andino (Bastien 1992, 1996), pudiendo quedar subrayada por la abundancia de aguas termales en las inmediaciones de los poblados de Yamque y Chivay.

El dato etnográfico pone de manifiesto que los volcanes Mismi y Huarancante siguen siendo objeto de veneración en su rol de dispensadores del agua para el riego de los cultivos. Las crónicas de Ulloa Mogollón (1965) apuntan al origen prehispánico de los rituales propiciatorios dedicados a las montañas más elevadas de la región. La evidencia material también parece sustentar la idea de que la sacralidad del paisaje montañoso se vincula íntimamente con el agua, la fertilidad y la abundancia de las cosechas, tal como

se desprende de la presencia de cantos rodados en los santuarios en ambas cimas. Los cantos rodados de origen fluvial depositados en cumbres de más de 5000 m de altitud han sido observados en distintos santuarios de altura de época Inca (véase Ceruti 2003, 2005). En trabajos de campo efectuados por Johan Reinhard en los Andes peruanos se ha documentado la depositación ritual de este tipo de litos en carácter de ofrendas para la propiciación del agua (véase Reinhard 1988:20). Todo lo dicho parece sustentar la hipótesis de que los Incas habrían construido santuarios de altura en las cimas de los volcanes Mismi y Huarancante en consonancia con creencias locales que vinculaban a dichas montañas sagradas con la disponibilidad de agua y la fertilidad de ganados y cosechas.

La tradición oral ha mitificado los conflictos entre poblaciones vecinas por el acceso al recurso hídrico en relatos que refieren la lucha a hondazos entre comunas rivales; o bien encarnando el enfrentamiento en la “persona” de los propios volcanes sagrados de la región, los cuales al “hondearse” entre sí habrían dado origen a diferentes rasgos geomorfológicos en el paisaje. La rivalidad entre los pobladores de Yamque Hanansaya y Chivay ha dado origen a numerosos mitos: el hecho de que un sector de Yamque usurfructúe las aguas que bajan del nevado Huarancante - en detrimento de Chivay, que es el poblado más cercano a la montaña - aparece explicado como un derecho adquirido tras un enfrentamiento bélico; o bien legitimado por referencia al matrimonio del *curaca* de Yamque con una pastora/princesa nacida en las alturas del *Apu* Huarancante.

Es interesante señalar en este punto que los bailes típicos del Colca suelen incluir coreografías en las que los bailarines representan enfrentamientos con hondas (Figura 6). Justamente en el poblado de Yamque, la suscripta tuvo oportunidad de observar una danza colectiva conocida como *waititi* en la que los danzantes masculinos representaban instancias de coqueteo con las bailarinas y alternativamente, situaciones de simulacro de enfrentamiento con hondas.



Figura 6. Baile típico de los Collaguas, en el que se representan enfrentamientos con hondas (foto de Constanza Ceruti)

## Agradecimientos

Al CONICET y a la Universidad Católica de Salta. A Carmen Escalante y Ricardo Valderrama. A Arcadio Mamani, Ignacio Mamani y Edgar Mamani. A los pobladores del valle de Colca por el amor que manifiestan hacia sus montañas sagradas.

## Bibliografía

- BASTIEN, J. 1992. The mountain/body metaphor expressed in a Kaatan funeral. En *Tombs for the living: Andean mortuary practices*, editado por T. Dillehay, pp. 355-78. Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- BASTIEN, J. 1996. *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol, La Paz.
- BEORCHIA NIGRIS, A. 1985. *El enigma de los santuarios indígenas de alta montaña*. Universidad Nacional de San Juan, San Juan.
- CASTRO, V. y V. VARELA. 1992. Así sabían contar. *Oralidad* 4:16-27.
- CERUTI, M.C. 2001. La sacralidad de las montañas en el mundo andino: Ensayo de análisis simbólico. En *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, compilado por J. Schobinger, pp.379-394. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC), Mendoza
- CERUTI, M.C. 2003. *Llullaillaco: Sacrificios y ofrendas en un santuario Inca de alta montaña*. Editorial de la Universidad Católica de Salta (EUCASA), Salta.
- CERUTI, M.C. 2005. A la sombra del volcán Licancabur: santuarios de altura en los cerros Toco, Juriques y Laguna Verde. *Xama* 15-18(2002-2005):301-313.
- CERUTI, M.C. 2010. *Embajadores del pasado: los niños del Llullaillaco y otras momias del mundo*. Editorial de la Universidad Católica de Salta (EUCASA), Salta.
- ESCALANTE, C. y R. VALDERRAMA. 1997. *La doncella sacrificada: mitos del valle del Colca*. Universidad de San Agustín e Instituto Francés de Estudios Andinos, Arequipa.
- KAUFFMANN DOIG, F. 1991. El mito de Qoa y la divinidad universal andina. *Memorias del 46 Congreso Internacional de Americanistas (Amsterdam 1988)*, pp.3-35. Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA), Universidad de Varsovia.
- MARZAL, M. 1992. La experiencia religiosa Quechua. En *Rostros Indios de Dios*, coordinado por M. Marzal, pp. 27-80 . Editorial Hisbol, La Paz.
- MILLONES, L. 1975. Economía y ritual en los Condesuyos de Arequipa: Pastores y tejedores del siglo XIX. *Allpanchis* 8:45-66.
- REINHARD, J. 1988. *The Nazca lines: A new perspective on their origin and meaning*. Editorial Los Pinos, Lima.
- REINHARD, J. y M.C. CERUTI. 2010. *Inca rituals and sacred mountains: a study of the world's highest archaeological sites*. Cotsen Institute of Archaeology (UCLA), Los Ángeles.
- RUBINA, C. 1995. La piedra Inkaychu: una configuración discursiva andina. *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* 11/12:285-302.
- SAGÁRNAGA, J. 1995. Figuras Inka en el contexto altiplánico. *Tawantinsuyu* 3:86-94.
- ULLOA MOGOLLÓN, J. 1965 [1586]. Relación de la Provincia de los Collaguas para la discreción de las Yndias que su magestad manda hacer. *Relaciones Geográficas de Indias* I:326-333. Madrid.

WERNKE, S. 2006. The politics of community and Inka Statecraft in the Colca Valley, Peru. *Latin American Antiquity* 17(2):177-208.