

*LA ENFERMEDAD COMO SEDUCCION REAL O COMO SUEÑO  
EL CASO DEL SOQ'A ANDINO*

Gilles Brunel

Universidad de Montreal

Escuela Práctica de Altos Estudios, París.



El origen de una enfermedad se puede explicar tanto por causas naturales como por causas sobrenaturales y en ambos casos se evidencia la presencia de metáforas y metonimias específicas. A veces, las metáforas cuasi militares forman parte del vocabulario aprendido, memorizado: se trata de la acometida o ataque de los espíritus, del efecto devastador de ciertas enfermedades, como por ejemplo el *susto*, de la curación de efectos mágicos. Este vocabulario basado en la agresión está muy extendido, aún cuando no constituye el único elemento a tener en cuenta. De la misma manera no hay que dejar de lado la terminología sobre las pasiones. Términos como la atracción, la seducción, el delirio o el rechazo han sido poco estudiados hasta el momento.

La presente investigación se limitará a la seducción como una forma de razonamiento propio de la zona andina. Contrariamente a las enfermedades agresivas, *el soq'a* recurre al mismo tiempo a la dulzura y perniciosidad reuniendo de esta manera los temas conocidos del demonio macho y del demonio hembra.

### *Historias de amor que terminan mal*

La literatura antropológica destaca las sociedades que utilizan el vocabulario propio de las pasiones para describir una enfermedad. Por ejemplo, en Fidji el héroe *Tevero* se disfraza bajo la forma de un ser familiar, conocido, ya sea en forma de una mujer bella o de un hombre atractivo según sea el caso, (Herr 1981). En la práctica *Tevero* se reserva el derecho de complacer a las mujeres, mientras que *Yalewa Vuka* tiene como misión seducir a los hombres. Estas relaciones de *Tevero* y *Yalewa Vuka* con mujeres y hombres respectivamente son peligrosas y pueden conducir a los implicados a la muerte. A veces los efectos de estas relaciones no son tan funestos como la muerte y pueden ocasionar la posesión espiritual, las enfermedades venéreas o las infecciones cutáneas. Una víctima seducida por *Tevero* puede dar a luz un niño prematuro o muerto. Solamente el chamán puede liberar a la víctima de estos asaltos sexuales.

Otro ejemplo digno de mención es el caso de los Iban de Malasia. En

esta cultura la *Anta Buyu* se revela como un ser sobrenatural de sexo masculino que ataca a las mujeres Iban cuando están durmiendo para tener relaciones sexuales. También, existe un personaje femenino encargado de hacer la guerra amorosa a los hombres Iban. Tanto aquí como en el caso de Tevoro, el individuo embrujado no puede resistir a la insinuación del seductor del sexo opuesto. Este ser superior suele presentarse en forma de animal; mono, cocodrilo, leopardo. . . La *Anta Buyu* perjudica de una manera particular a la mujer casada. La debilidad de esta última no le permite ocuparse personalmente de la ofensa hecha a su honor y tiene que recurrir al chamán única persona capaz de intervenir con eficacia.

### *La enfermedad como seducción en la zona andina*

En la zona andina los relatos referidos a la seducción contienen una carga emotiva importante que da lugar a lo irracional. Esto último, generalmente, puede verse en la sociedad inca, jerarquizada, machista y militar. Antonio de la Calancha (1638) relata como a principios de la humanidad no había suficiencia de alimentos para el hombre y la mujer (Urbano 1981). En consecuencia, el hombre muere de hambre dejando así viuda a su mujer. En esta situación la mujer es seducida por el sol. Este la deja encinta sin que ella lo sepa a través de sus rayos solares y le hace dar a luz en un plazo de cuatro días. Pachacamac, dios rival del sol, celoso, entra en cólera y mata al recién nacido esparciendo sus huesos por el campo. Los cuentos míticos de Huarochirí son también dignos de mención por su riqueza informativa sobre las estrategias de seducción e incesto. Es así como el héroe Tutayquire es seducido por una de sus hermanas llamada Chuquisuso la cual se exhibe delante de él. Por su parte, otro relato relaciona a Collquiri y Capyama. Collquiri, huaca o divinidad local, desea una mujer y se junta con Capyama con la cual desea casarse. El se transforma en pájaro y espera a Capyama en la cima de una montaña. Capyama atrapa a Collquiri y le mete debajo de su chal causándose a sí misma un gran dolor. Entonces el pájaro sale y se transforma en un hermoso joven. Este reprocha a Capyama el haberle poseído demasiado rápido. No obstante Capyama y Collquiri no se separan y se van a vivir juntos. Existe otro relato que pone en evidencia a Huarochirí, el cual es frenado en sus conquistas territoriales por el encanto de una mujer, táctica utilizada en ocasiones por los enemigos de los incas<sup>1</sup>. Algunas veces la mitología presenta “seductores” que actúan en contextos de alianzas políticas. En tales ocasiones el personaje seducido colaborará en su propia seducción la cual engendra respuestas violentas provenientes de los celos de sus rivales. Aunque estos rela-

---

1. Los nombres de los entrevistados han sido omitidos con el fin de preservar su anonimato en el presente trabajo.

tos no mencionen al *soq'a* de manera explícita no se puede negar la importancia de la seducción como modelo de comportamiento comunicacional.

### *Actual interpretación del soq'a*

El *soq'a* andino es una de las enfermedades tradicionales más importantes. Forman de un conjunto de enfermedades que comprende el *mancharisqa* o *susto*, y el *wayqa* o *puyyo* las cuales son a menudo tratadas en medios chamanes. Esta enfermedad se caracteriza por el color pálido del enfermo, la pérdida de peso, la deshidratación, la dislocación de huesos, la aparición de diversas marcas en la piel, la depresión psicológica y a veces por la presencia de la muerte. Frisancho Pineda (1973) identifica el *soq'a* con la osteomielitis. Por su parte Cavero (1966) señala que el *soq'a* se puede identificar además de la osteomielitis con la artritis, con la osteoartritis, con la fibrosis y la ciática.

La denominación del *soq'a* varía de una región a otra. Lastres (1951) narra que el *Machusca* proviene del contacto con las emanaciones que salen de las tumbas antiguas. Cavero (1965) asevera que éste se explica por la influencia de restos humanos que están localizados en las tumbas antiguas o en los lugares habitados por los *gentiles* definidos aquí como seres excluidos por la elección divina. Frisancho Pineda (1973) utiliza el término *k'aishaska* para describir la misma realidad. Valdivia Ponce (1975) clasifica el *soq'a* entre los ocho tipos de enfermedades conocidas como folklóricas y le otorga el nombre de *kaika*. La *kaika* es producida por la influencia nociva y penetrante de los muertos que se acaparan de la energía de la víctima. Castro Pozo (1979) habla de la *ayatuyo* que se presenta en forma de granos purulentos causados por los huecos antiguos.

J. Núñez del Prado (1970) y Juvenal Casaverde Rojas (1970) han recopilado una serie de datos al respecto. Núñez del Prado menciona el *soq'a machu*, el *soq'a paya*, el *soq'a puyyu* y el *soq'a wayra*. El *soq'a machu* se divierte seduciendo al sector femenino gracias a su gran facilidad de expresión. Por su parte, el *soq'a paya* es especialista en la conquista de hombres casados los cuales se dejan seducir en el juego amoroso. Estas conquistas se desarrollan cerca de la casa de la víctima, contrariamente al *soq'a machu* el cual gusta realizar sus seducciones en zonas más alejadas. Generalmente, las víctimas del *soq'a paya* confiesan su culpa antes de morir, aún habiendo preferido mantener en silencio esta relación hasta el último momento. También hay que señalar que el hombre "da a luz" un niño después de nueve meses de embarazo simbólico. Por otra parte el *soq'a puyyu* marca a todos aquellos niños que se acercan al agua. Estos niños regresan a sus hogares con gastritis, con dificultades broncopulmonares o con cualquier otro tipo de infección. A su

vez, el *soq'a wayra* toma forma de fuertes vientos suscitados por los descendientes de los antiguos *ñaupas* que poblaban la tierra en los comienzos de la humanidad y que tuvieron que ceder el lugar que ellos ocupaban al sol. A esta enumeración del *soq'a*, Casaverde Rojas (1970) añade a la nomenclatura el *soq'a* obtenido después de la posesión. Según Casaverde el *soq'a puyvu* ocasiona una compleja enfermedad mental y física, psicológica y psicosomática en la que los medios curativos son variados y con un cierto parecido a la descripción del *susto* hecha por Trotter (1982).

### *Metodología*

Para llevar a cabo la presente investigación se han utilizado dos métodos principalmente: la observación participativa y la entrevista en profundidad. La muestra elegida está constituida por 27 chamanes y curanderos que viven en la región del Cusco, al sur de Perú. En la mitad de los casos las observaciones se han llevado a cabo durante las sesiones de curación. Todos los curanderos y chamanes aceptaron responder a las preguntas efectuadas. Las preguntas hacían referencia al origen de sus doctrinas, a la práctica de las mismas y al futuro del chamanismo. Por último hay que señalar que esta investigación se desarrolló durante varios meses entre 1982 y 1985<sup>2</sup>.

### *Las formas actuales del soq'a*

La descripción del *soq'a* varía en función de un núcleo común, tal como la presencia de un ser que sobresale de lo ordinario y que se da a conocer como seductor, moralista o persona astuta. Descendientes de los antiguos *ñaupas*, apresados por el sol y refugiados en la tierra los *soq'a* son maestros en el arte de la seducción en el curso de la cual la mayoría de las víctimas ceden al juego. El precio de esta experiencia es elevado ya que el *soq'a* origina problemas físicos y psíquicos. Muchas veces sobreviene la muerte como resultado del *soq'a* siendo frecuente encontrar familias que han sufrido esta experiencia. En la región del Cusco el *soq'a* toma diferentes formas. He aquí algunas de las formas recogidas a partir de nuestras encuestas:

1. El *soq'a machu*: es el ser sobrenatural que se esconde en los lugares oscuros. Toma forma de hombre elegante y bien vestido. Según los encuestados el *soq'a* puede ser blanco o mestizo y los más jóvenes tienden a insistir

---

2. Existe una jerarquía en el chamanismo andino. El nivel más elevado lo constituyen los *altomesayoc* los cuales están en contacto con los *apu* o dioses de la montaña. Los *pampesayoc* ocupan el segundo rango y su poder es menor. Los curanderos son *herbolarios* y ocupan el rango más bajo de la jerarquía. Contrariamente a los otros dos grupos, los curanderos no tienen poder sobrenatural. Juan Núñez del Prado distingue dos clases de *altomesayoc* (Núñez del Prado 1985).

sobre el carácter mestizo del personaje. Este ser trata de seducir a la persona que se encuentre en su camino. Como consecuencia del contacto sexual entre el *soq'a* y su pareja nace un niño que es considerado como hijo o hija del *soq'a*. A menudo el producto de esta unión es un recién nacido muerto o un niño prematuro. El encuentro entre este ser y su pareja puede tener lugar durante el curso de un sueño.

2. El *soq'a warmi*: es el ser sobrenatural que toma la forma de seductora y acosa al peatón en los lugares más familiares. Se trata de una mujer elegantemente vestida y portadora de joyas. Según los informadores ella puede ser blanca o mestiza y al igual que en el caso del *soq'a machu*, los más jóvenes la consideran sobre todo mestiza. El *soq'a warmi* tiende a seducir a su pareja sexualmente. Aquí, igualmente que con el *soq'a machu* el encuentro puede tener lugar durante el desarrollo de un sueño.

3. El *soq'a phiru*: este *soq'a* tiene como base de partida las aguas estancadas. Provoca infecciones en la piel y en los huesos.

4. El *soq'a iris*: el *soq'a iris* posee a los individuos cuando sale el arco iris en el cielo. Penetra por los orificios inferiores del cuerpo y ataca especialmente a las mujeres. Todo el mundo no reconoce esta forma.

5. El *soq'a wayra* o mal viento. Este *soq'a* se esconde en los remolinos de viento y puede producir parálisis corporales sea parcialmente o totalmente.

Existe un acuerdo general sobre la utilización del *dispacho* y de la *qollpa* para la curación del *soq'a*. Además de este consenso de base, cada cual propone su propia farmacopea en la cual destacan la *ruda*, el *barro*, la planta *Santa María*, el *ajo* y el *taco*. Es evidente que el *soq'a machu* y el *soq'a warmi* constituyen las formas más difíciles de curar y es aquí donde precisamente los chamanes demuestran su sabiduría o incompetencia. Lo que es cierto es que los chamanes que no están seguros de sus medios prefieren no arriesgarse en estas situaciones.

A continuación dos ejemplos de *soq'a* recogidos por dos de mis informadores:

#### *Primer testimonio*

El hijo de Valentín Sánchez de Chacán fue un día a buscar miel al monte Ninaqaqa. Este monte es considerado como peligroso por los habitantes del lugar debido a que en él se encuentran restos y huesos de antepa-

sados. Después de haber estado de juerga con sus amigos, el joven sufre una caída que lo lleva a parar a la gruta donde vive el *soq'a*. Parecía ser que el *soq'a* estaba terriblemente hambriento. La víctima se da cuenta que los huesos de su rodilla izquierda están al aire y que tiene heridas en sus dos piernas. En estas circunstancias la familia de la víctima consulta a Don Pancho, colaborador del chamán Miguel Tito, muerto hace varios años y famoso por sus diversas intervenciones. Don Pancho manda comprar agua de azufre, vino y los objetos habituales al *dispacho* e insiste particularmente en que se consiga la coca kintu, un clavel negro, un clavel rojo y grasa de llama<sup>3</sup>. Después del tratamiento el paciente se restablece parcialmente y comienza a desplazarse con la ayuda de un bastón, retornando al colegio para proseguir sus estudios, situación que no durará durante mucho tiempo ya que recae en cama para no volver a levantarse más. De hecho el *curandero* Pancho había anunciado su muerte con antelación, alegando que la víctima había tardado mucho tiempo en solicitar los cuidados de curanderos y chamanes. También anunció que cuando el *soq'a* poseyera su cuerpo él moriría. El padre de la víctima, todavía muy afectado por este suceso se acuerda haber visto cabezas humanas formadas con los huesos de su hijo y asume un cierto fatalismo inherente a esta situación.

### *Segundo testimonio*

Tomás Quispe, de sesenta y seis años de edad, es *pampamesayoc* desde hace casi veinte años. Él ha aprendido el oficio de su padre Miguel Quispe, uno de los más ilustres *altomesayoc* de su comunidad, y de su suegro. Ha seguido una serie de cursos de preparación ofrecidos por el Ministerio de la Salud para formar parteros. Orgulloso de su reconocimiento social. Tomás Quispe continúa practicando y asegurando un servicio tradicional a su comunidad.

Tomás Quispe dice haber soñado una noche con el *soq'a warmi*. Una mujer blanca, pudiera ser mestiza, le llamó durante el sueño y le invitó agradablemente a hacer el amor. La mujer insistió mucho en el matrimonio. Después de esta aventura sus dos pies se paralizaron. Gracias a una serie de cuidados adecuados dos semanas más tarde recobró la salud. Pensaba que el *soq'a* le quería poseer. Otra vez, tomó contacto con el *soq'a* a través de la mesa que como bien indica el término es una mesa que sirve para comunicarse con los apus o divinidades de la montaña. Tomás Quispe se opuso al matrimonio del *soq'a* con una mujer, y entonces el *soq'a* le atacó con una bote-

---

3. El *dispacho* es una ofrenda tradicional que se hace a *pachamama* o diosa tierra y consiste en la presentación de varios ítems, como por ejemplo plantas, minerales, mariscos. . .



lla. Quispe logró escapar del atentado y condenó al *soq'a* al destierro a Arequipa durante tres años y medio. La propia mujer de Quispe dice soñar con el *soq'a* todas las noches y se defiende de él tomando medicamentos apropiados cada dos o tres meses. Ella cuenta haber visto a un hombre blanco que la sedujo una noche. Entonces sufrió una parálisis parcial en los pies. Como remedio utilizó la *clementina*, el *ajo*, el *apikisa*, el *sauko*, y la *gasolina*. La mujer de Quispe afirma que las mujeres en general son más afectadas por el *soq'a* que los hombres. En su caso, la presencia del *soq'a* era tan intensa que tuvo que pegar a su marido para defenderse del *soq'a*. El atrevimiento es tal que el *soq'a* pretende presentarse como padre de sus hijos.

Conviene señalar que el *soq'a* ataca a los hombres que tienen poder y a los *curanderos* con los que a menudo tiene cuentas que arreglar. En este caso, las consecuencias son mínimas, puesto que las heridas son fácilmente curables. Sin embargo la intensidad de la experiencia y su carácter repetitivo dan un aspecto importante al hecho. Además de esto, hay que remarcar la fuerza con la que ataca el *soq'a* a la legitimidad de los niños al poner en duda la paternidad. Este argumento parece tener gran influencia sobre la mujer que se ve cogida en la red. También es preciso constatar que el *soq'a* aparece en los procesos de adivinación de los chamanes, quienes luchan duramente contra él. En este caso el chamán afirma haber dominado su adversario-que derrotado debe huir del país.

### *Hacia una interpretación*

Son evidentes las diferentes maneras de interpretar el problema. En este trabajo se han tomado solamente tres hipótesis. La primera hipótesis se basa sobre la dimensión sociológica referida al control social, la segunda se centra en la dimensión psicoanalítica y la tercera pone su acento en la noción de incertidumbre haciendo una llamada a la gestión social de las crisis de la vida.

### *La teoría basada sobre el control social*

Según Flores Ochoa (1965), el *soq'a paya*, como ya se ha mencionado tiene forma de mujer, se presenta a los hombres que están solos, separados o lejos de sus esposas. El *soq'a* aparece como una viajante seductora con intenciones bien específicas. Las consecuencias de una unión sexual son funestas, a veces mortales y tienen como función asegurar la fidelidad del hombre que se encuentra lejos de su mujer. J. Núñez del Prado (1970) se ha pronunciado en este sentido y muestra su acuerdo con Flores Ochoa. A pesar de las graves consecuencias que puede acarrear este tipo de relaciones sexuales, bien sean soñadas o reales, es casi imposible evitarlas. Dado el carácter negativo de estas relaciones parece fácil hacer una llamada al control social

en el caso de que la víctima sienta una misteriosa atracción hacia la persona súbitamente amada (positivamente en la primera fase). La presencia del *soq'a* conlleva a algo más que al simple hecho de guardar fidelidad a una compañera. Es decir, estamos en presencia de estrategias inconscientes que ahondan en el deseo y en el placer de seducir o lo que es lo mismo en la seducción del placer. Existe algo más que la eterna liviandad del ser.

Una investigación más compleja que la anterior plantea el problema de las interpretaciones psicoanalíticas del *soq'a*, del demonio hembra y del demonio macho. Esta interpretación se apoya en la importancia del sueño durante el proceso de interiorización del *soq'a*. Por otro lado, el mito del *soq'a* ayuda a sobrellevar el sentimiento de culpabilidad en los casos de fallecimiento de niños pequeños. Es evidente que las sociedades que conservan este mito sufren una tasa muy elevada de mortalidad infantil, lo que no implica una relación entre la existencia del *soq'a* y la mortalidad. Es cierto que todas estas culturas deben responder a la presencia bastante frecuente de fallecimientos. Los hijos malformados de Doña Bernardina obedecen a esta lógica. Sin embargo la explicación dada no es generalizable, ya que el *soq'a* también ataca a personas sin hijos e incluso a menopáusicas. Resumiendo, el *soq'a* sobrepasa ampliamente el sentimiento de culpabilidad experimentado por ciertos individuos y en particular por las mujeres que han perdido algún hijo. Así pues es preciso incorporar un nivel existencial más general.

Un tercer estudio determina que la descarga libidinal frustrada es propia de las sociedades dominadas por el elemento masculino. En el presente análisis no se trata de negar la dominación masculina sobre la sexualidad femenina, aún cuando las mujeres sepan desviar el poder del hombre. Además, una teoría de esta índole necesitaría apoyarse en la frustración de la mujer, en su pasividad, en el abandono del marido, etc. lo cual deja bastante que desear; y aunque no se niega la existencia de descargas libidinales ello no explica la complejidad del *soq'a*.

Por otro lado, hay quien explica el *soq'a* refiriéndolo al miedo inconsciente de la persona a los actos sexuales incestuosos. En última instancia la interpretación dada es la "identificación del *soq'a* disfrazado de padre de la víctima". Algunos razonamientos dejan entrever ciertos casos donde la víctima ve en sueños su relación con su padre, su madre u otro miembro de la familia. El *soq'a* actúa aquí como medio de descartar los contactos sexuales prohibidos socialmente. El material recogido es una prueba evidente de lo mencionado hasta ahora y también constata los testimonios de individuos que han superado las fases edípicas y que viven la experiencia bajo la forma de metáforas personales y sociales más amplias que el simple razonamiento de las relaciones incestuosas.

A nuestro parecer, es evidente que cuando el *soq'a* toma la forma de explicación referida a experiencias reales o soñadas, se trata de un recurso muy utilizado en el caso de fallecimientos de niños de poca edad o bien de recién nacidos. Es decir, la presencia del *soq'a* sirve para disculpabilizar a la madre o padre del recién nacido o niño fallecido, lo cual supone para ambos un nuevo reconocimiento social y una identidad nueva a negociar con el resto de la comunidad. La muerte de un niño no puede impedir el desarrollo normal de la vida de una familia. Por lo tanto, es preciso pensar en una realización mejor de los ritos, el mantener la *pacha tierra* y ocuparse de los *apus*. A través de la experiencia y de la fatalidad la imagen del *soq'a* vencido es proyectada hacia el interior del abanico social. Hay que señalar que la desaparición de un niño constituye un momento de crisis mayor tan fuerte como cuando aparece el *soq'a*. En efecto, estas situaciones de crisis son características de las víctimas de embrujamiento, de los individuos que deben readaptarse a la sociedad después de haber tenido problemas psicológicos de pérdida de prestigio, de crisis de identidad, de enfermedades mentales. Como consecuencia cabe señalar que se recurre al *soq'a* en caso de grandes crisis individuales.

Antes de terminar es preciso aclarar que el *soq'a* no es solamente una experiencia individual concreta, el *soq'a* actúa a nivel de metáfora social como en los casos de tuberculosis y cáncer. Así pues, estas enfermedades han sido algo más que simples enfermedades biológicas, ellas han constituido la pantalla simbólica de producción de las frustraciones sociales (Sontag 1979). Las preocupaciones conducen a una imagen social contrariada la cual conlleva a generar los relatos. El *soq'a* constituye una metáfora social de nivel intermedio que da lugar a muy diferentes diagnósticos que varían de una persona a otra. Además, el *soq'a* influye en la dualidad malignidad - benignidad y sobre el lado reversible e irreversible de las cosas. El cuerpo del paciente que ha sido víctima del *soq'a* se convierte en una lección social que debe ser tenida en cuenta.

## BIBLIOGRAFIA

- CALANCHA, Antonio de la  
1981 *in* Urbano, H., *Wiracocha y Ayar. Héroes y Funciones en las sociedades Andinas*, Cuzco, Centro de Estudios "Bartolomé de las Casas".
- CASAVARDE ROJAS, Juvenal  
1970 "El Mundo sobrenatural en una Comunidad". *Allpanchis Phuturinga*. Vol. II: 121-234.
- CASTRO POZO, Hildebrando  
1979 *Nuestra Comunidad Indígena*. Lima, (1923).
- CAVERO B. Gilberto  
1966 *Supersticiones y Medicina Quechuas*. Lima
- FLORES OCHOA, Jorge  
1965 "Algunos aspectos de la propiedad en Kuyo Grande". Departamento de Antropología, Universidad Nacional del Cuzco, texto roneotipado.
- FRISANCHO PINEDA, David  
1973 *Medicina indígena y popular*. Lima, Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- GOW, Rosalinda y CONDORI, Bernabé  
1976 *Kay Pacha*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- HERR, Barbara  
1981 "The Expressive Character of Fijian Dream and Nightmare Experiences". *Ethos*, vol. 9: 4: 331-352.

LASTRES, Juan

1951 *Historia de la medicina peruana*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

NUÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor

1970 "El Mundo sobrenatural de los Quechuas del sur del Perú a través de la Comunidad de Qotabamba", *Allpanchis Phuturinqa*, vol. III: 57-120.

1985 *La organización religiosa andina actual*. G.R.A.L., Montréal.

SONTAG, Susan

1979 *La maladie comme métaphore*. Paris, Seuil.

TAYLOR, Gerald

1980 *Rites et traditions de Huarochiri*, manuscrit quechua du début du 17<sup>e</sup> siècle, Paris, l'Harmattan.

TROTTER, Robert T. II

1980 "Susto: the context of community patterns", *Ethnology*, vol. XXI, N° 3: 215-226.

URBANO, Henrique

1981 *Wiracocha y Ayar*. Heroes y funciones en las Sociedades Andinas. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

VALDIVIA, Ponce

1975 *Hampicamoyoc*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

