

**ENSAYO SOBRE LAS NOCIONES DE RUPTURA Y DE MEZCLA
EN LA TRADICION ORAL ANDINA***

Juan Ansión

* Ponencia presentada bajo el nombre de "Etnicidad y seres míticos en la cultura andina" en el Cuarto Congreso Nacional y Segundo Internacional de Folklore —UNAFO— "La cultura folklórica, fuente de integración americana" - Talagante, 17 al 21 de mayo 1991, Chile.

1. En el mundo andino, luego de la desarticulación generada por el descabezamiento del Tawantinsuyu, los dominados son definidos como grupo étnico por los vencedores bajo el nombre de indios, aunque ellos mismos no reconozcan inicialmente esa identidad común frente al invasor. Es conocido el uso político que hicieron los españoles de la diversidad étnica. *El Taki unquy* fue el primer movimiento registrado por la historia que intentó afirmar una identidad propiamente andina, pero, aunque los españoles consideraban que ese movimiento religioso estaba vinculado a la resistencia inca de Vilcabamba, es sintomático observar que no reivindicó las divinidades del panteón inca, como *Inti* o *Wiraqucha*, sino apeló a las antiguas huacas, seres míticos telúricos asociados a rocas, manantiales y ríos, denunciando que el abandono de estos cultos locales era el origen de las desgracias vividas. El que el culto se haya originado en zonas de antiguas implantaciones chancas, tradicionales enemigos de los incas, tal vez sea un elemento explicativo de ese hecho. En todo caso, ante la pérdida de autoridad del poder cusqueño, se recurrió a las divinidades locales para intentar construir una identidad común frente a los españoles, proceso bastante contradictorio, pues es difícil construir la unidad a base de identidades locales, sin tener un elemento claro de identidad común que permita ir más allá de la simple oposición. Me parece que esa podría ser una razón del fracaso de ese movimiento que es más profunda que el hecho —también importante— de haber sido un movimiento de carácter básicamente religioso antes que directamente político o militar. La afirmación de una identidad por oposición sienta las bases de una resistencia, pero no basta para crear una amplia unidad de un mundo andino sin eje articulador otro que el que imponen los españoles.

2. La identidad por oposición se manifiesta tempranamente en el temor de los indios a ir a la casa de los españoles “por decir no los matasen allí dentro, para sacarles el unto” (MOLINA, 1943 [1574]:79). Poco a poco, la idea de que los españoles extraen la grasa de los indios para diversos fines se va cristalizando en la figura del *nakaq* o *pishtaco*, personaje enviado por gente de

la ciudad para extraer la grasa de los indios (para mayores detalles, ver MOROTE BEST, 1988 y ANSION, 1987 y 1989). Se mantiene así una ambivalencia en la relación con los españoles: es posible la constitución de relaciones paternalistas con muchos españoles puesto que sólo algunos de ellos son pishtacos, pero al mismo tiempo cualquiera de ellos puede ser considerado pishtaco en cualquier momento. La figura del pishtaco expresa así bastante bien un aspecto importante de la relación colonial: existe una separación profunda entre indios y blancos y se mantiene una desconfianza radical con respecto a los nuevos amos, pero simultáneamente se desarrolla la coexistencia, y con ella estrategias indígenas para sacar el mejor provecho de su relación con los que mandan: al paternalismo, se responde con una actitud de sumisión y adulación, pero la rebeldía se mantiene latente.

Ahora bien, en el trabajo pionero de Efraín Morote Best sobre el tema (1988), se ve que el *nakaq* o pishtaco puede ser blanco, pero también mestizo e incluso indio. La figura del mestizo puede entenderse fácilmente: es un intermedio entre los dos mundos, pero desde el punto de vista indígena pertenece al mundo de los blancos, está al servicio de ellos, y es así como significa de algún modo la presencia del mundo dominante entre los indios. Pero que el pishtaco pueda ser indio nos indica que la identidad étnica no siempre es tan clara, tal como algunas versiones parecen sugerirlo. El autor no siempre nos menciona las características del narrador lo que podría hacernos pensar que se trata de versiones de personas identificadas con el segmento *misti* de la sociedad andina, que busca así identificarse con los blancos rechazando a los indios. Sin embargo, al menos en un caso (MOROTE BEST, 1988: 159), la versión proviene de pobladores indígenas (distrito de Chinchero, provincia de Urubamba, departamento del Cusco). Se dice entonces que el *nakaq* es un “indio que procede como mestizo”, lo cual muestra que la identidad étnica no se reduce para la gente al origen biológico: hay un modo de actuar del mestizo, contrapuesto al del indio. En este caso, puede ser “un Padre franciscano” (lo que lo asocia nítidamente con el mundo de los blancos), pero también puede ser una “persona que toma la figura de algún pariente de la presunta víctima”, lo que no nos dice nada sobre sus rasgos étnicos. En resumen, se podría decir que el personaje del pishtaco cristaliza la idea de ruptura total con otro grupo social o étnico y que, en general esa figura ha ido significando la ruptura percibida como la más radical —la ruptura entre indios y blancos— pero que también podría significar otras rupturas. Un análisis más detallado de los rasgos del pishtaco y de quienes hablan de él, nos ayudaría mucho a conocer mejor la manera cómo se sienten y viven las relaciones entre grupos étnicos y sociales. Un significado más general del pishtaco parece ser en ese sentido el de la ruptura radical, la exclusión definitiva del otro, el reflejo de encerrarse en lo

suyo y de desconfiar radicalmente del extraño, del que viene de fuera y vive entre nosotros.

3. Paralelamente a la figura del pishtaco, la idea del regreso futuro del Inca fue haciendo su camino, pero aquí las cosas son menos claras. Los antropólogos han puesto de relieve la noción de Inkarrí, el Rey Inca, insistiendo en que el mundo andino espera su retorno. Sin embargo no se ha estudiado suficientemente la diversidad de interpretaciones posibles en torno al tema. Las diversas versiones están de acuerdo en decir que el Inca ha sido vencido pero que no ha desaparecido del todo. Se encuentra en algún lugar dentro del *uku pacha*, el mundo de adentro (el mundo subterráneo). Se piensa que volverá (se están juntando sus miembros, su cabeza crece hacia abajo, etc.), pero aquí se adjudica al campesino andino una concepción fatalista de la historia que no necesariamente es la suya, pues muchas veces se manifiestan dudas con respecto al futuro. El problema está en que los traductores del quechua al castellano asumen fácilmente que existe tal fatalismo y traducen en consecuencia. Es así, por ejemplo, como Valderrama y Escalante, en la edición de la excelente autobiografía de Gregorio Condori Mamani, traducen "*Ima ninkumanmi ispañakuna Inkanchis kutimuqtin?*" por "¿Qué dirían los españoles cuando vuelva nuestro Inca?" (VALDERRAMA y ESCALANTE, 1977:50), traducción que puede dar a entender que se cree que el Inca volverá de todas maneras cuando el sufijo quechua *-qti* traducido por "cuando" sólo indica que la primera acción está condicionada por la segunda. En este contexto sería entonces mejor traducir por "si vuelve nuestro Inca", más aún cuando el verbo *ninkumanmi* ("dirían") es un condicional. En otro relato el narrador es más explícito: "No sabemos si podrá volver. [...] Si no lo encontramos puede morir de hambre" (ORTIZ RESCANIERE, 1973:243). Su vuelta depende entonces, al menos en parte, de la acción de los hombres. Con esto no quiero afirmar que no exista la interpretación fatalista para algunos, es decir que es posible que algunos creen que el Inca volverá de todas maneras, sólo quiero indicar que para el hombre andino el anuncio del futuro regreso del Inca, como un hecho contundente y necesario, no es tan evidente como lo sugieren los trabajos antropológicos.

Hay un segundo aspecto que es necesario revisar en relación con este ser mítico. Se asocia fácilmente la noción de Inkarrí con el deseo milenarista del regreso del Inca, en la línea de lo que varios autores han denominado la utopía andina (FLORES GALINDO, 1987; BURGA, 1988). No entraré aquí en la discusión sobre el concepto de tiempo (entendido en términos cíclico o lineal), sólo me interesa recalcar que no todos los que creen en el Inkarrí desean su retorno. Los mismos etnógrafos ya mencionados, Ricardo Valderrama y Car-

men Escalante, nos proporcionan para ello un excelente material proveniente de una comunidad de Apurímac. En esta versión, Inkariy es asociado con los gentiles y con una época de oscuridad en la que todavía no existía el sol. Veamos:

Para que retorne el Inkariy, dice en verdad, tiene que morir el Inti Tayta [*Padre Sol*] y este mundo se va a oscurecer en densa noche, como en los antiguos tiempos del Inkariy. [...] Y, dice, va a regresar el antiguo mundo de Inkariy. Por eso algunos, cuando el Taytacha se enferma agonizando, hacen fogata diciendo: “ayudaremos a curarse al Taytacha, sino ¡carajo! cayéndose nos va a aplastar.[...]”

- ¿Y tú quisieras el retorno del Inkariy?

- ¿Cómo querer el retorno del Inkariy? Sería para que desaparezcamos de este mundo. Eso no estaría bien. (VALDERRAMA y ESCALANTE, 1978:135)

Nótese la expresión “dice”, que traduce el sufijo quechua -s que indica que el hablante no se compromete personalmente acerca de la veracidad de los hechos relatados y que sólo refiere lo que otros dicen. Aquí también se ve que la acción de los hombres —claramente ritual en este caso— es fundamental para definir el curso de la historia. Y queda claro que el narrador teme el retorno del *Inkariy*, asociado con los gentiles, que son, en el mundo andino, una generación antigua condenada por Dios.

No es posible, entonces, definir en positivo una identidad andina generalizada en torno a un ser mítico como el *Inkarrí*, por lo menos no con la fuerza y el consenso que tiene la identidad en negativo creada por la creencia en el pishtaco.

4. Hasta el momento, sólo hemos tocado el problema centrándonos en los personajes míticos como tales. Enfoquemos ahora el asunto desde el punto de vista de las relaciones de estos seres entre sí y con los humanos. En muchas versiones el Inca se opone a Jesús, en otras a Pizarro o al Presidente. En la oposición, los polos tienen algo en común aunque sean enemigos. Jesús es hermano menor del Inca. En algunos relatos, el Presidente es percibido y tratado como un Inca (aunque un Inca traicionero por cierto). Más allá del debate sobre la conveniencia o no de la vuelta del Inca, para todos está claro que es incompatible con el poder actual. Si los españoles ejercen el poder central hoy a plena luz del día, entonces el Inca está en la sombra; cuando regrese el Inca (si regresa), los españoles morirán. El pishtaco, a su vez, es enemigo radical, expresa la ruptura total. Es conocida la utilización por muchas culturas —y en particular por la andina— de estos principios de oposición y complementación. Sobre esa base cultural, los actores sociales pueden tejer múltiples

y muy ricas interpretaciones. En cuanto a la identidad étnica, se tiende en esa perspectiva a afirmar las fronteras del propio grupo, con posibilidad de ampliar la identidad a grupos mayores a base de la oposición a otros y de alianzas, pero estamos frente a un mosaico complejo, con partes que pueden disgregarse fácilmente. Es una perspectiva cultural que tiende a afirmar las diferencias para eventualmente buscar formas de mediación entre partes rítmicamente contrapuestas, de manera que parece difícil aceptar la noción de *mezcla* como algo fructífero. Sin embargo, encontramos esa noción e indagaremos ahora en esa línea a través del análisis de la relación de algunos seres míticos con mujeres.

Me refiero a los numerosos relatos que cuentan cómo una mujer joven ha sido violada por un ser mítico y ha salido encinta. Encontramos dos tipos de casos: aquellos en los que la criatura es inviable y muere (lo que indica que la mezcla no resulta) o en todo caso es un monstruo idéntico al padre (lo que indica que la mujer es un mero instrumento al servicio de su violador: no hay verdadera mezcla) y aquellos en los que se produce una mezcla fecunda. En el primer caso tenemos por ejemplo los relatos de una mujer con un gentil o con una culebra que aparenta ser un joven hermoso; en el segundo los de una mujer con un oso. Entre ambos, como un intento por pasar de lo primero a lo segundo, resulta interesante el relato de la relación de una mujer con un lagarto.

5. El encuentro amoroso de un gentil con una mujer no da frutos. Según una versión del Cusco (PAYNE, 1984: 33-34), el gentil aparece a una pastora como un joven muy elegante, acosándola.

Cuando iba allí, decía: “Te quiero mucho, óyeme jovencita. ¿Me aceptas, o no? Por fin, tuvieron un encuentro, y se amaron. [...] Entonces ese joven comenzó a ir cada noche. [...] Y cuando seguía yendo todas las noches, la jovencita salió encinta.

Pero él no quiso hablar con los padres y la joven pensó que tenía otra mujer porque siempre se iba antes del amanecer. Entonces ella se agarró de él para que se quedara.

Cuando no pudo ir él le dijo: “Me voy a quebrar. [...]”. Cuando llegó el amanecer, ella todavía estaba agarrada de él. [...] Allí mismo ese joven se resquebró. Se volvió un esqueleto. Bueno pues, no era un joven. Era un gentil, uno de los antepasados antiguos. Bueno, la mujer quedaba encinta [...]. Por fin, parió un esqueleto y no a una persona.

En Ancash, en el Callejón de Conchucos, se relata un cuento parecido, donde el joven es en realidad una culebra. El relato termina así:

La chica parió una manada de culebras. La gente del pueblo [sacó a la chica] junto con las culebras que había parido y la quemaron viva como acto de expiación. (VILLANUEVA, 1984:5,6)

6. Un relato recogido por José María Arguedas en Lucanamarca (Ayacucho) nos habla del matrimonio de una mujer con un lagarto (ARGUEDAS, 1961:148-151). Un matrimonio muy rico no tenía hijos. Después de mucho años de rezos y espera, la mujer sale encinta pero da a luz a un lagarto con cabeza humana. La madre lo aceptó y lo crió. Ese monstruo vivió pero al casarse —cosa que fue posible por la riqueza de los padres— devoró a su esposa, hecho que se repitió después con muchas mujeres. La última joven entregada al lagarto consultó a una bruja quien le aconsejó:

“Cuando os lleven a dormir, después de la boda, el lagarto te dirá: Acuéstate primero. Tu no le obedecerás. Harás que él entre a la cama antes que tú. [...] Al momento de acostarse él, [...] oírás muy claramente cómo se descarna el cuero y se lo saca [...] Y no te sucederá nada”.

La joven empezó actuando según el consejo, pero por el temor a ser devorada, se olvidó de la recomendación de la bruja: “*No has de mirarlo*”.

Y encendiendo una vela, acercó la llama al lagarto. [...] Delante de la llama no apareció el lagarto sino un joven hermosísimo de cabellera roja. Entonces ella se inclinó para abrazarlo [...] Pero él se convirtió en viento.

En este caso, se abre una posibilidad de resolución positiva de la mezcla entre el lagarto (vinculado al mundo de la noche y de las profundidades) y el mundo de los humanos. El resultado sería para la mujer una unión con un joven hermosísimo y, además, muy rico. Pero se ve también cuán difícil es lograr esa unión que es reprobada por la gente. Termina el relato diciendo:

Cuando desapareció el lagarto, la gente del pueblo murmuraba; le decía a la madre: “Después de que mueras, una serpiente mamará de uno de tus pechos y del otro un sapo. Ese será tu castigo. Pediste a dios lo que no quiso darte. Jamás tendrás hijos.”

7. En la relación entre una mujer y un oso, en cambio, aparece la posibi-

lidad de una unión productiva, después de muchas peripecias y aventuras, aunque el final no esté predeterminado. En el trabajo antes citado, Arguedas (1961) publica dos cuentos sobre el tema de "Juan Oso", seguidos de un interesante análisis. Efraín Morote Best (1987, 1988) también se ocupó del tema en varias oportunidades. Es la historia de una mujer raptada por un oso quien la lleva a su cueva. Ese oso, conocido en quechua como *Ukumari*, *Ukumali* o *Ukuku*, es una bestia, pero tiene también algunos rasgos que lo asemejan al humano, como el hecho de cargar a la mujer sobre el hombro. En las representaciones gráficas del cuento, aparece de pie como un hombre. El oso raptor, luego de llevar a la joven a su cueva, la viola, y ella concibe un hijo de él. Ya grande, el hijo ayuda a su madre a escapar y mata a su padre. Pero en el pueblo la fuerza descomunal del Hijo del Oso lo lleva a destruir cosas y matar personas. Siguen una serie de aventuras que conducen, bien a la exclusión definitiva del Hijo del Oso, bien a su incorporación en la comunidad de los hombres. En el primer caso, la no integración a la sociedad se marca de dos maneras básicas: el Hijo del Oso vuelve al monte y vive feliz, o es muerto por la gente del pueblo o por su propia madre. En el segundo caso, el monstruo destructor se convierte en un joven que simplemente tiene más fuerza que los demás y que se ha vuelto rico. Esto último sucede después de un conjunto de pruebas, en especial luego de haber vencido a un "condenado" que asolaba a un pueblo: era un hacendado, muerto con un tesoro escondido, que una vez vencido y salvado, enseña el lugar del tesoro al Hijo del Oso. El final del cuento es, pues, muy variado en su significación, lo que nos indica la real dificultad existente para pensar la posibilidad de que la unión de una mujer con un animal pueda ser fecunda y, en un sentido más amplio, la dificultad de pensar en la mezcla de partes opuestas y separadas como algo bueno y productivo.

Según lo que ya indicaba Arguedas, el cuento es de origen europeo y tal vez no sea casual que se haya recurrido a un cuento importado para intentar pensar un tipo de relación nueva, la del mestizaje. En un estudio sobre Garcilaso de la Vega, el psicoanalista peruano Max Hernández analiza con mucha profundidad la dificultad de Garcilaso para asumir su mestizaje. El trauma de la violación de la madre india por el padre español está muy presente en el mestizo quien necesita matar simbólicamente al padre para tener acceso a la cultura de la madre. El universo simbólico parece aquí similar y las diversos modos de resolver el conflicto muestran la dificultad del "mestizaje" en estos cuentos donde la bestia es puesta en el lugar del invasor blanco.

Cuando el cuento termina con la integración del Hijo del Oso al pueblo,

se presenta una pista muy importante de desarrollo del pensamiento andino colonial: la violación inicial —entendámosla ahora como violación cultural y social— puede tener sin embargo frutos buenos si el Hijo del Oso (el mestizo o —en un sentido más amplio— el andino “contaminado” con la cultura española) tiene el temple suficiente para enfrentarse a múltiples peligros y en especial al enemigo de la comunidad (el condenado, que es también -no por casualidad- un hacendado). El joven vence porque combina la fuerza animal de su padre con la inteligencia humana de su madre y con otros recursos de su comunidad (como el perro, que lo ayuda a combatir al condenado y la gente del pueblo que le proporciona armas). Sólo después de arriesgarse íntegramente para liberar del condenado a la comunidad, el joven Oso deja de ser un monstruo: usa su ser monstruoso para vencer a otro monstruo y eso lo convierte en humano, en un muchacho simplemente más fuerte que los demás.

En su comparación de los relatos quechuas con los relatos europeos de Juan Oso, Arguedas mostró la estructura similar de los cuentos y señaló una diferencia importante: el monstruo contra el cual lucha Juan Oso es un *Condenado*. El combate es de Titanes. Veámoslos peleando por tercera noche consecutiva, en una versión recogida por Arguedas:

Agachándose, entró el condenado, todo como fuego de azufre; altísimo, inmenso, entró. El joven lo golpeó con uno de los grandes trozos de árbol que los hombres trajeron del monte. Todos los instrumentos de metal se habían acabado. Con los garrotos golpeó al condenado en el cogote, en el cuello. Entonces... ¡revolcándose en el suelo! como la primera noche, [el condenado] empezó a despararrarse. El perro saltó sobre los trozos de fuego y los fue comiendo; devoraba los pedazos de carne que llameaban. ¡Y así, así! El joven rompía un árbol y tomaba otro, rompía otro árbol y alcanzaba otro nuevo. Peleó toda la noche. Al primer canto del gallo... la carne del condenado, su carne humana, se acabó. El perro lo devoró todo. Sin carne, sin fuego, sin nada... un alma blanca apareció en medio de la tienda. “¡Tú eres mi salvador!”, [...] dijo el alma. (ARGUEDAS, 1961:192)

El *Condenado* es un personaje omnipresente en la literatura oral andina. Es un ser humano que, aunque muerto, no encuentra la paz porque no logra ubicarse del todo en el mundo de los muertos: esto es simbolizado aquí por sus carnes humanas que van siendo devoradas por el perro a lo largo de tres largas noches. El *Condenado* se mantiene indefinidamente entre ambos mundos: aunque ya pertenezca a la otra vida, sigue indefinidamente paseando por ésta y por ello es un ser peligroso para los humanos y también es un ser que

sufre. Se sabe que los ritos funerarios andinos tienen precisamente por objeto el ayudar al muerto a abandonar definitivamente el mundo de los vivos. El Hijo del Oso, se parece en ese sentido al *Condenado*: no es verdaderamente oso ni totalmente humano y resulta un peligro para los humanos. Al vencer al *Condenado*, lo salva y se salva a sí mismo.

Un dato etnográfico mencionado por Morote corrobora esta asociación. Los *Ukukus*, *Ukumaris*, o *Paulitos* son danzantes disfrazados de oso que actúan como bufones en ciertas fiestas tradicionales importantes. Según Morote, por lo menos en la fiesta del *Quyllurit'i*, ellos representan a los *Condenados*. Más que al oso mismo, parecen representar al Hijo del Oso, como lo sugiere por ejemplo el nombre de Paulito (en varias versiones mencionadas por Morote, el Hijo del Oso se llama Pablito).

Una lección del cuento parece ser así que el Hijo del Oso no encuentra la salvación al dar muerte a su padre, pues ese es sólo el inicio de su larga peregrinación, sino que debe vencer a quien representa la unidad incompatible de dos mundos. Es así como el mestizo —o el hombre andino violentado por la cultura opresora— no se salva destruyendo a los representantes de esa cultura (cosa que plantearían ciertas interpretaciones del mito de *Inkarrí*), sino asumiendo la mezcla en una lucha muy dura y valiente contra quien al contrario, no ha asumido la mezcla y, como el hacendado (explotador y avaro al extremo de haberse llevado a la tumba el secreto del lugar donde está escondido su tesoro) no puede hacerlo desde su posición de dominación y de rechazo de los valores andinos. Lo que salva al hombre andino es entonces su combate por convertir en fuerza el potencial de la mezcla, pero esto lo puede hacer sólo si desea insertarse en su propia comunidad, ayudar a su propia gente. De ese modo, no sólo se salva a sí mismo, sino también salva al Otro, al hacendado condenado, al blanco opresor. Esta es una interpretación propiamente andina, que percibe que la mezcla es peligrosa pero que también encierra una enorme riqueza potencial, interpretación que se mantiene en tensión con aquella otra, también andina, expresada por ejemplo en la figura del pishtaco, que sigue afirmando simbólicamente que la mezcla es siempre improductiva y nefasta, y que supone, como lo hace hoy cierto indianismo mal entendido, que se debe y puede volver a una cultura andina supuestamente “pura”.

BIBLIOGRAFIA

ANSION, Juan.

1987 *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho.* GREDES. Lima.

ANSION, Juan (ed.).

1989 *Pishtacos. De verdugos a sacaojos.* Tarea. Lima.

ARGUEDAS, José María.

1961 "Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca". En: *Folklore Americano*, N° 8-9. Lima. Pp. 142-216.

BURGA, Manuel.

1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas.* Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

FLORES GALINDO,

1987 *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes.* Instituto de Apoyo Agrario. Lima.

MOLINA, Cristóbal de, "el Cuzqueño".

1943 [1574] "Fábulas y ritos de los incas". En: LOAYZA, F.A. (ed.) 1943. *Las crónicas de los Molinas.* Los pequeños grandes libros de Historia Americana. Serie I, Tomo IV, Lima.

MOROTE BEST, Efraín. 1987. "Introducción". En: WEBER, David J.

1987 *Juan del Oso.* Ministerio de Educación - Instituto Lingüístico de Verano. Yarinacocha, Pucallpa.

MOROTE BEST, Efraín.

1988 *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los andes.* Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro.

1973 "El Mito de la Escuela". En: OSSIO, Juan (antología). 1973. *Ideología mesiánica del mundo andino.* Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima. Pp. 237-243.

PAYNE, Johnny.

1984 *Cuentos cusqueños.* Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen.

1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía.* Centro de Estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.

VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen.

1978 "Mitos y Leyendas de los quechuas del Sur del Perú (Apurímac-Cusco). En: *Debates en Antropología*, N°2. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. Pp. 125-135.

VILLANUEVA FIGUEROA, Nelly.

1984 *Antología de la literatura tradicional de Ancash.* Dirección Departamental de Educación de Ancash - Huaraz, Unidad de Supervisión Educativa. Huaraz.

