

# Las amazonas del Apu Sara-Sara: «Qasiri warmi llaqta» (pueblo de mujeres sin marido)<sup>1</sup>

Recibido: 20/06/2014  
Aprobado: 02/09/2014

**Sabino Arroyo Aguilar**  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
<sabinoarroyo@hotmail.com>

## RESUMEN

Qasiri es una comunidad campesina identificada como el pueblo de mujeres, por la emigración temprana de los maridos en busca de trabajo desde las primeras décadas del siglo XX; aunque, según la versión oral sería resultado de la tradición histórica subyacente de los ayllus andinos de origen precolombino.

**PALABRAS CLAVE:** Qasiri Warmi Llaqta.

## The Amazons of the Apu Sara-Sara: «Qasiri warmi llaqta» (woman of people without husband)

### ABSTRACT

Qasiri is a peasant community known as women village, because of the early emigration of the husbands in search of work, at the first decades of XX century; although, according to the oral version it would be a result of the underlying history tradition of the ayllus andinos of precolombian origin.

**KEYWORDS:** Qasiri Warmi Llaqta.

<sup>1</sup> El presente estudio es un adelanto del trabajo de investigación CON-CON que se prepara para su publicación integral.

## Introducción

**E**l pueblo de Qasiri perduró como un *ayllu* durante la colonia y parte de la república y recién en 1964 logra su reconocimiento como una comunidad indígena por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, mediante la Resolución Suprema N° 511; aunque los trámites se iniciaron en 1941, la interposición de los terceros y las trabas administrativas dilataron las gestiones. Hoy es uno de los anexos cercanos del distrito de Pausa, capital de la provincia de Páucar del Sara-Sara de Ayacucho.

En la década de los 80 se recogió la curiosa versión de «Qasiri Warmi Llaqta» (Pueblo de mujeres sin marido) como un pueblo remoto que existiría en alguna parte de la región sureña de Ayacucho, a manera del mito clásico de las «Amazonas». Desde entonces, quedó en el quehacer de ubicar, describir y explicar dentro del concepto de la visión andina sobre el caso de la comunidad de mujeres, en un contexto de la primacía masculina y del arraigo de la tradición patriarcal en detrimento.

### I. «Qasiri warmi llaqta» como pueblo de mujeres sin marido

#### 1.1. *Visión de los circunvecinos: el mito de las Amazonas*

**1.1.1. Los recuerdos y lo que escucharon en la región norte de Ayacucho.**- En uno de los viajes de retorno a Ayacucho, por los años 85 del milenio pasado, logramos reencontrarnos con Cipriano Luján, entrañable colega, amigo y compañero de estudios de antropología en la UNSCH; quien había trajinado en los pueblos sureños de Puquio y recogido la curiosa versión de la posible existencia de un «Pueblo de mujeres», emplazado en alguna parte de la provincia de Parinacochas o de Páucar del Sara-Sara, frontera con Arequipa.

Según resumimos, Qasiri sería una comunidad poblada de mujeres sin marido, quienes habrían renunciado a casarse o cohabitar con los hombres, debido a la presencia de una gran «wanka», celoso guardián que no consentía o eliminaba a todo hombre que conseguía casarse o emparejarse con sus mujeres. Sin embargo, para preservar al pueblo de mujeres

consentía solo a los trabajadores eventuales, comerciantes ocasionales o músicos temporales, quienes eran permitidos emparejarse ritualmente en los ciclos festivos del año y los nacidos eran seleccionados: los niños eran eliminados y las niñas valoradas para reforzar y perennizar al pueblo de mujeres.

No obstante, otras versiones asignan a Qasiri como las mujeres escogidas del Apu Sara-Sara, divinidad considerada como el Apu femenino de mayor rango de la región sureña de Ayacucho y legitimada en la tradición de los puquianos como la esposa del Apu Qarwarasu de Puquio. Mientras en Pausa identifican como divinidad muy hermosa siempre deseada por el Apu Aukiwato de Oyolo y del Apu Qoropuna de Arequipa. Similares casos encontramos en otras regiones, dentro del concepto y organización de las relaciones de parentesco, alianza y poder en la estructuración de las fronteras étnicas y la distribución del espacio valorizado del mundo andino (Arroyo, 2008).

La señora Flora Nina Sevincha, negociante, natural de Cusco y ahora residente en Coracora testimonia lo que escuchó de Qasiri como un «pueblo poblado de pura mujeres desde la antigüedad», porque, todo hombre que accedía moría al tercer día de su llegada por la wanka antropófaga de forma de un gallo y cuando dinamitaron hallaron los restos de sangre en el corazón de dicha piedra. Mientras otros afirman haber escuchado que en Qasiri viven «pura mujeres» y ningún hombre podía ingresar, desde tiempos muy antiguos. De modo que la tradición registra como un pueblo poblado de mujeres desde la antigüedad.

**1.1.2. Lo que saben en Pausa y los del alrededor.**- Yuri Valdiviezo de Pausa explica que el pueblo de Qasiri es conocido como el «pueblo de mujeres desde tiempos muy antiguos»; aunque actualmente ya sería un pueblo normal poblado de hombres y mujeres, quienes fueron afectados por el terremoto del 2001. Este fenómeno habría acentuado la dispersión de la población a manera de éxodo, de modo que para la temporada del inicio de nuestra investigación quedan unas 20 familias, entre niños, ancianos y pocos mayores<sup>2</sup>.

2 La emigración fue un hábito para los padres de familia aún antes de los 50 a las plantaciones de Caravelí, a la pesca de camarones del río Ocoña y al puerto de Chala de Arequipa, principalmente, para complementar a la economía deprimiente de la familia, por la



La joven señora Jannett Humani de Pausa nos precisa que la historia de Qasiri es la de ser la tierra de mujeres, debido a que sus hombres o todos quienes llegan a esa tierra, por costumbre se minimizan y las mujeres siempre están adelante en cada reunión, faenas o sobresalen en las actividades de la comunidad; mientras la conducta del hombre sería de ser «machos cohibidos». Este caso es denotado aun más por los hombres de Pausa, quienes detallan de manera más irónica y procaz, con aire burlesco y hasta prejuicioso, en que las mujeres de Qasiri compiten de igual a igual con sus maridos en las tareas agrarias, donde el hombre siempre pierde; igualmente, cuando beben «cae primero el hombre y sus mujeres las orinan en

carencia y pobreza de las tierras de cultivo en la comunidad. Luego, lentamente fue generalizándose con la mano de obra joven de ambos sexos, en busca de nuevas expectativas hacia Pisco, Cañete, Chincha y sobre todo a los barrios de Lima; aunque algunos se sumaron al pueblo de Pausa, como la familia Escobar es funcionario de la Municipalidad.

la boca y al final se sientan en la cabeza con la falda levantada».

Otra joven, pausina por sus padres, nacida en Lima, muy jovial y afectivamente nos comentó el carácter de la población de Qasiri, donde las «mujeres llevan los pantalones bien puestos y bien amarrados, mientras los hombres llevan la falda bien larga como todo saco largo». Por eso señalan que «la mujer qasirina<sup>3</sup> tiene a su marido en su cintura». Lo que significa que las mujeres mandan y dirigen el destino de la familia y del pueblo, con su decidida participación, sabiduría y permanencia consecuente en la comunidad, sometidas a los rigores de su hábitat, del trabajo en la chacra. Mientras los hombres fueron casi siempre migrantes en busca de trabajo y retornantes solo para

3 Por lo que recuerdan a las señoras finadas Edelmira y Fadala reconocidas como las «tremendas machonas» del pueblo, muy respetadas y decididas en las obras públicas, en los sembríos de maíz en el sector de Conchaka, donde había contrapunteos.

las fiestas de la santa patrona o de ocasión. Por lo que nuestra informante admira a las mujeres de Qasiri y sugiere como arquetipo para el pueblo de Pausa y del mundo, para superar la sumisión de las mujeres o la dependencia de sus maridos.

Incluso, don Juan Ventura reconoce como hombre y lugareño de Qasiri sobre los casos de competencia con las mujeres siguieron hasta los últimos tiempos y recuerda que al lampear las mujeres paraban en la misma tarea y sostenían con habilidad y presteza hasta acabarlos rápido un «topo» de siembra de maíz, antes que los varones.

Además, precisa que hay una piedra «Oqoni Rumi» con «encanto» y desde la antigüedad todas las casas de Qasiri estaban edificadas de piedra con argamasa de barro y el «encanto» las atraía; por lo que los mayores afirman que la piedra tenía «misterio» o que las piedras eran machos y preñaban a las mujeres; muy a pesar de que en dos ocasiones el obispo de Ayacucho habría acudido a exorcizar o bendecir dicha piedra con encanto (Oqoni Rumi). Aunque, los mayores afirman que en la primera ocasión, el obispo casi pierde la vida por la fuerza del encanto de la piedra.

No obstante, estas tradiciones habrían cambiado con fuerza desde que el pueblo se derrumbó con el terremoto del 2001 y el nuevo pueblo fue trasladado a la parte alta y ahora quedan solo unas 15 a 20 familias, mayormente mujeres, en las edificaciones de adobes y techos de calamina, por donde pasa la carretera a Cahuacho de Caravelí. Los demás migraron a Lima y otros se trasladaron a Pausa para trabajar y educar a sus hijos, como la joven Daysi Montoya que vende el desayuno de «quinua y kiwicha» en el quiosco de la esquina del único parque central de la capital, declarada como la «Capital Cervantina de América».

Por lo que, el pueblo de Qasiri permanecía casi siempre desguarnecido del sexo masculino, configurando un pueblo de mujeres a merced de la exogamia, de la infidelidad o al peligro del acecho de los foráneos aventureros en busca de sexo o de los atrevidos al «burlarse» (mancillar) con alevosía y ventaja, dados por la fuerza física o por el poder influyente de familia o de economía. Y por cierto, hay muchas mujeres como madres solteras, tanto antes como actualmente: algunas quedaron desairadas como las mujeres sin marido encargadas de la crianza de sus

hijos, otras fueron abandonadas y algunas son madres de los hombres casados o que no lograron casarse por razones raciales o prejuicio social.

El ingeniero Jesús Zuzunaga afirma, según la referencia de los mayores, que durante las décadas del 20 y 30 la mayoría de los hombres de Qasiri, así como los de Cahuacho y Rauripa migraban a las minas de Calpa de la provincia de Caravelí, de donde retornaban con algo de dinero, pero enfermos de TBC y fallecían al poco tiempo. Así las qasirinas quedaban viudas y el poblado fue llamado como el pueblo de mujeres. Además, según su cálculo, para las décadas anteriores habría unas 150 familias y los años 50 decrece a unas 80 familias en condiciones muy desestructuradas, como un pueblo de mujeres sin marido y los pocos hombres que quedaron se convirtieron en los semilleros de la comunidad.

Sin embargo, la exogamia produjo dos cuestiones notorias: primero, ocasionó cierto blanqueamiento o un proceso de mestizaje, especialmente en las mujeres buenas mozas, atractivas y acogedoras de lo foráneo; aunque con el consecuente y serio detrimento de sus propios hombres y posible deterioro irreversible del cambio de sus costumbres. Y segundo, como efecto del primero se produce la presencia de los maridos foráneos que vienen fortaleciendo la institucionalidad de la comunidad en el nuevo pueblo, con la continuidad de la fiesta patronal frente al éxodo general de la población, por los factores internos y atraídos por los polos de desarrollo regional.

Seguramente por estos cambios, la señora Teresa Uriarte de Pausa fue más enfática en sus apreciaciones de Qasiri y de mostrarnos la consecuente configuración social, cultural y psicosomática de la población, al señalar que las cosas que suceden en dicho pueblo son tan iguales como en cualquier otro pueblo mestizo de la región. Sin embargo, reconoce la distinción de Qasiri como el pueblo de mujeres por los casos del pasado o de su historia, algo como alejado en el tiempo; y a manera de hacer memoria señala que Qasiri es un «pueblito pequeño y pintoresco que se distingue por evocar a la Virgen de las Nieves» y, por cierto, casi todo el pueblo de Pausa y de otros pueblos se trasladan a dicha fiesta, también observamos que el pueblo de Pausa queda desierta en los días de fiesta y Qasiri se enseñorea como anfitriona para sus vecinos y de sus hijos migrantes: mujeres jóvenes retornan con sus parejas y hacen promesa a la Virgen para retornar al



siguiente año con su prometido para contraer matrimonio y hacer su fiesta.

La señora Teresa también reconoce a Qasiri como el pueblo de mujeres, porque la mayoría de sus habitantes son mujeres, y por la misma necesidad o por la ausencia de varones, las mujeres han asumido las funciones del varón en los quehaceres del pueblo rural; aunque a su parecer, cuando hablan de Qasiri no hacen ninguna diferencia y solo por razones de historia se distingue como un pueblo notable de mujeres.

### 1.2. Resguardo étnico por las divinidades locales y regionales

Esta comunidad campesina de origen étnico precolumbino, colonial y republicano es singular por estar cargada de muchas y ricas tradiciones antiguas y modernas, que nos permite entender la representación de un conjunto de divinidades que cumplen la función de protectores de las mujeres o de un pueblo arrumado en una tierra pobre, seco y hasta hostil, como una expresión del despojo histórico de sus tierras, del patrón cultural y también por el influjo de las actitudes patriarcales, donde la mujer debe ser protegida por los diversos peligros, inclemencias o de las diversas inseguridades que la rodea nuestro mundo moderno hostil como puede mostrarse en la mentalidad expresiva asentada en la figura y representación de las divinidades y espíritus:

**1.2.1. Garantía de «Oqoni Rumi» (Piedra sagrada) y el control social.**- Los lugareños de Qasiri, como acto latente y repetitivo, aún recuerdan y representan los restos del «Oqoni Rumi», como un celoso guardián de las mujeres del pueblo y fuera dinamitado ex profesamente en momentos de construir la carretera que pasa al pueblo de Toncio y a Cahuacho de Caravelí o que fuera el antiguo camino grande para acceder a la cima de «Wayaq Pata» (cumbre que llora) y desde donde despedir a sus maridos o desprenderse de sus hijos migrantes en busca de trabajo.

Los restos de «Oqoni Rumi» está en la parte derecha de la carretera y aún se ve *in situ* la base cuarteada de una piedra maciza de «chiqo rumi» o «alaymosca rumi» (piedra granito) cuyas partes están amontonadas al costado de la misma base y originalmente tendría más de dos metros de alto de forma encorvada y en la parte baja habría un recipiente a manera de

una tina de piedra, donde se depositaba el agua de lluvia de invierno y del cual bebían los animales, los niños escoleros y jugaban los pastores que transitaban al echadero como también la población que se dirigía al trabajo de sus parcelas. Además, «Oqoni Rumi» es reconocido como la piedra sagrada de los antiguos o de los «gentiles» y está ubicada precisamente debajo del sitio arqueológico de «Aya-Pata Orqo» (Cima de los muertos).

Don Juan<sup>4</sup>, más conocido como el «gañan» o «cura» por ser el mejor oferente a los Apus de su comunidad, nos señala que Qasiri es un pueblo de piedras, sin agua y antes consumían del manantial de la quebrada de «Allqo Wayqo» (Quebrada de perro) y las mujeres transportaban en los cántaros de barro<sup>5</sup> colocadas en sus cabezas y los niños en los baldes de lata para el consumo y el preparado de la chicha, hasta que acercaron con el canal de riego de la parte baja.

**1.2.2. Protección de los ancestros de «Aya-Orqo Pata».**- La estructura central del sitio arqueológico se ubica en la margen izquierda de la «repartición» o la «cima de despedida» («Waqana Pata»), conocido como el antiguo pueblo de los «gentiles» o «abuelos». Muchos sectores están cubiertos de terrenos de cultivo y a la parte superior se asciende por un juego de escalinatas entre cortadas por los pasajes, calles y muros de piedra irregular; y aún aparecen las ménsulas en las cabeceras de los muros de algunos sectores, como indicando el patrón arquitectónico de Wari Tardío.

4 Juan Ventura Contreras tiene 76 años, fue huérfano de madre desde niño y creció con su madrastra, sufrió mucho, recorrió muchos lugares en busca de trabajo, incluso fue peón de los arrieros de ganado para Chala. Y desde niño observó la despedida de los emigrantes a Lima, desde la lomada de Repartición, al compás del arpa (con el ciego don Aquiles) y del qarawi (canticos guturales de tristeza), hasta que los viajeros desaparecían por «Allqo Pampa Pata» (La Cima del Perro). Juan es conocido hoy como uno de los lugareños más experimentados y de sabiduría, porque desde muy joven viajó por diferentes lugares con la venta de fuerza de su trabajo en los diferentes quehaceres; y por la misma razón aprendió distintas actividades y entre ellos es de ser el especialista oferente para el pago a los Apus y a la Pachamama en los ciclos rituales agropecuarios (Fiesta del Agua y en el «Vaca Ferroy» del 24 de junio en las «Moyas» del Apu Sullkay-Marka), como nos mostró en «Aya Orqo Pata» al ejecutar el Pagapu simbólico a los Apus y a los «awelos» de las ruinas. Desde luego, denotando con seriedad lo que hacía en modo alguno constituía una broma a los dioses y así quedó sentado en el grupo (don Ángel Mesa y Antonio, fuimos cuatro) que participamos visitar a «Oqoni Rumi» y el sitio arqueológico del mismo lugar, el 6 de agosto de 2011.

5 Al centro de la plaza de Qasiri está un monumento en alusión a la mujer qasirina, con su atuendo típico portando su cántaro de agua en la cabeza,

Para los lugareños es «ñaupa llaqta» o pueblo antiguo y es la morada de los ancestros o de los abuelos y por tradición se les debe respeto, procuran no perturbarlas huaqueando y si alguien se enferma, con el rito de propiciación o el pagapu resarcen sus faltas y logran efectivizar la solicitud de algún deseo, como es cazar sus vizcachas o lograr alguna fortuna. Desde esa perspectiva, las ruinas no solo fueron las viviendas de los antiguos, sino propiamente viven los abuelos e igualmente las ruinas son espacios vivos que afectan a los extraños o a los intrusos sin fe en la tradición andina.

Al respecto, Juan recuerda y asocia con el caso de la señora Vicenta, quien habría retornado «muda y parálitica» de Lima y su familia con tanta fe la llevó al templo de San Agustín, que para entonces estaba en la estructura superior de las ruinas, donde habría hecho su aparición *Paqareq*, considerado como el primer santo patrón del pueblo desde los tiempos coloniales. Asimismo, asegura que la enferma logró sanar como una obra divina y ahora que no queda nada de la capilla, solo asignan un hoyo como testigo donde se hundió una hermosa campana de oro y ahora logran oír el triste tañer en algunas noches del plenilunio.

Igualmente, refiere que las mejores piedras de laja de este sitio arqueológico fueron trasladadas para las bases del templo y local comunal como también para muchas casas de los pobladores; incluso, algunas familias habrían trasladado en sus burros de carga para facilitar más volumen. Y entre las ruinas se distinguen muchas plantas llamada el «platanillo», parecido a la variedad del «paty» que se asocia al piso ecológico de las ruinas de «Wari».

**1.2.3. Los Apus protectores: «Sullkay-Marka» y «Pillullu-Orqo».**- En la cima del cerro Pillullu-Orqo se observa un conjunto de construcciones alineadas y de esas chullpas, los profesores y alumnos de Qasiri habrían disturbado las tumbas de los «abuelos» y sus pertenencias (vasijas, textiles y otros objetos de adorno), con el pretexto de organizar el museo del colegio. Por lo que Juan Ventura afirma que los «awelos silvan» os asustan a los transeúntes que recorren de manera circunstancial en busca de sus ganados, como sucedió con él y logró huir muy asustado para no ser dañado por los gentiles.

Del mismo modo, señalan los miembros de la comisión que recorrieron los distritos de la antigua

provincia de Parinacochas, para elaborar la monografía de la provincia (1950, pp. 58), donde dan cuenta que en «el trayecto del camino a Casire, encontramos chulpas incaicas en número crecido, algunas de las cuales fueron observadas por los excursionistas escolares y encontraron momias las que estaban con sus indumentarias y utensilios domésticos (mates, tinajas, puyños, ollas, etc.) cuyos fragmentos fueron recogidos para el Museo Escolar».

«Pillullu-Orqo» es la montaña sagrada del Apu que lleva el mismo nombre de Pillullu, quien es considerado protector del pueblo de Qasiri, y al pie de este cerro se ubica el estadio de fútbol del centro escolar y de la comunidad. Y en los tiempos de la fiesta del ganado los evocan con sus pagos, aunque el principal Apu ganadero es Sullkay-Marka, ubicado en la parte alta y al costado del lado derecho del Apu Sara-Sara (maíz-maíz), que se observa al fondo de la foto, a quienes los recuerdan con sus pagos en los tiempos de la fiesta.

**1.2.4. Simbología femenina del Apu Sara-Sara.**- Los mayores afirman que «Qasiri es el pueblo elegido por el Apu Sara-Sara», aunque dicho sector está poblado de piedra sobre piedra por la erupción volcánica de la misma montaña; por lo que toda la faldería de la comunidad está llena de piedras de distintos tamaños; de ahí para ser reconocidos como el «pueblo de piedra» o el «pueblo sufrido», insinuando que son las mujeres escogidas a manera de «akllay wasi».

Del mismo modo, se afirma que en la cima del nevado «aparecen mujeres vestidas de negro que juegan con la nieve»<sup>6</sup>; y al parecer estaría simbolizando a las viudas de Qasiri. Y es de consenso regional de los pueblos de Parinacochas, que el Apu Sara-Sara es mujer, muy deseada y disputada por los Apus Qarwarasu de Puquio, Aukiwato de Colta y por el Apu Qoropuna de Arequipa.

Marianee Eyde (1980)<sup>7</sup> registra el mito del Apu Sara-Sara como el volcán de sexo femenino y recrea el relato como que Sara-Sara entra en conflicto con

6 En la Monografía de la Provincia de Parinacochas, Lima 1950

7 En los años de 1979 realizó el único documental que testimonia la historia mítica, la fiesta santoral, recrea el mito de origen de la Virgen de las Nieves asociadas a las antiguas mujeres míticas y a los dioses andinos de origen precolombino y asimismo, muestra la condición de ser un pueblo de mujeres. En este documental aparece el antropólogo Rodrigo Montoya, comentando el problema de la tierra y del sistema de trabajo en las comunidades campesinas.



otro Apu y este le parte en fragmentos, desde entonces quedó solo al cuidado de los pueblos de su región. Y cuando el pueblo de Soras (antigua población étnica de la región) se corrompió al transgredir el tabú del incesto fueron castigados ejemplarmente: los hombres fueron arrojados y el pueblo quedó poblado solo de mujeres y los niños que nacían morían a los 3 años. Desde entonces, los forasteros los habrían llamado como el «pueblo de mujeres».

En la *Monografía* (1951: 625-626) encontramos registros que desde la alturas de Sara-Sara se divisan los nevados vecinos de Solimana, Qoropuna y Chachani. Y al centro del nevado Sara-Sara se avistaría la cabeza de una llama, una mujer cargando a su bebé, también encontraron un cerco de piedra y los mayores narran que en los tiempos antiguos Sara-Sara había regalado tanta riqueza a Qoropuna hasta quedarse «muy pobre, tanto en su nevado y en sus aguas».

Asimismo, en su nevado «aparecen mujeres vestidas de negro que juegan con la nieve» o en su base aparecen dos mujeres engalanadas con muchas alhajas, quienes en la visión andina constituyen las formas de aparecer, manifestarse o de identificarse como el afamado espíritu de la montaña sagrada de la región.

**1.2.5. El mito de origen y el culto a la Virgen de las Nieves.-** Don Tulio Gutiérrez, periodista y conductor de la emisora local de Pausa (Milenium Radio) con ascendencia en el pueblo de Qasiri, por su esposa, nos relata el mito de origen de las «Hermanas Vírgenes»: Las cuatro hermanas hacen su aparición en la quebrada de Pichiw Qoywata de la quebrada del río Ocoña y desde donde se reparten a distintos lugares: Una de ellas se dirige a Coracora y es la distinguida patrona Virgen de las Nieves, la Virgen de Copacabana se va a Cahuacho, mientras la mamacha Chumbe

quedó en el barrio de Ayraranca de Pausa y de igual forma la mamacha Virgen de las Nieves en el pueblo de Qasiri. Desde entonces, son santas patronas de arraigo para los pueblos y la región.

Aunque Eyde (1980) registra que desde la época de los inkas las mujeres de Qasiri esperaban la llegada de cuatro mujeres para acabar con la maldición de sus penurias y tristezas y, luego de la conquista, los españoles trataron de las «Cuatro Vírgenes». Es decir, la «Virgen de las Nieves» habría llegado con sus tres hermanas, primero apareciendo en Pichus pasa a Sara-Sara y luego, desde Qoywata, se distribuyen: una es la Virgen de Chumbe, las otras son de Coracora, Cahuacho y de Qasiri, pueblo de las piedras.

De otro modo, cuentan que la Virgen de las Nieves de Qasiri hace su aparición (Paqareq) entre las piedras del pueblo y decide vivir de madre soltera como las mujeres buena mozas de Qasiri, para danzar y cantar las «Waylillas» en quechua y sean las mujeres trabajadoras y lideresas. Y también para mayor garantía haya dejado a «Oqoni Rumi» como el celoso guardián de las mujeres del pueblo, igualmente instruyendo a las mujeres cuando sus maridos las maltratan solo darían tres vueltas a la piedra y morirían hinchados botando sangre. Finalmente, señala que el pueblo de Qasiri sobrevivió a la maldición y ahora continúa, porque la virgen con sus lágrimas habría hecho el rito de purificación o de limpieza.

La señora Teresa Uriarte, como cosmetóloga de Pausa, nos afirma que cierta fecha la mayordoma llevó la peluca de la Virgen de las Nieves de Qasiri, para la limpieza y arreglo femenino; y para su gran sorpresa habría encontrado cantidad de «liendres» y quedó sobresaltada pensando que dichos «bichos viven de la sangre». Caso que compartió con su madre y con profundo desvelo realizaron la respectiva limpieza y arreglo, sin lograr por completo a falta de tiempo. Lo que es comunicado a la señora encargada, quien sorprendida y con profunda preocupación habría pronunciado, que alguna desgracia sucedería con el pueblo. Y hecho y dicho, el 23 de julio del siguiente año (2001) sobrevino el terremoto que casi desaparece a la comunidad de Qasiri, con el saldo de la muerte de una anciana y todas las casas destruidas. También nos señala, que ahora último habría vuelto a encontrar las «liendres» en la peluca de la Virgen Dolorosa de otro pueblo y no quisiera pensar que algo ocurra de vuelta.

## II. Los dioses y la simbología del género

En anteriores trabajos (Arroyo, 1986, 2004, 2008) mostramos la jerarquía organizativa de los dioses andinos y de los santos patronos a manera de un aspecto englobante dentro de la figura del padre, seguramente a modo de expresión vigente del sistema patriarcal como modelo ideal de organización social, tanto en la época precolombina, colonial y moderna. Porque mostramos que la organización espacial, estructura étnica y el sistema de poder en las comunidades andinas estaban basadas dentro de la estructura de parentesco y alianzas políticas de las divinidades, como arquetipo reproducible y de reinterpretación para la organización y distribución de los santos patronos en los Andes; incluso para justificar el sistema de poder y autoridad.

De modo similar encontramos la presencia femenina de las divinidades, tanto de la tradición andina y cristiana, que aparecen complementando y enriqueciendo a la figura del «Tayta Wamani» (Padre Wamani), «Tayta Santiago» (Padre Santiago) o «Tayta Yaya» (Padre Dios o Espíritu); aunque, en su generalidad la jerarquía de los Apus masculinos están en correspondencia a la estructura de la organización espacial del mundo andino que proceden de épocas precolombinas.

Sin embargo, en algunos casos encontramos en parejas, como al «Encanto la Viuda» de Sondor que es la esposa del «Apu Sakir» de Sondorillo de la región de Huancabamba de Piura (Arroyo, 2004), «Apu la Picota» como la esposa del «Apu Akuchimay» de Ayacucho. Incluso, la palabra «dios», espíritu o «yaya» es término genérico explicativo que alude al espíritu varonil vigoroso, poderoso u omnipotente, más que la simbología femenina; así el cosmos está poblado principalmente por la figura de los dioses machos omnipresentes que se enseñorean en sus respectivos dominios.

Por lo que nos llamó la atención la presencia de las santas patronas (las hermanas vírgenes) en el extremo sur de Ayacucho como una figura arquetípica recurrente ordenando el espacio local dentro de la racionalidad de parentesco, entre las provincias de Parinaqochas y de Páucar del Sara-Sara. Disposición y representación como tratando de reemplazar o restar el prestigio del Apu Sara-Sara, divinidad femenina de rango mayor de las dos provincias señaladas, dentro



del trama de la esposa divorciada del Apu Qarwarasu de Puquio y así como siempre codiciada y pretendida por su bondad y pasión, belleza y riqueza, por los Apus mayores Aukiwato de Oyolo y Qoropuna de Arequipa.

Desde esta perspectiva, primero mostraremos la etnografía organizada con los materiales arqueológicos, etnohistóricos y antropológicos para explicarnos a las interrogantes siguientes: ¿por qué la simbología femenina es más acentuada e influyente en las provincias de Páucar del Sara-Sara y de Coracora de Ayacucho? ¿Será por el influjo de las santas patronas de origen colonial? o ¿Será debido a la simbología femenina del Apu Sara-Sara de origen precolombina, que su arraigo sigue vigente en la cosmovisión andina actual dentro de la racionalidad agraria y ecológica?

### 2.1. *Hierogamia cósmica: etnografía de los dioses y la recurrencia del género*

**2.1.1. Los Apus femeninos.**- En el mundo de los dioses, el cosmos andino está generalmente atiborrado de los *Apus* masculinos justificados por sus mitos de origen, anunciado en el sueño de algún personaje o autoridad o porque el médium de la comunidad señaló por su contacto directo con los *Apus*, quien escogió o anunció ser su protector en su vasto dominio. Igualmente, los intermediarios (pongo, camayoq, alto mesayoq, yatiri o los waringueños) casi siempre son varones y como casos aislados encontramos a las mujeres vinculadas al curanderismo o a la medicina andina.

Mientras los oferentes o los sacerdotes de los Apus, la tradición andina fija a los hombres por ser considerados los depositarios de la sabiduría e historia del pueblo y también por su fortaleza para resistir a las más duras pruebas a que son sometidos tanto en su aprendizaje como en el ejercicio de su función durante la vida y también afirman, que ninguna mujer podría resistir al encanto (fuerza telúrica) de los Apus que tiene su «*qaqchu*»: fuerza o energía equivalente al aliento del mundo o es la energía vital de los dioses, que se manifiesta con los terremotos o los cataclismos cíclicos; por eso, la cualidad recurrente de los dioses supremos es de ser enérgicos, caprichosos y decisivos en ordenar y conducir el mundo conocido y desconocido.

En el caso de los Apus femeninos, casi siempre están justificados por los mitos de origen o por la historia cultural étnica, como para legitimar su derecho de pertenencia. Entre estos procesos tenemos al mito del Apu Waskarán (Soriano, 1972), de sexo femenino, que tuvo 32 hijos y, por razones de infidelidad del marido con la «bruja Sutoc», le mutila el miembro viril (con apoyo de «Cauyu», sobrino de la bruja) del Rahu Canchón y luego huye hacia el norte cargada de su último hijo y, por descansar se convirtió en el hermoso nevado bicéfalo de Waskarán en las alturas de Yungay, igualmente todos los hijos se convirtieron en esa iluminaria belleza de los nevados en los respectivos lugares donde el cansancio les cogió; y convirtiéndose todos en los grandes *Rabus* protectores del callejón de Huaylas. Mientras en el callejón de Conchucos estarían poblados de *Jirkas*, considerados como las divinidades de menor rango (sin nevado).

El «Encanto de la Viuda» de la cordillera oriental de Huancabamba de Piura, según el mito de origen, también es resultado de la conversión dramática de dos jóvenes enamorados: la Urpa de Sondor y Simón de Sondorillo, cuyos padres fueron curakas orgullosos y enemigos imperdonables que ocuparon los actuales sitios arqueológicos de Waripampa y Uchupata de la parte baja de Huancabamba. El desenlace de este amor prohibido es la transformación de la hermosa curandera Urpa en el cerro La Viuda y del apuesto joven Simón en el Cerro Sakir, ambas montañas ubicadas frente a frente son identificadas como las residencias de los «encantos» o de los Apus protectores de ambos pueblos y en especial de los afamados curanderos o «brujos maleros» en oposición a los prestigiosos waringueños de Huancabamba alta (Arroyo, 2004).

También el Apu del «Cerro La Picota» de Ayacucho es fémina y escogió de su intermediaria a la curandera Salomina, mientras sus hijos Gerardo y Alejandro fueron elegidos por el Apu Akuchimay, divinidad principal de la ciudad de Ayacucho (Arroyo, 1987).

**2.1.2. Los Apus y la Pachamama.**- Los Apus (o los dioses) ocupan las montañas altas, pequeñas o los montículos, también las quebradas o los barrancos como su residencia y siempre están en la parte alta, por la misma razón, en la lengua quechua se le denomina por «Orqo» que significa el «Cerro» y también simboliza al «macho» poderoso en sabiduría y fuerte

en el sentido de virilidad y de la potencia física. Por lo que en la cotidianidad de la población andina, los cerros son homólogos al varón, al macho o al sexo masculino, vinculado a la posesión dominante a modo de un cerro alto que se erige por encima de los demás.

Mientras, la Pachamama por antonomasia ocupa la parte baja, los valles, el llano y muy vinculada a las tierras de cultivo (la chakra) como la madre nutricia, fecunda y productora de la vida, en simbología a la mujer fecunda que suministra y sustenta a los hijos. Por lo que los andinos homologan a la «coca» como la madre complaciente y solícita y sin el complemento infaltable de la «toqra» (o llipta), de forma alargada y sin ambos no se lograría la exquisitez del consumo del producto o de la «mama coca». De ahí el modelo de la pareja para dar el sentido orgánico y biológico de la familia, con sustento solidario, complementario y necesario que fundamenta la institucionalidad social.

Mariscotti (1978) encuentra referencias de la Pachamama en la imagen de la mujer anciana que vive debajo de la tierra y es la «diosa tierra llamada Pachamama»; de ahí para observar en el sentido más amplio y generalizar como la divinidad del mundo que reside en los «ricos palacios» en el «corazón de las montañas». Y es curioso que no haya encontrado referencias explícitas sobre la simbología de los Apus o Tatas asociada a las montañas sagradas, pese a denotar la «petrificación de los antepasados» o la «conversión de hombres en piedras», como sustento para la representación de los dioses andinos asociados a las montañas. En cambio, Valderrama y Escalante (1988) muestran que el «Tata Mismi» y el «Tata Wankante» de Yanque (Valle de Colca) tienen sus respectivas esposas («Mama Umahala»), muy recordadas en las fiestas del agua y del ganado.

El oferente Juan Venturo de Qasiri, cuando realiza ritos de propiciación para los Apus y los «Awelos», también deja constancia y señala a la Pachamama con respeto y devoción como a sus Apus; porque considera dentro del universo de los dioses interconectados y presentes en todas partes. Muestra así que las ofrendas y solicitudes que los hombres realizan a una de las divinidades, es también para recordar a los otros dioses; porque, como dicen, «cuando llueve a todos moja». Así mostrando la complementariedad y la sociabilidad de los dioses, en especial entre el Apu y la Pachamama como las divinidades emparejadas para la vida y el mundo ecológico.

Seguramente la monogamia es la influencia de la tradición cristiana desde la colonia, con relación a la universalidad de un solo dios; porque en el cosmos andino es común mostrarnos a los Apus (en plural) con varias esposas o que la divinidad Sara-Sara tenga varios pretendientes, como indicando que es el sustrato latente de las formas matrimoniales y sistemas de parentesco en la estructura del poder en los Andes, desde los tiempos precolombinos. Quizá a esta institucionalidad responda el matrimonio de prueba o que en las fiestas de cosecha se produzca el emparejamiento ritual de los jóvenes o que, en las fiestas andinas o santorales, las comidas y bebidas bacanales terminen en orgías sexuales desordenadas, como la permisibilidad inter familiar o la tolerancia de las comunidades, en honor a los dioses o por propiciar la fertilidad de la tierra, como el informante infiere de algunos casos suscitados en las comunidades campesinas.

**2.1.3. Los Apus y las mujeres escogidas: el harem de los dioses.**- En la concepción de la población andina, los Apus no son beatos que se excluyen o se resisten a vivir impúber por el resto del tiempo, sino son como los hombres, también tienen sus deseos y caprichos al elegir sus parejas y degustar los mejores manjares. En este caso, hay parejas entre los Apus masculinos y femeninos, también hay Apus que eligen a las jóvenes o viudas buenas mozas de las comunidades como sus parejas y tendrían familias, así como ocurrió con los dioses griegos y en especial Zeus que supervigilaba a los dioses menores y a los hombres desde el Olimpo.

Incluso los Apus femeninos logran poseer a los apuestos jóvenes o a los viudos trabajadores; por lo que la familia campesina tiene bastante cuidado con sus hijos o con los jóvenes pastores que apacientan sus ganados en las desoladas montañas o en las quebradas, para no ser poseídos o «engañados» (seducidos). Aunque muchos desearían mantener esa especial relación hierogámica, porque son comunes los comentarios por parte de los lugareños de asignar a las familias o a las viudas como ricas o enriquecidas con mucha producción y abundante ganado por dichas formas de relación atípica: deseada y a la vez sancionada, temida como también admirada por la mismos comuneros que conviven y solicitan apoyo y protección a sus respectivos Apus.



**2.1.4. La pareja de los santos andinos.-** Los santos patronos lograron andinizarse con fuerza decisiva a manera del culto a los Apus, si bien en la colonia significaron conquista y dominio, destrucción e imposición con el pretexto del paganismo, ahora aparecen y se muestran como los santos a la imagen de los Apus (Arroyo, 2008) en las comunidades andinas o son los santos carismáticos e íconos representativos para los migrantes a las ciudades, institucionalizados por las asociaciones provincianas que se reunifican colectivamente para reproducir y revalorar sus tradiciones, en las urbes con fuerte modernización del mercado: más consumidores que productores, marcando así el sentido de resistencia y actualizando las formas de ser a los nuevos retos, desde las viejas formas de colonización hasta las formas de influencia urbana.

Dentro de la racionalidad andina es normal la pareja divina y hasta las poligamias tolerables, de igual modo a los santos patronos los adscribieron a su cosmos y los emparejaron entre ellos o con los dioses andinos. Entonces, es común mostrar que el santo patrón salga en procesión en pareja con la virgen, sin importar la diferencia tradicional de que «Cristo Dios» es hijo de la «Virgen María»; así como el «Niño Jesús» es travieso que sale de su cuna a jugar con los ganados de la familia o con los niños pastores, haciendo la vida social con su generación.

Es más, dentro de las reinterpretaciones de la tradición cristiana, en Urcos de la región de Cusco (comunicación de M. Marzal, en Fuenzalida, 1979) la «Virgen María» es la esposa del «Roal» (Apu) y «Teeta Mañuco es hijo de Eva (Ortiz, 1973), en la asimilación de la población de Vicos de Ancash. Así como con los totonacos de la Sierra de Puebla (nahuales de México), donde la «Virgen de Dolores con Tonacayohua (la esposa del Sol en la cosmovisión totonaca)» (Báez-Jorge, 2008: 142). En cambio «Santiago» es cazador del demonio con su arcabuz, en tiempo de lluvia (invierno) y en el ciclo del ritual de los ganados (tiempo de verano) expresa y simboliza solamente la «fiesta del ganado» en las regiones de Huancayo, Huancavelica y Ayacucho.

Lo que indica que dentro del concepto de la convivencia es normal o algo necesario el intercambio de las parejas, como la expresión del principio que sustenta el sistema de reciprocidades e intercambios, para preservar el sistema comunal en los Andes. Lo mismo sucede con los migrantes a Lima que se asocian como los trabajadores del mercado, donde tienen a «San Martín de Porres» como santo que protege y hace convivir a los trabajadores de ambos sexos y ofrece la abundancia o que nunca falte los productos del mercado para el bienestar de los consumidores (clientes). Y en algunos mercados hay más que un

santo y se convierten en los hermanos del santo patrón, dentro de la jerarquía del parentesco (hermanos mayores y menores) o adicionan a la Virgen como la pareja de San Martín, en la solemne procesión de noviembre.

Estas referencias son algunos casos que se producen en la actualidad o desde tiempos antes, como resultado de las guerras entre conquistadores y conquistados, relaciones conflictivas de dominio interétnico, de exclusión cultural, de segregación racial (estigmas sociales) o de las relaciones de dependencia y exigencias asimétricas de todas las sangres confluidas en las urbes como es la gran Lima.

**2.1.5. El rol del hombre y la mujer andina como el Sol y la Luna.-** Como resultado de nuestras investigaciones en la región de Piura (Arroyo, 2004) encontramos un aparente modelo monogámico de las familias rurales sustentado en la monogamia del sol y la luna, de las «Wakas del rey y la reina» o de los «encantos» del «Sakir» con la «Viuda». Cuando los carismáticos e influyentes curanderos waringueños practican la poligamia implícita tolerada por la infidelidad y como regla poseen muchos hijos en relaciones extramaritales, preservando la unidad de su familiar oficial.

Sin embargo, en la oficialidad del mundo moderno, la pareja matrimonial es de monogamia refrenada o sustentada por la tradición cristiana y la regla consuetudinaria, como expresión de nuestra sociedad actual. Aunque a menudo hacen noticia los problemas de infidelidad y sus sanciones (con el crimen de parejas) o situaciones del incesto vinculados con la criminalidad y la delincuencia. Y dentro de los deseos y caprichos de la pareja o del hombre y la mujer, la monogamia es perturbada por las rupturas y prácticas clandestinas o toleradas por las parejas matrimoniales, tanto en la sociedad antigua como en la moderna, en el medio rural como en la ciudad.

Incluso, en la actualidad ya es justificable las rupturas matrimoniales cuando de por medio existen violencias de género, asimismo, las mujeres jóvenes ya no están angustiadas de casarse y tener hijos antes de los 21 años cuando las condiciones y/o las exigencias mutuas no se corresponden por un porvenir.

**2.1.6. Las parejas de plantas y animales.- La naturaleza animada y reproductiva en el concepto del ecosistema: todo fluye y se interrelaciona.-** En la menta-

lidad y la práctica social de la población rural andina es de concebirse un mundo natural sexuado, donde las plantas, las rocas y las montañas están clasificadas en machos y hembras y tienen sus hijos, así como los humanos y otros animales animados para seguir preservando la vida y la especie en la tierra. El Apu y la Pachamama forman una unidad metafórica de este mundo étnico, también lo son el sol y la luna en la esfera cósmica de la parte alta, así como la pareja humana de este mundo, dentro del principio primordial y el manejo del sistema dual en la organización social (clasificación) y distribución espacial, con sentido de pertenencia y derecho de posesión o de identidad, frente a la variedad y la diversidad natural y social.

Dentro de este sistema clasificatorio y básico, se identifican y se representan a la «ruda macho» de hojas delgadas y la «ruda hembra» con las hojas más anchas y bonitas que son preferidas para la limpieza de la «mala suerte» por los negociantes del mercado. También hay el «molle» macho y hembra, el primero no da fruto y tampoco es oloroso, mientras la hembra tiene abundante fruto y es muy apreciada para la elaboración de la mejor y agradable «chicha de molle» o la cerveza andina, con propiedades curativas para la salud y la vida, así como la maca para los pastores alto andinos de Junín o el algarrobo para la yunga costeña de Piura.

Entonces, el mundo, como su propia esencia, contiene y promueve a los seres animados e inanimados en parejas, nada existiría solo y siempre se desenvuelven y se necesitan de manera recíproca. Eso sería la forma de existencia en la cadena de vida del globo terráqueo; incluso, hasta las piedras son percibidas y clasificadas de hembra y macho y dentro de la tierra crecen y se multiplican como las semillas de las plantas o como el semen en el ovario de la madre. Esta concepción tradicional del mundo como la corriente vital es traducida modernamente por la ecología: «Los principios que rigen todas esas interrelaciones se denominan principios de la ecología..., y del funcionamiento de los principios depende el futuro de todas las vidas humanas» (Storer, 1966: 16).

*2.2. Función social y la recurrencia femenina: referencias etnoarqueológicas*

**2.2.1. Las mujeres escogidas del Akllay Wasi: Las Vírgenes del Sol.-** Inca Garcilaso (1967: 50) es en-



fático en referir que los reyes inkas impulsaron la especialización de las mujeres en su reino, como una «profesión de perpetua virginidad que las mujeres guardaban en muchas casas de recogimiento, que para ellas en muchas provincias de su imperio edificaron».

Y como signo ilustrativo toma el caso de Cusco y muestra el «Acllahuasi» (Akllay Wasi) como la «casa de escogidas» ubicada en la ruta a la «Casa del Sol» (antes Qorikancha y desde la colonia como el convento Santo Domingo) y fueron seleccionadas a los 8 años por su origen de linaje (hijas del inka o de sangre real) o por su hermosura, para dedicarse al servicio cultural del dios sol. Por eso tenían que ser vírgenes y calcula de unas 1500 mujeres escogidas en el Cusco, integrada por las «mamaconas» o las vírgenes adultas o ancianas encargadas de instruir a las novicias.

Rostworowski (1992: 226 y 227) trata de las «mamaconas», en contraparte a los hombres «yanas», como el «reclutamiento» de las muchachas del vasto imperio para la «Casa de las Escogidas», como una «tradición cusqueña» o de origen del imperio Wari, entre 8 a 10 años de edad. Asimismo, habría de varias categorías: «yurac aclla» de sangre inca consagradas para la esposa del Sol, «huayrur aclla» las más hermosas para la concubina del inka, «paco aclla» para ser esposas de los curakas o jefes y «taqui aclla» como las mujeres cantoras especialistas en tocar los tambores y los pincullos para deleitar a los nobles o los burócratas de la estructura del poder.

En este sentido es de notar que solo las mujeres de Qasiri son especialistas en cantar la muy afamada «Waylilla» acompañadas por dos hombres que ejecutan el arpa y el violín, para alegrar a la prestigiada santa patrona Virgen de las Nieves y de compenetrarse con su pueblo de mayor población femenina y así como con muchas mujeres y hombres de los circunvecinos que asisten a la fiesta del pueblo para el 5 de agosto de cada año. Mientras en la comunidad de Qellqata (Quellcata), como una variante, participan los varones danzantes enmascarados y le dan su propio matiz como los otros pueblos de la región sureña de Ayacucho.

**2.2.2. La fuga de las mujeres escogidas y el mito de las Amazonas de la Región de Pará de Brasil y Venezuela.**- Stevenson (1992), como artista plástico recrea su pintura con las «mujeres amazonas» arma-

das de arco y flecha que ingresan a Manaus (capital del Estado de Amazonas de Brasil) a todo galope en caballos feroces en son de guerra. Y como etnógrafo autodidacta explora a la etnia Yanomami y con estudios morfosomáticos identifica como originarios y descendientes de las «mujeres escogidas» («vírgenes del sol») de los inkas, quienes, con sus hijos bastardos de los conquistadores españoles, habrían fugado en distintos momentos y por diferentes rutas a la región legendaria del «Lago Parime», ubicada entre las fronteras de Brasil y Venezuela, para no ser o seguir siendo mancilladas.

A estas mujeres fugitivas las denomina como «Mujeres sagradas sin marido» o las «Guerreras amazonas» que habrían dado origen a los «enigmáticos indios blancos» que los españoles identificaron como las «Amazonas» desde la exploración del río Amazonas por Carvajal y Orellana. Porque en sus viajes de exploración observan a los Yanomamis como población blanca mestiza, de ojos claros o verdes del proceso de mestizaje forzado (estupradas) desde la conquista colonial y de las obras pastorales. La primera fuga habría sido en 1533 desde Cajamarca, seguido de Cusco en 1535 por la ruta norte y de Vilcabamba en 1572 por la ruta del río Juruá conducidos por los afamados balsilleros de los Piroos de Madre de Dios.

**2.2.3. La momia Sarita y Apu Sara-Sara de Ayacucho.**- Elmer Anampa<sup>8</sup> (2009) hace un resumen la conferencia de Johan Reinhard (National Geographic Society-Washington, julio 1998), quien en agosto de 1996 arriba al nevado de Sara-Sara y con las excavaciones en las plataformas de enterramiento hallan en el nevado de Sara-Sara (5,522 msnm) a la «Momia Sarita»<sup>9</sup>, muerta con la fractura del cráneo igual que la «Momia Juanita» del nevado de Ampato (Arequipa). Ofrendas para sacralizar a las personas y convertirlos en los «embajadores de los dioses».

8 Profesor del distrito de Pausa, impulsor entusiasta del turismo regional de Páucar del Sara Sara, por lo que recorrió su provincia y localidades vecinas registrando las tradiciones andinas y las fiestas santorales; lo cual plasma publicando una guía del turismo en su publicación: Sara Sara Tours, 2009; donde trata del «Turismo de Aventura (Andinismo)» la visita al nevado de Sara Sara como el «Santuario de la Momia Sarita».

9 En la plataforma E hallan en un cisto junto con las ofrendas de illas, paquete con hojas de coca envuelto en achira. Y en otros sectores registran illas de metal (llamita de plata) y de spondylus, como pagos entre las cenizas y las piedras.

Las montañas sagradas con sus nevados son las moradas de los Apus de mayor rango en las distintas regiones de los Andes y los entierros de los jóvenes, en especial de las mujeres, seguramente responden a las mujeres escogidas en razón a la jerarquía social (linaje real inka y/o de los kurakas del poder local). Dentro del patrón funerario de los inkas o desde más antes, los entierros de la casta gobernante estaban en relación al culto ancestral; existen entierros múltiples al pie de los nevados, como en el nevado y Apu Wamanrasu de Huancavelica (Arroyo, 2012).

Mientras los entierros prehispánicos en los abrigos rocosos de las montañas cercanas al pueblo o en las quebradas es generalizado y dentro de la cosmovisión andina están asociadas a la entradas de las montañas sagradas de los Apus locales de rangos menores; incluso debajo de las wankas o rocas grandes existen cámaras funerarias con adosamiento de piedra y argamasa de barro, que son los entierros de los «awelos» (abuelos), ancianos o el padre de la familia extensa de las antiguas comunidades andinas.

**2.2.4. «La momia Juanita» y el Apu Qoropuna de Arequipa.**- Qoropuna es otro de los Apus más importantes e influyentes en los Andes de la sierra sur, así como para la comunidad de Aukimarka de la provincia de Cotabambas de Apurímac, donde Qoropuna significa «Pueblo de los de otra vida» (Valderrama y Escalante, 1980), vinculado al culto de la muerte o a la simbología del sol poniente en el ocaso del occidente.

Por lo que los muertos van al pueblo de los muertos de Qoropuna y en el caso de los de Aukimarka solo van el «alma mayor» de los mayores que «conocen el mundo» (sexo), por eso le despiden con mucha reverencia y cargado de fiambre (comidas) hecho los gastos por los yernos y las nueras. Además, los ancianos se convierten en jóvenes y vuelven a casarse en el pueblo de Qoropuna, mientras el alma de los jóvenes se convierten inversamente en ancianos. Mientras el alma de los pecadores son enviados al nevado Awsangate de Cusco para penar descalzo hasta pagar su falta y cuando son liberados, recién pueden viajar a la ciudad de Qoropuna: un mundo feliz donde nada falta y hay seguridad para el venidero.

Según el resultado de las investigaciones del laboratorio de Johns Hopkins Hospital de Baltimore (EE.UU) la «Momia Juanita» presenta las siguientes

características: fue bella y esbelta de 1.40 m, sin ninguna enfermedad, con una dentadura perfecta y fuerte, buena alimentación con dieta equilibrada, que ha ayunado un día antes del sacrificio, con 5 cm de fisura en el cráneo, muerto con la hemorragia por un certero golpe de una macana en posición arrodillada. Según el análisis del ADN de «Juanita» con el ADN del programa de «Genoma Humana», se demuestra que tendría «parentesco lejano con la tribu Ngobe de Panamá y con antiguas razas taiwanesas y coreanas», los bancos de datos muestran que es originaria de los Andes y el análisis ADN mitocondrial revela que corresponde al haplogrupo A (ADNmt) (Wikipedia la Enciclopedia Libre).

Ahora, sus restos permanecen en el Museo Santuario de Altura del Sur Andino de la Universidad Católica Santa María de Arequipa, dentro de un especial vidrio cerrado, congelador y a una temperatura de 19 °C para preservar del deterioro por el medio ambiente natural y para la exposición al público. Y en la misma sección de la «Momia Juanita» están la «Momia Urpicha» hallada en el nevado de Pichu Pichu de Arequipa, la «Momia Sarita» de Sara-Sara de Ayacucho y otras cinco momias recuperadas del Apu Misti en 1998.

De igual modo, en el Museo de Salta de Argentina se hallan las tres «Momias» momificadas del nevado y Apu Llullayllaco de la cordillera de los Andes de Salta, descubiertas en 1999 y también pertenecerían a adolescentes: una de 15 años (Doncella), otra de 6 años (La Niña del Rayo) y un niño de 7 años.

**2.2.5. Los entierros en las montañas sagradas de los Andes: Pachapunya de Huanta-Ayacucho y Wamanrasu de Huancavelica.**- Debajo del cerro y Apu Pachapunya (Que castiga el Mundo) existe un abrigo rocoso denominado «Camarín del Señor de Pachapunya», donde estaba el entierro de las momias de los ancestros del pueblo de Luricocha de Huanta-Ayacucho, como registra Caveró (1953) para la década del 50, lo que fuera profanada y ahora el lugar no deja de ser la residencia del Apu Pachapunya, donde depositan ofrendas los comuneros del pago Chamana en la fiesta de sus ganados (Arroyo, 2008). Y los lugareños guardan la memoria que en esa cueva se salvaron sus ancestros cuando devino la lluvia de fuego (nina para).

En la parte superior de esta montaña sagrada se ubica una cruz grande, también denominada por Pa-



chapunya y en la fiesta de las cruces (3 de mayo), el «Señor de Pachapunya» con su hermano «Señor de Watusqalla» lideran la gran fiesta de las cruces en el pueblo de Luricocha, donde se agrupan algo más de 30 cruces de distintas comunidades, pagos y barrios del distrito de Luricocha. Y en la parte baja del «Camarín del Señor de Pachapunya» quedó el «Aparumi» o «Amaq-Rumi» (Piedra que lleva) en forma de un hombre petrificado y según aseguran los lugareños, encanta o rapta a las mujeres solitarias que trajinan por el camino grande que pasa por debajo de dicha wanka, durante la «mala hora» (hora de peligro).

Debajo del imponente nevado de Wamanrasu, por el sector del oeste, concerniente a la estancia de la comunidad ganadera alto andino de San José de Astobamba del distrito de Santa Ana de Huancavelica, ubicamos «La cueva de las siete calaveras», con entierros múltiples de niños y adultos de ambos sexos, totalmente disturbados y del mismo modo destruidas todas las cámaras funerarias de estructura compleja que se adosan en la caverna del pequeño montículo rocoso, parte del bosque de piedras de Sillaqasa, en las estribaciones que se desprende del macizo de la montaña sagrada de Wamanrasu.

Este abrigo rocoso es el depositario de los antiguos entierros como parte del complejo religioso de Wamanrasu, vinculado al prestigioso lago «Yawarqocha» con la «serpiente bicéfala», «Bosque de Piedras», «Apacheta» y el antiguo camino al nevado.

La recurrencia de los hallazgos de los entierros precolombinos en las nevadas o altas montañas de los Andes, amplía la visión sobre el significado y función religiosa de las montañas sagradas en el mundo andino en asociación a los mitos y sistema rituales modernos de las comunidades altoandinas. Lo que indica que los cerros no solo son la morada de los Apus (Dioses andinos), sino también son los depositarios de las nubes de lluvia o de granizada, de las lagunas y de los ríos fecundos o de los desastres para las tierras de cultivo (Pachamama) de la comunidad, y del mismo modo, las montañas sagradas son los cielos de la tierra o el país de los muertos, donde van los difuntos: alma y cuerpo, cuanto más altas son las montañas estarán más cerca de los Apus de mayor prestigio local o regional.

A la montaña sagrada acceden tanto los vivos como los muertos de distintas formas y condiciones, por constituir un «axis mundi» o el «tinkuy» (encuen-

tro, unión o emparejamiento) entre el cielo y la tierra o de los Apus con la Pachamama, como también es el encuentro del pasado con el presente o la cohesión de las generaciones (padres e hijos o de abuelos y nietos), dentro del drama del culto a los muertos y este acto es el rito de tránsito a la simbología de los «mallkis»: la semilla de la vida, de la sabiduría o el poder de los pueblos andinos en busca de la reafirmación de su identidad cultural; así como los comuneros de Aukimarka de Apurímac se identifican con el nevado y el Apu de Qoropuna, a donde van sus «almas mayores» para vivir mejor y con decencia, lo que le negaron en este mundo disímil y discriminatorio.

### III. Otros pueblos de mujeres en los Andes y en los confines

**3.1. La comunidad de Qochapta de San Juan de Lucanas.-** Frente al pueblo de San Juan de Lucanas de Puquio-Ayacucho se ubica la comunidad de Qochapata y es conocida como el «pueblo de mujeres», debido a que el Apu Chitulla como celoso guardián no permite más hombres desde tiempos antes.

Según la referencia de la profesora de la comunidad (María Lucana Quispe), muchos hombres emigran siempre en busca de trabajo y en tiempos antiguos fueron los obreros mineros de la mina del cerro Chitulla y también reafirma que por tradición es reconocido como el pueblo de mujeres.

**3.2. La comunidad de Sancos de Coracora.-** En el pueblo de Coracora indagamos sobre Qasiri como el pueblo mujeres y muchos de los lugareños mostraron su asombro y otros aseveran haberlo oído como algo de curiosidad, aunque algunos reafirmaron la tradición de mujeres como asunto de los Apus, quien no permite a los hombres por celoso guardián y luego nos afirman que también en su provincia existe la comunidad de Sancos, identificada como el pueblo de mujeres debido a que el Apu Santotica no acepta a más hombres de los que ya tiene, como una forma de control social por la emigración de los maridos a la costa en busca de trabajo.

**3.3. La comunidad de mujeres en la región de Taya-caja de Huancavelica.-** La búsqueda de información sobre el caso de las mujeres de Qasiri en la ciudad

de Ayacucho, también nos condujo a encontrar otros datos, a manera de un mito lejano, sobre la existencia de otro pueblo de mujeres por la cuenca del río Mantaro, en la jurisdicción de los pueblos de la provincia de Tayacaja de Huancavelica.

Estas referencias anecdóticas y muy comprometidas de los informantes con sus tradiciones y en competencia de prestigios con los pueblos vecinos, recordó al «Mito de los Hermanos Cristo» (Arroyo, 2008), que no solo existía la relación interregional de los pueblos y tradiciones en la representación del culto a los «Hermanos Cristo», que eligieron y se desplazaron de norte a sur en la sierra central; sino, además de sus confines tanto al norte como en el sur, los vínculos de parentesco de los santos patronos se amplían de manera incesante o de continuo a los pueblos de las regiones siguientes: podemos registrar los otros hermanos menores del «Señor de Wayllay» del pueblo de Huayllay de Cerro de Pasco, también el «Señor de Wamantanga» de Canta-Lima y el «Señor de Chancos» de Huánuco. Igualmente rastreamos en al «Señor de Quinuapata» de Ayacucho y su hermano menor en Vilcashuamán. También en Lircay aseveran que el «Señor de Wayllay» de Qatun Huayllay tiene otros hermanos menores al interior de las comunidades, como es el «Señor de Wayllay» de Caja Espíritu y otros «Wayllay» de la comunidad campesina de Parisa (ambas comunidades de origen precolombino). Lo que indica la red de relaciones de poder y la cadena de interdependencias de los pueblos andinos.

**3.4. Las capullanas del valle de Sullana-Piura.**- En la tradición de los pobladores norteños de Piura preservan las características de las «Capullanas» como las mujeres gobernantes de las etnias del cálido y próspero valle de Sullana de origen precolombino. Y hoy los mayores aún preservan como signo de prestigio étnico de ser descendientes de las mujeres capullanas.

**3.5. Las mujeres del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca-México.**- Laura Ponte (2000: 102-105) como mujer e investigadora ha logrado captar las actitudes y las sensualidades de las mujeres de Tehuantepec y señala que «La fama de las mujeres de istmo de Tehuantepec ha recorrido el mundo y volcado la mirada de nacionales y extranjeros hacia esa región del estado de Oaxaca, en México». Incluso, muchos viajeros y cronistas habrían anotado o escrito con profunda ad-

miración por las «hermosas e independientes representantes del sexo femenino».

Mujeres dedicadas a la organización y dirección del mercado en la «región donde casi no había hombres, ni en las calles ni en los mercados ni en los trenes». Tehuantepec y Juchitán son dos ciudades representativas e identificadas como la «tierra de mujeres» y se autoafirman como las «verdaderas representantes» o «mujer istmeña con gran liderazgo de la región a diferencia de las regiones étnicas de huaves, mixes, chontales, zoques, mixtecos y zapotecos, ubicados entre el Golfo de México del norte y el Océano Pacífico del sur.

Entonces, son mujeres portadoras con orgullo y liderazgo de una herencia de poder de sus ancestros, entre ellos reconocen ser las mejores habladoras de la lengua zapoteca, usan la indumentaria más tradicional, hacen la mejor fiesta regional y manejan mejor el mercado local y regional (viajan solas a distantes) y sin embargo, no dejan la carga familiar de criar y educar a los hijos. Mientras los hombres salen al trabajo rural, a la pesca o migran a los centros de refinación y petróleo y sin embargo, cuando están se encargan de atender a los hijos, como parte de la paternidad responsable compartida. Aunque según la autora, «desde los tiempos del imperio zapoteco, propiciaron un reacomodo familiar y una mayor propiciación femenina».

En cuanto a la cultura femenina, describe la autora, como las mujeres más distinguidas por su conducta abierta y sensual: pelean entre ellas, tienen pláticas jacarandosas de contenido erótico, usan vestidos coloridos, resaltantes y atractivos de valores costosos: «siempre visten bien» y son mujeres de Tehuantepec.

**3.6. Las rajastán de Tharu refugiadas en Tarai, bosque entre Nepal e India.**- Kellner (2000: 82-99) recoge una historia cultural a manera de un mito de origen, vinculada a la actitud de las mujeres «Rana Tharus» de Nepal, que revelan una «vida de arte y mito» tras el velo, como las «gráciles mujeres» que tornan sus conversaciones suaves y graciosas a discusiones acaloradas, cuando el asunto toca del corazón o del «matrimonio arreglado»; porque el asunto del amor las habría llevado al «pueblo tharu» al aislado y alejado territorio de Nepal desde la India.

Como en todo pueblo de ricas tradiciones, el anciano es el especialista de guardar la memoria del pasado, como Lal Bahadur, contaría que en el siglo



xvi los mongoles conquistaron la India y sucede que los rajputs de la casta élite de los Rajastán entraron en controversia con «un rey musulmán deseoso de contraer nupcias con una joven rajput». Y por mantener la pureza de la casta rajastán, los hombres quedaron luchando hasta el último hombre, mientras las mujeres y los niños fugaron hacia el este, que cruzaron la India y se internaron a la alejada región boscosa de Himalaya, actual frontera de Nepal y la India. Por eso llevan el nombre de «tharus» o las refugiadas y cuando sus hombres nunca llegaron al sitio de refugio, se casaron con sus esclavos que los habían conducido la huida hasta el Taraí.

Desde entonces vivieron aislados del mundo, protegidos por la naturaleza: son casi inmunes al paludismo que espanta a los forasteros, edificaron sus casas recubriendo las paredes con barro y estiércol de vaca y resistieron cultivando la tierra y practicando la pesca en los ríos; usando recipientes de arcilla, vestidos bordados y tejían sus redes de pescar.

Sin embargo, nuestra modernidad obstinadas de conquistas y expansiones de mercado viene conduciendo la llegada de los extranjeros ambiciosos, si bien es cierto llevaron la tecnología de exterminar el paludismo y ayudas crediticias para la producción a cambio de la firma por fianza con sus tierras; luego, sistemáticamente están despojando sus tierras con el pretexto de no pagar la deuda y ahora se cierne la invasión de los «pueblos extraños» o de la civilización bárbara que desarrollan la tala indiscriminada sin manejo responsable de las «tierras boscosas» y que «ensombrecen el futuro de los tharus», que resistieron más de 4 siglos.

**3.7. El rapto de la Reina de las Amazonas y la Región de las Escitas: El mito de las Amazonas del mundo griego y la racionalidad moderna.**- Graves (1967: 402-406) sintetiza versiones de la mitología griega y describe que Teseo toma la posta de la «expedición de Heracles contra las Amazonas» y de botín habría recibido a «su reina Antíope». Aunque en otras referencias señalan que «Teseo fue al país de las Amazonas» con sus camaradas «guerreros apuestos» y fueron recepciones por la reina Antíope, aunque con pretextos logran atraer para raptarlas.

No obstante, otra versión describe que de un tiempo de vivencia en el país de las Amazonas, Teseo funda la ciudad Pitópolis en honor a Soloón, que se

suicidó arrojándose al río por el amor de Antíope que no correspondió (según la advertencia del oráculo de Delfos) y luego se echan a la mar con la reina. Por lo que su hermana Oritia o Hipólita (que su ceñidor fuera despojada por Heracles) «juró vengarse de Teseo» y en alianza con los Escitas declaró la guerra a los griegos y, acampando en Areópago de Atenas ofreció sacrificio a Ares, mientras Teseo ofreció sacrificio al hijo de Ares y sostuvieron en frentes desiguales.

Según Graves, algunos autores refieren que «las Amazonas ofrecieron la paz solo tras cuatro meses de dura lucha» y otros señalan que Antíope, luchó al lado de su esposo Teseo hasta que un certero flechazo la mató. Luego Oritia huyó con pocas compañeras a Megara, donde habría muerto de «pena y desesperación»; y las demás Amazonas fueron arrojados por el triunfante Teseo, quienes se establecieron en el lejano Escitas, considerada como la región bárbara, fuera de la frontera griega.

Luego, algo curioso ocurre con la escena o con el mito, porque Antíope y Molpadia (mató a Antíope con un certero flechazo) habrían sido enterrados en las «cercanías del templo de la Madre Tierra, y una columna de barro señala la tumba de Antíope». Asimismo, las Amazonas<sup>10</sup> habrían dedicado «dos imágenes de madera a Artemisa y Apolo» en los altares de la región pírrica de Laconia, donde descansaron.

Aunque Graves (1967: 404) inquiera que la verdad habría sido de que Antíope no murió en dicha batalla, sino fue muerta posteriormente por Teseo y sus compañeros en el festejo matrimonial, traicionado o por la infidelidad de Teseo que «se alió con el rey Deucalión de Creta y se casó con su hija Fedra». Antíope habría sido considerada «esposa ilegal», por pertenecer a otra sociedad que practicaría el matrimonio de grupo. Por una parte y por la otra, en pie de nota intenta aclarar explicando que los viajeros por confusión introdujeron el mito de la invasión del Amazonas, por interpretar las «imágenes atenienses antiguas que representaban a mujeres guerreras. Esas imágenes, que existían en la época clásica en el casabel del trono de Zeus en Olimpia, en el escudo de

10 Las «Amazonas» procede de dos palabras griegas: a y mazon, «sin pechos» y se creía que se motilaban un pecho para facilitar el mejor uso del arco y la flecha. Aunque en la lengua armenia significaría «mujeres luna» o las sacerdotisas de la diosa luna y en las «costas del sudeste del Mar Negro llevaban armas, como lo hacían en el golfo de Sirte en Libia»

Atenea, en el templete de Teseo, en la pared central del peristilo pintado de Atenas».

Lo que representaría la lucha entre las sacerdotisas prehelenas de Atenea o alguna invasión helena del Ática y la resistencia. También hay otra lectura en el sentido de que por Crimea de la región Escitia «era la sede del salvaje culto taurino de Artemisa en el que la sacerdotisa sacrificaba víctimas masculinos». Además, los nombres de Melanipa e Hipólito estarían asociados al Amazonas con relación al «culto del caballo preheleno».

En cambio para Cardona (1996: 246-247) el mito de las Amazonas está vinculado a la invasión de la ciudad legendaria de Troya por los griegos, donde los troyanos reciben la «ayuda inesperada» de Pentesilea, reina de las Amazonas, quien comandaba «un ejército de hermosísimas doncellas». Pentesilea está reconocida como la «hija de Ares, el dios guerrero», quien había jurado no descansar hasta dar muerte a Aquiles, por haberla dado muerte a su hija y sin la intervención oportuna de Zeus, su padre, habría arrasado con los griegos. Contradictoriamente a la vida, el mito señala que Aquiles al dar muerte la «vio tan hermosa que se enamoró de ella», incluso mató a un soldado por burlarse de él.

Hasta ahora vimos el origen del mito de las Amazona y no el significado. Blake (1989) hace notar que la mitología griega ayuda a entender el establecimiento del sistema patriarcal en la tradición occidental y también servía para justificar la crisis social y política de gobierno del estado: las represiones a las protestas sociales contra el yugo de la esclavitud, por la defensa a la democracia debilitada por el desgobierno de los tiranos dictadores o por las guerras de expansión, habrían inventado el peligro de invasión por las guerras Amazonas, consideradas como enemigos y peligro fronterizo del mundo griego.

Y antropológicamente forjó los datos culturales del sexo, guerra y proporciona etnografía de los ritos de transición de los jóvenes guerreros griegos. En este sentido es interpretado el significado del mito como que contraviene al ideal pedagógico del varón, en la figura de que las mujeres se rebelan de criar los hijos, ya no quieren dedicarse a la cocina o atender al marido e inversamente a su función materna y esposa dadivosa se rebelan y se aprestan a montar el caballo y armarse de arco y flecha para la guerra. Por lo que los mitos y las etnografías antropológicas se convierten

en fuentes que provocan investigaciones oportunas y explicaciones apropiadas en su contexto.

Entonces, el mito de las amazonas, el matriarcado, derecho materno o la matrilinealidad son conceptos constantes de expresiones, distinciones, precauciones o de apologías registradas en la historia de pensamiento y sistema de valores sociales de las distintas sociedades simples o complejas, antiguas o actuales, tradicionales o modernas para oponerse al sistema patriarcal o para dicotomizar las relaciones conflictivas y complementarias de género (varón y mujer) en el hogar y en la sociedad.

También para disfrazar algún episodio vergonzoso o por exacerbar los conflictos sociales en el manejo y control de una comunidad, del poder de estado o para justificar las guerras fratricidas de conquistas coloniales o de expansiones de mercado, como los dictadores griegos justificaron el control del poder y en nuestra sociedad moderna ¿será para oponerse al avance del movimiento feminista de los años 70? ¿O es para controlar y mantener el sistema imperante?

Es más, al margen de la existencia del mito de Amazonas en defensa e imposición de la tradición patriarcal, importa tratar como expresión simbólica de la historia del pensamiento griego y política de gobierno, fruto de las relaciones biológicas, idealizadas y polarizadas entre el hombre y la mujer, que representa la cultura sobre la naturaleza y el sistema de poder en la familia y en la sociedad de los hombres y mujeres.

Además, el sistema patriarcal no es universal, sino existió otras formas como es la descendencia matrilineal y falta tratar y entender estas tradiciones con etnografías en cuanto a la actitud y el pensamiento, muchas veces idealizada con arraigo y predominio por una de las partes: varón y mujer. Por lo que no ha concluido las contradicciones complementarias de la pareja humana, sino, seguramente continuará otros tanto como algo más que el mito.

Desde esta perspectiva trataremos el mito andino, como las Amazonas de los dioses andinos que emergen o se visibilizan en los tiempos de la globalización para explicar algún hecho social y cultural, como la expresión y aspiración de los pueblos alejados e excluidos de la atención del estado nacional o el compromiso de la clase gobernante en el poder para con sus gobernados y la pedagogía cultural del dere-

cho paterno y materno para con los descendientes, invención de la tradición y el sentido de existencia de los hombres: varón y mujer, con sus privilegios políticos, valoraciones subjetivas, relaciones matrimoniales y de parentesco en el mundo del presente, pasado y futuro.

### Referencias bibliográficas

- ANAMPA CRISPIN, Elmer (2009): Sara Sara Tours. Edición, Pausa.
- ARROYO, Sabino (2008): Culto a los Hermanos Cristo. UNMSM, Lima.
- ARROYO, Sabino (2004): Oratorios y dioses andinos de Huancabamba-Piura. UNMSM, Lima.
- BAEZ-JORGE, Félix (2008): Entre los nagueles y los santos. Universidad Veracruzana, México.
- CARDONA, Francesc (1996): Mitología Griega. Edicomunicación, S.A., Barcelona.
- CAVERO, Luís (1953): Monografía de la Provincia de Huanta. Lima.
- EYDE, Marianne (1980): Documental de Casire. Kusi Films EIRL de 58 minutos, Lima.
- FUENZALIDA, Fernando (1979): *El Cristo pagano en los Andes: una cuestión de identidad y otra sobre las eras solares*, en Debates N° 4, PUCP, Lima.
- GARCILASO, Inca (1967): Comentarios reales. Espasa, Buenos Aires.
- GISBERT, Teresa (1980): Iconografía y mitos indígenas en las artes. Libreros Editores, La Paz.
- GRAVES, Robert (1967): Los mitos griegos. Edit. Losada, Buenos Aires.
- MARISCOTTI, Ana María (1978): Pachamama Santa Tierra. Gebr. Mann Verlag, Berlin.
- Monografía de la Provincia de Parinacochas (1951). Lima.
- ORTIZ, Alejandro (1973): De adaneva a inkarrí. INIDE, Retablo Papel, Lima.
- KELLNER, Debra (2000): Rana Tharus, gráciles mujeres, pp. 82-99. En National Geographic, september.
- PONTE, Laura (2000): La Tierra de Mujeres, pp.102-105. En National Geographic, septiembre.
- ROSTWOROWSKI, María (1992): Historia del Tahuantinsuyu. IEP, Lima.
- SORIANO, Augusto (1972): Mito de Canchón, pp. 4-7. En *Huellas 10 Chavín Huaylas*. Lima.
- STEVENSON, Roland (1992): «A fuga das Virgenes do Sob», pp. 5-15. En Rev. Visao Amazônica Año I N° 01, Manaus, Brasil.
- STORER, John (1966): *La trama de la vida*. FCE, México.
- VALDERRAMA, Mariano y Carmen Escalante (1988): *Del Tata Mallku a la Pachamama*. DESCO, Lima.
- VALDERRAMA y ESCALANTE (1980): «Apu Qoropuna». En *Debates* N° 5, PUCP, Lima, pp. 233-264. .